



universität
wien

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE UNIVERSITÄT WIEN

XXXVII CICLO DEL DOTTORATO DI RICERCA IN

STORIA DELLE SOCIETÀ, DELLE ISTITUZIONI E DEL PENSIERO. DAL
MEDIOEVO ALL'ETÀ CONTEMPORANEA
(Università degli Studi di Trieste – Università degli Studi di Udine)

ADVANCED THEOLOGICAL STUDIES
(Universität Wien)

NUOVA CREAZIONE.

L'IDEA PAOLINA DI *NOVITAS* NEL PENSIERO CONTEMPORANEO

Settore scientifico-disciplinare: M-FIL/01 FILOSOFIA TEORETICA

DOTTORANDO
LORENZO POMPEO

COORDINATORE
PROF. GIUSEPPE IERACI

DIRETTORE DI TESI

PROF.SSA ALESSANDRA CISLAGHI

DIRETTORE DI TESI
PROF. KURT APPEL

ANNO ACCADEMICO 2023/2024



universität
wien

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

UNIVERSITÄT WIEN

XXXVII CICLO DEL DOTTORATO DI RICERCA IN

STORIA DELLE SOCIETÀ, DELLE ISTITUZIONI E DEL PENSIERO. DAL
MEDIOEVO ALL'ETÀ CONTEMPORANEA

(Università degli Studi di Trieste – Università degli Studi di Udine)

ADVANCED THEOLOGICAL STUDIES
(Universität Wien)

NUOVA CREAZIONE.

L'IDEA PAOLINA DI *NOVITAS* NEL PENSIERO CONTEMPORANEO

Settore scientifico-disciplinare: M-FIL/01 FILOSOFIA TEORETICA

DOTTORANDO
LORENZO POMPEO

COORDINATORE
PROF. GIUSEPPE IERACI

DIRETTORE DI TESI
PROF.SSA ALESSANDRA CISLAGHI

DIRETTORE DI TESI
PROF. KURT APPEL

ANNO ACCADEMICO 2023/2024

*...est etenim pariter decus utile nobis
in veteri novitas atque in novitate vetustas,
ut simul et nova vita sit et prudentia cana.*
(San Paolino di Nola, *Carme XXVIII*)

Indice

Abstract	1
Zusammenfassung	2
Abstract (english)	3
Sigle e abbreviazioni	5
Avvertenza	11
Introduzione	13
1. <i>Quid est novitas?</i>	13
2. Cenni allo sviluppo storico del concetto di <i>novitas</i>	16
3. Quadro sintetico dello <i>status quaestionis</i>	25
4. Inquadramento disciplinare	29
5. Criteri ermeneutici e metodologici	35
Parte I	
L'idea di <i>novitas</i> nelle Epistole di Paolo: ricostruzione delle principali linee interpretative dal punto di vista esegetico	
1. I termini fondamentali: νέος e καινός	42
2. La καινή διδασχὴ nel discorso di Paolo all'Areopago (At 17,19-21)	44
3. La καινότης (Rm 6,4 e 7,6)	52
4. La ἀνακαίνωσις (Rm 12,2, Ti 3,5 e 2 Cor 4,16) e la καινή διαθήκη (2 Cor 3,6)	70
5. Il καινός/νέος ἄνθρωπος (Col 3,10, Ef 2,15 e 4,24)	89
6. La καινή κτίσις (2 Cor 5,17 e Gal 6,15)	104
Parte II	
Interpretazioni contemporanee dell'idea paolina di <i>novitas</i>	
1. Esistenza e <i>novitas</i>: l'interpretazione heideggeriana di Paolo e la sua risonanza in esegesi, teologia e fenomenologia	129
1.1. Martin Heidegger	129
1.1.1. L'idea di <i>novitas</i> nel pensiero heideggeriano degli anni '20	129
1.1.2. Storico e nuova creazione	132
1.1.3. Esplicazione fenomenologica e nuova creazione	138
1.1.4. I limiti dell'interpretazione heideggeriana di Paolo	143
1.2. Rudolf Bultmann	146
1.2.1. Interpretare Paolo a partire da Heidegger	146
1.2.2. Esistenza escatologica e nuova creazione	149

1.2.3. <i>Novitas</i> e comprensione dell'imperativo	155
1.2.4. Storia, escatologia e nuova creazione	161
1.3. Paul Tillich	171
1.3.1. La "filosofia del nuovo" e il Nuovo Essere	171
1.3.2. Nuovo Essere e <i>Ultimate Concern</i>	173
1.3.3. Esistenza e Nuovo Essere	178
1.3.4. Nuovo Essere e Presenza Spirituale	186
1.3.5. Nuovo, storia e "Regno di Dio"	189
1.4. Heinrich Schlier	200
1.4.1. Un teologo "paolino" e i suoi maestri	200
1.4.2. I commenti esegetici: nuova creazione ed esistenza escatologica e sacramentale	203
1.4.3. Esortazione cristiana e rinnovamento	207
1.4.4. Fine del tempo e nuovo inizio	215
1.5. La fenomenologia al di là di Heidegger: gli spunti "paolini" di Emmanuel Falque e Miklos Vetö	220
1.5.1. L'interesse per Paolo nella filosofia francese contemporanea	220
1.5.2. Emmanuel Falque: finitezza, rinascita e resurrezione	221
1.5.3. Miklos Vetö: κένωσις e "novità novatrice"	224
2. <i>Novitas</i> e uomo nuovo: l'interiorità tra crisi europea e sfide della tecnica	230
2.1. La potenza simbolica di un'immagine paolina	230
2.2. Edmund Husserl	234
2.2.1. La Grande Guerra e l'esigenza di rinnovamento	234
2.2.2. Husserl e Paolo	236
2.2.3. Rinnovamento e uomo nuovo	239
2.2.4. Chiesa, cultura e nuova umanità	244
2.3. María Zambrano	250
2.3.1. Guerra mondiale e agonia dell'Europa	250
2.3.2. Nascita e rinascita dell'uomo nuovo e dell'Europa	251
2.3.3. L'uomo nuovo tra Paolo e Agostino	253
2.3.4. L'uomo nuovo sempre nascente nel <i>fracaso</i>	259
2.4. Carl Schmitt	262
2.4.1. La storia come lotta del nuovo contro il vecchio	262
2.4.2. Uomo nuovo e liquidazione di ogni teologia politica	263
2.5. Romano Guardini	267
2.5.1. Il nuovo tra speranze e illusioni	267
2.5.2. Uomo nuovo e nuova creazione	271
2.5.3. Interiorità cristiana e nuova creazione	277
2.5.4. Nuova creazione e reciproca in-esistenza nella Chiesa	283

3. <i>Novitas</i> e teologia politica: storia, tempo escatologico e nuovo eone	291
3.1. Paolo e la teologia politica al di là del <i>katechon</i>	291
3.2. Il <i>novum</i> tra nuovo popolo di Dio e nuovo eone negli autori di origine ebraica	293
3.2.1. Paolo e il pensiero ebraico a partire da Marin Buber	293
3.2.2. Ernst Bloch: Paolo e il depotenziamento del <i>novum</i> biblico	295
3.2.3. Jakob Taubes e il nuovo popolo di Dio	300
3.3. Paolo e la teologia politica nel pensiero italiano contemporaneo	304
3.3.1. Una ricezione segnata da molteplici direzioni	304
3.3.2. Vincenzo Vitiello: la “nuova parola” che genera i “nuovi credenti”	304
3.3.3. Riccardo Panattoni: Paolo come “nuovo apostolo” e il nuovo popolo di Dio	306
3.3.4. Massimo Cacciari: la restrizione catecontica della <i>novitas</i>	307
3.3.5. Giorgio Agamben: nuova creazione e tempo messianico	310
3.4. <i>Novitas</i>, rivoluzione e resurrezione: Alain Badiou e Bernard Sichère	314
3.4.1. L’ateo militante e il cattolico convertito	314
3.4.2. Alain Badiou: il nuovo e l’evento	315
3.4.3. Bernard Sichère: tempo nuovo e nuovo amore	323
3.5. Erik Peterson	329
3.5.1. La forza escatologica del nuovo e il “nuovo eone”	329
3.5.2. Intronizzazione di Cristo e nuovo eone	334
3.5.3. Nuovo eone e potere politico: la giustizia e la fede	339
3.5.4. Fede e sacramento	343
3.5.5. Sacramento e riserva escatologica	349
3.5.6. Chiesa e <i>Imperium</i> : il significato teologico-politico del sacramento	356
 Considerazioni conclusive	 368
 Bibliografia	 381

Abstract

Questa tesi di dottorato si propone di esaminare le interpretazioni dell'idea paolina di *novitas* proposte dal pensiero contemporaneo.

Nella prima parte della tesi vengono presentate le principali linee interpretative del campo semantico del *novum* nelle Lettere di Paolo di Tarso dal punto di vista esegetico.

La seconda parte del lavoro di ricerca è suddivisa in tre capitoli, nei quali sono ripercorse le aree principali della ricezione filosofico-teologica del concetto paolino di *novitas* nel pensiero contemporaneo. Il primo capitolo è dedicato alla riflessione sul nuovo tra esistenza ed essenza a partire dai corsi di Martin Heidegger degli anni 1920/1921 e a seguire in teologi legati al retaggio heideggeriano, come Rudolf Bultmann, Paul Tillich e Heinrich Schlier, e in filosofi legati all'ambiente fenomenologico francese che si sono confrontati con il pensiero di Heidegger, ossia Emmanuel Falque e Miklos Vetö. Il secondo capitolo si concentra sulle interpretazioni filosofiche sorte intorno all'idea di uomo nuovo a partire dalla percezione esistenziale della crisi sperimentata negli anni delle guerre mondiali. Edmund Husserl e María Zambrano riflettono sul rapporto tra uomo nuovo ed Europa, mentre nel caso di Carl Schmitt e Romano Guardini la riflessione sull'uomo nuovo nasce a partire dal confronto con la modernità e con la tecnica. Il terzo capitolo è infine dedicato alle interpretazioni di tipo teologico-politico: sono qui presi in considerazione autori di origine ebraica come Ernst Bloch e Jakob Taubes, il pensiero italiano contemporaneo attraverso autori come Vincenzo Vitiello, Riccardo Panattoni, Massimo Cacciari e Giorgio Agamben, autori francesi come Alain Badiou e Bernard Sichère e, infine, le lezioni dedicate a Paolo da Erik Peterson.

Attraverso l'idea di *novitas* il lavoro di ricerca ha così portato alla luce una nuova via per la ricerca su Paolo nella discussione contemporanea, portando altresì alla valorizzazione di autori e di opere ancora da riscoprire. La ricerca ha inoltre mostrato che il nuovo può essere considerato a pieno titolo un concetto rilevante per il pensiero filosofico contemporaneo e rappresentare un fecondo punto di incontro tra prospettive filosofiche e teologiche differenti, oltre che tra pensiero filosofico e altri saperi.

Zusammenfassung

Ziel dieser Dissertation ist es, die Präsenz des paulinischen Begriffs der *novitas* im zeitgenössischen philosophischen und theologischen Denken zu untersuchen. Im ersten Teil der Arbeit werden die wichtigsten Interpretationslinien des semantischen Feldes des *novum* in den Paulusbriefen aus exegetischer Sicht vorgestellt. Der zweite Teil der Arbeit gliedert sich in drei Kapitel, in denen die grundlegenden Bereiche der philosophisch-theologischen Rezeption des paulinischen Begriffs der *novitas* im zeitgenössischen Denken untersucht werden. Das erste Kapitel ist der Reflexion über das Neue zwischen Existenz und Wesen gewidmet, ausgehend von Martin Heideggers Vorlesungen in den Jahren 1920/1921 und im Anschluss daran von Theologen, die mit dem Heideggerschen Erbe verbunden sind wie Rudolf Bultmann, Paul Tillich und Heinrich Schlier, sowie von Philosophen, die mit dem französischen phänomenologischen Milieu verbunden sind und sich mit Heidegger auseinandergesetzt haben, nämlich Emmanuel Falque und Miklos Vetö. Das zweite Kapitel befasst sich mit den philosophischen Interpretationen, die um die Idee des neuen Menschen herum aus der existenziellen Wahrnehmung der Krise in den Jahren der Weltkriege entstanden sind. Edmund Husserl und María Zambrano reflektieren über die Beziehung zwischen dem neuen Menschen und Europa, während bei Carl Schmitt und Romano Guardini das Nachdenken über den neuen Menschen aus der Konfrontation mit der Moderne und der Technik erwuchs. Das dritte Kapitel schließlich ist theologisch-politischen Interpretationen gewidmet: Autoren jüdischer Herkunft wie Ernst Bloch und Jakob Taubes, zeitgenössische italienische Denker wie Vincenzo Vitiello, Riccardo Panattoni, Massimo Cacciari und Giorgio Agamben, französische Autoren wie Alain Badiou und Bernard Sichère und schließlich die Paulus gewidmeten Vorträge von Erik Peterson werden hier berücksichtigt. Durch die Idee der *novitas* hat die Doktorarbeit somit einen neuen Weg für die Paulusforschung in der zeitgenössischen Diskussion aufgezeigt, der auch zur Würdigung von Autoren und Werken führt, die noch nicht wiederentdeckt wurden. Die Forschung hat auch gezeigt, dass das Neue als eigenständiger Begriff für das zeitgenössische philosophische Denken relevant ist und einen fruchtbaren Berührungspunkt zwischen verschiedenen philosophischen und theologischen Perspektiven sowie mit anderen Erkenntnissen darstellen kann.

Abstract (english)

This doctoral thesis aims to examine the interpretations of the Pauline idea of *novitas* proposed by contemporary thought.

The first part of the thesis presents the main lines of interpretation of the semantic field of *novum* in the Epistles of Paul of Tarsus from an exegetical point of view.

The second part of the research is divided into three chapters, in which the main areas of the philosophical-theological reception of the Pauline concept of *novitas* in contemporary thought are traced. The first chapter is devoted to the reflection on the new between existence and essence beginning with Martin Heidegger's courses of the 1920s/1921s and following on with theologians linked to the Heideggerian legacy, such as Rudolf Bultmann, Paul Tillich and Heinrich Schlier, and with philosophers connected to the French phenomenological *milieu* who were confronted with Heidegger's thought, namely Emmanuel Falque and Miklos Vetö. The second chapter focuses on the philosophical interpretations that arose around the idea of the new man from the existential perception of the crisis experienced during the years of the world wars. Edmund Husserl and María Zambrano reflect on the relationship between the new man and Europe, while in the case of Carl Schmitt and Romano Guardini, the reflection on the new man arises from the confrontation with modernity and technology.

Finally, the third chapter is devoted to theological-political interpretations: authors of Jewish origin such as Ernst Bloch and Jakob Taubes, contemporary Italian thought through authors such as Vincenzo Vitiello, Riccardo Panattoni, Massimo Cacciari, and Giorgio Agamben, French authors such as Alain Badiou and Bernard Sichère, and, finally, the lectures dedicated to Paul by Erik Peterson are taken in consideration.

Through the idea of *novitas*, the research work therefore could open up a new area of research on Paul in contemporary discussion, also leading to the appreciation of authors and works yet to be rediscovered. The research also showed that the new can be considered in its own right a relevant concept for contemporary philosophical thought and can represent a fruitful midpoint between different philosophical and theological perspectives, as well as between philosophical thought and other forms of knowledge.

Sigle e abbreviazioni

Libri biblici:

Le abbreviazioni dei libri biblici seguono *La Sacra Bibbia* edita dalla Conferenza Episcopale Italiana (CEI), editio princeps 2008.

Opere degli autori principali:

AC	<i>Antropologia cristiana</i> (titolo originale: <i>Der Mensch. Umriss einer christlichen Anthropologie</i>)
AChr	<i>Atheismus im Christentum: zur Religion des Exodus und des Reichs</i>
AS 1	<i>Erik Peterson - Ausgewählte Schriften Band 1: Theologische Traktate</i>
AS 2	<i>Erik Peterson - Ausgewählte Schriften Band 2: Marginalien zur Theologie und andere Schriften</i>
AS 3	<i>Erik Peterson - Ausgewählte Schriften Band 3: Johannesevangelium und Kanonstudien</i>
AS 6	<i>Erik Peterson - Ausgewählte Schriften Band 6: Der Brief an die Römer</i>
AS 7	<i>Erik Peterson - Ausgewählte Schriften Band 7: Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien</i>
AS 9/2	<i>Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen</i>
AS Sond.	<i>Erik Peterson - Ausgewählte Schriften Sonderband: Ekklesia Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff</i>
BCS	<i>Briefe vom Comer See</i>
CM	<i>Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus</i>
CPJS	<i>Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften</i>
DH	<i>Der Herr: Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi</i>
EM	<i>L'élargissement de la métaphysique</i>

EN	<i>Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter</i>
EZ	<i>Das Ende der Zeit</i>
GA 2	<i>Martin Heidegger Gesamtausgabe vol. 2 (Sein und Zeit)</i>
GA 9	<i>Martin Heidegger Gesamtausgabe vol. 9 (Wegmarken)</i>
GA 59	<i>Martin Heidegger Gesamtausgabe vol. 59 (Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung)</i>
GA 60	<i>Martin Heidegger Gesamtausgabe vol. 60 (Phänomenologie des religiösen Lebens)</i>
GE	<i>Geschichte und Eschatologie</i>
HUA 3/1	<i>Husserliana vol. 3/1 (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie)</i>
HUA 25	<i>Husserliana vol. 25 (Aufsätze und vorträge. 1911-1912)</i>
HUA 27	<i>Husserliana vol. 27 (Aufsätze und Vorträge. 1922–1937)</i>
HUA 37	<i>Husserliana vol. 37 (Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924)</i>
LJP	<i>Le jour est proche: La révolution selon Paul</i>
MBW	<i>Martin Buber-Werkausgabe</i>
MF	<i>Métamorphose de la finitude : Essai philosophique sur la naissance et la resurrection</i>
OC 2	<i>Obras Completas II. Libros (1940 – 1950). Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor, La confesión: género literario y método, El pensamiento vivo de Seneca, La agonía de Europa, Hacia un saber sobre el alma</i>
NTM	<i>Neues Testament und Mythologie, Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung</i>
PT 2	<i>Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie</i>

PTP	<i>Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987</i>
TR	<i>Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»</i>
SP	<i>Saint Paul. La fondation de l'universalisme</i>
ST 1	<i>Systematic Theology, Volume 1: Reason and Revelation – Being and God</i>
ST 2	<i>Systematic Theology, Volume 2: Existence and the Christ</i>
ST 3	<i>Systematic Theology, Volume 3: Life and the Spirit – History and the Kingdom of God</i>
TNT	<i>Theologie des Neuen Testaments</i>
WP	<i>Welt und Person</i>
ZPE 1	<i>Zum Problem der Entmythologisierung (in Kerygma und Mythos)</i>
ZPE 2	<i>Zum Problem der Entmythologisierung (in Il problema della demitizzazione)</i>

Collane, dizionari e altri repertori:

AB	<i>The Anchor Bible</i>
ABD	<i>Analecta Biblica Dissertationes</i>
AL	<i>Aloisiana. Pubblicazioni della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sezione "San Luigi"</i>
AnBib	<i>Analecta Biblica</i>
ANHU	<i>Analecta Husserliana</i>
AthANT	<i>Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments</i>
AVTRW	<i>Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft</i>
BCC	<i>Biblioteca di cultura contemporanea</i>

BETL	<i>Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium</i>
BNTC	<i>Black's New Testament Commentary</i>
BRT	<i>Beiträge zur rationalen Theologie</i>
BTS	<i>Biblisch-Theologische Studien</i>
BZNW	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
CCSL	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i>
CRINT	<i>Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
CT	<i>Cahiers Théologiques</i>
CTPH	<i>Contributions to Phenomenology</i>
EBib	<i>Études Bibliques</i>
EJ	<i>Eranos-Jahrbuch</i>
EJSB	<i>Europäisch-jüdische Studien – Beiträge</i>
EWNT	<i>Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
FAT	<i>Forschungen zum Alten Testament</i>
FB	<i>Forschung zur Bibel</i>
FC	<i>Fontes Christiani</i>
FKDG	<i>Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte</i>
FRLANT	<i>Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments</i>
GELNT	<i>Greek-English Lexicon of The New Testament Based on Semantic Domains</i>
GNO	<i>Gregorii Nysseni Opera</i>
GW	<i>Paul Tillich. Gesammelte Werke</i>
HTKNT	<i>Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament</i>
ICC	<i>International Critical Commentary</i>
JSJS	<i>Journal for the Study of Judaism Supplements</i>

JSNTSS	<i>Journal for the Study of the New Testament Supplement Series</i>
KEK	<i>Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament</i>
LD	<i>Lectio Divina</i>
NANF	<i>Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge</i>
NIBC	<i>New International Biblical Commentary</i>
NIGTC	<i>New International Greek Testament Commentary</i>
NSP	<i>Neue Studien zur Phänomenologie</i>
NTD	<i>Das Neue Testament Deutsch</i>
NWKG	<i>Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe</i>
OCT	<i>Oxford Classical Texts</i>
OTS	<i>Oudtestamentische Studiën – Old Testament Studies</i>
PG	<i>Patrologiae Cursus Completus – Series Graeca, acc. Jacques Paul Migne (1856-1866)</i>
PL	<i>Patrologiae Cursus Completus – Series Latina, acc. Jacques Paul Migne (1844-1866)</i>
PSUH	<i>Philosophical Studies from the University of Helsinki</i>
RISGR	<i>Ricerche dell'Istituto storico germanico di Roma</i>
SANT	<i>Studien zum Alten und Neuen Testament</i>
SNTSMS	<i>Society for New Testament Studies Monograph Series</i>
TANZ	<i>Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter</i>
TB	<i>Theologiesche Bücherei</i>
TBT	<i>Theologische Bibliothek Töpelmann</i>
TF	<i>Theologische Forschung</i>
ThBLNT	<i>Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Ausgabe mit aktualisierten Literaturangaben</i>
ThWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
TS	<i>Tillich-Studien</i>

UTB	<i>Uni-Taschenbücher für Wissenschaft</i>
VELKD	<i>Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands</i>
VKZ.B	<i>Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen</i>
WBC	<i>World Biblical Commentary</i>
WMANT	<i>Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament</i>
WUNT	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i>
WUNT 2	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe</i>

Avvertenza

Le opere degli autori principali presi in esame fanno tutte riferimento ai testi in lingua originale e, se presente, in edizione critica. Questa scelta è dovuta ad una serie di considerazioni. *In primis*, molti tra i testi citati ad oggi non sono stati ancora tradotti in lingua italiana. In secondo luogo, per ragioni di coerenza interna alla tesi anche le opere per le quali si dispone di traduzione italiana si è preferito citare in lingua originale, accompagnando ad ogni brano citato una spiegazione precedente e/o successiva. In ultimo, si è ritenuto che in questa prima fase di immissione del lavoro nel dibattito scientifico potesse essere particolarmente opportuno e interessante sottoporre al lettore i testi in lingua originale. Analogamente, anche alcuni testi divenuti oramai classici della letteratura di riferimento saranno citati dal testo originale, come nel caso del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, di cui pure esiste la traduzione italiana intitolata *Grande lessico del Nuovo Testamento*. Sarà possibile operare scelte diverse in un eventuale futuro percorso di pubblicazione del lavoro di tesi.

Introduzione

1. *Quid est novitas?*

Abbiamo il dovere di presentire il nuovo, e dobbiamo trovare anche il coraggio di affermarlo, scriveva José Ortega y Gasset nel 1916¹. Nel 1923 Ortega avrebbe scritto un libro sul “tema del nostro tempo”, un tempo, quello di Ortega, che per molti aspetti è davvero ancora il “nostro tempo”. Il tema del nostro tempo è infatti ancora in larga misura il “nuovo”. In special modo sulla scia delle prime rivoluzioni industriali e in seguito con il costante progresso dell’innovazione tecnologica e scientifica, la novità si è imposta come elemento ineludibile della nostra quotidianità. Tutto parla di novità. Scienza, economia, arte, letteratura, mezzi di comunicazione di massa, relazioni interpersonali, tutto sembra guidato dall’incessante e spasmodico bisogno di novità. In un certo senso non vi è mai stata un’epoca caratterizzata da una tale continuata e sproporzionata esposizione alle novità sotto forma di nuove notizie e informazioni. Questa sovraesposizione genera fenomeni di ansia generalizzata che in letteratura si sogliono oramai chiamare a seconda dei casi *doomscrolling*, *FOMO* (*Fear Of Missing Out*), *infobesity*, infodemia, iperconnessione, sovraccarico cognitivo, fino ad arrivare alla codificazione di specifiche ansie relative al nuovo, come *neofobia* e *kainofobia*. A ben vedere in effetti il termine stesso “notizie” è quasi sempre reso con il termine *news*, molto più vicino al rapporto semantico con il nuovo. A detta di molti, questa sarebbe anche l’epoca delle *fake news*, “notizie false” ma anche, si potrebbe dire, “falsi nuovi” e “false novità”. Ad ogni buon conto, che si parli di novità, di innovazione, di rinnovamento, di antropocene, di *news*, o nel momento in cui si attribuisca l’aggettivo “nuovo” a qualcosa, cambia poco. Tutto pare rivolgersi al nuovo.

¹ J. Ortega y Gasset, *Verdad y perspectiva* (Febrero-marzo 1916), in Id., *Obras completas. Tomo II: El espectador (1916-1934)*. Sexta Edición, Revista de Occidente, Madrid 1963, pp. 15-21, ivi p. 20: «Mas la sana esperanza parte de la voluntad como la flecha del arco. Esa edad mejor saponada depende de nosotros, de nuestra generación. Tenemos el deber de presentir lo nuevo; tengamos también el valor de afirmarlo. Nada requiere tanta pureza y energía como esta misión. Porque dentro de nosotros se afierra lo viejo con todos sus privilegios de hábito, autoridad y ser concluso. Nuestras almas, como las vírgenes prudentes, necesitan vigilar con las lámparas encendidas y en actitud de inminencia. Lo viejo podemos encontrarlo dondequiera: en los libros, en las costumbres, en las palabras y los rostros de los demás. Pero lo nuevo, lo nuevo que hacia la vida viene, sólo podemos escrutarlo inclinando el oído pura y fielmente a los rumores de nuestro corazón».

Orbene, di qui la domanda: *quid est novitas*? Cosa significa esattamente la parola “novità”, che abbonda nella retorica del tempo e che pare così capace provocare timori, angoscia e stanca assuefazione piuttosto che entusiasmo, fibrillazione nell’attesa e gioia per l’incontro con qualcosa di nuovo? Appare del tutto smarrito quello stimolo generato dalla novità che sa muovere gli animi come accadde nel capolavoro del Tasso al cavalier Rinaldo, il quale pur consapevole di dover superare gli incanti della selva di Saron non resisté all’attrattiva del nuovo: «*Ma pur desio di novitade il tira / a spiar tra le piante antiche e folte, / e ‘n quelle solitudini selvagge / sempre a sé nova meraviglia il tragge*» (*Gerusalemme Liberata*, XVIII,22).

Gli anni in cui germinavano le prime idee all’origine di questo progetto di ricerca erano decisamente contraddistinti dalla visione negativa del nuovo. Erano gli anni in cui il mondo era sottoposto alla prova della crisi pandemica, che ha portato a concepire la novità come qualcosa di ineluttabile che si impone riconfigurando completamente, a prescindere da umani volontà e bisogni, le forme del vivere presente. Il 10 aprile 2020, a perfetta esemplificazione di tali tendenze, il settimanale tedesco *Die Zeit* pubblica un articolo dal titolo *Das Neue ist längst da*, “il nuovo è già qui” (e bisogna farci i conti)². Come ogni altra crisi, anche quella pandemica è una lotta tra il vecchio e il nuovo, si legge nell’articolo. Solo una crisi produce il cambiamento e solo un cambiamento permette di arrivare al nuovo.

Il legame tra percezione della crisi ed esigenza di novità è un tratto distintivo della modernità. Il nuovo è divenuto oramai quasi esclusivamente un volto dell’*Unheimliche*, una realtà che incombe e che grava opprimente sul tempo e sugli individui, qualcosa di nascosto che erompe e irrompe costringendo, in seguito al proprio avvento, a cambiare volto alla storia e ad adeguarsi a ciò che irrompe imponendosi. Che posto ha la libertà di fronte a questa potenza del nuovo? L’unica alternativa è quella di un cambiamento che preveda la costruzione di nuove pratiche o addirittura di un “uomo nuovo” e di un mondo nuovo in cui la novità è il mero prodotto dall’autarchica volontà dell’uomo? Cosa si intende precisamente con espressioni come “nuovo umanesimo”, “nuova umanità”, “nuova era”, “nuova normalità” o “nuovo ordine” quando esse non sono più soltanto oggetto di speculazioni accademiche ma anche manifesti propagandati come

² <<https://www.zeit.de/kultur/2020-04/neoliberalismus-krisen-kapitalismus-coronavirus-politik>> (consultato a dicembre 2024).

azione di governo?

Per evitare di finire *fallacibus et captiosis interrogationibus circumscripti atque decepti* non si intende in questa sede avventurarsi nella discussione di questi temi, per quanto sollecitanti e di estrema rilevanza, bensì di proporre una riflessione filosofica su di un'idea. Tuttavia, anche la filosofia adopera costantemente il "nuovo" in modo talvolta improprio o quantomeno nebuloso, soprattutto nella modernità in cui si trovano affastellati "nuove filosofie", "nuovi pensieri", "nuovi metodi". Saldamente piantati sul terreno filosofico si può riproporre dunque la *quaestio: quid est novitas?* Cosa diciamo quando diciamo "nuovo"? Qual è la realtà specifica e *sui generis* di questo concetto, se esiste? Esiste un uso univoco della parola nuovo? Si tratta di una categoria che può aspirare a una propria pienezza di significatività teoretica o il suo compito si limita a completare (se non addirittura adornare) il senso complessivo di altre, come l'inizio, la nascita, l'uomo e l'umanesimo, etc.?

Se è vero che, come affermava Eugène Delacroix, *le nouveau est très ancien*, non parrà strano che per parlare dell'oggi si cerchi una risposta nel passato, non solo quello a noi più prossimo ma anche quello ben più remoto. La prima e (ancor'oggi) più radicale formulazione dell'idea di *novitas*, quella che per molti versi resta la più influente su tutto il corso della storia del pensiero, è quella che si incontra nelle *Epistole* di San Paolo. Le *Lettere* dell'Apostolo delle Genti sono contrassegnate in modo decisivo da questa idea, uno degli elementi fondamentali di un annuncio che segnerà sin dai primi secoli la civiltà occidentale di stampo cristiano e, in modo talvolta carsico e sotterraneo, anche tutta la modernità e la contemporaneità. Mentre a fatica si trova nel pensiero filosofico antico qualche riflessione sul nuovo, le lettere paoline sono infatti piene di immagini legate alla novità, al rinnovamento e a figure come la "nuova alleanza", la "nuova creazione" o l'"uomo nuovo".

L'istanza sollevata dal presente e la risposta trovata nell'antico annuncio si ricongiungono nella scelta di rivolgersi al pensiero filosofico-teologico contemporaneo e alle più significative riletture da esso proposte in merito all'idea di *novitas* di ispirazione paolina. In questa introduzione si cercherà di offrire un quadro di orientamento fondamentale per tutta la ricerca, a partire da una ricostruzione sintetica di alcune riflessioni sul nuovo dall'antichità alla contemporaneità che mostrino una preesistente consistenza teoretica della

quaestio de novitate. A questi cenni segue una giustificazione della domanda di ricerca dal punto di vista filosofico e una ricostruzione della situazione degli studi più recenti riguardanti il concetto di *novum* in filosofia e teologia e, in particolar modo, dell'amplessissima quantità di studi concernenti la riscoperta di Paolo da parte del pensiero contemporaneo. Infine, sono stati inseriti due paragrafi esplicativi dell'inquadramento disciplinare della ricerca e della metodologia che ne ha guidato l'indagine.

2. Cenni allo sviluppo storico del concetto di *novitas*

Una delle prime strategie cui la filosofia può fare ricorso per accostarsi alla comprensione di un concetto è l'etimologia. In un certo senso l'etimologia precede ogni archeologia del concetto, poiché prima della ricerca dell'origine, ossia dell'insorgenza di un campo di discorsi e significati che conduce al concetto, si rende necessario chiarire l'origine del nome che il concetto acquisisce, che per gli antichi celava il vero, l'autentico, il reale che si nasconde dietro un concetto (ἔτυμος).

Etimologia e archeologia del nuovo si incontrano nella filosofia antica, origine inaggirabile di tutto il pensiero filosofico, e in particolare nel *Cratilo* di Platone. Nella parte del dialogo in cui Socrate ed Ermogene discettano proprio di etimologie, il filosofo ateniese delinea un'interessante etimologia del termine noesi (νόησις). Poco prima Socrate aveva fatto notare a Ermogene un tratto fondamentale del processo di nominazione delle cose. I nomi vengono attribuiti alle cose come se queste si muovessero (φερομένοις), scorressero (ῥεουσι) e si generassero (γίγνομένοις). Tale carattere di movimento insito nella formazione di significato dell'essere delle cose stesse contraddistingue anche l'attività di pensiero. In questa direzione, l'etimologia della νόησις sarebbe da ricondurre alla "tendenza al nuovo" (τοῦ νέου ἕσις). Cosa significa il nuovo verso il quale il pensiero sarebbe intrinsecamente proteso in movimento? Il nuovo indica innanzitutto un carattere proprio alle cose. Il fatto che le cose che sono siano "nuove" (νέα) significa che esse sono in continuo divenire. Il termine νόησις, che Socrate per rimandare all'etimologia da lui proposta riformula anche come "νεόεσις", starebbe pertanto a sua volta a indicare che l'anima tende sempre al nuovo, come indicherebbe anche il fatto che anticamente il termine si trovava

riportato non con l'*eta*, ma con due *epsilon* (νοέσεις)³.

Nonostante questa interessante parentesi platonica, secondo la maggior parte degli interpreti né Platone, né Aristotele né qualsiasi altro autore antico avrebbe approfondito il significato di termini come “novità” o innovazione⁴ e, più in generale, la civiltà greco-romana non avrebbe prodotto alcuna idea filosofica di “riforma” o “progresso” collegabile ad una *renovatio*⁵ e avrebbe rifiutato ogni idea di “genuinamente nuovo”⁶. Alla ricerca del significato dell’idea di *novitas* la filosofia antica rappresenterebbe pertanto una barriera filosofica, non una feconda origine⁷.

La *novitas christiana* porta ad un radicale cambiamento, sebbene l’Antico Testamento avesse già prodotto un campo semantico del *novum* cui Paolo e gli altri autori neotestamentari attingono. L’annuncio cristiano si pone come compimento del senso della *novitas* offrendo un messaggio centrale: un uomo irrompe nella storia, si proclama come Messia e, come annunciato dai profeti, subisce una morte umiliante e atroce, dopodiché – massima e impensabile novità per tutto il pensiero antico – da tale morte risorge e alla storia in cui era entrato pone fine. Il contrasto tra costumi consolidati e novità pericolose assume qui forme ben più dure di quelle del processo in cui fu condannato Socrate. In entrambi casi un processo porta alla morte della persona che incarna il nuovo, ma mentre Socrate non rinuncia mai alla giustizia su cui si erge la *polis* nel caso di Cristo la croce spezza ogni possibilità di conciliazione con il *kosmos* del vecchio. La croce sancisce una rottura tra un modo passato di intendere la Legge (anche se non con la Legge di per sé) e genera una comunità che di quella novità e di quella rottura

³ Cfr. Plato, *Cratylus*, in *Platonis Opera. Tom. I, Tetralogias I-II continens. Insunt Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*, ed. E. A. Duke – W.F. Hicken – W. S. M. Nicoll – D. B. Robinson – J. C. G. Strachan (OCT), Oxonii, e typographeo Clarendoniano 1995, pp. 187-275, ivi 411c-411e, p. 231: «ΣΩ. Οὐ κατενόησας ἴσως τὰ ἄρτι λεγόμενα ὅτι παντὰ πασιν ὡς φερομένοις τε καὶ ῥέουσι καὶ γιγνομένοις τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα ἐπίκειται.

[...] ΣΩ. Ἡ “φρόνησις”· φορᾶς γάρ ἐστι καὶ ῥοῦ νόησις. εἴη δ’ ἂν καὶ ὄνησιν ὑπολαβεῖν φορᾶς· ἀλλ’ οὖν περὶ γε τὸ φέρεσθαι ἐστίν. εἰ δὲ βούλει, ἡ “γνώμη” παντάπασιν δηλοῖ γονῆς σκέψιν καὶ νώμησιν· τὸ γὰρ “νωμᾶν” καὶ τὸ “σκοπεῖν” ταύτόν. εἰ δὲ βούλει, αὐτὸ ἡ “νόησις” τοῦ νέου ἐστὶν ἔσις, τὸ δὲ νέα εἶναι τὰ ὄντα σημαίνει γιγνόμενα αἰεὶ εἶναι· τούτου οὖν ἐφίεσθαι τὴν ψυχὴν μηνύει τὸ ὄνομα ὁ θέμενος τὴν “νεόεσιν”. οὐ γὰρ “νόησις” τὸ ἀρχαῖον ἐκαλεῖτο, ἀλλ’ ἀντὶ τοῦ ἦτα εἴ ἔδει λέγειν δύο, “νοέεσιν”».

⁴ Cfr. A. D’Angour, *The Greeks and the New: Novelty in Ancient Greek Imagination and Experience*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, p. 38.

⁵ Cfr. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Bd. 2 (3. Auflage)*, de Gruyter, Berlin 1959, pp. 237 e 295 e W. Kinzig, *Novitas Christiana: Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius* (FKDG 58), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, p. 77.

⁶ Cfr. L. Teuchert, *Neuland betreten und nicht ausrutschen: Eine heikle Grundaufgabe der Theologie*, in «Cursor_ Zeitschrift für Explorative Theologie», 1, 1 (2019), pp. 23-49, ivi p. 25.

⁷ Cfr. J. Buchegger, *Erneuerung des Menschen: exegetische Studien zu Paulus* (TANZ 40), A. Francke Verlag, Tübingen 2003, p. 55.

fa la cifra del proprio credere. Questo è il centro del messaggio di Paolo, il messaggio di novità in cui le condizioni precedenti e presenti perdono ogni valore di fronte alla novità assoluta della resurrezione.

I secoli successivi, nei quali sarebbe germogliato il pensiero di matrice cristiana, saranno contraddistinti da una forte oscillazione nella valutazione dell'idea di *novitas*. La novità della fede cristiana che si apre anche ai pagani si impone come novità rispetto alla cultura giudaica, ma abbisogna al contempo di difendersi contro il pullulare di nuove interpretazioni che possano subito farle prendere una strada differente da quella che l'originario nucleo apostolare ritiene di aver ereditato dal Maestro. Questo allarme risuona sin dagli scritti biblici. *l'Apocalisse* si conclude con le parole: «A chiunque ascolta le parole della profezia di questo libro io dichiaro: se qualcuno vi aggiunge qualcosa, Dio gli farà cadere addosso i flagelli descritti in questo libro; e se qualcuno toglierà qualcosa dalle parole di questo libro profetico, Dio lo priverà dell'albero della vita e della città santa, descritti in questo libro» (Ap 22,18-19). Tale preoccupazione albergava anche in Paolo, come si evince dal primo capitolo dell'*Epistola ai Galati*: «Mi meraviglio che, così in fretta, da colui che vi ha chiamati con la grazia di Cristo voi passiate a un altro vangelo. Però non ce n'è un altro, se non che vi sono alcuni che vi turbano e vogliono sovvertire il vangelo di Cristo. Ma se anche noi stessi, oppure un angelo dal cielo vi annunciasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo annunciato, sia anàtema! L'abbiamo già detto e ora lo ripeto: se qualcuno vi annuncia un vangelo diverso da quello che avete ricevuto, sia anàtema!» (Gal 1,6-9).

La Patristica e il Medioevo filosofico e teologico hanno assorbito questa problematicità della riflessione sul nuovo. In molte occasioni *l'innovatio* viene guardata con timore, nel dubbio che possa rappresentare una minaccia. Un efficace esempio di questa convinzione è la corposa polemica anti-novativa di Vincenzo di Lerino (autore vissuto intorno alla prima metà del V secolo), nella quale egli riprende un testo paolino la cui errata ricezione aveva procurato un fraintendimento interpretativo gravido di conseguenze. Al versetto 6,20 della *Prima Epistola a Timoteo*⁸ compare infatti il vocabolo *κενοφωνίας*, il cui significato

⁸ 1 Tm 6,20: «O Timòteo, custodisci ciò che ti è stato affidato (τὴν παραθήκην); evita le chiacchiere vuote e perverse (τὰς βεβήλους κενοφωνίας) e le obiezioni della falsa scienza (τῆς ψευδωνύμου γνώσεως)».

sarebbe grosso modo “parole vane, vuote” ma che era stato invece interpretato nella traduzione gerolamina come se stesse scritto “καίνοφωνία”, cioè “parole nuove”. Così si spiega l’equivoco che ha portato alla traduzione *profanas vocum novitates*. Il nuovo è assunto così a sinonimo della vanità e dell’eresia che corrompe il *depositum fidei*. L’*horror novi* derivato da tale fraintendimento ha portato a commenti dal tono che contraddistingue il *Commonitorium* di Vincenzo di Lerino, dove il vecchio è concepito come sinonimo di sacralità, verità, tradizione e *certitudo* della fede e il nuovo viene invece considerato segno di profanità ed eresia, una convinzione dimostrata citando anche il summenzionato passo paolino tratto dal primo capitolo della *Lettera ai Galati*:

Deuita, inquit, profanas uocum nouitates: Non dixit “antiquitates”, non dixit “uetustates”: immo plane, quid e contrario sequeretur, ostendit. Nam si uitanda est nouitas, tenenda est antiquitas, et si profana est nouitas, sacrata est uetustas. [...] Contra uero catholicorum hoc forte proprium, deposita sanctorum patrum et commissa seruare, damnare profanas nouitates, et, sicut dixit atque iterum praedixit apostolus: Si quis adnuntiauerit, praeterquam quod acceptum est, anathemate⁹.

Questo genere di interpretazione, per quanto non possa essere definita quella prevalente tra le letture filosofiche proposte sul concetto di *novitas*, sarà estremamente influente sui secoli a venire. La storia del pensiero riproporrà costantemente la tensione tra una valutazione negativa e una valutazione positiva dell’idea di *novitas*, un’oscillazione che permarrà non solo come contrasto tra Chiesa e modernità ma anche nelle discussioni interne alla Chiesa sul delicato rapporto tra *novitas in identitate* e *identitas in novitate*¹⁰. Questa tensione appare mirabilmente inquadrata ed equilibrata nel *Contra Iulianum* di Agostino. Come Vincenzo di Lerino anche l’Ipponate parla di *novitas haeretica* o di *novitas erroris*¹¹,

⁹ Vincentius Lerinensis, *Commonitorium*, ed. R. Demeulenaere, in R. Demeulenaere – J. Mulders (cur.), *Liber contra Arrianos; De laude sanctorum; Libellus emendationis; Epistulae; Commonitorium. Excerpta ex operibus s. Augustini; Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum christianum* (CCSL 64), Brepols, Turnhout 1985, pp. 145-195, ivi pp. 175-176 e p. 182.

¹⁰ Cfr. F. Ghia, *Principio Apocatastasi. La vita restituita come postulato di una filosofia morale*, Morcelliana, Brescia 2023, pp. 329-334.

¹¹ Aurelius Augustinus, *Contra Iulianum Libri VI*, in *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, opera omnia*; 10,1 (PL 44), Migne, Paris 1865, 6, 22, 69, p. 865: «Non igitur: “Tota disputatione tua contrivisti - sicut te iactas - assertionem meam, de malo carnalis concupiscentiae originalisque peccati”; manente laude nuptiarum, quae bene utuntur malo, non quod fecerunt, sed quod

ma definisce altresì il battesimo *perfecta novitas*¹². La *novitas* è dunque associata da Agostino al fondamentale atto sacramentale che sancisce la conversione e la nuova nascita del cristiano. La storia del concetto all'interno del pensiero patristico e medievale sarà in definitiva molto lunga e variegata, sino ad arrivare a riflessioni come la dottrina della *novitas essendi* di Tommaso d'Aquino, per il quale l'esse *novum* dell'ente creato corrisponde alla partecipazione all'esse *subsistens* rappresentato da Dio, che ne realizza la perfezione¹³.

Il nuovo è un tema per eccellenza della modernità e non solo dal punto di vista filosofico. È l'epoca del nuovo mondo su cui si affacciavano le conquiste e nuove riflessioni europee, ma anche della *Reconquista* di nuove terre che creavano nuovi stati, così come della novità di un mondo cristiano (nuovamente) scisso in se stesso a seguito della Riforma, l'epoca in cui facevano la loro comparsa nuovi prodotti dello sviluppo tecnico che promettevano di scalzare il mondo vecchio, come Claude Frollo, personaggio del romanzo *Notre-Dame de Paris* di Victor Hugo, dovette amaramente constatare osservando la stampa, simbolo della moderna diffusione del sapere, e la cattedrale, simbolo del Medioevo e di un sapere legato alla pietra, alle scuole cattedrali e alla Chiesa che stava dismettendo il proprio ruolo di stella polare¹⁴.

Cercando di trovare un elemento determinante per gli sviluppi che orientano

invenerunt. Verum nec ipsos Manichaeos contrivisti, quos potius adjuvisti, tu maxime, et in commune omnes Pelagianae novitatis errorisque participes, sicut iam demonstravi. De testimoniis etiam tractatorum catholicorum sancti Basilii Caesarensis et sancti Ioannis Constantinopolitani, quorum dixisti sensum vestris convenire sententiis, in primo huius mei operis libro, tibi sufficientissima et certissima veritate respondi; ostendens quemadmodum non intellegendo quaedam verba eorum, adversus dogma eorum, quod est dogma catholicum, mirabili caecitate pugnetis. In secundo quoque libro satis egimus, ut appareat quam non sit, quemadmodum conviciaris, "conspiratio perditorum"; sed sanctorum et eruditorum Ecclesia catholicae patrum pius fidelisque consensus, qui haereticae vestrae novitati resistunt pro antiquissima catholica veritate. Unde etiam "populi murmur, quod solum vobis a nobis – dicis – opponi", nec solum est, quia tantorum nititur auctoritate doctorum; et iustum est, quia non vult ut evertatis sibi quoque notissimam salutem quae in Christo est parvulorum».

¹² Ivi, 6, 18, 55, p. 855: «Percipitur autem in Baptismate christiano perfecta novitas, et perfecta sanitas ab eis malis nostris quibus eramus rei; non ab eis cum quibus adhuc confligendum est ne simus rei; cum et ipsa in nobis sint, nec aliena, sed nostra sint».

¹³ Cfr. in particolare Thomas Aquinas, *De Potentia Dei*, in *S. Thomae Aquinatis doctoris angelici Ord. Praed. Quaestiones disputatae et Quaestiones duodecim quodlibetales ad fidem optimarum editionum diligenter recusae*, Marietti, Torino 1913, q. 3 a. 3 e Thomas Aquinas, *Summa Theologiae I*, q. 1-49 cum commentariis Caietani, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M.*, v. IV, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Romae 1888, I, q. 45, a. 3, ad. 3. Sull'argomento cfr. L. Baldi, *La "novitas essendi" della creatura in Tommaso D'Aquino*, in «Idee», 45 (2000), pp. 35-56.

¹⁴ «ceci tuera cela» afferma infatti il personaggio di Claude Frollo nel romanzo di Victor Hugo, esclamazione cui segue un saggio dedicato proprio a questo ruolo del libro come ciò che avrebbe "ucciso" l'edificio chiesa. Cfr. Victor Hugo, *Notre-Dame de Paris - Tome 1 (Œuvres complètes de Victor Hugo. Roman III)*, Hetzel-Quantin, Paris 1880, pp. 269-292.

il pensiero moderno sull'idea di *novitas* non si può fare a meno di soffermarsi sulla nuova cultura scientifica legata all'esperimento, uno dei capisaldi del riorientamento e dell'autofondazione che porta alla nuova centralità dell'uomo nel pensare moderno. A questa nuova cultura moderna fanno capo figure come Francesco Bacone, Galileo Galilei e Giovanni Keplero. William Gilbert, connazionale e contemporaneo a Bacone, padre degli studi sull'elettricità e sul magnetismo nonché medico personale di Elisabetta I, nella premessa al suo trattato *De Magnete* (1600) intitolata *Ad Lectorem Candidum* contrappone esperimenti e dimostrazioni all'opinione e al disprezzato *vulgo philosophantium placita*:

Sed vobis tantum fere philosophantibus viris ingenuis, qui non ex libris solum, sed ex rebus ipsis scientiam quaeritis, fundamenta ista magnetica commendavi, novo philosophandi genere. [...] Scio, quemadmodum arduum est vetustis novitatem dare, obsoletis nitorem, obscuris lucem, fastiditis gratiam, dubiis fidem: ita multo magis novis et inauditis, contra omnes omnium opiniones, auctoritatem aliquam conciliare et stabilire, difficillimum¹⁵.

I fondamenti del magnetismo sono pensati come un “nuovo modo di filosofare” che cerca la conoscenza non solo attraverso i libri ma soprattutto dalle cose stesse, scrive Gilbert con toni quasi husserliani. Questo tentativo di rifondazione trova grandi opposizioni, quelle che si incontrano quando si prova a dare “novità all'antico”, “lusto all'obsoleto”, “luce all'oscurità”, “grazia al rigettato”, “fede al dubbioso”. Il fulcro dell'idea moderna di *novitas* potrebbe dirsi riassunto in questa convinzione: la corrispondenza di nuovo e inaudito deve superare le difficoltà del consueto e vincere contro tutte le opinioni per stabilire una nuova autorità.

Questi sviluppi si accompagnano ad un'altra grande novità della modernità filosofica, il *cogito* di René Descartes, che per la novità del suo pensiero fu annoverato (invero contro la sua volontà) tra i *novatores*, una definizione che il decreto della Sessione XIV del Concilio di Trento usò per definire i protestanti e che più in generale veniva adoperato per definire chi introducesse della novità, con cui si intendeva ogni contenuto dogmatico contrario alle visioni e alla pratica

¹⁵ Guilielmus Gilbertus Colcestrensis, *De magnete, magneticisque corporibus, et de magno magnete tellure; Physiologia noua, plurimis & argumentis, & experimentis demonstrata*, Londini, Excudebat Petrus Short, 1600, p. II.

della Chiesa (questa la definizione proposta dal dizionario dell'*Académie Française* nel 1694)¹⁶. Il conflitto tra la Chiesa e le istanze del moderno serpeggia nel Seicento ed esplode nel Settecento, dove il nuovo, al di là di alcuni esempi molto significativi dal punto di vista filosofico come la *Scienza Nuova* di Giambattista Vico, diventa in buona sostanza patrimonio esclusivo dell'Illuminismo e della Rivoluzione Francese, che annunciano una novità che porta ad un uomo nuovo, un'era di gioia e felicità in piena discontinuità con ogni passato¹⁷.

Dal punto di vista filosofico il nuovo troverà spazio anche nella filosofia kantiana e nell'Idealismo, come alcuni riferimenti proposti dagli autori contemporanei mostreranno, ma l'accentuato contrasto tra vecchio e nuovo è un tema che ricorre piuttosto negli scritti di un altro protagonista della filosofia dell'Ottocento, quel Friedrich Nietzsche che viene generalmente riconosciuto come uno tra i primi filosofi che portò il contemporaneo a confrontarsi con Paolo. Nella *Fröhliche Wissenschaft*, scrive infatti Nietzsche che il nuovo è il frutto dell'azione di spiriti forti ma riconosciuti anche come cattivi, quelli che con il loro coraggio di osare e sperimentare hanno costretto l'umanità a vivere la contrapposizione di diversi modelli e opinioni e il rovesciamento delle condizioni precedenti instaurando nuovi confini, nuovi culti, nuove religioni e nuove morali. Il nuovo è il male, l'antico il bene. Chi vuole conquistare e rovesciare vecchi confini e antichi culti è il malvagio, mentre coloro che cercano di preservare gli antichi pensieri, quelli che chiama gli "agricoltori dello spirito", sono i buoni. Tuttavia, nonostante la cura di questi agricoltori, ogni terra può essere sfruttata fino ad un certo punto prima che sopraggiunga il nuovo, il "vomere del male":

Die stärksten und bösesten Geister haben bis jetzt die Menschheit am meisten vorwärts gebracht: sie entzündeten immer wieder die einschlafenden Leidenschaften – alle geordnete Gesellschaft schläfert die Leidenschaften ein –, sie weckten immer wieder den Sinn der Vergleichung, des Widerspruchs, der Lust am Neuen, Gewagten, Unerprobten, sie zwangen die Menschen, Meinungen gegen Meinungen, Musterbilder gegen Musterbilder zu stellen. Mit den Waffen, mit Umsturz der Grenzsteine, durch Verletzung der Pietäten zumeist: aber auch durch neue Religionen und Moralen!

¹⁶ Su questo argomento cfr. D. Garber, *Descartes among the Novatores*, in «Res Philosophica», 92,1 (2015), pp. 1-19.

¹⁷ Cfr. C. Vetter, *Creare un uomo nuovo: la rivoluzione francese e la nuova idea di felicità*, in «Endoxa – Prospettive sul presente», 2,1 (2017), pp. 81-85.

Die selbe „Bosheit“ ist in jedem Lehrer und Prediger des Neuen, welche einen Eroberer verrufen macht, – wenn sie auch sich feiner äußert, nicht sogleich die Muskeln in Bewegung setzt und eben deshalb auch nicht so verrufen macht! Das Neue ist aber unter allen Umständen das Böse, als das, was erobern, die alten Grenzsteine und die alten Pietäten umwerfen will; und nur das Alte ist das Gute! Die guten Menschen jeder Zeit sind die, welche die alten Gedanken in die Tiefe graben und mit ihnen Frucht tragen, die Ackerbauer des Geistes. Aber jenes Land wird endlich ausgenützt, und immer wieder muß die Pflugschar des Bösen kommen¹⁸.

Ciò che questa circoscritta rassegna ha cercato di porre in evidenza è che la riflessione filosofica si è progressivamente allontanata da una riflessione sullo statuto del nuovo per proporre piuttosto una singolare *coincidentia oppositorum*. A seconda dei casi o si è cercato di frapporre una distanza tra un vecchio da preservare e le pericolose e corruttrici tendenze del nuovo, o di separare un nuovo mondo moderno da un vecchio e obsoleto mondo legato a valori religiosi. Questa contrapposizione porta al costante ripresentarsi di nuove-novità, vale a dire alla costante produzione di “novità per la novità” e all’attribuzione di novità a nuove espressioni legate pur sempre a vecchie scienze, vecchi pensieri e vecchi linguaggi. Il nuovo diventa sempre più un attributo occasionale e prestazionale, slegato da un principio e, di conseguenza, da ogni seria riflessione concettuale.

Il Novecento e il pensiero contemporaneo hanno riportato al centro della discussione filosofica il tema del nuovo. Il nuovo che serpeggiava nella storia degli anni precedenti esplode sin dall’inizio di questo secolo quale protagonista della scena pubblica. I discorsi, l’immaginario collettivo e la retorica iniziano progressivamente a riempirsi di annunci e attese para-messianiche relative all’irreversibile ingresso del nuovo nella storia. Diversi esempi in tal senso saranno proposti nel corso della tesi, un lavoro di ricerca che non pretenderà di esaurire l’argomento, dal momento che concentrandosi sulle interpretazioni di Paolo esclude dal proprio sguardo autori che hanno proposto interessantissime interpretazioni del nuovo come ad esempio Henri Bergson¹⁹.

Di fronte alla grande quantità di figure e direttrici offerte dal pensiero

¹⁸ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in Id., *Idyllen aus Messina; Die fröhliche Wissenschaft; Nachgelassene Fragmente: Frühjahr 1881 bis Sommer 1882* (NWKG V.2), de Gruyter, Berlin-New York 1973, p. 50.

¹⁹ Sul tema del nuovo nella filosofia di Bergson mi limito a segnalare un recente volume, A. Bouaniche, *Bergson: Une philosophie de la nouveauté*, Éditions Ellipses, Paris 2022.

contemporaneo si è reso infatti necessario ripercorrere la traccia del pensiero sul nuovo seguendo un percorso ben determinato e preciso. Il titolo e le prime considerazioni introduttive hanno chiarito che in questo lavoro si è scelto di concentrarsi su quelle figure del contemporaneo in cui risuoni, attualissimo, l'annuncio paolino. Questa scelta si deve, oltre ad un precipuo interesse interpretativo e tematico, anche e soprattutto alla constatazione che mentre in molti casi il nuovo assume un significato perlopiù complementare (se non addirittura ancillare), nella prospettiva biblica, cristiana e paolina tale categoria viene presa in considerazione in tutta la sua ampia portata e in tutti i suoi orizzonti di senso. Non v'è dunque ragione che la filosofia, pur mantenendo il proprio punto di osservazione, resti esclusa da questa polisemia del nuovo offerta dal *Corpus Paulinum*.

L'idea cristiana di *novitas* può essere considerata a tutti gli effetti anche un problema teoretico fondamentale per la filosofia, come sostiene Marco Maria Olivetti nel suo saggio *Error e Kairós. La funzione periodizzativa dell'idea di cristianesimo e la storia della filosofia* (1971), dedicato alla connessione problematica instaurata dal cristianesimo tra il binomio errore-verità e quello vecchio-nuovo e all'influenza di tali rapporti sul pensiero filosofico²⁰. Il concetto di novità ereditato dalle *Lettere* paoline e dal cristianesimo ha un carattere fortemente problematico, segnala Olivetti, dal momento che si annuncia una novità assoluta che però non assume immediata conclusività nel processo storico. Questo carattere paradossale impone necessariamente una riconsiderazione sul piano teoretico, sebbene per molti «la permanenza di quella concezione della verità nel cristianesimo, sarebbe dovuta unicamente ad una resistenza ad introdurre il concetto di *novitas*, e quindi lo schema vecchio-nuovo, nel campo più propriamente riguardante il pensiero, essendosi invece limitata l'applicazione dell'idea di *novitas* al campo morale»²¹. Come a buona ragione ritiene Olivetti, appare decisamente infruttuoso eludere la questione negandola teoreticamente

²⁰ Con queste parole Luigi Giussani descriveva la consolidata concezione che vede un'unità tra novità e verità: «E nuovo non è ciò che non si è mai sentito o udito, ma ciò che è vero. Il vero, tutte le volte che lo si ripete, ogni volta che lo si ripete, è sempre più nuovo, perché rivela sempre di più se stesso. Il vero, infatti, il nuovo, come abbiamo detto altrove, è il compimento di un'origine, di un antico, di un prima, che si impone nonostante la stanchezza», in L. Giussani, *Un evento reale nella vita dell'uomo: (1990-1991). A cura di Julián Carrón (I libri di Luigi Giussani: L'Equipe vol.7)*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2013, p. 86.

²¹ M. M. Olivetti, *Error e kairós: la funzione periodizzativa dell'idea di cristianesimo e la storia della filosofia*, in «Archivio di Filosofia», 80, 3 (Saggi), 2012, pp. 39-52, ivi, p. 48.

tout court oppure considerandola «un mero dato di fatto, storicamente comprensibile, ma teoreticamente irrilevante»²².

Questi spunti suggeriti da Olivetti forniscono un ottimo punto di partenza per la ricerca, sottolineando da una parte la mancanza di adeguati approfondimenti filosofici della *quaestio de novitate* che spinge a colmare questa lacuna negli studi e dall'altra un'autorevole conferma della rilevanza dell'idea di *novitas* dal punto di vista teoretico.

3. Quadro sintetico dello *status quaestionis*

Vi sono diversi studi che hanno posto in evidenza la grande rilevanza del concetto di *novitas* per la teologia e l'esegesi²³, oltre ai quali si può citare anche un volume che, per quanto riconducibile all'ambito teologico e dedicato in particolar modo all'idea di nuova creazione come via per riflettere sulla questione della vita nel mondo futuro a partire da una ampia e generale ispirazione paolina, ha rappresentato in un certo senso una fonte di ispirazione per la ricerca. Si tratta dell'ampilissimo volume *Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das "Leben in der zukünftigen Welt"* di G. Thomas pubblicato nel 2009, che ripercorre approfonditamente le interpretazioni teologiche contemporanee della nuova creazione come in questa sede si è provato a fare in un certo senso con quelle filosofiche o teologico-filosofiche²⁴.

La questione ha trovato decisamente meno spazio in filosofia, dove solo in pochissimi casi è stata proposta un'analisi del significato precipuo del concetto dal

²² Ibidem.

²³ I due studi divenuti oramai classici sull'argomento sono R. A. Harrisville, *The Concept of Newness in the New Testament*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1960 e C. B. Hoch, *All Things New: The Significance of Newness for Biblical Theology*, Baker Books, Grand Rapids 1995. Non mancano anche studi relativi alla presenza del concetto di *novitas* nell'Antico Testamento, come H. Leene, *Newness in Old Testament Prophecy* (OTS 64), Brill, Leiden 2013 o al rapporto tra la "novità" del Nuovo Testamento e l'"antico" giudaismo, come D. A. Hagner, *How New Is the New Testament? First-Century Judaism and the Emergence of Christianity*, Baker Publishing Group, Grand Rapids 2018. Negli anni questo tema ha progressivamente interessato sempre più l'ambiente tedesco, nel quale oltre a diversi articoli come P.-B. Smit, *Das »Neue« als Problem und Prinzip Neutestamentlicher Theologie*, in «Evangelische Theologie», 78, 5 (2018), pp. 375-384 e il già menzionato L. Teuchert, *Neuland betreten und nicht ausrutschen: Eine heikle Grundaufgabe der Theologie*, cit., sono stati pubblicati in particolare due volumi sul tema, H. von Sass (cur.), *Wahrhaft Neues: Zu einer Grundfigur christlichen Glaubens*, Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig 2013 e W. Damberg – M. Sellmann (cur.), *Die Theologie und "das Neue": Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition*, Herder, Freiburg im Breisgau 2015.

²⁴ G. Thomas, *Neue Schöpfung: systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt“*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2009.

punto di vista storico-filosofico o teoretico²⁵. Viceversa, per quanto riguarda Paolo la filosofia ha mostrato un interesse che se non raggiunge per quantità la produzione esegetica e teologica in merito vi equivale o forse addirittura ne sopravanza gli esiti per risonanza e influenza nel panorama contemporaneo. L'interesse filosofico per le *Epistole* di San Paolo è in qualche modo già legittimato dal fatto che tantissime figure eminenti del panorama filosofico contemporaneo hanno trovato a loro volta motivi di interesse nel *Corpus Paulinum*. La *Paulusfrage* contemporanea può essere in effetti detta prima di tutto filosofica, dal momento che la nuova ricezione del pensiero paolino si è affermata prima di tutto nel mondo filosofico e soprattutto nel mondo filosofico laico, prima di raggiungere anche il mondo teologico e, al suo interno, quello cattolico²⁶.

Sono moltissimi gli studi su Paolo e sulle sue *Lettere* tra esegesi, filosofia e teologia pubblicati negli ultimi decenni. In questa sede introduttiva converrà proporre una panoramica dei principali volumi e saggi dedicati in senso generale alla presenza di Paolo nel pensiero contemporaneo, mentre in ogni capitolo sarà presentata la specifica letteratura di riferimento per l'interpretazione del pensatore di volta in volta in questione.

In ambiente italiano spiccano in special modo alcuni volumi pubblicati nell'ultimo decennio. Il primo in ordine di pubblicazione è il volume collettaneo *San Paolo e la filosofia del Novecento* del 2004²⁷, nella cui introduzione C. Scilironi sottolinea che da qualunque punto d'osservazione lo si guardi, «Paolo appare una delle “risposte” decisive dell'Occidente, passaggio obbligato, inaggirabile e non rimovibile»²⁸, riflessioni riproposte da Scilironi anche in un altro volumetto del 2022 dal titolo *San Paolo filosofo*²⁹. In questi primi lavori citati vengono prese in considerazione le riflessioni di alcuni tra i volti più noti del paolinismo

²⁵ In ambito filosofico si è interessato alla questione generale del significato del concetto di nuovo soprattutto P. Seele, curatore del volume *Philosophie des Neuen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008. Più recente un altro volume dedicato al concetto di novità in cui si fa riferimento anche a Paolo, vale a dire M. North, *Novelty: A History of the New*, University of Chicago Press, Chicago 2013. Vi sono poi almeno due contributi rilevanti che hanno preso in esame il concetto di *novitas* in relazione alla filosofia della natura, come R. Boyle, *Natural Novelty. The Newness Manifest in Existence*, University Press of America, Lanham (Maryland) 2015 e F. Revol, *La nouveauté dans l'histoire de la nature. Herméneutique philosophique de la créativité naturelle*, Vrin-IIEE, Paris-Lyon 2015.

²⁶ K. Appel, *Il ritorno filosofico di Paolo: una sfida per l'universalismo cristiano*, in G. Angelini (cur.), *Cristianesimo e Occidente. Quale futuro immaginare?*, Milano, Glossa, 2011, pp. 69-92, ivi p. 69.

²⁷ C. Scilironi (cur.), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, CLEUP, Padova 2004.

²⁸ Ivi, p. 7.

²⁹ C. Scilironi, *San Paolo filosofo*, Queriniana, Brescia 2022.

contemporaneo, come Giorgio Agamben, Alain Badiou, Rudolf Bultmann, Massimo Cacciari, Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche e Jakob Taubes. Il libro di T. Tosolini *Paolo e i filosofi. Interpretazioni del cristianesimo da Heidegger a Derrida*, pubblicato nel 2019, ripercorre anche le interpretazioni di autori come Jacques Derrida, Michel Foucault, Gianni Vattimo e Slavoj Žižek³⁰.

La presenza di Paolo nel pensiero contemporaneo ha trovato ampio spazio anche negli studi di ambiente germanofono, come dimostra in special modo il volume *Paulus unter den Philosophen* del 2013, che comprende anche saggi dedicati a figure meno note tra gli interpreti contemporanei di Paolo, come Daniel Boyarin ed Hermann Schmitz³¹. Nello stesso anno viene pubblicato un commento all'*Epistola ai Romani* curato da S. Loos, T. Schumacher e H. Zaborowski (autore di un importante saggio inserito nel volume sul rapporto tra filosofia e teologia biblica), che contiene anche un breve scritto di Hans Jonas³². Al di là di questi due emblematici titoli, nel corso del lavoro si mostrerà che sono numerosissimi i saggi dedicati in ambiente germanofono alle interpretazioni contemporanee di Paolo ed al rapporto tra autori come Bultmann, Heidegger, Tillich e Peterson e la figura e il pensiero dell'Apostolo³³.

In lingua inglese sono stati pubblicati molti studi di varia provenienza, a cominciare da *St. Paul among the Philosophers*, pubblicato nel 2009 e curato da J. D. Caputo e L. Martín Alcoffe³⁴, e poi, proseguendo su questa linea, *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision. Critical Engagements with Agamben, Badiou, Žižek, and Others* a cura di D. Harink, pubblicato nel 2010 e dedicato in particolar modo alla teologia politica, l'ambito in cui il "ritorno filosofico" di Paolo ha riscontrato maggiore interesse³⁵. Analogo per tipologia e pubblicato nello stesso anno del commento in lingua tedesca, il volume collettaneo *Modern interpretations*

³⁰ T. Tosolini, *Paolo e i filosofi. Interpretazioni del cristianesimo da Heidegger a Derrida*, Marietti, Bologna 2019.

³¹ C. Strecker – J. Valentin – M. Brumlik (cur.), *Paulus unter den Philosophen*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2013.

³² S. Loos – T. Schumacher – H. Zaborowski (cur.), *An die Römer. Übersetzungen und Interpretationen*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2013.

³³ A titolo di esempio si consideri il saggio J. Bohn, *Philosophischer Paulinismus*, in H. Zapf, O. Hidalgo, P. Hildmann, (cur.), *Das Narrativ von der Wiederkehr der Religion. Politik und Religion*, Springer, Wiesbaden 2018, pp. 89-113.

³⁴ J. D. Caputo – L. Martín Alcoffe (cur.), *St. Paul among the Philosophers*, Indiana University Press, Bloomington 2009. Al 2009 risale anche il saggio D. Loose, *Saint Paul of the Philosophers*, in «Bijdragen», 70, 2 (2009), pp. 135-151.

³⁵ D. Harink (cur.), *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision. Critical Engagements with Agamben, Badiou, Žižek, and Others*, Cascade, Eugene (Oregon) 2010.

of Romans parte invece dal ruolo assunto dalla *Lettera ai Romani* nella filosofia kantiana e idealista per arrivare alle interpretazioni di teologi come Barth, Peterson e Käsemann³⁶. Che il 2013 sia stata un'annata particolarmente fortunata per l'approfondimento filosofico di Paolo lo dimostra che in quell'anno siano stati pubblicati ancora altri due importanti volumi, uno curato da P. Frick recante il titolo *Paul in the Grip of the Philosophers: The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*³⁷ e un altro a cura di W. Blanton ed H. de Vries, intitolato *Paul and the Philosophers*³⁸.

Negli anni successivi due volumi collettanei curati da alcuni tra i più importanti studiosi della ripresa filosofica di Paolo hanno cercato di porre in comunicazione l'Apostolo con la filosofia antica, moderna e contemporanea. Il primo è stato pubblicato nel 2017, curato da G.-J. van der Heiden, G. van Kooten e A. Cimino, ossia *Saint Paul and Philosophy. The Consonance of Ancient and Modern Thought* del 2017³⁹. Il secondo invece è di recentissima pubblicazione (2023) ed è curato da uno dei più importanti teologi paolini del panorama contemporaneo, ossia T. Engberg Pedersen, con il tanto sintetico quanto emblematico titolo *Paul and Philosophy*⁴⁰. Al 2023, altro anno assai fecondo per gli studi paolini a dieci anni esatti dal 2013, risalgono anche *An Apostle for Atheists: Paul and the Quest for Radical Philosophy*⁴¹, un volume pubblicato nello stesso anno oltre che in lingua inglese anche in norvegese e in spagnolo, e soprattutto l'ultimo lavoro di G. van der Heiden, tra i principali studiosi della ripresa di Paolo nella filosofia contemporanea, dal titolo *Saint Paul and Contemporary European Philosophy. The Outcast and the Spirit*, in cui viene dato anche significativo spazio alla nozione di nuova creazione⁴².

Infine, in lingua spagnola sono stati pubblicati numerosi studi dedicati a

³⁶ D. Patte – C. Grenholm (cur.), *Modern interpretations of Romans: tracking their hermeneutical/theological trajectory*, Bloomsbury T & T Clark, London 2013.

³⁷ P. Frick (cur.), *Paul in the Grip of the Philosophers: The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*, Fortress Press, Minneapolis 2013.

³⁸ W. Blanton – H. de Vries (cur.), *Paul and the Philosophers*, Fordham University Press, New York 2013.

³⁹ G. J. van der Heiden – G. H. van Kooten – A. Cimino (cur.), *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*, de Gruyter, Berlin-Boston 2017.

⁴⁰ T. Engberg-Pedersen (cur.), *Paul and Philosophy: Selected Essays* (WUNT 509), Mohr Siebeck, Tübingen 2023.

⁴¹ O. J. Løland, *An Apostle for Atheists: Paul and the Quest for Radical Philosophy*, Bloomsbury Academic, London 2023.

⁴² G. J. van der Heiden, *Saint Paul and Contemporary European Philosophy: The Outcast and the Spirit*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2023.

diversi tra gli autori presi in esame nella tesi, mentre in ambiente francofono oltre a saggi come quello di B. Bourguine⁴³ e all'approfondita ricostruzione della "traversata" di Paolo nella contemporaneità di N. Frogneux⁴⁴ (entrambi risalenti al 2009 ed entrambi di provenienza lovaniense), spicca principalmente il recente volume *Saint Paul et la philosophie. Une introduction à l'essence du christianisme* di O. Boulnois, pubblicato nel 2022 in collaborazione con la Cattedra di metafisica Étienne Gilson dell'Institut Catholique de Paris, nel quale vengono ripercorsi tutti i punti chiave del pensiero paolino, dall'etica alla concezione paolina del "logos della croce", dalla concezione escatologica della storia alla cosmologia⁴⁵.

Una volta appurata la rilevanza attuale dell'interesse filosofico contemporaneo restano da definire con precisione l'inquadramento disciplinare (e interdisciplinare) della ricerca e i criteri ermeneutici e metodologici fondamentali alla base dell'interpretazione ivi proposta.

4. Inquadramento disciplinare

Accostarsi a Paolo da un punto di vista filosofico comporta una serie di interrogativi preliminari. Come deve porsi la filosofia di fronte alla posizione credente e all'attività missionaria di Paolo? Come interpretare questa esperienza religiosa alla luce dell'origine mistica che, secondo i racconti, vi diede inizio? Quale atteggiamento assumere rispetto ai dibattiti interni all'esegesi biblica e alla teologia? Il tentativo perseguito in questa tesi è stato quello di offrire a questi interrogativi delle risposte che per quanto parziali e limitate non cercassero in nessun caso di aggirare l'*humus* da cui sono sorti l'esperienza e il pensiero di Paolo e da cui si è sviluppato tutto il complesso di credenze e dottrine di quella comunità.

La filosofia non è tenuta a credere a quanto Paolo crede, quanto legge nelle *Epistole* e nelle Scritture non è per essa *credendum*. Ciò non significa tuttavia che la filosofia non possa considerare *credibilis* la "cosa del testo" che le *Lettere* paoline rappresentano. Si tratta, in altre parole, di porsi all'ascolto di un annuncio

⁴³ B. Bourguine, *Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universel chrétien*, in «Revue théologique de Louvain», 40, 1 (2009), pp. 78-94.

⁴⁴ N. Frogneux, *Une traversée contemporaine de Paul*, in «Revue d'éthique et de théologie morale», 255, 3 (2009), pp. 63-99.

⁴⁵ O. Boulnois, *Saint Paul et la philosophie. Une introduction à l'essence du christianisme*, Presses Universitaires de France, Paris 2022.

riguardante un *factum* che si è imposto come avvenimento e che ha prodotto storicamente esperienze di tipo individuale e comunitario, una forma istituzionale ed ecclesiale con una sua secolare incidenza nella storia e una comprensione dottrinale in cui la filosofia stessa è stata per lunghi secoli coinvolta occupando un posto di primo piano. Viceversa, nel corso dei secoli successivi al Medioevo la filosofia ha rotto in maniera inequivocabile l'antico rapporto ancillare con la teologia. Questa separazione ha consentito, in linea teorica, una ben più ampia generale libertà di movimento interpretativo per la filosofia moderna e poi contemporanea. Tuttavia, finanche le interpretazioni contemporanee più distanti da ogni prospettiva religiosa hanno mostrato come sia inevitabile e necessario un confronto fra l'ermeneutica filosofica e l'esegesi biblica. La sfida posta a questa ricerca sin dall'inizio risiedeva nel capire come più opportunamente collocarsi nell'incentro di questo dialogo mantenendo fermamente la prospettiva di ricerca sul piano filosofico.

Sorge a questo punto un'ulteriore domanda: quale strada può seguire la filosofia per penetrare in profondità nel *Corpus Paulinum* senza perdersi e, così facendo, smarrire la propria identità? L'annuncio paolino non costituisce in alcun modo un sistema filosofico. Nondimeno, appare innegabile che esso suggerisca questioni rilevanti per molteplici branche del sapere filosofico: dalla filosofia della religione alla filosofia morale, dalla filosofia della storia alla filosofia politica o all'antropologia filosofica, dalla cosmologia alla metafisica. Sin dagli inizi delle attività di ricerca si è imposta pertanto la necessità di stabilire quale inquadramento unitario fornire alla tesi. Le angolature degli autori che si intendeva prendere in esame differivano per metodi, interessi e scopi, ma l'osservazione loro rivolta andava riunita sotto una comune intenzione e una precisa linea di indagine. Col passare dei mesi diventava inoltre sempre più evidente la necessità di rivolgersi anche a figure provenienti dal bacino teologico di cui andava giustificato l'interesse filosofico. Con quali criteri tutte queste interpretazioni sono state dunque riunite in un unico lavoro?

In primo luogo, l'intenzione è sempre stata quella di mantenere un baricentro "paolino" lungo tutto il lavoro di ricerca. Paolo non doveva essere soltanto oggetto della ricerca ma anche soggetto, partecipe e protagonista dell'analisi la cui origine risiede nelle sue *Epistole*. Proposito della tesi non vuole essere pertanto quello di sottoporre Paolo alle interpretazioni filosofiche

facendone un neutro oggetto di osservazione o un mero stimolo di partenza. Questa strada, si ritiene, avrebbe portato a perdere contatto con il *proprium* del pensiero paolino non solo rispetto all'idea di *novitas*, ma più in generale rispetto all'intera realtà viva del suo pensiero e della sua esperienza. Allo stesso tempo non si è cercato in alcun modo di percorrere la strada inversa, ossia quella di verificare la correttezza delle interpretazioni filosofiche sul piano esegetico. Nelle intenzioni della ricerca porsi in ascolto di Paolo significava provare a spingersi sino alla soglia dell'inesauribile di cui parlano le sue *Lettere*, in tutta la loro ampiezza e pienezza di significato, tentando di riuscire a stare retti su quella soglia dove il nuovo sorge. Si è cercato così di valutare quanto le diverse letture filosofiche e teologiche prese in considerazione si siano spinte avanti verso quella soglia, quanto prima si siano arrestate o quanto abbiano arretrato sin dall'inizio prendendo una strada diversa e distante dal centro del discorso paolino.

Questa intenzione ha reso necessario un confronto con l'esegesi biblica che, sulla base di una preliminare analisi delle diverse linee interpretative dal punto di vista esegetico, ha portato a formulare la tesi che avrebbe attraversato tutto il presente studio: nelle *Lettere* di Paolo il nuovo indica sempre una realtà escatologico-sacramentale. L'idea di *novitas* ha a che fare con il sacramento e da questo rapporto con il sacramento è determinato il suo significato escatologico. Ricalcando la più nota definizione del sacramento nella religione cristiana, si potrebbe dire che, come il sacramento, il nuovo stesso è in un certo senso *invisibilis gratiae visibile signum*, manifestazione visibile di un contenuto vivificato da una grazia invisibile. Il gesto, il segno, la materia, il corpo vivo, morto e risorto di Cristo, che costituisce il sacramento primordiale (*Ursakrament*), segnano con la loro presenza una rottura con l'ordine vigente e inaugurano un nuovo ordine la cui cifra risiede nel non esaurirsi nella storia e nella temporalità presente. Il credente fa esperienza di qualcosa ma nell'esperibilità stessa l'essenziale si sottrae alla vista e alla piena comprensione. Come nell'episodio del rovelo ardente, Dio parla ma in questo comunicare la divinità resta nascosta sotto le figure concrete del segno che richiamando lo sguardo verso di sé spinge a rivolgere lo sguardo verso l'altrove in cui la sua pienezza dimora. Questo paradosso sembrano voler indicare espressioni come *latens Deitas, quae sub his figuris vere latitas*⁴⁶.

⁴⁶ Il riferimento è tratto dal noto inno eucaristico *Adoro te devote* attribuito a Tommaso d'Aquino.

In questo pensiero sacramentale di matrice paolina il nuovo acquisisce uno spazio proprio e centrale. Non conta solo che qualcosa abbia inizio, ma che si tratti di qualcosa di nuovo. Il carattere decisivo di Cristo agli occhi di Paolo è in un certo senso la sua novità assoluta che trova compimento nella resurrezione. Da questa radice derivano considerazioni di carattere morale, antropologico, cosmologico, politico, etc., ma queste categorie per Paolo acquisiscono valore esclusivamente in funzione di quella radice, intrinsecamente connessa a fondamenti teologici di tipo cristologico, pneumatologico ed ecclesiologico.

Ictu oculi simili considerazioni possono spingere il lettore filosofo a chiedersi se l'idea paolina di novità-sacramento possa trovare spazio nelle indagini filosofiche. Non si tratta forse di un elemento dottrinale che fa parte esclusivamente delle riflessioni esegetiche e teologiche? Non è il sacramento una nozione che richiede necessariamente la fede, pena il venire a cadere di ogni possibile considerazione successiva sul fatto sacramentale, considerabile sostanzialmente un non-fatto o, al massimo, una figura storicamente commentabile in funzione della descrizione di un certo fenomeno religioso-culturale che caratterizza una data cultura?

A tali possibili rilievi critici si può rispondere in vario modo. *In primis*, si può osservare che proprio negli ultimi decenni il concetto di sacramento ha trovato grande spazio nel pensiero di protagonisti del dibattito filosofico contemporaneo come Giorgio Agamben⁴⁷ o Jean-Luc Marion⁴⁸ e significativo approfondimento riscontrabile nella pubblicazione di diversi volumi sull'argomento in ambiente italiano⁴⁹. Va inoltre osservato che siffatta interpretazione escatologica e sacramentale del nuovo ha una sua caratterizzazione teoretica intellegibile anche

⁴⁷ G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Roma-Bari 2008.

⁴⁸ Sulla tematica sacramentale ed eucaristica nel pensiero di Marion rimando in particolare ai saggi *Présence et distance. Remarques sur l'implication réciproque de la contemplation eucharistique et de la présence réelle*, in «Résurrection», 43-44 (1974), pp. 31-58; *Le verbe et le texte*, in «Résurrection», 46 (1975), pp. 63-79; *Splendeur de la contemplation eucharistique*, in M. Charles (cur.), *La politique de la mystique. Hommage à Mgr Maxime Charles*, Adolphe Ardant-Criterion, Limoges-Paris 1984, pp. 17-28; *Réaliser la présence réelle*, in «La maison Dieu», 225 (2001), pp. 19-28; *La phénoménalité du sacrement: être et donation*, in «Communio», 157 (2001), pp. 59-75 e ai volumi *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977; *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982; *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997; *De surcroît*, PUF, Paris 2001; *D'ailleurs, la révélation*, Grasset, Paris 2020.

⁴⁹ Cfr. N. Reali (cur.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001; F. V. Tommasi, *Tempio e persona. Dall'analogia al sacramento*, Edizioni Centro Studi Campostrini, Verona 2013; Id., *Del sacramento che viene all'idea. Storia filosofica di un concetto teologico*, Edizioni Centro Studi Campostrini, Verona 2015.

in chiave filosofica. Nuovo è ciò che si impone come tale in quanto manifestazione presente e visibile di una forma inedita ma, al contempo, anche come rimando ad un contenuto invisibile e mai visto, futuro, perfetto compimento. Il nuovo si epifanizza come visibilità di un nuovo fatto inquadrabile come storico, ma non si limita alla sola forma visibile storicamente determinabile. Un nuovo regno succede ad un vecchio regno ma la sua storicità permane nello stesso ambito temporale dei precedenti. Una nuova esperienza lascia le vecchie alle spalle, ma presto anch'essa viene sopravanzata da una nuova forma del vivere che la fa apparire vecchia. In sintesi, ricorrendo alle parole di Tacito, *omnia quae nunc vetustissima creduntur, nova fuere (Annales, 11,24)*.

Il nuovo è riconoscibile come tale perché la sua visibilità suggerisce di per sé qualcosa che la trapassa, un contenuto invisibile e trascendente che costituisce la realtà ultima della sua *novitas*. Il nuovo è qualcosa che è se stesso in quanto disposto oltre se stesso. Se la *novitas* venisse però relegata soltanto all'invisibile, a un *eschaton* inteso come compiuto mai attuale, verrebbe a mancare la manifestazione visibile dell'avvenimento che rende pensabile qualcosa come nuovo rispetto ad un vecchio, producendo una equivoca astrazione e una infeconda svalutazione del visibile e della storia.

Oltre a suggerire tali riflessioni concettuali la concezione escatologico-sacramentale del nuovo porta a riflettere sul rapporto e sugli equilibri tra la riflessione filosofica e quella teologica. Una volta giunta ad un certo limite la filosofia si arresta e spetta eventualmente alla teologia definire spazi, tempi e modi di oggetti come il sacramento, il giudizio o la vita eterna. Sulla scorta di questa divisione dei compiti disciplinari la filosofia contemporanea ha ripreso Paolo rinunciando in larga parte ad affrontare ampiezza e interezza del suo discorso, ritenendo che gran parte del suo messaggio riguardasse esclusivamente la teologia e la pratica di fede. La filosofia contemporanea si è così avvicinata a Paolo sulla base di sistematiche e consapevoli riduzioni, sulla base delle quali sono state espunte dal discorso molte parti delle riflessioni paoline, deprivate così in molti casi di elementi essenziali. Questa volontà di riduzione non è una questione che riguarda eventualmente soltanto la corretta esegesi. Vi è infatti in gioco anche la possibilità di un'ermeneutica filosofica che non mutili il messaggio che interpreta e che non sia mutilata essa stessa nel suo operare.

Se parlando dell'Età patristica o di quella medievale si può forse dire, con

un buon grado di approssimazione, che la filosofia si sia adeguata ai dettami della teologia, il modo di pensare moderno ha percorso una strada per molti versi opposta. Teologia ed esegesi hanno sperimentato lo sguardo filosofico deteologizzato e ne hanno fatto ampiamente uso. Per quanto concerne il tema della presente ricerca questo significa che un gran numero di interpretazioni esegetiche negano la consistenza sacramentale dei riferimenti al nuovo da parte dell'Apostolo per relegarli ad aspetti esclusivamente antropologici ed interiorizzati. In un modo o nell'altro, il rischio è di perdere tanto il senso del contenuto interpretato, quanto del discorso interpretante.

Orbene, che prospettiva ha inteso assumere la ricerca per evitare il rischio della riduzione ma anche quelli di sconfinamento nell'ambito della teologia o di una filosofia religiosa? Il terreno offerto dalla filosofia per occuparsi di figure come quella di Paolo e di tematiche come quelle da lui affrontate riparandosi da ogni accusa di invasione di campo da parte della teologia e di confessionalità da parte della filosofia è quello della filosofia della religione. La presente ricerca è un lavoro che rientra senz'altro nell'ambito della filosofia della religione, ma in quale forma?

L'oggetto "religione" è variamente desumibile dalle lettere paoline. Tra i tanti passi particolarmente pregnante risulta Rm 12,1-2, uno di quelli che saranno più ampiamente analizzati nella ricerca: «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale (λογικὴν λατρείαν). Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto». In questi due versetti potrebbe dirsi condensato il messaggio di una filosofia paolina della religione. L'esortazione morale, la relazione con l'altro e con la comunità, il significato religioso del corpo, la disposizione teleologica dell'uomo verso la sua forma perfetta, il problema del bene e dunque quello del male (nella conformazione al mondo), il rinnovamento e un culto, indicato dal termine λατρεία, improntato al λόγος. Uno dei volti della concezione paolina della "religione" è proprio la λατρεία, che qui è definita λογική, dunque legata ad un λόγος, un termine chiave dal punto di vista filosofico. Questa filosofia paolina della religione potrebbe pertanto essere definita anche latreologia, "logia" del culto in cui avviene il sacramento, il μυστήριον, la cui comprensione attiene e coinvolge anche la facoltà razionale dell'uomo (il νοῦς evocato al versetto al versetto 12,2).

L'idea paolina di *novitas* produce un duplice rapporto tra religione e storia. La storia è il campo in cui il fatto religioso acquista un significato proprio e la religione è ciò che conferisce un senso alla storia, un senso come direzione e come compimento. In conseguenza di questo legame il concetto paolino di *novum* intreccia le riflessioni della filosofia della religione con quelle della filosofia della storia⁵⁰, sotto il segno del comune significato ultimo di religione e storia in seno ad una comune origine e ad un comune *eschaton*. La presenza sacramentale officia la *novitas* sul piano storico, creando una *religio* che lega e riconduce ad un compimento e che ispira una ricomprensione della dimensione ontologica, trascendente, metafisica ed escatologica della storia. Non a caso, a indicare la concentrazione di significato offerta dal nuovo per la *religio* e per la *historia salutis*, nella religione cristiana tutto ciò che sta al di là dell'ultimo istante del tempo cronologico terreno viene sussunto sotto il termine *novissimi*, le cose attinenti all'ultimissimo, oltre il quale non si può andare (e più indietro non si può risalire).

Questo dialogo tra religione e storia che le *Lettere* paoline suggeriscono e che il pensiero filosofico si assume il compito di interpretare deve essere guidato da precisi criteri metodologici che guidino anche il dialogo tra ermeneutica filosofica ed esegesi biblica.

5. Criteri ermeneutici e metodologici

Ogni tentativo filosofico di confrontarsi con Paolo porta con sé il confronto con un testo, le sue *Epistole*, caratterizzato da un proprio e specifico universo di significati, inserito a sua volta in un insieme testuale più grande, il canone biblico. Il rapporto filosofico con Paolo è pertanto un rapporto con la sua figura in quanto fattasi essa stessa testo, un testo che rivendica la natura di parola non solo umana ma ispirata da Dio. Tali premesse impongono alla ricerca filosofica un confronto non solo con la teologia ma anche, come più volte accennato in precedenza, con l'esegesi biblica, il che significa un confronto con le sue regole, con i suoi linguaggi e con la traslazione di questi elementi nella sistematizzazione

⁵⁰ Anche sul rapporto tra filosofia della religione e filosofia della storia viene in soccorso il pensiero di Olivetti, il quale ha proposto illuminanti riflessioni su questo tema in M. M. Olivetti, *Filosofia della religione come problema storico. Romanticismo e idealismo romantico*, CEDAM, Padova 1974 e alla voce *Filosofia della religione*, in P. Rossi (cur.), *La filosofia. I. Le filosofie speciali*, UTET, Torino 1995, pp. 137-220.

teologica. La filosofia può essere arricchita da tale confronto nella misura in cui sia capace di trarre dall'esegesi biblica dei criteri di orientamento per l'ermeneutica di tipo filosofico.

Gli scritti biblici hanno da sempre imposto il compito ermeneutico insopprimibile di far emergere, come scrive con grande consonanza con la presente ricerca Paul Ricœur in *Exegesis*, l'“essere nuovo” presente nel testo⁵¹. Il primo e fondamentale compito dell'ermeneutica, sostiene Ricœur, non è suscitare nel lettore una decisione, ma consentire a quell'unico mondo d'essere in cui consiste la “cosa del testo” di dispiegarsi. L'essere nuovo che il testo biblico intenta, progetta e pone in essere è nell'interpretazione ricœuriana quel mondo che la Bibbia evoca come mondo nuovo, nuova alleanza, nuova nascita, e – si potrebbe qui aggiungere – canto nuovo, novità dell'insegnamento e della dottrina, rinnovamento, nuova creazione.

In questo tipo di lettura, applicabile in termini generali non solo alle *Lettere* di Paolo ma anche a qualsiasi altra opera, il “fatto del testo” ha una sua primazia rispetto allo sguardo dell'interprete. Questa impostazione ermeneutica porta ad un'ancora più marcata sintonia di fondo con la teoria ermeneutico-esegetica di Emilio Betti. Eminente giurista ma anche notevolissimo interlocutore del dibattito ermeneutico contemporaneo, Betti ritiene che il punto di partenza della ricerca ermeneutica non vada fissato nella soggettività dell'interprete, quanto nell'alterità oggettiva dell'opera di un autore che è *alter* rispetto all'interprete⁵². In accordo con Betti, la presente ricerca considera pertanto suo compito precipuo salvaguardare l'alterità del Paolo autore delle *Lettere*, instaurando un rapporto che salvi e rispetti la distanza tra interprete e soggetto interpretato. Ciò significa evitare ogni assorbimento dell'uno all'altro, ogni riduzione del significato proprio dell'uno e dell'altro, nonché tentare, per quanto possibile, di avvicinarsi con obiettività al pieno significato dell'opera e del messaggio che sono oggetto di interpretazione,

⁵¹ P. Ricœur, *Exegesis: problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris 1975, in particolare alle pp. 221-225.

⁵² Per la teoria ermeneutica di Betti rimando alle sue due opere di riferimento sul tema, ossia E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften: zugleich ein Beitrag zum Unterschied zwischen Auslegung und Sinngebung*, Mohr Siebeck, Tübingen 1962 e Id., *Teoria generale della interpretazione. Ed. corretta e ampliata a cura di Giuliano Crifò (2 vv.)*, A. Giuffrè, Milano 1990, dove alle pp. 867-885 si concentra proprio sull'interpretazione teologica. I principi dell'ermeneutica bettiana qui brevemente ripercorsi riprendono in larga parte la sintesi proposta in un saggio di G. Mura inserito nella recente nuova traduzione dell'opera del 1962, vale a dire G. Mura, *La “teoria ermeneutica” di Emilio Betti*, in E. Betti, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito (a cura di Vinicio Busacchi)*, Tab Edizioni, Roma 2022, pp. 275-331.

allo scopo di giungere ad una intellesione di quel contenuto. Opere come le *Lettere* paoline sono interpretabili proprio nella misura in cui restano altre e diverse rispetto alla soggettività interpretante.

Quando si parla di obiettività ed oggettività dell'interpretare va ricordato che tali termini non hanno nulla a che vedere con l'oggettività propria delle scienze empiriche. In questo caso con oggettività si intende il tipo di sguardo volto a salvaguardare l'autonomia tra due soggettività, l'atteggiamento che cerchi di rispettare la distanza temporale e storica che divide interprete e autore e di porre in risalto la concretezza della realtà storica in cui l'opera, in questo caso le *Epistole* paoline, è stata scritta. In accordo con i rilievi critici che Betti muove proprio a un importante interprete paolino quale fu Rudolf Bultmann ponendosi contro la *Sinngebung* da parte del soggetto interpretante e in favore della *Auslegung*, si intende in tal modo discostarsi dal soggettivismo e dal relativismo che contraddistingue l'ermeneutica di tipo esistenziale. Indubbiamente la soggettività dell'interprete va compresa in senso concretamente storico, ossia in quanto inserita nella concreta e vivente attualità delle categorie storiche proprie del presente in cui vive e da cui parte per cercare di interpretare il passato, ma il passato va a sua volta tutelato nella sua dimensione storica reale e concreta. L'interprete, in definitiva, deve cercare il più possibile di rispettare l'alterità dell'oggetto interpretato. Tale oggetto non è posto, inventato o creato dall'interprete. Esso ci è dato e nella forma in cui ci è dato va umilmente accolto, scoperto, esplorato, compreso.

D'altra parte, questa ricerca di obiettività nella ricostruzione ermeneutica dell'evento storico e del suo significato storico non vuol essere un tentativo di accampare la pretesa di fornire una comprensione definitiva ed esaustiva dell'oggetto, in questo caso l'idea paolina di *novitas*, come a dichiararne oramai pienamente svelato il messaggio ed esaurita ogni possibilità di dire ancora qualcosa su di esso al presente e al futuro. L'istanza ermeneutica comporta una dimensione di dono e compito dalla portata inesauribile. Diversamente dalla soggettività dell'interprete ripiegato su se stesso, ogni atteggiamento che cerchi di cogliere l'oggettività di un evento storico considerato nella sua alterità può valorizzare ed esplicitare in modo sempre nuovo la potenza significativa di quell'evento. Con questa impostazione Betti rifiuta la precomprensione tipica dell'ermeneutica esistenziale ma non dimentica che esiste un'attualità

dell'intendere (*Aktualität*) che separa il presente dall'attualità storica dal momento passato. La percezione di tale distanza è ciò che consente di non ridurre l'oggetto interpretato all'interprete, di mettere in luce il significato proprio dell'opera e di lasciare che essa e l'autore che l'ha posta in essere interrogino il presente di ogni nuovo interprete.

Il principio caratterizzante dell'ermeneutica bettiana unisce gli intenti interpretativi della prima e della seconda parte del presente lavoro di ricerca. Sulla scorta dell'influenza di Schleiermacher, Betti improntò la propria teoria ermeneutica al canone della totalità (*Totalität*), per il quale si ritiene che nell'interpretazione di un'opera ogni singola parte possa essere compresa solo alla luce di tutto il testo e l'insieme del testo possa essere colto soltanto riflettendo sul significato delle singole parti che lo compongono. L'intima coerenza che lega il tutto del testo e le sue parti fa sì che le parti ricevano dalla totalità un *plus* che ne illumina il senso alla luce della relazione con la propria collocazione, con altre parti dell'opera, con la totalità della produzione dell'autore, in questo caso l'intero *Corpus Paulinum*, e con l'ancora più ampia totalità del canone biblico.

In questa direzione, la prima parte della ricerca dedicata alla ricostruzione dell'idea di *novitas* nel *Corpus Paulinum* non ha soltanto assunto un valore di preliminare ricostruzione storica del lessico legato alla nozione presa in analisi, ma ha anche fornito un fondamentale criterio di orientamento alla ricerca. Mentre in ambito filosofico le categorie di nuovo e novità sono caratterizzate per lo più da un carattere ausiliare rispetto ai termini che accompagnano, lo studio dell'esegesi biblica ha permesso di osservare come la rilevanza di certi termini e l'uso che se ne fa nel testo suggeriscano un diverso criterio interpretativo. La *novitas*, quell'attributo apparentemente ausiliare e indicativo di una modalità dell'essere di ciò che accompagna, in realtà non riguarda soltanto il significato della nozione accompagnata. In alcuni casi la connotazione di senso di certe espressioni risiede infatti più nella novità stessa che nel termine considerato principale. L'interconnessione significativa tra l'attributo e quel dato termine arricchisce entrambi i termini e l'intero discorso, compreso in modo organico e aperto, in quanto animato anche dai dubbi, dalle questioni e dalle domande di una comunità che oltre ad essere una comunità di credenti è una comunità di interroganti e di cercatori della verità.

Occorre altresì rivolgere lo sguardo alle categorie retrostanti alle parole e

alla loro interrelazione, il che significa in buona sostanza che l'esegesi cerca di esplicitare ciò che non è espresso chiaramente nel testo, un *corpus* epistolare che non rappresenta un trattato filosofico o teologico-sistematico. Come scrive Betti, «il linguaggio ellittico dei testi sacri non enuncia, nelle sue affermazioni storiche e cosmologiche, il significato pregnante, cosmico e metafisico, che vi è implicito; pertanto, spetta all'interprete rendere esplicito ciò che i testi – nel discorso colorito e concreto che si addice al semàntema mitico – apertamente non dicono»⁵³.

Per accedere a questo pensiero nascosto all'interno delle pagine del testo paolino occorre affrontare un'attenta ricognizione dell'interconnessione tra tutti gli aspetti che caratterizzano un testo di tal sorta: aspetti linguistici, letterari, narrativi, semantici, simbolici, teologici e via discorrendo. Al contempo, l'aspetto letterale va integrato ad una comprensione generale nella quale ogni elemento espressivo, fonologico, formale, lessicale, morfosintattico etc. deve essere analizzato ricercandone il senso profondo sia nel versetto di volta in volta considerato, sia nell'interazione con il contenuto complessivo della pericope, dell'epistola considerata e della collocazione neotestamentaria.

Nel greco paolino la parola "nuovo" è tradotta dal termine *καὶνός* e da questa radice derivano tutti i termini legati all'ambito di significato del nuovo. *Καὶνός* è un lessema dotato di un significato proprio e di una piena unità di senso in sé. Pur assumendo talvolta anche un ruolo ausiliare nell'accostamento con altri termini, tale interconnessione non ne attenua la portata significativa. Le parole si arricchiscono vicendevolmente in un orizzonte di significati stratificato e polisemico, una tessitura tra diverse componenti legate al significato e al significante. Il significato dell'idea paolina di *novitas* può essere quindi desunto sia dalla relazione semantica tra l'aggettivo, il sostantivo e il contesto della pericope e del libro presi in considerazione, sia, al contempo, nella sua consistenza propria che sta prima e al di là delle relazioni che intercorrono con altri elementi. Se infatti da una parte è l'insieme di questi termini che contribuisce a determinare il senso del testo, allo stesso modo il testo e il con-testo concorrono a determinare il significato delle singole parole.

In conclusione, la prima parte della ricerca non vuole essere una ricostruzione esegetica da considerare in modo isolato e separato dal resto del

⁵³ E. Betti, *Teoria generale dell'interpretazione*, cit., p. 869.

lavoro. Essa intende piuttosto fornire una metodologia ermeneutica valida anche per le interpretazioni filosofiche e teologiche riferite a questo nucleo iniziale. Anche nei tre capitoli della seconda parte andrà infatti sottolineato il significato precipuo e la rilevanza di volta in volta assegnata alla *novitas*. Come i vari riferimenti testuali tratti dalle *Epistole* di Paolo riconducibili alla sfera di significato legata al nuovo andranno compresi tanto nella specificità del loro contesto quanto nella costante connessione con gli altri testi presi in esame e con il complessivo pensiero paolino, così le interpretazioni degli autori contemporanei andranno comprese alla luce di un intrinseco rapporto con il pensiero dell'autore considerato, con il loro contesto storico-filosofico e con le interpretazioni degli altri autori, assunte tutte sotto una comune osservazione teoretica.

Questi criteri ermeneutici sin qui proposti non assumono una funzione esclusivamente metodologica, ma anche, in un certo senso, morale. Come sottolinea Betti, è proprio Paolo a suggerire attraverso i versetti Rm 13,9-10 un principio etico che guidi l'attività ermeneutica, riunendo i comandamenti sotto il precetto della carità. Amare e intendere sono uniti da un comune spirito. Entrambi presuppongono un'alterità, uno spirito diverso dal nostro cui ci dirigiamo non considerando le sue vicende come vicende a noi estranee, bensì come vicende a tutti gli effetti nostre, tali da toccare direttamente il nostro stesso destino. Le vicende che l'interpretazione arriva a toccare sono in molti casi vicende legate a chi non è più presente e dunque, così pareva il Tasso voler ammonire il moderno interprete, *Perdona a l'alme omai di luce prive: / non dée guerra co' morti aver chi vive*. (*Gerusalemme Liberata*, XIII,40). Nel tempo aperto in cui l'interpretazione si pone, le vite del passato sono però misteriosamente ancora presenti, sottolinea Betti anche in questo caso rifacendosi alle *Lettere* paoline (in particolare a 1 Cor 15,1-22 e Rm 6,3-12), di conseguenza ogni azione nei confronti dell'assente deve tenere conto che al di là di qualsiasi possibile adesione religiosa l'intima esperienza umana fa avvertire non solo una solidarietà e fraternità che va al di là della morte del corpo, ma anche una continuità del corrispondersi e un reciproco appoggiarsi e sostenersi che alimenta tra vivi e morti una persistente comunione di oltrevita, una vicinanza che deve tradursi in ogni prudenza e cura⁵⁴.

⁵⁴ Ivi, pp. 960-965.

Parte I

L'idea di *novitas* nelle Epistole di Paolo: ricostruzione delle principali linee interpretative dal punto di vista esegetico

1. I termini fondamentali: νέος e καινός

La riflessione di Paolo sull'idea di *novitas* rientra, con la sua specificità, in un più ampio campo semantico che caratterizza sia l'Antico che il Nuovo Testamento. Il greco traduce la parola "nuovo" con due aggettivi: νέος e καινός. Mentre νέος, secondo una lettura consolidata che è stata recepita anche in filosofia¹, indica il nuovo legato ad un evento più recente, una novità cronologica, ciò che non esisteva sino al momento della sua comparsa, dunque più giovane, più recente², καινός assume il significato di una realtà nuova e caratteristica rispetto ad un'altra, qualcosa che si segnala come nuovo per specie, una novità non più solo cronologica ma qualitativa, differente da ciò che esisteva prima e affermata come miglioramento e superamento di una condizione di vetustà³. Invero, in alcuni tra i passi biblici questa differenza di significato appare abbastanza sfumata e tra i due termini intercorre una sostanziale sinonimia. Sarà pertanto necessario operare alcuni distinguo nell'analisi dei diversi passaggi biblici presi in esame.

Nella LXX καινός traduce l'aggettivo ebraico *ḥāḏāš* (חָדָשׁ), che significa fresco, inusitato, inedito, mentre νέος traduce il sostantivo *na'ar* (נָעַר) ("il giovane")⁴. Tuttavia, a conferma della già preesistente oscillazione di senso che impedisce una netta distinzione tra i due aggettivi, Harrisville precisa che in quattro occasioni l'aggettivo *ḥāḏāš* viene tradotto con νέος⁵.

Nel Nuovo Testamento l'aggettivo καινός ricorre quarantadue volte, sette nelle *Lettere* di Paolo⁶. Νέος si trova attestato ventitré volte, otto nelle *Lettere*

¹ Cfr. ad esempio G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 113.

² Cfr. J. Behm, Art. νέος, in ThWNT 3, pp. 899-903 e H. Haarbeck – F. Thiele, νέος, in ThBLNT, pp. 13-14.

³ Cfr. J. Behm, Art. καινός, in ThWNT 4, pp. 450-453 e H. Haarbeck – H. G. Link – F. Thiele, καινός, in ThBLNT, pp. 9-12.

⁴ R. Harrisville, *The concept of Newness in the New Testament*, in «Journal of Biblical Literature», 74 (1955), pp. 69-79, ivi p. 70.

⁵ Lv 23,16 e 26,10, Nm 28,26 e Ct 7,14.

⁶ 1 Cor 11,25, 2Cor 3,6, Ef 2,15 e 4,24; 2Cor 5,17 (due occorrenze), Gal 6,15.

paoline⁷. Un altro sinonimo attestato negli scritti neotestamentari è l'*hapax* πρόσφατος, che compare nella *Lettera agli Ebrei* (10,20) col significato che qualifica un avvenimento recente⁸. Καινός e νέος si trovano spesso opposti ad antonimi legati all'ambito di significato del vecchio, ossia παλαιός (vecchio) e ἀρχαῖος (antico, originario).

Nelle sue *Lettere* Paolo amplia questo campo semantico e approfondisce la comprensione dell'idea biblica del nuovo conferendo a καινός una più decisa pregnanza di senso. A partire da καινός Paolo conia alcuni termini derivati. In primo luogo, il sostantivo καινότης, "novità", che compare solo due volte e solo nella *Lettera ai Romani*, precisamente ai versetti 6,4 e 7,6⁹. Il secondo sostantivo che nasce dall'aggettivo καινός è ἀνακαίνωσις¹⁰, che compare due volte (in *Romani* 12,2 e nella *Lettera a Tito* al versetto 3,5) col significato di "rinnovamento" e che, come ricorda Buchegger, rappresenta un probabile neologismo di invenzione paolina¹¹. Quest'uso di neologismi sembrerebbe suggerire che l'istanza dell'annuncio della novità cristiana abbia richiesto a Paolo l'esigenza di una nuova formazione di parole (*Wortneubildung*)¹². Vi sono poi due verbi che significano ambedue "rinnovare", ossia ἀνακαινώνω¹³, del quale sono presenti due attestazioni paoline (2 Cor 4,16 e Col 3,10) e ἀνακαινίζω¹⁴, che compare nella *Lettera agli Ebrei* (6,6), così come un altro verbo legato alla sfera semantica di καινός, ossia ἐγκαινίζω¹⁵ (Eb 9,18 e 10,20), che assume il significato di "inaugurare".

In questo capitolo verranno ripercorsi le parti delle *Epistole* in cui l'Apostolo fa uso di questa terminologia legata all'ambito di significato del nuovo. Questi testi saranno posti in dialogo con il contesto dell'epistola ma anche con altri passi biblici che contribuiscano ad illuminarne il senso. Questa sezione della ricerca intende così fornire i criteri interpretativi fondamentali dal punto di vista esegetico e proporre un primo inquadramento teoretico dell'idea di *novitas* in Paolo.

⁷ 1Cor 5,7, Col 3,10; 1Tm 5,1, 5,2, 5,11, 5, 14, Tt 2,4 e 2,6.

⁸ C. Maurer, Art. πρόσφατος, in ThWNT 6, pp. 767-768.

⁹ J. Behm, Art. καινότης, in ThWNT 3, pp. 452-453.

¹⁰ J. Behm, Art. ἀνακαίνωσις, in ThWNT 3, p. 455.

¹¹ J. Buchegger, *Erneuerung des Menschen: exegetische Studien zu Paulus* (TANZ 40), A. Francke Verlag, Tübingen 2003, pp. 1-2.

¹² Sui neologismi di matrice Paolina, cfr. J. Buchegger, *Mögliche paulinische Neologismen: ein Beitrag zur Erforschung des paulinischen griechischen Wortschatzes*, in «Jahrbuch für Evangelikale Theologie», 15 (2001), pp. 11-35.

¹³ J. Behm, Art. ἀνακαινώνω, in ThWNT 3, pp. 454-455.

¹⁴ J. Behm, Art. ἀνακαινίζω, in ThWNT 3, pp. 453-454.

¹⁵ J. Behm, Art. ἐγκαινίζω, in ThWNT 3, pp. 455-456.

I testi presi in esame saranno i seguenti:

- 1) At 17,19 -21;
- 2) Rm 6,4 e 7,6;
- 3) Rm 12,2, Ti 3,5, 2 Cor 4,16 e 2 Cor 3,6;
- 4) Col 3,10 ed Ef 2,15;
- 5) 2 Cor 5,17 e Gal 6,15.

L'ordine in cui saranno analizzati questi riferimenti non è quello cronologico né precisamente quello in cui le *Lettere* sono presentate nel testo biblico, bensì quello che si ritiene che possa far emergere con una certa gradualità le diverse sfumature di significato legate al nuovo: l'idea di novità, il rinnovamento, l'uomo nuovo, il nuovo patto e la nuova creazione.

2. La καινή διδαχή nel discorso di Paolo all'Areopago (At 17,19-21)

Prima di accostarsi al contenuto delle *Epistole*, non sarà esercizio fine ad una mera ricognizione terminologica quello di proporre una breve lettura di due occorrenze dell'aggettivo καινός all'interno del discorso di Paolo all'Areopago di Atene, narrato negli *Atti degli Apostoli*. Sebbene la questione della continuità tra il Paolo personaggio degli *Atti* e il Paolo delle *Lettere* di cui è autore e narratore sia oggetto di discussione¹⁶, vi sono almeno due ordini di ragioni che consentono e anzi suggeriscono di affrontare una rapida lettura di questi passi. In primo luogo, il discorso all'Areopago costituisce l'ingresso non solo di Paolo ma della stessa *novitas christiana* nel circuito del confronto con il dibattito filosofico. Inoltre, l'uso dell'aggettivo καινός in questo racconto suggerisce un'importante chiave di lettura per accedere alla comprensione del senso cristiano del nuovo.

Il racconto di questo episodio, avvenuto in occasione del passaggio dell'Apostolo ad Atene intorno al 50 d.C. nel corso del suo secondo viaggio apostolico, fa parte delle vicende narrate nel capitolo 17 degli *Atti*. Oltre alle discussioni con la Sinagoga, Paolo non volle sottrarsi al confronto con i pagani, nemmeno quelli di Atene, che fra tutti i Greci, scriveva così Agostino, erano “veri campioni in fatto di dialettica e di empietà” e la loro città era il luogo da cui

¹⁶ Sul rapporto tra l'immagine di Paolo nelle sue Lettere e negli Atti degli Apostoli, cfr. D. Marguerat, *Paul in Acts and Paul in His Letters*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, pp. 1-21.

nacquero “le sette filosofiche più ciarlatane”¹⁷.

La situazione che porta al confronto tra Paolo e gli ateniesi viene descritta in questi termini:

Paolo, mentre li attendeva ad Atene, fremeva dentro di sé (παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ) al vedere la città piena di idoli. Frattanto, nella sinagoga, discuteva con i Giudei e con i pagani credenti in Dio e ogni giorno, sulla piazza principale, con quelli che incontrava. Anche certi filosofi epicurei e stoici discutevano con lui, e alcuni dicevano: «Che cosa mai vorrà dire questo ciarlatano (σπερμολόγος)?». E altri: «Sembra essere uno che annuncia (καταγγελεύς) divinità straniera (ξένων δαιμονίων)», poiché annunciava Gesù e la risurrezione (τὴν ἀνάστασιν). Lo presero allora con sé, lo condussero all'Areòpago e dissero: «Possiamo sapere qual è questa nuova dottrina (καὶνὴ διδασκαλία) che tu annunci? Cose strane, infatti, tu ci metti negli orecchi; desideriamo perciò sapere di che cosa si tratta». Tutti gli Ateniesi, infatti, e gli stranieri là residenti non avevano passatempo più gradito che parlare o ascoltare le ultime novità (τὰ καίνεστερα).

È proprio in questa prima parte che compare due volte l'aggettivo καίνος: al versetto 19 accompagna il sostantivo διδασκαλία, che significa dottrina, insegnamento¹⁸, mentre al versetto 21 viene usato al comparativo assoluto, καίνεστερον. Proprio attraverso quest'ultimo versetto il narratore sembra voler preparare la strada all'esito del discorso di Paolo inserendo una tanto sottile quanto dura critica dell'ambiente intellettuale ateniese, descritto come ormai ridottosi al pettegolezzo filosofico e ad una superficiale pratica di sterile discussione in cui la novità non consiste né in un fatto nuovo rispetto ad un passato superato (come avrebbe potuto indicare νέος), né tantomeno in quella differenza qualitativa che καίνος dovrebbe suggerire. Ai filosofi di Atene sembra interessare la novità per la novità, il non udito in quanto tale, non la potenza trasformativa del nuovo. Tale superficialità si riflette, secondo l'autore degli *Atti*, non solo sulla vanità delle correnti filosofiche del tempo (convinzione che in Paolo è ancora velata¹⁹ ma che appare evidente in interpreti come il sopracitato Agostino)

¹⁷ Aurelius Augustinus, *Contra Cresconium libri quattuor*, in M. Petschenig (cur.), *Sancti Aureli Augustini opera, sect. VII, pars II. Scriptorum contra Donatistas pars II: Contra litteras Petiliani libri tres, Epistula ad catholicos de secta Donatistarum, Contra Cresconium libri quattuor* (CSEL 52), Tempsky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1909, Liber primus, XII, 25, p. 338: «[...] in Areopago Atheniensium, hoc est contentiosorum maxime impiorumque Graecorum. ibi enim loquacissimae philosophorum haereses extiterunt».

¹⁸ Cfr. K. H. Rengstorff, Art. διδασκαλία, in ThWNT 2, pp. 166-167.

¹⁹ Cfr. Col 2,8 e 1Tm 6,20-21.

ma anche sulla pratica religiosa. La curiosità per il fatto nuovo e il desiderio di una vana conoscenza di ciò che solletica l'udito (ossia i sensi) superano l'anelito ad una verità che possa produrre effetti concreti sull'anima.

L'uso della formula "nuova dottrina" (καινή διδασχή) appare ancora più significativo. L'espressione compare nella domanda rivolta direttamente a Paolo, postagli dopo che mormorando tra di loro gli ateniesi lo avevano definito un annunciatore di divinità straniere (καταγγελεὺς ξένων δαιμονίων). La novità della dottrina di Paolo non viene avvertita come proposta di un nuovo paradigma, ma come possibile aggiunta o minacciosa sostituzione del riferimento canonico alle divinità autoctone²⁰. Sulla base di queste prime interazioni tra Paolo e gli ateniesi si è anche ipotizzato che l'autore del brano volesse instaurare un parallelo tra la vicenda di Paolo e quella di Socrate²¹, anche lui accusato di introdurre nella *polis* divinità straniere e, mediante esse, nuove pericolose dottrine²².

Dal punto di vista intertestuale rispetto al più generale contesto biblico, l'espressione καινή διδασχή rimanda ad un importante versetto del *Vangelo di Marco*, che rappresenta la base per la composizione degli altri Vangeli e in particolare di quello lucano, il cui autore è probabilmente anche l'autore degli *Atti*. Si tratta del versetto 1,27, posto alla fine del racconto di un esorcismo compiuto da parte di Gesù di cui sarà utile riassumere alcuni contenuti²³:

²⁰ Secondo l'interpretazione che fu già di Giovanni Crisostomo, gli ateniesi, abituati a diverse divinità femminili, fraintendono le voci arrivate loro circa la predicazione di Paolo e credono che ἀνάστασις, "resurrezione", sia una nuova divinità annunciata dall'Apostolo. Cfr. Joannes Chrysostomus, *Homiliae LV in Acta apostolorum*, in S. P. N. Joannis Chrysostomi Opera Omnia Vol. 9 (PG 60), Migne, Paris 1859, Hom. 38, p. 267: «Οἱ δὲ Ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο. Καὶ γὰρ τὴν ἀνάστασιν Θεὸν τινα εἶναι ἐνόμιζον, ἅτε εἰωθότες καὶ θηλείας σέβειν».

²¹ Cfr. D. Marguerat, *Paul in Acts and Paul in His Letters*, cit., pp. 70-74, il quale comunque precisa che l'assenza di un vero e proprio contesto giudiziario sottrae quanto accaduto a Paolo ad una piena corrispondenza con la condanna socratica.

²² Cfr. Plato, *Euthyphro*, in *Platonis Opera. Tom. I, Tetralogias I-II continens. Insunt Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*, ed. E. A. Duke – W.F. Hicken – W. S. M. Nicoll – D. B. Robinson – J. C. G. Strachan (OCT), Oxonii, e typographeo Clarendoniano 1995, pp. 1-25, ivi 3b, p. 4: «ΣΩ. Ἄτοπα, ὦ θαυμάσιε, ὥς οὕτω γ' ἀκοῦσαι. φησὶ γάρ με ποιητὴν εἶναι θεῶν, καὶ ὥς καινοὺς ποιοῦντα θεοὺς τοὺς δ' ἀρχαίους οὐ νομίζοντα ἐγράψατο τούτων αὐτῶν ἕνεκα, ὥς φησιν»; Id., *Apologia Socratis*, in *Platonis Opera. Tom. I*, cit., pp. 26-63, ivi 24bc, p. 38: «Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὕς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά. τὸ μὲν δὴ ἔγκλημα τοιοῦτόν ἐστιν· τούτου δὲ τοῦ ἐγκλήματος ἐν ἑκάστων ἐξετάσωμεν»; e Xenophon, *Memorabilia*, Teubner, Stuttgart 1969, A, I,1, p. 1: «Πολλάκις ἐθαύμασα τίσι ποτὲ λόγοις Ἀθηναίους ἐπεισαν οἱ γραψάμενοι Σωκράτην ὥς ἄξιός εἴη θανάτου τῇ πόλει. ἡ μὲν γὰρ γραφὴ <ῆ> κατ' αὐτοῦ τοιάδε τις ἦν· ἀδικεῖ Σωκράτης οὕς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφείρων».

²³ Le sintetiche analisi che seguono si devono soprattutto ai seguenti riferimenti bibliografici: K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium; eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (SANT 23), Kösel, München 1970; A. M. Ambrozic, *New Teaching with Power (Mk 1:27)*, in J.

Giunsero a Cafàrnao e subito Gesù, entrato di sabato nella sinagoga, insegnava (ἐδίδασκεν). Ed erano stupiti del suo insegnamento: egli infatti insegnava loro come uno che ha autorità (ὡς ἐξουσίαν ἔχων), e non come gli scribi. Ed ecco, nella loro sinagoga vi era un uomo posseduto da uno spirito impuro e cominciò a gridare, dicendo: «Che vuoi da noi, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci? Io so chi tu sei: il santo di Dio!». E Gesù gli ordinò severamente: «Taci! Esci da lui!». E lo spirito impuro, straziandolo e gridando forte, uscì da lui. Tutti furono presi da timore, tanto che si chiedevano a vicenda: «Che è mai questo? Un insegnamento nuovo (διδαχὴ καινὴ), dato con autorità (κατ' ἐξουσίαν). Comanda persino agli spiriti impuri e gli obbediscono!».

Sebbene Gesù eserciti in quanto adulto il diritto in uso al tempo di insegnare nella sinagoga durante il Sabato, la διδαχὴ di Gesù è diversa da quella degli scribi (γραμματεῖς)²⁴. Cosa rende la διδαχὴ di Gesù Cristo nuova rispetto a quella dei γραμματεῖς? Un nuovo contenuto o un nuovo carattere? Sebbene infatti il sostantivo διδαχὴ possa indicare non solo l'insegnamento in quanto tale ma anche un suo contenuto teorico o etico-pratico, qui tale possibilità non viene esplicitata. Si legge però che la διδαχὴ è definita καινή, nuova, una volta avvenuto il miracolo dell'esorcismo. La novità della διδαχὴ riguarda allora la modalità del suo manifestarsi. Essa è καινή in quanto avviene secondo la modalità dell'ἐξουσία, l'autorità propria e intrinseca di Gesù, che proviene da Dio e non da uomini. Questa è la caratteristica nuova dell'autorità che si comunica anche alla διδαχὴ.

Per questa ragione esplode il contrasto con gli scribi. Le dottrine da loro insegnate provengono da uomini (Mc 7,7) e non adempiono il comandamento di Dio (Mc 7,8) sino a porsi dalla parte di Satana (Mc 8,33). L'obbedienza degli spiriti impuri al comando di Gesù è dunque la chiave di comprensione del carattere nuovo della διδαχὴ. La qualifica di novità proviene da una corale espressione di meraviglia e sbalordimento, dalla ricerca di senso che nasce in coloro che osservano il miracolo. I diversi momenti di questo brano fanno tutti parte della

Plevnik (cur.), *Word and Spirit: Essays in Honor of David Michael Stanley, SJ on his 60th Birthday*, Regis College Press, Willowdale (Ontario) 1975, pp. 113-149; M. Karrer, *Der lehrende Jesus. Neutestamentliche Erwägungen*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 83, 1-2 (1992), pp. 1-20; E. Raponi, *Il significato dell'aggettivo καινός in Mc 1, 27: una lettura esegetica e teologica*, Angelicum University Press, Roma 2016; F. Filannino, *La novità del regno: Kainos nel vangelo di Marco*, in «Biblica», 100,3 (2019), pp. 386-407.

²⁴ Ciò avviene anche a livello terminologico. La predilezione di Marco per l'uso del termine διδαχὴ e del suo campo semantico manifesta la volontà di insistere sulla specificità dell'insegnamento di Gesù rispetto a quello degli scribi, reso con il termine διδασκαλία (Mc 7,7), cfr. S. Légasse, *Marco*, Borla, Roma 2000, p. 103, n. 5.

nuova διδαχή di Gesù: l'esorcismo, l'autorità divina, l'efficacia assoluta del suo λόγος e la signoria sul male. Si potrebbe interpretare che per questa ragione la διδαχή viene definita καινή e non νέα, dal momento che l'insegnamento di Gesù non è solo appena sopraggiunto, recente, da poco esistente, ma anche qualitativamente migliore rispetto alla vecchia διδαχή.

Non solo l'insegnamento degli scribi si oppone frontalmente a quello del Nazareno, ma il tempio stesso diventa teatro della fuoriuscita delle forze del male al punto da determinare il raro evento di un esorcismo durante il Sabato. Il nuovo ha già qui pertanto un deciso carattere escatologico, poiché rimanda direttamente non soltanto alla sconfitta particolare dello spirito immondo ma anche e soprattutto alla totale e definitiva sconfitta del male. L'agire di Gesù è nuovo perché imprime un perfettamente efficace effetto e segno (in-segnamento) nell'uomo, compiendovi un'opera salvifico-creativa e ri-creativa.

Analogamente, è l'Areopago in cui Paolo si trova circondato dai filosofi ateniesi il teatro in cui la καινή διδαχή di Paolo non viene accolta. In questo caso però, mancando il contesto sacro del tempio e la continuità con la διδαχή dell'Antico Patto, i filosofi non riescono a cogliere né l'autorità, né tantomeno la portata escatologica dell'insegnamento. Su queste basi si comprende quanto sia beffarda l'analogia instaurata tra questi due riferimenti testuali. Per i filosofi greci, la διδαχή καινή è una novità non solo prettamente mondana, ma in fin dei conti anche meramente quantitativa. Un nuovo Dio cerca di sostituire le vecchie divinità, nuovi stranieri vogliono prendere il posto degli indigeni.

Nonostante questi ostacoli Paolo cerca creare un collegamento con il pubblico ateniese attraverso l'uso a cascata della radice γνο-/γνω- (γνῶναι in Atti 17,19 e 20, ἀγνώστῳ θεῷ al versetto 17,23, ἀγνοοῦντες ancora al 17,23 e ἀγνοία al 17,30), che da una parte richiama il desiderio di conoscenza che da sempre aveva animato la filosofia ma, al contempo, evidenzia che essa è ormai ridotta a confondere vane dottrine con la sapienza e a considerare la novità radicale della διδαχή paolina come chiacchiere di uno σπερμολόγος, un commerciante di cianfrusaglie all'esterno dei templi²⁵.

²⁵ Questa la spiegazione di Dione di Prusa: «νόθον μέντοι γε καὶ ἀγεννὲς ἀνθρώπων οὐθέν, ὥς εἶπεῖν, ἐπισταμένων, ἀλλὰ χρείων τροφῆς· οὗτοι δὲ ἐν τε τριόδοις καὶ στενωποῖς καὶ πυλῶσιν ἱερῶν ἀγείρουσι καὶ ἀπατῶσι παιδάρια καὶ ναύτας καὶ τοιοῦτον ὄχλον, σκώμματα καὶ πολλὴν σπερμολογίαν συνείροντες καὶ τὰς ἀγοραίους ταύτας ἀποκρίσεις», cfr. Dionis Prusaensis, *Oratio-*

Paolo risponde alla domanda degli ateniesi e annuncia quale sia la *καινή διδαχή* nel noto discorso pronunciato in questa occasione:

Allora Paolo, in piedi in mezzo all'Areòpago, disse: «Ateniesi, vedo che, in tutto, siete molto religiosi. Passando infatti e osservando i vostri monumenti sacri, ho trovato anche un altare con l'iscrizione: "A un dio ignoto (Ἀγνώστῳ θεῷ)". Ebbene, colui che, senza conoscerlo, voi adorate, io ve lo annuncio (καταγγέλλω). Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è Signore del cielo e della terra, non abita in templi costruiti da mani d'uomo né dalle mani dell'uomo si lascia servire come se avesse bisogno di qualche cosa: è 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 cerchino (ζητεῖν) Dio, se mai, tastando qua e là come ciechi, arrivino a trovarlo (εὑροῖεν), benché non sia lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo (ζῶμεν), ci muoviamo (κινούμεθα) ed esistiamo (ἐσμέν), come hanno detto anche alcuni dei vostri poeti: "Perché di lui anche noi siamo stirpe". Poiché dunque siamo stirpe di Dio (γένος τοῦ θεοῦ), non dobbiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, che porti l'impronta dell'arte e dell'ingegno umano. Ora Dio, passando sopra ai tempi dell'ignoranza (χρόνους τῆς ἀγνοίας), ordina agli uomini che tutti e dappertutto si convertano (μετανοεῖν), perché egli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare il mondo con giustizia, per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo (ἀναστήσας) dai morti». Quando sentirono parlare di risurrezione (ἀνάστασιν) dei morti, alcuni lo deridevano, altri dicevano: «Su questo ti sentiremo un'altra volta». Così Paolo si allontanò da loro. Ma alcuni si unirono a lui e divennero credenti: fra questi anche Dionigi, membro dell'Areòpago, una donna di nome Dàmarris e altri con loro.

La costruzione retorica di questo discorso rivela l'intima volontà di mantenere sempre vivo un doppio binario, l'annuncio ai giudei e quello ai gentili, attraverso una tessitura di riferimenti, immagini e concetti²⁶. Ma, in definitiva, qual è la nuova dottrina e in cosa consiste il suo carattere di novità? In questo senso, quanto afferma Paolo in questa occasione si rivela abbastanza in linea con il

nes, in H. von Arnim (cur.), *Dionis Prusaensis quem uocant Chrysostomum quae exstant omnia*. Vol. 1, Weidemann, Berlin, 1893, or. XXXII, sez. 9, p. 269.

²⁶ D. Marguerat, *Paul*, cit., p. 39. Per una generale riflessione sulle strategie retoriche di Paolo per confrontarsi con i pagani di Atene rimando anche a J. Daryl Charles, *Paul before the Areopagus. Reflections on the Apostle's Encounter with Cultured Paganism*, in «Philosophia Christi», 7, 1 (2005), pp. 125-140.

contenuto nelle *Lettere*²⁷, sebbene a differenza del discorso dell'Areopago, in cui la strategia retorica consiste nell'usare a suo vantaggio la sapienza greca, una volta arrivato a Corinto egli farà invece ricorso alla potenza dello Spirito di Dio (1 Cor 2,4-5)²⁸.

Pur tenendo a mente che *maior dissimilitudo in similitudine*, si potrebbe nondimeno affermare che così come la Sinagoga, che rappresentava il luogo in cui si ascoltavano le Scritture e si custodiva la promessa antica, aveva consentito l'insegnamento e il miracolo di Gesù, così la filosofia pagana aveva in qualche modo preparato la strada per accogliere il messaggio paolino, attraverso una sorta di prima demitologizzazione dalle antiche cosmogonie, dalle proiezioni antropomorfiche, dalle ingenue mitologie e da un certo grado di superstizione²⁹, aprendo la strada alla nascita della teologia, per quanto questa sia arrestata allo stadio della teologia naturale³⁰. Sebbene sia dunque forse eccessivo affermare, come fa Scilironi, che Paolo in questa occasione riconoscerebbe tanto la finitezza quanto l'intrascendibilità del sapere filosofico, a ragione invece egli sottolinea che la consolidata idea di una ferma contrapposizione di Paolo alla ricerca della verità che caratterizzava la cultura filosofica greca vada profondamente ripensata³¹.

Nel suo discorso Paolo afferma che il Dio che egli annuncia corrisponde al "dio ignoto" cui gli Ateniesi, secondo il racconto biblico, avevano dedicato un altare. Così facendo, l'Apostolo chiama subito in causa il desiderio di conoscenza che anima i greci, non solo solleticando la loro curiosità ma evidenziando una loro mancanza conoscitiva. Se ne evince un duplice carattere di novità dell'annuncio: da una parte esso rievoca un paradigma consolidato, quello degli altari eretti dalla *polis*, dall'altra spinge a gettare lo sguardo su qualcosa di non conosciuto. Un

²⁷ Sulle analogie e sulle differenze teologiche tra gli episodi paolini degli *Atti* e le *Epistole*, cfr. D. Marguerat, *Paul*, cit., pp. 39-40.

²⁸ Cfr. J. Pathrapankal, *From Areopagus to Corinth (Acts 17:22-31; 1 Cor 2:1-5) A Study on the Transition from the Power of Knowledge to the Power of the Spirit*, in «Mission Studies», 23, 1 (2006), pp. 61-80.

²⁹ B. Lubardic, *Missiologial Dimensions of Philosophy: St Paul, Greek Philosophers and Contact-point Making (Acts 17:16-34)*, in «ΦΙΛΟΘΕΟΣ (Philotheos): International Journal for Philosophy and Theology», 19, 2 (2019), pp. 22-75, ivi p. 29.

³⁰ Come ricorda Lubardic, la teologia era per Aristotele la πρώτη φιλοσοφία, il cui oggetto sono le cose separate dalla materia (χωριστά) e immobili (ἀκίνητα). La comprensione concettuale degli attributi di Dio da parte di Aristotele è sorretta e conduce ad una concezione di Dio come essere puro e necessario, cioè ad un νοῦς divino perfettamente autosufficiente e attualizzato che muove e dispone secondo un certo ordine gli enti (τὰ ὄντα) come loro causa finale. Cfr. Aristoteles, *Metaphysica. Recognovit, brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger* (OCT), Oxonii, e typographeo Clarendoniano 1957, ivi VI:1026a 27-31, p. 123; XII:1072a 22-26, pp. 251-252 e 1072b 5-11, pp. 252-253.

³¹ C. Scilironi, *San Paolo filosofo*, Queriniana, Brescia 2022, p. 57.

contenuto inquadrabile ma non immediatamente riconoscibile, un discorso che riguarda un contenuto visibile, qualcosa che tutti hanno sotto i loro occhi, ma che al contempo rivela un invisibile, una realtà di cui non si ha conoscenza.

Tale ulteriore duplice binario tra noto e inedito, visibile e invisibile, prosegue nel seguito dell'argomentazione. Dio ha creato il mondo ma non abita in templi eretti in esso. Egli è colui che comunica vita a tutto ciò che il mondo contiene, colui che ha ordinato gli spazi e le ere umane, disponendo un senso nelle cose che consentisse agli individui di cercarlo (ζητέω) fino ad arrivare a trovarlo (εὕρισκω). Questa sezione rimanda alla prima modalità dell'annuncio, cioè quella che si rivolge a concezioni vicine a quelle degli ateniesi. A conferma della volontà di istituire un parallelo tra le due vie, Paolo inserisce nel proprio discorso una citazione del poeta Arato di Soli.

Dal versetto successivo la situazione prende progressivamente un'altra piega. La stessa cultura religiosa pagana suggerisce a detta di Paolo che la comprensione di Dio sia cosa ben diversa dal possesso dei beni umani come l'oro e l'argento o da cognizioni frutto dell'ingegno umano. Per questa ragione è Dio, latore di vita e della possibilità di movimento e di esistenza, a muoversi verso l'uomo, offrendo la possibilità di superare i tempi dell'ignoranza, della non-conoscenza e della imperfetta adesione alla verità, chiedendo fede, obbedienza e conversione affinché ciascuno ottenga la salvezza. Il mondo un giorno sarà infatti sottoposto ad un giudizio, avverte l'Apostolo, e tale giudizio sarà emesso da un uomo eletto da Dio mediante il dono che a tutti i convertiti sarà concesso, vale a dire la resurrezione dai morti (ἀνάστασις).

La vera novità della διδασχὴ di Paolo si riconnette così alla διδασχὴ legata alla persona di Cristo, la *novitas* che costituisce il cuore pulsante dell'annuncio paolino, cioè la morte e resurrezione di Gesù. È questa la novità assoluta, qualitativamente differente da quella di ogni altare eretto da mano ateniese. La novità cristiana comporta il rovesciamento di ogni altro altare. I sospetti degli ateniesi non vengono confermati, ma ribaltati. La resurrezione non è il nome di una nuova divinità ma un nuovo paradigma, un nuovo modo di intendere la sfera religiosa che comporta non solo un nuovo codice di comportamento ma anche una sfida per la abituale modalità di conoscenza dei pagani. Questo annuncio rappresenterà il nucleo essenziale di tutte le *Lettere* paoline e troverà potente espressione proprio nell'idea di *novitas* e nelle sue diverse sfaccettature terminologiche.

3. La καινότης (Rm 6,4 e 7,6)

Il termine “novità” nella forma sostantivata καινότης si incontra due volte nell’*Epistola ai Romani*, ai versetti 6,4 e 7,6. Il capitolo 6 e il capitolo 7 sono inseriti in una macro-sezione compresa tra i versetti 5,12 e 8,39, dedicata principalmente alla giustificazione per fede e agli effetti della grazia³².

La sezione 5,12-21 ripercorre la storia dell’umanità e la storia di Israele³³ e costruisce, muovendosi dall’universale al particolare³⁴, la trama di contrapposizioni che si rifletterà su tutto il seguito della lettera: il peccato (ἁμαρτία) si oppone alla grazia (χάρις), la caduta (παράπτωμα) al dono di grazia (χάρισμα), la morte (θάνατος) alla vita (ζωή), la condanna (κατάκριμα) alla giustificazione (δικαίωμα)³⁵. Tutte queste contrapposizioni si trovano sintetizzate nel dualismo tra Adamo e Cristo. Il primo ha introdotto il peccato nel mondo facendo sì che la sua caduta ricadesse su tutta l’umanità, mentre Gesù, attraverso la propria morte, ha effuso il dono di grazia su tutti gli uomini riversando su di loro la giustificazione.

All’inizio del sesto capitolo della lettera, allo scopo di chiarire definitivamente il rapporto tra peccato e grazia, Paolo inserisce una spiegazione del significato del battesimo. In questa sezione (6,1-11) si incontra il versetto 6,4, in cui compare per la prima volta il termine καινότης. La connessione tra καινότης e battesimo riguarda in particolare i versetti 6,3-11:

³² M. V. Hubbard, *New Creation in Paul's Letters and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 93.

³³ Cfr. F. Thielman, *The Story of Israel and the Theology of Romans 5-8*, in David M. Hay – E. Elizabeth Johnson (cur.), *Pauline Theology, Vol. III: Romans*, Fortress Press, Minneapolis 1995, pp. 169-197.

³⁴ Cfr. J. D. G. Dunn, *Romans 1-8 (WBC 38)*, Word, Dallas 1988, p. 271.

³⁵ Ciò che l’italiano rende con la sola parola “giustificazione” in realtà si riferisce a una sottile distinzione. Il termine δικαίωμα (5,16) corrisponde allo stato di “avvenuta giustificazione”, esito di un processo che ha permesso di giungervi e che ne ha garantito l’accadere, ossia la δικαίωσις, “l’atto del giustificare” mediante il quale viene riversata sul credente la vita. Il δικαίωμα di Gesù permette così la nuova nascita del credente.

O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo dunque siamo stati sepolti insieme a lui nella morte affinché, come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova. Se infatti siamo stati intimamente uniti a lui a somiglianza della sua morte, lo saremo anche a somiglianza della sua risurrezione. Lo sappiamo: l'uomo vecchio che è in noi è stato crocifisso con lui, affinché fosse reso inefficace questo corpo di peccato, e noi non fossimo più schiavi del peccato. Infatti chi è morto, è liberato dal peccato. Ma se siamo morti con Cristo, crediamo che anche vivremo con lui, sapendo che Cristo, risorto dai morti, non muore più; la morte non ha più potere su di lui. Infatti egli morì, e morì per il peccato una volta per tutte; ora invece vive, e vive per Dio. Così anche voi consideratevi morti al peccato, ma viventi per Dio, in Cristo Gesù.

ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι, ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν. εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα· τοῦτο γινώσκοντες ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ· ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ, εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει. ὁ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ· ὁ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ. οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς [εἶναι] νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Il battesimo avviene *in* Cristo, nella sua morte di croce, come incorporazione all'interno di essa. La particella εἰς rende chiaro il significato spaziale-reale di questo evento⁹⁰. In linea con una divergenza interpretativa che si riproporrà per diversi riferimenti testuali, la connessione di questo passo con il battesimo è ampiamente dibattuta. Per alcuni interpreti il passaggio andrebbe letto in modo indipendente dal rito del battesimo e indicherebbe piuttosto una metafora del dualismo vita-morte⁹¹, per altri invece il battesimo rappresenterebbe, se non proprio l'evento principale, quantomeno un momento fondamentale per prendere parte alla morte di Cristo e per partecipare alla sua vita⁹², per altri ancora invece non vi sono dubbi che la vita nuova inizi per l'essere umano nel momento del battesimo⁹³ e che questo rappresenterebbe davvero l'evento chiave in cui avrebbe

⁹⁰ Cfr. U. Schnelle, *Paulus: Leben und Denken* (2., überarbeitete und erweiterte Auflage), de Gruyter, Berlin-Boston 2014, p. 347.

⁹¹ Cfr. ad esempio J. D. G. Dunn, *Romans 1–8*, cit., p. 308.

⁹² Cfr. Z. I. Herman, *La novità cristiana secondo Romani 5,20-7,6: Alcune osservazioni esegetiche*, in «Antonionum», 61, 2/3 (1986), pp. 225-273, ivi pp. 233-236.

⁹³ Ł. Gawęł, *La Risurrezione di Gesù Cristo nella sua importanza per l'Antropologia cristiana*, Cantagalli, Siena 2009.

luogo l'effettiva morte dell'uomo vecchio e il dono di una nuova vita al credente⁹⁴.

Alla luce di evidenze intratestuali e filologiche, S. Siikavirta riprende l'interpretazione di U. Schnelle e opta convincentemente per quest'ultima prospettiva, definendo la prima ipotesi arbitraria e mossa da chiari pregiudizi teologici. L'intero sesto capitolo dell'epistola è intriso di evidenti riferimenti al battesimo. Paolo è spinto dalla volontà di unirsi a una comunità che non conosce di persona. L'unico modo per avvicinarvisi era riferirsi all'unica esperienza che tutti i cristiani condividevano, ossia quella sacramentale e dunque, in primissima istanza, quella del battesimo. Non si tratta dunque di un riferimento metaforico o spiritualizzante (che renderebbe pressappoco ornamentale, superfluo e tautologico il riferimento stesso), né di una proiezione della "fine dei tempi" (*Aonenwende*) nel personale *Dasein* di ciascuno⁹⁵, ma di una realtà cui aggrapparsi, tangibile, concreta⁹⁶. Sia lo spogliarsi del peccato che l'inserimento concreto in nuove dimensioni soteriologiche, ecclesiologiche, etiche, sociali e biografiche avvengono in un evento storico unico e reale. La croce, la risurrezione e il battesimo non fungono dunque solo da causa e conseguenza. L'avvenimento originario è sempre presente negli effetti. Ciò che avviene nel battesimo, secondo Paolo, è un'esperienza sacramentale della morte effettiva e attuale di Gesù da parte del singolo cristiano.

Il legame tra novità di vita e battesimo è un elemento molto presente nella letteratura cristiana antica, come si può notare in alcuni esempi di commenti a questi versetti di tradizione patristica orientale e occidentale. Commentando la pericope 6,4-6,6, Teodoreto di Cirro scrive che il battesimo fa sì che il credente prenda parte sia alla morte che alla resurrezione di Cristo. Quest'atto comporta

⁹⁴ Cfr. U. Schnelle, *Paulus*, cit., pp. 346-350.

⁹⁵ E. Käsemann, *An die Römer* (4. durchgesehene Auflage), Mohr Siebeck, Tübingen 1980, p. 155.

⁹⁶ S. Siikavirta, *Baptism and Cognition in Romans 6-8: Paul's Ethics beyond 'Indicative' and 'Imperative'* (WUNT 2, 407), Mohr Siebeck, Tübingen 2015, in particolare alle pp. 109-110: «Chapter 6 of Romans is full of language that links with Paul's theology of baptism. [...] Writing to a congregation that he did not know from personal experience, Paul appeals in his exhortation to the experience that he knows is shared by all Christians: the rite of baptism into Christ. A spiritualising metaphorical reading does not do justice to this evidence. If the explicit reference to baptism in Rom. 6:3 were used in a merely metaphorical way to express the underlying reality of death to sin, would not the baptismal imagery in the chapter be completely tautological? Would it not suffice for Paul to keep to the language of dying and rising with Christ in a more abstract moment of repentance or conversion – why implement such ornamental baptismal metaphors that would surely have brought to the recipients' mind their personal and tangible experience of baptismal initiation? If Paul seeks to bring comprehensible concreteness to his argument in the second half of the chapter (6:19a), the introduction of baptism in the first half is something equally tangible, to which his listeners may cling through their assumed personal experience of the rite».

una necessità etica, quella di vivere una vita nuova confacente alla vita successiva alla resurrezione, alla quale il credente da quel momento in poi partecipa. Questa interpretazione etica porta Teodoreto a interpretare in chiave anti-manichea l'uomo vecchio. Esso non è la specie naturale (non vi sono due nature contrapposte, una buona e una malvagia), bensì la cattiva volontà resa inoperosa dal battesimo⁹⁷.

Anche Agostino usa questi versetti in chiave anti-manichea. Tutti i precetti relativi al cibo, alle abluzioni e alle feste, che Fausto ritiene che i cristiani dovrebbero continuare a seguire se coerenti con l'idea di una non-abolizione della Legge, l'Ipponate li trova tutti portati a compimento in Cristo. Tutto ciò che era stato profetizzato si compie nella sua morte e resurrezione, che indica al cristiano una vita nuova da sperimentare nel battesimo⁹⁸.

⁹⁷ Theodoretus Cyrensis Episcopus, *Commentarius in omnes sancti Pauli Epistolas*, in *Theodoretus, cyrensis episcopi, opera omnia*. Vol. 3 / post recensionem Jacobi Sirmondi edidit, locupletavit, antiquiores editiones adhibuit, versionem latinam recognovit, amplissimos indices adjecit Joan. Ludov. Schulze; accessit auctarium Theodoreti quod olim adornavit Joan. Garnerius (PG 82), Migne, Paris 1864, ivi Id., *Interpretatio Epistolae ad Romanos*, Cap. VI, Vers. 6, pp. 105-106: «Παλαιὸν ἄνθρωπον οὐ τὴν φύσιν ἐκάλεσεν, ἀλλὰ τὴν πονηρὰν γνώμην. Ταύτην δὲ ἔφη τῷ βαπτίσματι νεκρωθῆναι, ἵνα ἄργον γένηται τῇ ἁμαρτίᾳ τὸ σῶμα. Τοῦτο γὰρ εἶπεν· Ἴνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, ὥστε αὐτὸ μηδαμῶς τῇ ἁμαρτίᾳ δουλεύειν. Εἴτα καὶ ἐξ ἐτέρας εἰκόνοσ τοῦτο σαφέστερον δείκνυσιν».

⁹⁸ Aurelius Augustinus, *S. Aureli Augustini contra Faustum libri XXXIII*, in *S. Aureli Augustini De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum, recensuit Iosephus Zycha* (CSEL 25.1), Tempsky-Freytag, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1891, lib. XVIII, 10, pp. 507-509: «Cum quaeris, quare christianus non obseruet differentiam ciborum, quae in lege praecipitur, si Christus non uenit legem soluere, sed adimplere, respondeo: immo propterea id non obseruat christianus, quia quod illis figuris prophetabatur, iam Christus inpleuit non admittens ad corpus suum, quod corpus in sanctis suis ad uitam aeternam praedestinavit, quicquid per illa animalia in moribus hominum significatum est. Cum quaeris, quare christianus non animalibus immolatis carnis et sanguinis sacrificia offerat deo, si Christus non uenit legem soluere, sed adimplere, respondeo: immo propterea magis haec christianus iam offerre non debet, quia ea, quae talibus rerum figuris illi prophetabant, immolatione carnis et sanguinis sui Christus inpleuit. Cum quaeris, cur azyma sicut iudaei non obseruet christianus, si Christus non uenit legem soluere, sed adimplere, respondeo: immo propterea magis hoc non obseruat christianus, quia, quod illa figura prophetabatur, expurgato ueteris uitae femiente nouam uitam demonstrans Christus inpleuit. Cum quaeris, cur de carne agni christianus pascha non celebret, si Christus non uenit legem soluere, sed adimplere, respondeo: immo propterea christianus iam sic pascha non celebrat, quia id, quod illa figura praenuntiabatur, agnus immaculatus sua passione Christus inpleuit. Cum quaeris, quam ob causam neomenias in lege mandatas non celebret christianus, si Christus non uenit legem soluere, sed adimplere, respondeo: immo propterea iam christianus ista non celebrat, quia propter quod praenuntiandum celebrantur, iam Christus inpleuit. Celebratio enim nouae lunae praenuntiabat nouam creaturam, de qua dicit apostolus: *si qua igitur in Christo noua creatura, uetera transierunt; ecce facta sunt noua*. Cum quaeris, cur illa singularum quarumque inmunditiarum baptismata, quae in lege praecipiuntur, non obseruet christianus, si Christus non uenit legem soluere, sed adimplere, respondeo inde potius haec non obseruare christianum, quia figurae futurorum erant, quas Christus inpleuit. Venit enim consepelire nos sibi per baptismum in mortem, ut, quemadmodum Christus resurrexit a mortuis, sic et nos in nouitate uitae ambulemus. Cum quaeris, quid causae est, ut scenopegia non sit sollemnitas christianorum, si lex a Christo adimpleta est, non soluta, respondeo tabernaculum dei fideles eius esse, in quibus caritate socialis et quodam modo compactis habitare dignatur, et ideo magis illud non obseruari a christianis, quia iam Christus in ecclesia sua, quod illa figura propheticè promittebat, inpleuit».

L'idea che la conformazione della propria realtà spirituale a quella di Cristo corrisponda ad una sorta di *itinerarium in novitatem* rimanda a quella che è forse la più penetrante interpretazione patristica dell'idea di *novitas*, quella proposta da Origene nel suo commentario all'*Epistola ai Romani*:

Neque enim putes, quod innovatio vitae, quae dicitur semel facta, sufficiat; sed semper et cotidie, si dici potest, ipsa novitas innovanda est. Sic enim dicit apostolus: "Nam etsi is, qui foris est, homo noster corrumpitur, sed qui intus est, renovatur de die in diem." Sicut enim vetus semper veterascit et de die in diem vetustior efficitur, ita et novus hic semper innovatur et numquam est, quando non innovatio eius augeat⁹⁹.

Il rinnovamento (*innovatio*) non avviene in un solo momento. La novità è originata da un centro, il battesimo, ma va fatta sempre nuova (*ipsa novitas innovanda est*). Così come la vetustà invecchia di giorno in giorno, anche il rinnovamento si accresce di giorno in giorno.

L'argomentazione di Paolo in questa sezione dell'epistola segue ripetutamente lo schema "se...allora": se attraverso il sacramento del battesimo il cristiano è morto e sepolto con Cristo e incorporato nella stessa morte di croce di Gesù, *allora* per mezzo dello stesso Battesimo il cristiano può camminare "in novità di vita", ἐν καινότητι ζωῆς. Il genitivo ζωῆς è un *genitivus qualitatis*, per cui l'apostolo intende non tanto "una nuova vita", quanto "una novità che è vita". È la vita in quanto tale ciò che è nuovo e che prima non esisteva¹⁰⁰. Questa vera e nuova vita viene donata nell'atto di sepoltura nel battesimo.

Come accennato in precedenza, l'interpretazione di questa associazione tra sepoltura e battesimo è ancor'oggi al centro del dibattito esegetico¹⁰¹. Illuminante

⁹⁹ Origenes, *Commentarii in epistolam ad Romanos / Römerbriefkommentar. Übers. u. eingeleitet von Theresia Heithier* (FC 2), Herder, Freiburg (Breisgau) – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1993, p. 148. Qui si sfiora il fondamentale tema origeniano della προκοπή. Su questo tema cfr. G. Lettieri, *Progresso*, in A. Monaci Castagno (cur.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 379-392.

¹⁰⁰ Cfr. M. Wolter, *Das Geschriebene tötet, der Geist aber macht lebendig* (2Kor 3,6): Ein Versuch zur paulinischen Antithese von *gamma* und *pneuma*, in D. Sänger (cur.), *Der zweite Korintherbrief: literarische Gestalt-Historische Situation-Theologische Argumentation; Festschrift zum 70. Geburtstag von Dietrich-Alex Koch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, pp. 355-379, ivi pp. 376-377.

¹⁰¹ Come più in generale la connessione di *novitas* e battesimo, anche la più specifica associazione tra il verbo συνθάπτω e il rito del battesimo ha prodotto letture differenti. Secondo B. Rey, il riferimento al battesimo non sarebbe di natura prettamente rituale, dal momento che non è certo che all'epoca di Paolo il battesimo avvenisse per immersione totale. Si tratterebbe piuttosto di una comprensione teologica del sacramento: come, secondo la concezione del tempo, la morte poteva

la sintesi proposta in merito già da Tommaso d'Aquino nei suoi *Commentarii in epistulas Pauli apostoli*. A commento di questa sezione della *Lettera ai Romani*, l'Aquinate spiega che mentre dal punto di vista corporale la morte del corpo precede la sepoltura, al contrario dal punto di vista spirituale (*spiritualiter*) è la sepoltura del Battesimo che precede e provoca la morte del peccato, perché il battesimo, il *sacramentum novae legis, efficit quod signat*. Ricevendo il segno della sepoltura di Cristo si riceve la morte del peccato¹⁰².

Vi è dunque una stretta connessione tra i versetti 6,3 e 6,4. Se nel battesimo il credente è morto e sepolto con Cristo, al contempo *come* Cristo è risuscitato *così anche noi* camminiamo in una novità di vita. Alla luce della connessione tra *novitas* e battesimo come va intesa questa morte dal momento che non coincide con una morte fisica del credente? In linea con il significato *spiritualiter* di cui parlava Tommaso, secondo Siikavirta è il termine ὁμοίωμα, ossia la “somiglianza” con Cristo, a offrire la soluzione a questo problema. Nell'ὁμοίωμα il credente viene impiantato e co-innestato nella stessa radice vitale di Cristo (come indica il termine σύμφυτος), nella somiglianza con la sua morte e nella speranza di crescere, rinascere e rigermogliare insieme a lui nella sua risurrezione. Ma poiché la redenzione e la resurrezione dei corpi sono cose che devono ancora venire, il battesimo è prima di ogni cosa l'atto che conferisce al cristiano che vive nella tensione tra i due eoni una nascosta, invisibile ma sperimentabile “identità resuscitata”¹⁰³.

Come osservato da Schnelle¹⁰⁴, l'idea di una piena corrispondenza

considerarsi pienamente compiuta solo con la sepoltura, così l'Apostolo ricorda che nel battesimo vi è una piena e definitiva morte e sepoltura dell'uomo vecchio, nell'ora nona del Venerdì Santo, cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus: La création nouvelle selon saint Paul* (LD 42), Éd. du Cerf, Paris 1966, pp. 96-97. U. Vanni, al contrario, non vede contraddizioni nel ritenere che in questo passo si parli di un legame tra la sepoltura con Cristo e il rito del battesimo per immersione. Se di fronte all'espressione «συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον» si pongono sullo stesso piano “morte” e “sepoltura” allora si nota un'incongruenza a parlare di una “sepoltura per la morte”. Se invece si intende “sepoltura” in senso diverso da “morte”, come «sepoltura rituale per ottenere la morte su un altro piano», allora l'incongruenza non appare più tale. Cfr. U. Vanni, *Ὅμοιωμα in Paolo (Rom 1,23; 5,14; 6,15; 8,2; Fil 2,7): Un'interpretazione esegetico-teologica alla luce dell'uso dei LXX (Parte 2)*, in «Gregorianum», 58, 3 (1977), pp. 431-470, ivi p. 450.

¹⁰² Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, in *S. Thomae Aquinatis Super Epistolas S. Pauli lectura, tom. 1: Ed. R. Cai, Marietti, Taurini-Romae, 1953*, pp. 1-230, ivi cap. 6, l. 1, par. 475, p. 86: «Est tamen considerandum, quod corporaliter aliquis prius moritur et postea sepelitur; sed spiritualiter sepultura Baptismi causat mortem peccati, quia sacramentum novae legis efficit quod signat. Unde cum sepultura, quae fit per Baptismum, sit signum mortis peccati, mortem efficit in baptizato».

¹⁰³ Cfr. S. Siikavirta, *Baptism and Cognition*, cit., pp. 116-117.

¹⁰⁴ U. Schnelle, *Paulus: Leben und Denken*, cit., pp. 347-348.

materiale e temporale tra Cristo e i suoi discepoli nella risurrezione avrebbe dovuto condurre, se attuata coerentemente, alla conclusione “anche noi siamo risorti dai morti”. Paolo segue una strada diversa perché intende determinare l’essere presente e futuro del cristiano attraverso la svolta nella novità di una vita eticamente-futura. La morte al peccato non comporta un cambiamento sostanziale dell’uomo, che non è sottratto alla sua vecchia condizione e continua a vivere nelle condizioni di un cosmo in declino. La nuova realtà della libertà dal peccato è soggetta a una sorta di riserva futuristica o, come diranno alcuni teologi, riserva escatologica. I credenti e i battezzati non sono ancora risorti e restano assoggettati alla storia senza poter dimostrare la risurrezione. Allo stesso tempo, tuttavia, essi partecipano già pienamente alle forze legate alla risurrezione di Gesù Cristo, che permeano e trasformano tutto il cosmo (Rm 8,18-23).

Il battesimo è dunque il luogo della partecipazione effettiva e completa all’evento Cristo. Dal momento che egli è morto e risorto dai morti ed avendo il battezzato ricevuto nel battesimo la piena partecipazione a questo evento di salvezza, anche il cristiano battezzato è sottratto al regno della morte e del peccato. Morto al peccato, da quel momento vive per Dio. Ciononostante, il battezzato rimane coinvolto in una battaglia cosmica, come mostrano le metafore relative al combattimento e alle armi in Rm 6,12-23. Tommaso inquadrò perfettamente questo duplice aspetto sacramentale della *καὶνότης*. Da una parte il battesimo conforma alla morte di Cristo e fa in modo che i credenti sperimentino una morte a similitudine della sua morte, affinché possano essere incorporati in lui come il ramo innestato nella pianta, dall’altra essere conformati alla risurrezione implica accogliere una novità che corrisponde all’innocenza della vita, l’immagine della vita futura nella gloria¹⁰⁵.

Non vi è alcuna necessità di una interpretazione strettamente rituale o di

¹⁰⁵ Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, cit., cap. 6, l. 1, par. 477, p. 86: «Christus enim postquam fuit mortuus resurrexit; unde conveniens est, ut illi, qui conformantur Christo quantum ad mortem in Baptismo, conformentur etiam resurrectioni eius per innocentiam vitae. Et hoc est quod dicit *si enim complantati facti sumus similitudini mortis eius*, id est, si in nobis assumamus similitudinem mortis eius, ut ei incorporemur sicut ramus qui inseritur plantae: ut quasi nos in ipsa passione Christi inseramur, *simul et resurrectionis erimus*, scilicet, similitudini eius complantati, ut scilicet in praesenti innocenter vivamus, et in futuro ad similem gloriam perveniamus. Phil. III, v. 21: *Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae*. Il Tim. c. II, 11: *Si commortui sumus, et convivemus*. Sic igitur, sicut apostolus per similitudinem mortis Christi probavit quod sumus mortui peccato, quod praemiserat quasi antecedens, sic, per similitudinem resurrectionis eius, probavit quod non debemus vivere in peccato; quod quasi consequens superius introduxit».

una divagazione metaforica. Termini come σύμφυτος e ὁμοίωμα, che mettono in comunicazione realtà umane e divine, storiche ed eterne, finite ed infinite, rendono evidente che la comprensione del testo paolino e della sua concezione della *novitas* richiede una interpretazione sacramentale che vada ben oltre una lettura vagamente simbolica. In questa direzione, si può così accogliere la sintesi offerta da Behm nella sua definizione del sostantivo καινότης. La καινότης è la realtà piena e completa della salvezza donata ai cristiani per mezzo di Cristo, rispetto alla quale lo stato precedente non ha alcun valore¹⁰⁶. Da questa definizione emerge anche il senso comunitario-ecclesiale della novità cristiana. È infatti il singolo inserito in un noi che cammina nel nuovo, come dimostra il fondamentale uso paolino della prima persona plurale.

A cosa corrisponde invece l'uomo vecchio (παλαιός ἄνθρωπος) del versetto 6,6? Anche in questo caso sono state proposte molte interpretazioni in merito. Le principali ipotesi interpretative sono sostanzialmente le seguenti:

- secondo alcuni il παλαιός ἄνθρωπος sarebbe il concreto corpo fisico che dovrà risorgere¹⁰⁷;
- secondo una visione più ampia invece l'uomo vecchio corrisponderebbe all'uomo stesso, in quanto organicamente portato al peccato da una sorta di tendenza sviata¹⁰⁸;
- per altri si tratterebbe di Adamo, rappresentato e individualizzato in ciascuno essere umano nel παλαιός ἄνθρωπος¹⁰⁹.

Quest'ultima interpretazione risulta quella più aderente al testo paolino. Adamo nel vecchio eone e Gesù Cristo nel nuovo sono visti come personalità incorporanti, dal momento che essi, come figure prototipiche, incorporano l'umanità come capi e progenitori e ne determinano la sorte, la vita o la morte¹¹⁰. L'interpretazione paolina di Gn 2,7 e 6,3 proposta dall'Apostolo in 1 Cor 15,45¹¹¹

¹⁰⁶ J. Behm, καινότης, cit., pp. 452-453

¹⁰⁷ Cfr. in particolare R. H. Gundry, *Soma in Biblical Theology* (SNTSMS 29), Cambridge University Press, Cambridge 1976, p. 58.

¹⁰⁸ C. Spig, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (LD 29), Éd. du Cerf, Paris, 1961, p. 152.

¹⁰⁹ E. Käsemann, *An die Römer*, cit., p. 161.

¹¹⁰ Cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., pp. 49-50, e soprattutto J. de Fraine, *Adam et son lignage. Étude sur la notion de "personnalité corporative"*, Desclée de Brouwer, Paris 1959.

¹¹¹ Gn 2,7: «Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente». Gn 6,3: «Allora il Signore disse: "Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni"». 1 Cor 15, 45: «Il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita». Il capitolo quindicesimo di quest'ultima epistola è uno dei punti cruciali delle *Lettere* paoline per

ruota proprio attorno alla sostanziale differenza tra Adamo e Cristo rispetto al modo di ricevere ed essere vita. Adamo è “anima vivente”, ψυχὴν ζῶσαν (che rende l'ebraico *nepēš hāyā*, נֶפֶשׁ חַיָּה), scrive Paolo riprendendo la traduzione della LXX, pertanto il primo uomo non ha vita in sé ma la riceve dall'esterno. Al contrario, Cristo è come lo “spirito vivificante” di Gn 2,7, che Paolo indica con l'espressione πνεῦμα ζωοποιοῦν. Invero nella LXX, con significato sostanzialmente identico, la traduzione greca rende l'ebraico *nēšāmā hay* (נִשְׁאָמָה חַיָּה) con πνοὴ ζωῆς, l'alito di vita che Dio insuffla nell'uomo, ma dal momento che in Gn 6,3 si trova invece רוּחַ (*rūah*) tradotto con πνεῦμα, è plausibile che Paolo pensasse ad una interscambiabilità dei due termini. Rispetto alla ψυχὴν ζῶσαν, il πνεῦμα ζωοποιοῦν non riceve la vita perché ha ed è in se stesso la vita. Così Gesù, ultimo Adamo, rappresenta il principio per cui tutti saranno vivificati¹¹². Si può dunque concludere, seguendo M. V. Hubbard, che nel pensiero paolino l'uomo vecchio coincida con l'uomo di Rm 7,14-25 e 8,1-14, cioè con l'uomo che vive secondo la carne (7,5 e 8,9) e cammina secondo la carne (8,4-5 e 13), restando così rinchiuso nel peccato (6,6, 12,14, 7,14, etc.)¹¹³.

L'intreccio di opposizioni viene sviluppato a partire da alcuni concetti cardine che servono a costruire l'argomentazione “se...allora”. Infatti, così prosegue Paolo al versetto 6,5: se il cristiano è detto σύμφυτος, ossia “innestato sulla stessa radice” di Cristo, nell'ὁμοίωμα, che U. Vanni ha definito come “somiglianza percettibile con Cristo nella morte”¹¹⁴, altrettanto lo sarà nella

quanto concerne il rapporto tra *novitas* cristiana e le antiche “Scritture” citate da Paolo come riferimento al principio del capitolo in questione. Cfr. in merito R. B. Hays, *First Corinthians*, Westminster John Knox Press, Louisville 2011, pp. 252-282.

¹¹² Cfr. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., p. 59. Su questa pericope e in particolare sull'antitesi tra ψυχὴν ζῶσαν e πνεῦμα ζωοποιοῦν. cfr. anche M. Teani, *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1 Corinti 15,35-49 nel Novecento* (AL 24), Gregorian University Press-Morcelliana, Roma-Brescia 1994, pp. 249-254.

¹¹³ M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., p. 99.

¹¹⁴ Secondo U. Vanni, come nella LXX anche in Paolo il termine ὁμοίωμα assume il significato di “espressione percettibile di una realtà”. In questo contesto nel quale il rapporto del cristiano con Cristo è reso con il termine σύμφυτος, ossia di un'unione dinamica del cristiano con Cristo, le evidenze testuali portano Vanni ad affermare che mediante l'inserimento dell'espressione τὸ ὁμοίωμα Paolo mirerebbe ad accentuare la *percettibilità* rilevabile di tale partecipazione. Come anche il termine σύμφυτος suggerisce, «il cristiano è divenuto mediante il battesimo unito a Cristo in una dinamica di crescita, in forza di un'espressione della morte di Cristo: si tratta del battesimo che esprime percettibilmente la morte di Cristo, e lo fa con tanta evidenza da riprodurre ritualmente anche la circostanza della sepoltura», U. Vanni, *Ὅμοιωμα*, cit., pp. 450-451. La percettibilità si esprime con evidenza nel fatto rituale del battesimo, in cui ha avuto inizio l'unione dinamica con Cristo. Per Paolo è tuttavia necessario rendere costantemente visibile nella vita concreta del cristiano tale σύμφυσις, l'unità dinamica tra Cristo e il credente. Certamente l'espressione della morte di Cristo non si limita al rito del battesimo: «essa si protrae nella vita del dovrà manifestare percet-

resurrezione. Il credente non è più costruito a immagine di un uomo vecchio, bensì di una novità che è vita. Morte e resurrezione separano definitivamente categorie opposte. Il cristiano è morto alla morte, al peccato, alla vetustà adamitica ed è, in Cristo, vivo per Dio. Come avviene, concretamente, il superamento dell'uomo vecchio? Nella lotta quotidiana contro il peccato, come se il nuovo fosse il mero esito di una fatica umana, lasciata sola alle proprie forze? Tutt'altro. La morte dell'uomo vecchio è un avvenimento che ha avuto luogo sacramentalmente nel battesimo¹¹⁵, l'atto unico che segue l'evento decisivo della storia, quello pasquale, che si è verificato una volta per tutte.

Il concetto di *καὶνότης* si comprende, in definitiva, alla luce di un doppio binario. Da una parte Paolo parla della nuova condotta di vita dei credenti da attuare nella realtà presente, dall'altra afferma che l'essenza escatologica e soteriologica di tale *καὶνότης* resta nascosta sino al momento in cui troverà piena espressione nella resurrezione. La manifestazione visibile di questa novità nel presente è certamente quella del comportamento morale. Solo conformando il proprio agire alla novità cui è stato introdotto dal battesimo l'uomo può avere cura del seme di vita nuova in modo che questo possa protendersi verso la fecondità e la fruttuosità della vita eterna. Tuttavia, il frutto precede logicamente il seme: quel frutto, che appartiene pienamente all'ordine dell'essere, promette (e permette) che il germe piantato nel cuore del cristiano, il seme ricevuto dal battesimo, produca già nel presente una modificazione ontologica del credente¹¹⁶. Dal lavacro di purificazione iniziale si riemerge autenticamente rinnovati, come piante che in una

tibilmente la morte è stato associato, sia mediante la partecipazione a elementi simili — di difficoltà, di tribolazione — sia, e soprattutto, dimostrando leggitimamente nella sua condotta concreta la forza distruggitrice del peccato che è propria appunto della morte di Cristo», ivi p. 451. Con enfasi ancora maggiore Paolo sottolinea la percettibilità della resurrezione di Cristo che si realizzerà nel comportamento rinnovato del cristiano, la cui vita culminerà nella sua resurrezione escatologica. Il riferimento alla condizione battesimale secondo Vanni sarebbe considerato da Paolo un fatto scontato (ivi p. 450), contrariamente a numerose interpretazioni che negano l'importanza del battesimo in tutti i passi in cui compaiono termini derivati da *καὶνός*.

¹¹⁵ Cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., p. 105. Secondo l'ipotesi proposta da E. Wasserman, i paragrafi 6-8 di questa epistola presenterebbero numerose analogie con la filosofia platonica ed ellenistica. Appare tuttavia decisamente forzata l'interpretazione che Wasserman propone per cui in questo contesto per Paolo il battesimo rappresenterebbe una mera analogia e non un'equiparazione dell'esperienza del credente nel battesimo con la morte e la resurrezione di Cristo. Attraverso una lettura "platonica" (anch'essa non scevra di alcune semplificazioni) la riflessione paolina sul battesimo e sul peccato andrebbe secondo lei letta in chiave metaforica, con il peccato che rappresenterebbe le passioni irrazionali dell'uomo mentre la morte al peccato consisterebbe nel dominio di tali passioni. Cfr. E. Wasserman, *Paul among the Philosophers: The Case of Sin in Romans 6-8*, in «Journal for the Study of the New Testament», 30, 4 (2008), pp. 387-415, ivi p. 403.

¹¹⁶ Cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., p. 106.

eterna ed edenica primavera si scoprono rifiorire e colmate di nuove fronde e fiori, come il Sommo Poeta scrisse nel canto XXXIII del Purgatorio: «*lo ritornai da la santissima onda / rifatto sì come piante novelle / rinnovellate di novella fronda, / puro e disposto a salire a le stelle*».

La piena attualizzazione della *καὶνότης* è dunque di tipo sacramentale, il che significa che camminare alla sequela di Cristo non produce un *novum* di tipo meramente etico-morale ma un nuovo rapporto instaurato su di un fondamento prototipico-ontologico¹¹⁷. La condotta quotidiana è quindi solo l'estrema e tangibile irradiazione prodotta dal confluire dell'esistenza umana in quella di Cristo. È la manifestazione visibile di ordine morale della grazia invisibile assunta nell'evento del battesimo. La prospettiva morale nasce da una realtà ontologica che si staglia sullo sfondo: il credente è ἐν Χριστῷ (6,11), è uno stesso essere col Cristo. Questa dinamica dipende da un avvenimento storico unico, verificatosi una volta per tutte, vale a dire la morte e resurrezione di Cristo¹¹⁸.

Nei versi successivi tale opposizione si trasferisce anche alla discussione sul corpo, che da strumento di ingiustizia, di iniquità e di impurità, deve divenire uno strumento di giustizia e di obbedienza che mediante un cammino di santificazione pervenga alla vita eterna in Gesù (6,12-23). Così si conclude il capitolo 6 e si apre il capitolo 7, che ribadisce e rafforza quanto affermato nell'incipit del precedente. Ai versetti 7,1-6 si legge:

¹¹⁷ Cfr. F. Courth, *Die Sakramente: ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995.

¹¹⁸ Y. B. Trémel, *Le baptême, incorporation du chrétien au Christ*, in «Lumière et Vie», 27 (1956), pp. 81-102, ivi pp. 86.

O forse ignorate, fratelli - parlo a gente che conosce la legge - che la legge ha potere sull'uomo solo per il tempo in cui egli vive? La donna sposata, infatti, per legge è legata al marito finché egli vive; ma se il marito muore, è liberata dalla legge che la lega al marito. Ella sarà dunque considerata adultera se passa a un altro uomo mentre il marito vive; ma se il marito muore ella è libera dalla legge, tanto che non è più adultera se passa a un altro uomo. Alla stessa maniera, fratelli miei, anche voi, mediante il corpo di Cristo, siete stati messi a morte quanto alla Legge per appartenere a un altro, cioè a colui che fu risuscitato dai morti, affinché noi portiamo frutti per Dio. Quando infatti eravamo nella debolezza della carne, le passioni peccaminose, stimulate dalla Legge, si scatenavano nelle nostre membra al fine di portare frutti per la morte. Ora invece, morti a ciò che ci teneva prigionieri, siamo stati liberati dalla Legge per servire secondo lo Spirito, che è nuovo, e non secondo la lettera, che è antiquata.

Ἡ ἀγνοεῖτε, ἀδελφοί, γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ, ὅτι ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ; ἡ γὰρ ὕπανδρος γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός. ἄρα οὖν ζῶντος τοῦ ἀνδρός μοιχαλὶς χρηματίσει ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἐτέρῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου, τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα γενομένην ἀνδρὶ ἐτέρῳ. ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἐτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ. ὅτε γὰρ ἡμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ· νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γραμματος.

La metafora nuziale indica che vi è una continuità tra l'appartenenza sponsale tra YHWH e il suo popolo e quella tra i cristiani e Cristo¹¹⁹. Nella morte dell'uomo vecchio nel corpo di Cristo il nuovo è sciolto dai legami con la Legge, che pur non morendo è abrogata in quanto priva di forza soteriologica, e appartiene alla grazia di Gesù Cristo. Ma chi è indicato quale soggetto di questa morte (descritta sempre nei termini di una morte fisica, la morte della carne e delle nostre membra)? Chi è l'uomo vecchio? "Tu", "noi", "voi" come "fratelli", in altre parole non un soggetto astratto ma la concreta comunità dei credenti che condividono l'annuncio¹²⁰.

La condizione dell'uomo vecchio era una condizione di debolezza, quella della carne. L'opposizione tra novità dello Spirito e vetustà della lettera va dunque letta in parallelo a quella tra πνεῦμα e ἔν τῇ σαρκί. Nella vecchia condizione di debolezza nella carne era la Legge stessa, il vecchio, a portare le membra al

¹¹⁹ Cfr. G. Baldanza, *La rilevanza del linguaggio sponsale nella Lettera ai Romani: Rm 7, 1-6*, in «Salesianum», 64 (2002), pp. 411-429.

¹²⁰ Cfr. M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., p. 108.

peccato¹²¹, mentre adesso (vuvì, espressione con cui Paolo sottolinea una tensione tra passato, presente e futuro), morti alla morte, che era una condizione di prigionia nella legge, si è liberi dalla legge e si è al servizio (non si tratta infatti di una vuota libertà da “libertini”, ma di una “libertà per”¹²²) della novità dello Spirito, non schiavi della vetustà della lettera. Anche qui Paolo adopera un *genitivus qualitatis*¹²³: lo Spirito è l'essenza della καὶνότης. Camminare “nella novità di vita” equivale pertanto a servire “nella novità dello Spirito” (δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος), grazie al nuovo inizio prodotto dal battesimo¹²⁴.

Questi passaggi avevano alimentato in alcuni interpreti antichi l'idea che lo Spirito fosse una realtà nuova nel senso di qualcosa che prima non esisteva. Lo Spirito e la Legge venivano concepite come due entità contrapposte e autoescludentesi, l'una vecchia e morta e l'altro nuovo e vivo. Fu questa idea che spinse Origene a chiarire che lo stesso Spirito è presente da sempre e permea tanto la Legge quanto il Vangelo. L'unità trinitaria con il Padre e con il Figlio sempre è, era e sarà. Pertanto, lo Spirito non è nuovo ma rinnova i credenti, portandoli dalla vecchia, cattiva e carnale condizione ad una vita nuova e spirituale: «non ergo ipse novus est, sed credentes innovat, cum eos a veteribus malis ad novam vitam et novam religionis Christi observantiam adducit et spirituales ex carnalibus facit»¹²⁵. È nuova la condizione della vita portata da Cristo con la redenzione, che lo Spirito estende a ciascun uomo facendolo spirituale.

Paolo torna a chiarire nuovamente il significato della Legge nei versetti successivi. Della Legge va salvato il contenuto spirituale (ὁ νόμος πνευματικός), mentre va abbandonata la condizione carnale (σάρκινός) che abita nei corpi spingendoli verso il peccato, agendo contro la volontà retta che la Legge stessa ispira. La carne tuttavia permane e continua ad esistere. Vi sono come due diverse nascite che coesistono in un singolare intreccio. Tommaso a tal proposito

¹²¹ Solo qui, secondo M. Wolter, Paolo adopererebbe γράμμα come metonimia per indicare la Legge nella sua interezza. Viceversa, in 2 Cor 3,6 il riferimento assumerebbe per lo più una funzione retorica mentre in Rom 2,29 γράμμα non significherebbe né “lettera” né “legge”, descrivendo piuttosto una realtà primaria di Dio e degli uomini. Nel caso di Rm 7,6 l'antitesi di Paolo si riferisce alla distinzione tra ebrei e pagani, per chiarire che con γράμμα si intende una divinità costruita dall'uomo che in realtà non esiste in Dio, che invece si fa presente come πνεῦμα. Cfr. M. Wolter, *Das Geschriebene tötet*, cit., pp. 378-379.

¹²² Cfr. A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Calwer, Stuttgart 1935, p. 230.

¹²³ M. Wolter, *Das Geschriebene tötet*, cit., p. 377.

¹²⁴ S. Siikavirta, *Baptism and Cognition*, cit., pp. 117-123.

¹²⁵ Origenes, *Commentarii in epistolam ad Romanos*, cit., p. 252.

scriveva che i nuovi battezzati figli dei cristiani sono stati generati secondo la carne conservando la vecchiaia di Adamo, ma una volta battezzati sono nati secondo una *spiritualis generatio* nella vita nuova dello Spirito¹²⁶.

Lettera, carne e Legge fanno parte di quel regime che blocca e inabilita la forza dello Spirito e che conduce inevitabilmente alla carne¹²⁷. Riecheggia già in questa sezione paolina la presenza di passi profetici di Ezechiele (36,27, ma secondo Hubbard ancora di più 37,14) e Geremia (31,31-34), un'influenza che avrà ancora maggiore risonanza in seguito. Anche attraverso tale riferimento ai testi profetici Paolo inizia infatti a costruire l'impalcatura soteriologica che attraverso l'interconnessione di Spirito, vita e novità¹²⁸ che caratterizza i versetti 7,1-6 consentirà di comprendere appieno la *καινή κτίσις* di 2 Cor 5,14-17. Precisi paralleli concettuali e terminologici mostrano, secondo Klaus Berger, che la *καινή κτίσις* è una componente essenziale della dialettica tra *πνεῦμα* e *σάρξ*¹²⁹. Le affermazioni paoline sulla nuova creazione andranno quindi comprese alla luce di tale contrapposizione di categorie legate alla morte e di altre legate alla vita¹³⁰.

All'inizio del capitolo seguente, l'ottavo, Paolo afferma che non v'è più condanna in Cristo. La legge nuova dello Spirito vince la legge vecchia del peccato e della morte. La Legge era stata resa inoperante (*ἄσθενέω*) dalla carne, ma Dio vince la carne nella carne del Figlio fattosi uomo, dando compimento alla giustizia della Legge nei credenti che dal battesimo camminano secondo lo Spirito. Il verbo camminare (*περιπατέω*) riporta alla novità di vita in cui si cammina dopo il battesimo, come se il versetto 6,4 avesse preparato la strada all'approfondimento pneumatologico. Lo Spirito è il protagonista del capitolo ottavo della lettera, che culmina nell'accorata perorazione finale in cui Paolo assicura al cristiano che al permanere nella fede corrisponde una grazia invincibile e che all'umana

¹²⁶ Thomas Aquinas, *Quaestiones de Quodlibet. Volumen 2 Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII, Indices. Ed. R.-A. Gauthier*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M. v. XXV*, Commissio Leonina-CERF, Roma-Paris 1996, ivi VI.9,1,15, p. 311: «Vnde homo baptizatus secundum mentem uiuit in nouitate spiritus, set secundum carnem adhuc retinet uetustatem Ade; et ideo, sicut per spiritualem generationem, qua scilicet per Euangelium alios generat, producit filios in Christo absque peccato, ita et secundum generationem carnalem producit filios in uetustate Ade cum peccato originali».

¹²⁷ Cfr. E. Käsemann, *An die Römer*, cit., p. 191.

¹²⁸ Sull'indiscutibile valenza escatologica del *πνεῦμα* e sull'interconnessione tra Spirito e pienezza di vita in Dio anche in riferimento all'influenza di alcuni fondamentali passi veterotestamentari, cfr. M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., pp. 113-122.

¹²⁹ Cfr. K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. 2. Auflage* (UTB für Wissenschaft 8082), Franke, Tübingen-Basel 1994, pp. 470-471.

¹³⁰ Cfr. M. V. Hubbard, *New Creation*, cit, p. 112.

debolezza è stato fornito un sostegno onnipresente. È con lo Spirito che le differenziazioni emerse sin dal capitolo quinto trovano definitiva e inequivocabile chiarezza:

Quelli infatti che vivono secondo la carne (κατὰ σάρκα), tendono verso ciò che è carnale; quelli invece che vivono secondo lo Spirito (κατὰ πνεῦμα), tendono verso ciò che è spirituale. Ora, la carne tende alla morte (θάνατος), mentre lo Spirito tende alla vita (ζωή) e alla pace (εἰρήνη). Ciò a cui tende la carne è contrario a Dio, perché non si sottomette alla legge di Dio, e neanche lo potrebbe. Quelli che si lasciano dominare dalla carne non possono piacere a Dio. Voi però non siete sotto il dominio della carne, ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi. Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene. Ora, se Cristo è in voi, il vostro corpo è morto per il peccato, ma lo Spirito è vita per la giustizia (ζωὴ διὰ δικαιοσύνην). E se lo Spirito di Dio, che ha risuscitato Gesù dai morti, abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi.

Lo schema di contrapposizioni è completo. Da una parte la carne e ciò verso cui essa tende, la morte, dall'altra lo Spirito e la vita. Il legame tra carne e morte si estrinseca nel peccato e in questa condizione carnale, peccaminosa e mortifera consiste il vecchio. Lo Spirito tende invece verso la vita e la pace, scrive qui Paolo quasi a mo' di eco del versetto 6,4 in cui sono connesse vita e novità. L'appartenenza allo Spirito che abita nell'uomo garantisce da una parte la morte alla morte e la morte al peccato, dall'altra la vita per la giustizia, la vita piena e perfetta della resurrezione del corpo mortale per mezzo dello Spirito. Queste riflessioni iniziano ad aprire la strada alla nuova creazione, il tema di fondo dei versetti 8,18-25:

Ritengo infatti che le sofferenze del tempo presente non siano paragonabili alla gloria futura (μέλλουσιν δόξαν) che sarà rivelata (ἀποκαλυφθῆναι) in noi. L'ardente aspettativa della creazione (ἡ ... ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως), infatti, è protesa verso la rivelazione (ἀποκάλυψιν) dei figli di Dio. La creazione infatti è stata sottoposta alla caducità (τῇ ... ματαιότητι) - non per sua volontà, ma per volontà di colui che l'ha sottoposta - nella speranza che anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione (ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς) per entrare nella libertà della gloria (εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης) dei figli di Dio. Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto (συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι) fino ad oggi. Non solo, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito (τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος), gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli (υἱοθεσίαν), la

redenzione del nostro corpo (τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν). Nella speranza infatti siamo stati salvati (τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν). Ora, ciò che si spera, se è visto, non è più oggetto di speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe sperarlo? Ma, se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza.

Alla luce di questi passi si comprendono appieno le antitesi precedenti. Il tempo presente è quello della lotta vissuta nel mondo, il futuro è il tempo della gloria. L'intera creazione è stata sottoposta all'invecchiamento e alla caducità (ματαιότης), ma la tensione spirituale è mossa dalla speranza della libertà dei figli di Dio. Questa promessa è il cuore del desiderio di tutto il cosmo e colloca i credenti nella discontinuità dei tempi, concedendo un luogo alla speranza, alla paziente attesa e alla sopportazione. La promessa non si limita ad annunciare un futuro migliore, poiché ciò avrebbe significato ricostruire l'esperienza apocalittica della discontinuità tra un presente senza salvezza e un futuro glorioso. Paolo invece sostiene l'esistenza di una misteriosa continuità tra presente e futuro. La nuova creazione è già presente come metamorfosi invisibile e nascosta. La speranza in qualcosa di futuro ma anche già presente e ciò che gli consente di esortare i credenti a sforzarsi per colmare la differenza tra questi due tempi¹³¹.

Non si tratta di un cammino pacifico, la pace è l'approdo finale. La vita nuova è però già quella del credente che geme e soffre le doglie del parto nella propria interiorità. La dimensione presente può tendere a quella futura grazie al dono della primizia (ἀπαρχή) dello Spirito¹³². Queste primizie vivono l'attesa di un tempo nuovo per poter sbocciare, il tempo del compimento escatologico che

¹³¹ Cfr. S. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung: Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* (FRLANT 147), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, pp. 375-396.

¹³² Il titolo di ἀπαρχή ai versetti 1 Cor 15,20 e 23 si riferisce direttamente a Cristo, mostrando, secondo Rey, un'influenza e una rilettura paolina della letteratura sapienziale, cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., pp. 203-212. L'immagine della primizia si basa probabilmente sull'usanza di offrire la prima porzione del raccolto in ringraziamento a Dio per aver provveduto alle necessità del suo popolo. Tramite quest'atto si assicurava il resto del raccolto e si riconosceva al contempo che tutto ciò che sarebbe venuto era del Signore. Paolo applica quest'immagine alla tipologia Adamo-Cristo e alla risurrezione, in modo da connettere la risurrezione di Cristo e la risurrezione escatologica dei credenti.

La risurrezione di Cristo, questa è l'interpretazione di T. R. Jackson, è stata un "evento del mondo cosmico" che ha segnato la svolta dei secoli in vista della restaurazione finale della creazione, attesa negli ultimi giorni. Su questa interpretazione cfr. T. R. Jackson, *New Creation*, cit., p. 139 e anche M. C. De Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5* (JSNTSS 22), JSOT Press, Sheffield 1988, p. 109. Il termine ἀπαρχή indica anche che tutti i credenti sono uniti in tale evento di resurrezione, evidenziando un legame necessario tra Gesù e la massa degli altri morti, da cui egli è uscito per primo così che gli altri possano seguirlo. Tutti muoiono in Adamo, mentre ἐν Χριστῷ tutti vivono, cfr. E. B. Allo, *Saint Paul Première épître aux Corinthiens*, J. Gabalda, Paris 1934, p. 405.

consentirà l'adozione a figli (υιοθεσία) e la redenzione del corpo (ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος). Come durante il parto, la nascita è attesa con speranza e i dolori e le fatiche non attenuano la fiducia dell'attesa. Viene così nuovamente riproposto il rapporto tra visibile e invisibile: il nuovo invisibile, che nel presente non è alla portata della visione umana, permea la vita visibile dell'attesa, della speranza e della perseveranza.

Questa pericope costituisce uno dei passaggi chiave per comprendere il significato del termine "creazione" (κτίσις) nel pensiero paolino e, di conseguenza, anche della "nuova creazione" (καινὴ κτίσις). P. Stuhlmacher considera infatti questo capitolo dell'*Epistola ai Romani* un commentario alla καινὴ κτίσις¹³³ e T. R. Jackson ha ipotizzato che Paolo possa aver sottinteso in quest'uso del termine κτίσις l'idea della καινὴ κτίσις per non alimentare i sospetti romani che egli stesse spingendo le comunità cristiane alla sedizione¹³⁴.

Le riflessioni del capitolo ottavo vanno lette in stretta connessione con quelle del primo capitolo dell'epistola. Al versetto Rm 1,20 κτίσις si riferisce all'atto con cui Dio creò il mondo (κόσμος), mentre in Rm 1,25 all'esito di quell'atto creativo di Dio¹³⁵. Nel primo caso la κτίσις viene presentata ancora in termini positivi: in essa si possono contemplare in forma visibile le perfezioni invisibili di Dio (ἀόρατα), ossia la sua potenza (δύναμις) e la sua divinità (θειότης). Tuttavia, nel seguito del capitolo Paolo ricorda che l'ingiustizia (ἀδικία) degli uomini ha oscurato e soppresso la verità (ἀλήθεια). Pur avendo a disposizione le perfezioni della creazione per nutrire la propria fede e determinare una retta condotta, i pagani si sono "persi in vani ragionamenti", come indica il verbo ματαιῶ all'aoristo ἐματαιώθησαν, mentre nel capitolo ottavo viene usato il sostantivo ματαιότης. Tale vanità o futilità di pensiero ha condotto i pagani a un rapporto di idolatria con la creazione. La κτίσις che un tempo rivelava le qualità invisibili di Dio è stata resa dall'uomo incapace di realizzare lo scopo cui era destinata, ossia mostrare la gloria di Dio e renderla contemplabile dalla sua creatura prediletta¹³⁶. Il discorso ricade evidentemente ancora una volta sulla dicotomia Adamo-Gesù,

¹³³ P. Stuhlmacher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der καινὴ κτίσις bei Paulus*, in «Evangelische Theologie», 27 (1967), pp. 1-35, ivi p. 9.

¹³⁴ T. R. Jackson, *New creation in Paul's letters: A study of the historical and social setting of a Pauline Concept* (WUNT 2. 272), Mohr Siebeck, Tübingen 2010, p. 166.

¹³⁵ «Perché [i pagani] hanno scambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno adorato e servito le creature (τῇ κτίσει) anziché il Creatore (τὸν κτίσαντα), che è benedetto nei secoli. Amen».

¹³⁶ Ivi, p. 152.

come già osservato rispetto al capitolo quinto dell'epistola.

Prima di Paolo anche Isaia aveva descritto lo stato di desolazione cui è costretta la terra intera dopo la caduta (24,6-7)¹³⁷; è possibile che l'Apostolo avesse presente questo antecedente profetico mentre scriveva che l'umanità ha trascinato tutta la creazione nella ματαιότης e che solo con la redenzione dell'uomo tutta la κτίσις potrà essere risolta (8,20-21). Questi versetti mostrano ad ogni modo che quello che Paolo dice circa la κτίσις non può essere considerato in senso esclusivamente antropologico¹³⁸. In accordo con Stuhlmacher, pare più opportuno rilevare nel discorso paolino un'interrelazione tra antropologia e cosmologia: la creazione soffre e geme in conseguenza del peccato umano¹³⁹ e sarà redenta quando l'uomo sarà redento¹⁴⁰.

Il termine κτίσις ha un significato intimamente cristologico. Creazione (κτίσις) e redenzione (ἀπολύτρωσις) sono due concetti coordinati¹⁴¹ e ad essi è legata anche la rivelazione (ἀποκάλυψις, 8,19), attesa e sperata dalla creazione intera. Come infatti la "schiavitù della corruzione" rappresenta la condizione destinata alla morte cui la creazione è stata sottoposta a causa del peccato di Adamo, così la liberazione da quella schiavitù in Cristo supera la precedente condizione di decadenza e futilità (ματαιότης) e si dispone a giungere sino al definitivo ripristino della creazione alla gloria originaria attraverso la risurrezione dei credenti (Rm 8,11 e 23).

Quando molti interpreti pongono un'enfasi eccessiva sui significati antropologici di queste dinamiche corrono il rischio di indurre a confondere il saldo antropocentrismo paolino con un'antropologia che suoni piuttosto come una sorta di "panantropismo", una onnicomprensione del tutto nell'agone interiore nel singolo. Per Paolo l'uomo è stato creato in modo da poter partecipare alla

¹³⁷ Is 24,6-7: «Per questo la maledizione divora la terra, i suoi abitanti ne scontano la pena; per questo si consumano gli abitanti della terra e sono rimasti solo pochi uomini. Lugubre è il mosto, la vigna languisce, gemono tutti i cuori festanti». Sul rapporto tra questi versetti di Isaia e il capitolo ottavo dell'*Epistola ai Romani*, cfr. J. Moo, *Romans 8.19-22 and Isaiah's Cosmic Covenant*, in «New Testament Studies», 54 (2008), pp. 74-89. Secondo T. R. Jackson Paolo fa uso della tradizione profetica e apocalittica per contrastare l'influente propaganda romana che spingeva a ricomprendere escatologia e cosmologia alla luce della figura dell'Imperatore-salvatore, cfr. T. R. Jackson, *New Creation*, cit., p. 169.

¹³⁸ Oltre che di Hubbard, questa è anche l'opinione di Rey, cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit. pp. 170-171.

¹³⁹ Cfr. L. J. Braaten, *All Creation Groans: Romans 8:22 in Light of the Biblical Sources*, in «Horizons in Biblical Theology» 28, 2 (2006), pp. 131-60, ivi pp. 152-153.

¹⁴⁰ Cfr. P. Stuhlmacher, *Erwägungen*, cit., pp. 9-10.

¹⁴¹ Cfr. J. Bolt, *The Relation between Creation and Redemption in Romans 8:18-27*, in «Calvin Theological Journal» 30 (1995), pp. 34-51, ivi pp. 35-36.

sovranità di Dio e accogliere in sé tutta la creazione, facendo splendere su di essa la δόξα che Dio riflette su di lui¹⁴², ma antropologia e cosmologia sono intrinsecamente e indissolubilmente legate e tenute assieme dalla logica trinitaria che trova la propria concentrazione nell'Incarnazione. È l'unità ecclesiale nel Figlio mediante lo Spirito che tiene assieme uomo e mondo. Questa specifica consente, seguendo l'interpretazione di Jackson¹⁴³, di porre un punto fermo dal punto di vista interpretativo: operare una netta distinzione tra una soteriologia fondata in senso o *antropo-* o *cosmo-* logico significa assumere un'impostazione inadeguata a comprendere il pensiero paolino. Si tratta di categorie e di una stringente separazione cui Paolo non pensava e che non ha imposto ai testi. L'Apostolo ha sicuramente immaginato certe caratteristiche cosmologiche (pur non soffermandovisi con riflessioni cosmologiche *tout court*) e antropologiche, ma è difficile immaginare che il suo discorso sia strutturato nei termini di categorie così rigidamente separate e isolate. La concezione paolina della *novitas* è segnata da componenti antropologiche e cosmologiche che si fondono in una soteriologia centrata sull'efficacia dell'evento Cristo, un evento che ha sua volta possiede sia implicazioni antropologiche che cosmologiche. In Cristo avviene una riconciliazione tra Dio e uomo ma anche tra ἄνθρωπος e κτίσις, dal momento che come osserva Rey, l'insubordinazione dell'uomo nei confronti di Dio ha causato anche l'insubordinazione del mondo all'uomo¹⁴⁴.

4. La ἀνακαίνωσις (Rm 12,2, Ti 3,5 e 2 Cor 4,16) e la καινή διαθήκη (2 Cor 3,6)

Il tema del *novum* fa nuovamente capolino all'interno della *Lettera ai Romani* all'inizio del capitolo 12, che si apre con una solenne esortazione, παράκλησις (evocata dal verbo παρακαλῶ), da parte di Paolo (12,1-2):

¹⁴² R. Schnackenburg, *Presente e futuro. Aspetti attuali della teologia del Nuovo Testamento*, Torino, Borla 1972, p. 81.

¹⁴³ Per una sintesi di questa interpretazione, cfr. T. R. Jackson, *New Creation*, cit., pp. 173-174.

¹⁴⁴ Cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., p. 53.

Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale. Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto.

Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν· καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.

Questa parenesi di Paolo rappresenta la parte positiva del messaggio costruito nelle pagine precedenti. Viceversa, nella sezione compresa tra i versetti 1,18 e 3,20 l'Apostolo aveva descritto progressivamente ed *ex negativo*, con analogia terminologia (σώματα, λατρεύω come corrispondente di λατρεία, νοῦς, θέλημα e δοκιμάζω), la condizione dell'uomo che si è rifiutato di riconoscere la verità di Dio¹⁴⁵.

L'incipit parenetico del capitolo dodicesimo è diviso in due indicazioni fondamentali. La prima: i credenti offrano i propri corpi, σώματα (ossia la propria intera persona, "voi stessi" come viventi, in analogia a ἑαυτοὺς [...] ζῶντας in Rm 6,13), in sacrificio (θυσίαν)¹⁴⁶. Questo sacrificio è definito in tre modi, secondo una voluta gradualità: vivente (ζῶσαν), santo (ἁγίαν) e gradito a Dio (εὐάρεστον τῷ θεῷ). La novità del sacrificio cristiano è la sua natura vivente. Il sacrificio della persona singola inserita in un contesto comunitario di fraternità (così Paolo definisce i suoi lettori, ἀδελφοί) si ricongiunge, anzi è preceduto logicamente da quello di Gesù, secondo una logica sacramentale. Il sacrificio rappresenta un "culto logico" (λογικὴ λατρεία), ossia un culto messo in opera secondo il λόγος rivelatosi in Cristo. La λογικὴ λατρεία indicherebbe il desiderio di poter avere il vero λόγος a pregare assieme a coloro che celebrano il culto, ma contrariamente ad

¹⁴⁵ Cfr. D. Jodoin, *Rm 12, 1-2. Une intrigue discursive De l'offrande des membres à l'offrande des corps*, in «Études théologiques et religieuses», 85, 4 (2010), pp. 499-512, ivi pp. 504-505.

¹⁴⁶ Nel corso dell'epistola Paolo aveva usato in contesti analoghi legati all'offerta sacrificale il termine "membra" (μέλη, ad es. in Rm 6,13 e 19) oppure "voi stessi" (ἑαυτοὺς, sempre in Rm 6,13) invece di "corpi" (σώματα). Mentre per J. D. G. Dunn l'uso di σώματα rispetto a μέλη indica una semplice volontà di armonizzazione terminologica con il contesto sacrificale del capitolo 12 da parte di Paolo (cfr. J. D. G. Dunn, *Romans 9-16 (vol. 38B)* WBS, Word Books, Dallas, p. 708), secondo D. Jodoin invece questi versetti sanciscono il passaggio dall'offerta delle membra all'offerta dei propri corpi. In tale passaggio l'Apostolo intenderebbe sottolineare una trasformazione ricercata lungo tutto il corso dell'epistola: la separazione tra "membra" e "voi stessi" non esiste più, i corpi indicano degli individui che si presentano nella loro interezza (cfr. D. Jodoin, *Rm 12, 1-2*, cit., pp. 505-507). I corpi che prima erano corpi di peccato (τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, Rm 6,6) e di morte (ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σῶματι, Rm 6,12; ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου 7,24; τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν 8,11) ora formano un corpo unico con Cristo, in cui è morto il corpo vecchio, cfr. D. Jodoin, *Rm 12, 1-2*, cit., pp. 509-511.

alcuni ambienti ellenistici dove tale espressione assume contorni molto più astratti e spiritualizzati Paolo si riferisce ad un λόγος incarnato che ha inciso nella storia¹⁴⁷. Il rinnovamento di cui si parla nel secondo versetto, la ἀνακαίνωσις, non solo trasforma il νοῦς decaduto in una mente la cui funzione etica trova un nuovo e saldo ancoraggio, ma rende anche la pratica religiosa una realtà logica, come indica λογική, una prassi che coinvolge anche l'intelletto e la ragione nell'adorare Dio e che produce decisioni fondate su un saldo principio etico¹⁴⁸. Comprensione cristologica del sacrificio ed esplicitazione sacramentale dello stesso si muovono, evidentemente, di pari passo. Come tale compenetrazione sia stata resa possibile è spiegato al versetto 4, quando Paolo si accinge a fornire una forma concreta a queste basi dell'esortazione: pur essendo molti, noi – alla prima persona plurale, che Paolo adopera anche al 6,4 – siamo stati costituiti come unico corpo in Cristo. Ciascuno fa da membro a un corpo di cui partecipano anche gli altri.

A questa prima parte si aggiunge, attraverso la congiunzione καὶ, una seconda appassionata paraclesi che riporta la novità al centro del discorso paolino. La *novitas* è legata ad un non-conformismo che deve contraddistinguere la vita del cristiano in seguito alla propria conversione. Il suo nuovo pensare deve essere orientato alla nuova realtà annunciata da Paolo nei capitoli precedenti¹⁴⁹. L'apostolo esorta infatti a non conformarsi e a non adeguarsi allo "schema" (come indica il verbo συσχηματίζω, che deriva dal sostantivo σχῆμα) dell'eone presente, invitandoli a trasformarsi, ad accogliere una metamorfosi (μεταμορφώ), per assumere nuova forma¹⁵⁰ nell'ἀνακαίνωσις, il rinnovamento, della propria mente, il νοῦς¹⁵¹.

¹⁴⁷ Cfr. J. Driscoll, O. S. B., *Worship in the Spirit of Logos: Romans 12:1-2 and the Source and Summit of Christian Life*, in «Letter & Spirit», 5 (2009), pp. 77-101, ivi p. 100).

¹⁴⁸ Cfr. G. H. van Kooten, *Paul's Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity* (WUNT 232), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, p. 389.

¹⁴⁹ Cfr. H. Fries, *Der Nonkonformismus des Christen: Eine Besinnung zu Röm 12,2*, in F. Mildenerberger – J. Track (cur.), *Zugang zur Theologie: fundamentaltheologische Beiträge: Wilfried Joest zum 65. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, pp. 161-172.

¹⁵⁰ Sul significato dei verbi συσχηματίζω e μεταμορφώ e delle loro radici σχῆμα e μορφή rimando a J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., pp. 156-163. Secondo Buchegger la dualità σχῆμα-μορφή non andrebbe in questo caso ricondotta a quella interiorità-esteriorità o a quella forma-essenza, ma andrebbe piuttosto letta in relazione al versetto 8,29, sulla base di una intenzionale e coerente volontà di Paolo.

¹⁵¹ Nel lessico paolino, assieme a πνεῦμα e καρδιά (senza dimenticare διάνοια, che si trova nella LXX) νοῦς è uno dei termini chiave per descrivere la dimensione antropologica dell'uomo interiore. Si tratta essenzialmente del luogo in cui avviene il processo della conoscenza e da cui nascono i pensieri. Secondo Buchegger esso non avrebbe però una valenza intellettualistica ma solo una sfumatura etico-pratica. Il νοῦς non costituirebbe dunque il punto di partenza del processo conoscitivo.

Il *voũs* qui rappresenta una *pars pro toto*. Non si tratta di ricevere un rinnovamento graduale di singole parti antropologicamente localizzabili. Ciò che intende l'Apostolo è che l'uomo, considerato come un tutto intero, deve rinnovarsi di giorno in giorno nella propria interezza¹⁵². Va conservata la funzione spirituale del *voũs*, dal momento che sotto l'influenza della *σάρξ* le facoltà umane possono alienarsi nella schiavitù del peccato ed insuperbirsi in una "intelligenza sarchica", il *voũs τῆς σαρκὸς* (Col 2,18)¹⁵³ che corrompe tutto l'essere dell'uomo.

Per spiegare questo passo Tommaso usa un'immagine molto concreta tratta dal mondo dei sensi. Come chi ha un gusto corrotto (*infectus*) non possiede un retto giudizio in fatto di gusto, finendo per detestare le cose dolci (*suavia*) e desiderare quelle abominevoli, così un individuo il cui *affectus* è corrotto perché conforme alle cose del mondo non ha un retto giudizio del bene. Viceversa, come chi possiede un gusto sano conserva un giusto giudizio sui gusti, così chi si distingue per un *affectus* giusto e sano, avendo il *sensus innovatus per gratiam*, esprime un giusto giudizio su ciò che è bene. Così la *novitas gratiae* percepita dalla *mens* (che traduce il termine *voũs*) si può estendere anche agli atti esteriori e produrre una *novitas sensus*¹⁵⁴.

Cosa può conoscere il *voũs*? In questo passo Paolo chiarisce la questione, ma già in precedenza il *voũs* era stato considerato potenzialmente capace di conoscere Dio stesso (Rm 1,20 -21) e la Legge che rivela la sua volontà (Rm 7,6),

tivo, poiché nell'uomo spirituale ciò che è nuovo è dono dello Spirito, bensì il punto di passaggio che riguarda la giusta conoscenza della volontà di Dio e dell'agire ad essa ispirato. Si tratterebbe, in breve, del punto mediano tra l'azione dello Spirito e l'agire verso il prossimo, cfr. J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., p. 175. Si vedrà come tale concezione anti-intellettualistica necessiti una rivisitazione. Per ora basti rilevare che in questo versetto come già accaduto nel capitolo 7 dell'epistola il *voũs* rappresenta, secondo Rey, non una parte del corpo opposta al corpo, ma (analogamente alla nozione di *σῶμα*), l'uomo tutto intero come soggetto cosciente, come "io" capace di conoscenza, di comprensione e di decisione, cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., p. 150 e anche H. Mehl-Koehnlein *L'Homme selon l'apôtre Paul* (CT 28), Delachaux et Niestlé, Neuchatel-Paris 1951, p. 23.

¹⁵² B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., pp. 154-156.

¹⁵³ Su questa nozione cfr. W. G. Kümmel, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament* (AThANT 13), Zwingli-Verlag, Zürich 1948, pp. 20-40.

¹⁵⁴ Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, cit., cap. 12, l. 1, par. 966-967, p. 179: «Vel aliter renovamini, scilicet in exterioribus actibus, in novitate sensus vestri, id est secundum novitatem gratiae, quam mente percepistis. Tertio assignat rationem admonitionis praedictae, cum dicit ut probetis quae sit voluntas. Circa quod considerandum est, quod, sicut homo qui habet gustum infectum, non habet rectum iudicium de saporibus sed ea quae sunt suavia interdum abominatur, ea vero quae sunt abominabilia appetit, qui autem habet gustum sanum, rectum iudicium de saporibus habet; ita homo qui habet corruptum affectum quasi conformatum rebus saecularibus, non habet rectum iudicium de bono; sed ille qui habet rectum et sanum affectum, sensu eius innovato per gratiam, rectum iudicium habet de bono. Ideo ergo dixit: *Nolite conformari huic saeculo, sed renovamini in novitate sensus vestri, ut probetis*, id est, experimento cognoscatis».

oltre ad essere ritenuto capace altresì di orientare il volere dell'individuo al bene (Rm 7,18-19 e 21-22). Tuttavia, ciò non implica – come in una dottrina di tipo gnostico – che l'intelligenza sia più vicina a Dio di quanto lo sia il corpo, poiché è con l'intelligenza che l'uomo si è allontanato da Dio¹⁵⁵. L'intelligenza fa parte di un "io" che è ontologicamente orientato verso il bene¹⁵⁶ ma che al contempo permane e si muove nel regno della libertà e del possibile. Così come può accogliere Dio, nella sua libertà l'uomo può anche non riconoscerlo, rifiutarlo e fare della propria intelligenza un ἀδόκιμος νοῦς (Rm 1,28), un'intelligenza pervertita.

Da una parte la *renovatio* e *reformatio* della mente avviene grazie a Dio, come ricorda Agostino nel *De Trinitate* quando scrive che *secundum Deum* e *secundum imaginem Dei* l'immagine sbiadita dell'uomo può riformarsi e rinnovarsi ritrovando integrità di giustizia e santità¹⁵⁷. Dall'altra, sottolinea Gregorio di Nissa per differenziare il rinnovamento interiore dalle dinamiche proprie dell'universo fisico, la volontà di Dio di cui parla Paolo in questo passo è la "formazione" (μορφωθῆναι), sotto l'effetto della religiosità, dell'anima, che la grazia dello Spirito, unendosi agli sforzi di chi la riceve, fa giungere alla più alta fioritura (πρόνοις), al divenire perfetto. La fioritura dell'anima però non è come quella fisica. I corpi crescono indipendentemente dalla volontà e la φύσις si muove solo secondo impulso e necessità (ὁρμῇ καὶ ἀνάγκῃ), mentre nell'anima rinnovata le dimensioni e la bellezza sono prodotte dallo Spirito tramite l'impegno di chi le riceve, dunque dipendono anche dalle intenzioni umane¹⁵⁸.

¹⁵⁵ B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., pp 150-151.

¹⁵⁶ W. G. Kümmel, *Das Bild des Menschen*, cit., p. 25.

¹⁵⁷ Aurelius Augustinus, *De Trinitate Libri XV (Libri XII-XV)*, ed. W.J. Mountain, *Fr. Glorie* (CCSL 50A), Brepols, Turnhout 1968, XIV, 16, 22, pp. 451-452: «Qui uero commemorati conuertuntur ad dominum ab ea deformitate qua per cupiditates saeculares conformabantur huic saeculo reformantur ex illo audientes apostolum dicentem: *Nolite conformari huic saeculo sed reformamini in nouitate mentis uestrae*, ut incipiat illa imago ab illo reformari a quo formata est; non enim reformare se ipsam potest sicut potuit deformare. Dicit etiam alibi: *Renouamini spiritu mentis uestrae et induite nouum hominem qui secundum deum creatus est in iustitia et sanctitate ueritatis*. Quod ait, *secundum deum* creatum, hoc alio loco dicitur, *ad imaginem dei*. Sed peccando iustitiam et sanctitatem ueritatis amisit, propter quod haec imago deformis et decolor facta est; hanc recipit cum reformatur atque renouatur».

¹⁵⁸ Gregorius Nyssenus, *De Instituto Christiano* (edidit Wernerus Jaeger), in *Gregorii Nysseni Opera Asctica. Ediderunt Wernerus Jaeger, Johannes P. Cavarnos, Virginia Woods Callahan* (GNO 8.1), Brill, Leiden 1952, pp. 45-46: «καὶ ἄλλαχοῦ ὁ αὐτὸς Μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον, θέλημα τέλειον τοῦ θεοῦ λέγων τὸ ὑπὸ εὐσεβείας μορφωθῆναι ψυχὴν, ἣν εἰς ἄκρον ἀνθίζει κάλλος ἢ τοῦ πνεύματος χάρις, τοῖς τοῦ μορφουμένου συγγενομένη πρόνοις. ἢ μὲν οὖν τοῦ σώματος πρὸς τὸ ἀνελεῖν ἐπίδοσις οὐδὲν ἐφ' ἡμῖν· οὐ γὰρ τῇ τοῦ ἀνθρώπου γνώμῃ καὶ ἡδονῇ μετρεῖ τὸ μέγεθος ἢ φύσις, ἀλλὰ τῇ αὐτῆς ὁρμῇ καὶ ἀνάγκῃ· τὸ δὲ

Il rinnovamento, scrive Paolo, è teso a uno scopo, il discernimento (indicato dal verbo δοκιμάζω) di una triade che sembra scritta di rimando a quella precedente per il sacrificio: se il sacrificio doveva essere vivente, santo e gradito a Dio, il discernimento spinge a chiarire e a vivere ciò che è buono (ἀγαθὸν), gradito a Dio (εὐάρεστον) e perfetto (τέλειον). La καινότης è un nuovo stato (anche se uno stato dinamico, si potrebbe dire con un ossimoro), una nuova identità connaturata a quella di Cristo. A questa condizione determinata, in potenza realizzata, si accompagna una tensione dispiegata dalla *novitas* e verso la *novitas*, quella in cui si cammina (περιπατεῖν), vale a dire l'ἀνακαίνωσις, il rinnovamento che però significa anche trasformazione e metamorfosi, rese possibili e operate nel battesimo e a partire dal battesimo¹⁵⁹. L'indicazione di Paolo si esplicita successivamente in determinati consigli morali e in certe virtù, come la speranza, la perseveranza, la premura dell'ospitalità, la compassione, l'umiltà, etc., alla loro origine sta però il dinamismo al tempo stesso duplice e unitario tra sacrificio e rinnovamento. Anche in questo caso vi è un contrappunto tra visibile e invisibile. Il credente deve sacrificare (con un sacrificio vivificante, non un'eliminazione) il visibile e il tangibile in un culto che si riferisce all'invisibile λόγος reso presente dallo Spirito.

La presentificazione del Gesù non-visibile nel corso della storia avviene per

τῆς ψυχῆς ἐν τῇ τῆς γεννήσεως ἀνανεώσει μέτρον καὶ κάλλος, ὃ παρέχει διὰ τῆς τοῦ δεχομένου σπουδῆς ἢ τοῦ πνεύματος χάρις, τῆς ἡμετέρας ἡρτηται γνώμης».

¹⁵⁹ Come accaduto per la καινότης, anche per l'ἀνακαίνωσις il rapporto con il rito del battesimo è molto dibattuto. Anche in questo caso favorevole a vedere un rapporto tra battesimo e rinnovamento è Stuhlmacher, in *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, p. 169. Altri studiosi sono di diverso avviso. Buchegger ritiene che il battesimo rappresenti sì lo sfondo dell'ἀνακαίνωσις, ma che al centro del significato del rinnovamento stia piuttosto l'azione costante, continua e onnipresente dello Spirito nella vita del cristiano dopo il battesimo (cfr. J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., p. 165). Questo tipo di interpretazione vorrebbe negare la valenza sacramentale del nuovo ma invece la ribadisce: la condizione sacramentale acquisita dal battesimo è sempre presente, anche quando non lo è più il rito stesso. La differenza appare sostanzialmente di ordine storico-temporale. In questi termini si esprimeva Agostino al capitolo XIV del *De Trinitate*, sottolineando che la *renovatio* non si compie istantaneamente con la conversione stessa, come invece accade con la remissione di tutti i peccati che avviene istantaneamente nel battesimo. La differenza tra quel primo istante e il rinnovamento successivo è simile, secondo l'Ipponate, a quella che intercorre tra il non avere più la febbre e il pieno ristabilirsi dalla debolezza causata da essa, tra l'estrarre il dardo conficcato nel corpo e la guarigione della ferita. Prima viene rimossa la causa del male attraverso il battesimo e poi si procede nel curare a poco a poco la malattia stessa, progredendo nel rinnovamento. Cfr. Aurelius Augustinus, *De Trinitate*, cit., XIV, 17, 23, p. 54: «Sane ista renouatio non momento uno fit ipsius conuersionis sicut momento uno fit ilia in baptismo renouatio remissione omnium peccatorum; neque enim uel unum quantulumcumque remanet quod non remittatur. Sed quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitate quae febribus facta est reualescere, itemque aliud est infixum telum de corpore demere, aliud uulnus quod eo factum est secunda curatione sanare. Ita prima curatio est causam remouere languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum; secunda ipsum sanare languorem, quod fit paulatim proficendo in renouatione huius imaginis».

mezzo dello Spirito. Lo Spirito è il fondamento e il motore dell'opera di rinnovamento in cui è protesa l'esistenza cristiana dal battesimo sino alla agognata resurrezione in Cristo. Questo carattere pneumatologico è al centro di un altro passo in cui compare il termine ἀνακαίνωσις, al versetto 3,5 della *Lettera a Tito*. Inserito in un contesto di argomento soteriologico e dal tono parenetico¹⁶⁰ e interposto tra una serie di indicazioni relative alla condotta morale di coloro che una volta erano, secondo la definizione paolina, insensati, disobbedienti, corrotti, schiavi di ogni sorta di passioni e di piaceri, immersi nella malvagità e nell'invidia e nell'odio reciproco, il passaggio fa parte di una riflessione più ampia che comprende i versetti 3,4-7:

¹⁶⁰ J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., p. 250.

Ma quando apparvero la bontà di Dio, salvatore nostro, e il suo amore per gli uomini, egli ci ha salvati, non per opere giuste da noi compiute, ma per la sua misericordia, con un'acqua che rigenera e rinnova nello Spirito Santo, che Dio ha effuso su di noi in abbondanza per mezzo di Gesù Cristo, salvatore nostro, affinché, giustificati per la sua grazia, diventassimo, nella speranza, eredi della vita eterna.

ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιланθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαίνωσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γεννηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου.

L'epifania di Dio (indicata dal verbo ἐπιφαίνω) salvatore (σωτήρ) manifesta la bontà (χρηστότης) e l'amore per la sua creatura umana (φιλανθρωπία). L'uomo è stato salvato non per la giustizia delle sue opere ma perché Dio ebbe misericordia (ἔλεος) di essa a partire da una sorta di battesimo universale e originario, quello di Gesù Cristo (anche lui σωτήρ, lo stesso connotato della divinità paterna). Grazie a quella manifestazione di bontà e amore gli uomini, in tutto bisognosi del creatore, sono giustificati (δικαιωθέντες, dal verbo δικαιώω) dalla grazia. L'acqua del battesimo unisce i credenti a Cristo in un lavacro (λουτρόν) di rigenerazione (παλιγγενεσία) e di ἀνακαίνωσις, allo scopo di divenire¹⁶¹ parte della vita del nuovo eone eterno non in ricompensa per il bene compiuto, ma nell'incondizionata speranza della vita eterna (κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου). Παλιγγενεσία e ἀνακαίνωσις sono due momenti interconnessi ma anche due nozioni da comprendere nel loro significato specifico, come nel probabile antecedente veterotestamentario che compare in Ezechiele 36,25-26¹⁶²:

1) «Vi aspergerò (וַיִּזְרֹקֵנִי, da זָרַק, *zāraq*; LXX: ῥανῶ) con acqua pura e sarete purificati (וַיְטַהֲרֵנִי, da טָהַר, *tāhēr*; LXX: καθαρῶσθήσεσθε); io vi purificherò (וַיְטַהֵר, altra forma derivata da טָהַר, *tāhēr*; LXX: καθαρίω) da tutte le vostre sozzure (כָּל־תִּקְחָתְךָ לְבָשָׁרְךָ, con il sostantivo תִּקְחָתְךָ, *tām'ā*; LXX: πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν) e da tutti i vostri idoli».

2) «Vi darò un cuore nuovo (וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב, *lēb hāḡdāš*; LXX: καρδίαν καινὴν), metterò dentro di voi uno spirito nuovo (וְנָתַתִּי בְּכֶם רוּחַ, *rūah hāḡdāš*; LXX: πνεῦμα καινόν), toglierò da voi il cuore di pietra (וְהָיָה לָכֶם לֵב, *'eben lēb*; LXX: τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην) e vi darò un cuore di carne (וְנָתַתִּי לָכֶם בָּשָׂר, *bāsār lēb*; LXX: καρδίαν σαρκίνην)».

¹⁶¹ Il passaggio da una condizione all'altra è reso infatti proprio dal verbo γίγνομαι al versetto 3,7.

¹⁶² Su questi versetti cfr. R. Koch, *Il dono messianico del cuore nuovo* (Ez 36, 26-27), in «Studia moralia», 26, 1 (1988), pp. 3-14.

Come in Ezechiele, anche nella pericope paolina della *Lettera a Tito* (come anche in 1 Cor 6,11¹⁶³) la pulizia interiore dalla precedente condizione di peccato e la trasformazione che permette di ricevere una nuova vita sono momenti distinti, per quanto intimamente legati¹⁶⁴. Anche in questo caso e in sintonia con quanto affermato in precedenza – ricorda Buchegger – si deve distinguere il momento del rinnovamento da quello della παλιγγενεσία (figura sostanzialmente sinonimica della nuova creazione). L'ἀνακαίνωσις è la trasformazione quotidiana del divenire-cristiano, resa possibile dalle forze del tempo nuovo che vive in stretta comunione con Cristo, il nuovo Adamo¹⁶⁵.

Anche Tommaso, dopo aver definito la *renovatio* l'atto per cui l'uomo ha deposto la *vetustas peccati* per divenire *renovatus ad integritatem naturae*, differenzia i due termini. L'Aquinate opera tuttavia una singolare inversione, antepoendo il rinnovamento alla rigenerazione. La giustificazione di cui parla Paolo secondo lui è resa possibile in primo luogo dalla remissione della colpa. Questa è la vera e propria *renovatio* (come *terminus a quo*) a cui segue (come *terminus ad quem*) l'infusione della grazia, la rigenerazione. Essere "giustificati" vuol dire essere stati «renovati per gratiam, quia iustificatio non fit sine gratia»¹⁶⁶.

L'ἀνακαίνωσις è la dimensione attraverso (διὰ) la quale Dio stesso si epifanizza, facendosi presenza concreta, presente e visibile¹⁶⁷. È il dono di una

¹⁶³ «E tali eravate alcuni di voi! Ma siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio».

¹⁶⁴ G. W. Knight, *The Pastoral Epistles III* (NIGTC), Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1992, pp. 343-344.

¹⁶⁵ J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., p. 273.

¹⁶⁶ Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Titum lectura*, in *S. Thomae Aquinatis Super Epistolas S. Pauli lectura*, tom. 2: Ed. R. Cai, Marietti, Taurini-Romae, 1953, pp. 301-326, ivi cap. 3, l. 1, par. 92-94, pp. 323-324: «[92] Homo etiam per Christum deposuit vetustatem peccati renovatus ad integritatem naturae, et hoc vocatur renovatio. [...] [93] Et ideo Baptismus et alia sacramenta non habent efficaciam, nisi virtute humanitatis et passionis Christi. [94] Deinde cum dicit *Ut iustificati gratia ipsius*, ponitur finis salutis nostrae, quae est participatio vitae aeternae. Unde dicit *haeredes*. Idem autem est «iustificati» et quod prius dixerat «regenerati». In iustificatione impii sunt duo termini, scilicet a quo, qui est remissio culpae, et haec est renovatio, et ad quem, qui est infusio gratiae, et hoc ad regenerationem pertinet. Dicit ergo: Ideo verbum caro factum est, ut iustificati, id est renovati per gratiam, quia iustificatio non fit sine gratia».

¹⁶⁷ Secondo Buchegger quest'uso del termine ἀνακαίνωσις rimanderebbe in modo indiretto alla tipologia Adamo-Cristo ma non al battesimo, e così anche il termine λουτρόν cfr. J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., p. 260. Questa tesi viene sostenuta dall'autore in riferimento a interpreti come G. D. Fee, il quale a dire il vero non nega affatto tale associazione, limitandosi ad affermare che λουτρόν rappresenterebbe soprattutto una metafora indicante la pulizia spirituale, il lavoro rigenerativo operato dallo Spirito Santo, ma ribadendo con ciò che il termine allude con ogni probabilità al battesimo stesso, cfr. G. D. Fee, *1 and 2 Timothy Titus* (NIBC), Hendrickson, Peabody 1984, p. 205. Buchegger stesso è infatti poi costretto ad ammettere che questi termini, acqua e Spirito, sebbene non fossero sempre necessariamente legati al battesimo potevano d'altra parte certamente esserlo in alcune occasioni, cfr. J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., p. 264. Il contesto in esame sembra deci-

forma vivente in cui si ricevono e si concretano bontà, φιλία amorosa e pietà in una prospettiva soteriologica. La realizzazione di queste prerogative di Dio nel mondo visibile genera la speranza di coappartenere a quello invisibile. Dio non assume la postura neutrale dell'arbitro o della bilancia che soppesa, poiché appearing nel mondo si mostra con una presenza già attualmente salvifica. "Salvatore" è l'attributo usato da Paolo per parlare del Padre e del Figlio e la salvezza è la dimensione su cui insiste con sempre maggior forza.

L'ultimo riferimento tra quelli legati all'idea di rinnovamento crea una doppia giuntura. Dal punto di vista terminologico completa il significato dell'ἀνακαίνωσις aprendo la strada al discorso sull'uomo nuovo, mentre la collocazione all'interno della *Seconda Epistola ai Corinzi* pone le premesse per il discorso sulla nuova creazione. Si tratta del versetto 2 Cor 4,16, inserito in una densa sezione del capitolo quarto, preceduto e preparato dal capitolo terzo, dedicato al significato della "nuova alleanza" o "nuovo patto", la καινή διαθήκη.

Il *leitmotiv* di questa lettera è il senso dell'apostolato, su cui incombe la tribolazione (θλίψις). Con l'intenzione di trasmettere fiducia a chi legge e ascolta il suo annuncio, nel capitolo terzo della lettera Paolo ripropone nuovamente una antitesi tra il vecchio e il nuovo. Si tratta della pericope compresa tra i versetti 3,5-3,18 vanno a definire la sezione comunemente nota come *Midrash*¹⁶⁸.

Con dure sferzate nei confronti di coloro che avevano criticato il suo operato, Paolo differenzia il proprio ministero da quello mosaico, una distinzione esemplificata dallo scontro tra lo Spirito e la lettera. Una differenza tra la lettera in senso stretto, quella della Legge, e i convertiti, la comunità dei credenti che sono

samente condurre all'evidenza di un riferimento al battesimo. Abbastanza parziale da parte di Buchegger anche la lettura di un passo di Teodoro di Mopuestia, addotto come esempio per distinguere il lavacro spirituale dal battesimo: Theodorus Mopsuestenus, *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli commentarii: Vol II 1. Thessalonians-Philemon*, Cambridge University Press, Cambridge 1882, p. 253: «[...] sed per eius misericordiam qui per formam lauacri uirtute sancti Spiritus renouauit nos et segregauit in fuditissimam nobis bonorum praestiti fruitionem, ut eius gratia iustitiam adsequi digni inueniremur, quam ex nostris operibus adsequi minime potuimus; quoniam perpetuam illam uitam adsequimur, in qua constituti liberi erimus ab omni corruptela et omni peccato». Buchegger interpreta questo commento di Teodoro dissociando la *forma lauacri* dal battesimo, quando tale *forma lauacri* appare proprio l'estensione dell'origine battesimale nell'esperienza di rinnovamento.

¹⁶⁸ P. Vielhauer, *Paulus und das Alte Testament*, in G. Klein (cur.), *Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament II* (TB 65), Chr. Kaiser Verlag, München 1979, pp. 196-228, ivi p. 207. Sulle strategie retoriche inserite in questa sezione *Midrash* come preparazione al paragrafo 2 Cor 4, cfr. T. Witulski, *Der alte und der neue Bund: die Funktion von 2 Kor 3,7-18 im Kontext der Argumentation des Paulus in 2 Kor 2,14-4,6*, in D. Sängler (cur.), *Der zweite Korintherbrief: literarische Gestalt-Historische Situation-Theologische Argumentation; Festschrift zum 70. Geburtstag von Dietrich-Alex Koch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, pp. 337-354.

essi stessi la lettera spirituale, la lettera di Cristo che non è stata creata da Paolo o da altri e che non è stata scritta con inchiostro su tavole di pietra ma direttamente dallo Spirito su tavole di cuori umani (έν πλαξίν καρδίαις σαρκίνοις, 3,3). In questo consiste la καινή διαθήκη, la nuova alleanza di cui Paolo e gli altri apostoli sono ministri. Un'alleanza fondata sullo Spirito, non sulla lettera (3,5-6):

Non che da noi stessi siamo capaci di pensare qualcosa come proveniente da noi, ma la nostra capacità viene da Dio, il quale anche ci ha resi capaci di essere ministri di una nuova alleanza, non della lettera, ma dello Spirito; perché la lettera uccide, lo Spirito invece dà vita.

οὐχ ὅτι ἀφ' ἐαυτῶν ἱκανοί ἐσμεν λογίσασθαι τι ὡς ἐξ ἐαυτῶν, ἀλλ' ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

Il senso del carattere di novità attribuito all'alleanza, la καινή διαθήκη, è chiaro. Rispetto alla prima alleanza, fondata sulla lettera (γράμμα) impressa su pietra, che indica la presenza di un ministero di morte che uccide (ἀποκτείνει), il nuovo patto è iscritto nello Spirito (πνεῦμα), che dà vita e vivifica (ζωοποιεῖ). L'intreccio tra novità, vita e Spirito fonda la comunità come la divisione tra tenebre e luce di Genesi 1,3 aveva posto le basi alla creazione¹⁶⁹. Quell'atto originario di divisione simboleggiava anche la futura illuminazione del cuore degli uomini che Dio avrebbe portato a termine negli ultimi tempi¹⁷⁰. Oltre a quello genesiaco numerosi sono i riferimenti veterotestamentari che riecheggiano in queste pagine paoline, tra cui il già menzionato Ezechiele e, in questo caso, soprattutto Geremia, con i versetti 31,31-33¹⁷¹:

¹⁶⁹ Sull'uso paolino di Genesi 1, cfr. A. Labahn – M. Labahn. *Die biblischen Schöpfungsgeschichten als Paulinische Argumentationshilfe im Konfliktfall: zur Rezeption von Genesis 1-3 im 1. Korintherbrief*, in M. Hoffmann – F. John – E. E. Popkes (cur.), *Paulusperspektiven* (BTS 145), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014, pp. 82-118.

¹⁷⁰ Cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., pp.198-200.

¹⁷¹ In merito alla nozione di "nuova alleanza" nel rapporto tra le *Epistole* paoline e l'Antico Testamento, cfr. in particolare F. Avemarie, *The Notion of a 'New Covenant' in 2 Corinthians 3: Its Function in Paul's Argument and Its Jewish Background*, in R. Bieringer – E. Nathan – D. Pollefeyt – P. J. Tomson (cur.), *Second Corinthians in the Perspective of Late Second Temple Judaism* (CRINT 14), Brill, Leiden 2014, pp. 59-78. In merito all'antecedente della "nuova alleanza" presente in Geremia, cfr. W. Groß, *Erneuerter Bund oder Neuer Bund? Wortlaut und Aussageintention in Jer 31,31–34*, in F. Avemarie – H. Lichtenberger (cur.), *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition* (WUNT 92), Mohr Siebeck, Tübingen 1996, pp. 41-66 e E. Stegemann, *Der Neue Bund im Alten. Zum Schriftverständnis des Paulus in 2 Kor 3*, in E. Stegemann (cur.), *Paulus und die Welt: Aufsätze*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2005, pp. 41-58.

Ecco, verranno giorni – oracolo del Signore –, nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda concluderò un'alleanza nuova (בְּרִית הַדְּדֻשָּׁה, *berît hādḏāš*; LXX: διαθήκην καινήν). Non sarà come l'alleanza che ho concluso con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dalla terra d'Egitto, alleanza che essi hanno infranto, benché io fossi loro Signore. Oracolo del Signore. Questa sarà l'alleanza che concluderò con la casa d'Israele dopo quei giorni – oracolo del Signore – : porrò la mia legge (תּוֹרָתִי, *tôrâ*; LXX: νόμος) dentro di loro, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo.

Molto simile per significato anche un passaggio del capitolo successivo, il versetto 32,40:

Concluderò con loro un'alleanza eterna (בְּרִית עוֹלָם, *ʾôlām rîṭ*; LXX: διαθήκην αἰώνίαν) e non cesserò più dal beneficiarli; metterò nei loro cuori il mio timore, perché non si allontanino da me.

La dualità di Legge e Spirito viene riproposta più avanti nel corso del capitolo, dove Paolo parla della storia di Mosè facendo uso di un'argomentazione *a fortiori* e di un discorso strutturato per *argumenta amplificationis*¹⁷². Quello mosaico era un ministero legato all'incisione su pietra, alla morte e alla condanna, ma pur nella sua condizione effimera fu colmato di “gloria”, la δόξα, che oltre a “gloria” significa anche “splendore”¹⁷³; a maggior ragione sarà glorioso il ministero dello Spirito, che “abbonda di gloria” e “porta alla giustizia”. Il “nuovo patto” è quello dello Spirito, del ministero dello Spirito (3,8) che è ministero della giustizia (3,9)¹⁷⁴, mentre il precedente era ministero della morte (3,7) della condanna (3,9) e dell'effimero (3,11).

¹⁷² Sull'uso della argomentazione *a fortiori* da parte di Paolo, cfr. N. A. Dahl, *Two notes on Roman 5*, in «Studia Theologica - Nordic Journal of Theology», 5 (1951), pp. 37-48, ivi p. 43. Sull'argomentazione di Paolo in questa sezione cfr. D. Hellholm, *Moses as διάκονος of the παλαιά διαθήκη – Paul as διάκονος of the καινή διαθήκη. Argumenta amplificationis in 2 Cor 2,14–4,6*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 99, 2 (2008), pp. 247-289.

¹⁷³ Come nota Hubbard, nei capitoli 3 e 4 della *Seconda Epistola ai Corinzi* si rileva la maggiore concentrazione dell'uso del termine δόξα di tutto il Nuovo Testamento, cfr. M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., p. 154.

¹⁷⁴ Come osservato da Louw e Nida, διαθήκη e δικαιοσύνη appartengono allo stesso campo semantico, che riguarda lo “stabilire o confermare una relazione”, cfr. GELNT I, pp. 451-453. Nell'Antico Testamento δικαιοσύνη (che traduce prevalentemente il termine ebraico שָׁדֶק, *šedeq*) rappresenta infatti un “concetto relazionale”. La giustizia di Dio assume un significato legato alla condotta pattale istituita da Dio verso il suo popolo, poiché attraverso il patto Dio benedice il suo popolo e gli dona la vita. Cfr. K. Kertelge, *Δικαιοσύνη*, in EWNT, p. 790 e Id., *Rechtfertigung bei Paulus: Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs* (NANF 3), Aschendorff Verlag, Münster 1967, p. 23. È a partire da questi riferimenti veterotestamentari, non solo vagamente teorici ma anche terminologici, che Paolo definisce la sua dottrina della giustificazione, come dimostra l'uso di δικαιώω, δικαίωσις, δικαίωμα e δικαιοσύνη. Cfr. P. J. Gräbe, *New Covenant, New Community: The Significance of Biblical and Patristic Covenant Theology for Current Understanding*, Paternoster Press, Milton Keynes 2006. pp. 115-116.

Il secondo ministero, quello della καινή διαθήκη, porta la δόξα su un diverso piano. Δόξα traduce l'ebraico כְּבוֹד (*kābôd*) e rimanda all'esperienza di manifestazione e presenza da parte di Dio salvatore. Spiq spiega il significato di questo termine attraverso un'analogia con il termine ἀπαύγασμα, che significa "splendore, radiosità, irradiazione, luminosità riflessa". Come una sorgente di luce rende chiaro e luminoso un oggetto, così la δόξα di Dio si riflette nell'uomo¹⁷⁵.

I figli di Israele, ricorda Paolo, non riuscivano a fissare il volto di Mosè perché era ricolmato di δόξα. Lo splendore mosaico occultava alla vista il visibile del mondo creato e questo nascondimento del creato all'occhio umano lasciava intravedere un segno visibile delle realtà eterne e invisibili¹⁷⁶. Lo splendore visibile fu dunque segno della gloria invisibile, affinché si comprendesse, suggerisce Paolo, che il senso della Legge non risiede nelle realtà visibili, quanto nello splendore invisibile che si era manifestato per trarre gli uomini a sé. La gloria del volto di Mosè era però temporanea e destinata a diminuire, quella dei credenti in Cristo invece aumenta e si rinnova gradualmente¹⁷⁷.

Il rinnovamento rompe con il pervertimento del senso della Legge che Paolo denuncia. In forza della Legge è stato steso sui cuori il velo mosaico, finendo così per separare dal Dio invisibile e dalla sua opera di grazia la porzione invisibile dell'essere umano, quella immediatamente riconducibile al creatore e sempre visibile da Lui. In questo occultamento l'anima viene nascosta alla grazia vivificante di Dio ed è resa schiava. Il velo steso sugli occhi si traduce in un velo posto sul cuore, un accecamento del cuore.

Da qui nasce il tratto distintivo della predicazione apostolica. Cristo fa cadere il velo (2 Cor 3,16). Grazie a questo dono, senza alcun velo né sul volto né sul cuore, i credenti acquisiscono forza nella speranza, il loro comportamento può avvalersi di una piena franchezza e, soprattutto, agire in piena libertà. Una libertà che trasforma, dirà Paolo nei versetti posti a conclusione di capitolo (2 Cor 3,17-

¹⁷⁵ C. Spiq, *Dieu et l'homme*, cit., p. 186.

¹⁷⁶ Come ricorda N. Hugedé, per la concezione paolina e più generalmente antica, l'organo della conoscenza era indifferentemente costituito sia dagli occhi che dal cuore, cfr. N. Hugedé, *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris 1957, p. 28.

¹⁷⁷ G. H. van Kooten, *Why did Paul include an exegesis of Moses' shining face (Exod 34) in 2 Cor 3?: Moses' strength, well-being and (transitory) glory, according to Philo, Josephus, Paul, and the Corinthian sophists*, in G. J. Brooke – H. Najman – L. T. Stuckenbruck (cur.), *The Significance of Sinai: Traditions About Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Brill, Leiden 2008, p. 163.

18):

Il Signore è lo Spirito e, dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà. E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore.

ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία. ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.

La libertà è il crisma principale della *καινή διαθήκη*, come suggerisce la posizione nel testo. Nella libertà la comunità coabita con lo Spirito a viso scoperto. Il volto visibile dall'occhio umano riflette "come in uno specchio" la invisibile realtà gloriosa di Dio. In questa stessa riflessione della gloria la comunità viene trasformata¹⁷⁸ (μεταμορφώω) in immagine (o "icona") di Gesù, come indica il termine εἰκών. Εἰκών rimanda direttamente a qualcosa di visibile in virtù della sua radice semantica. Lungi dal rappresentare platonicamente il senso peggiorativo di una cosa irreali o di una rappresentazione derivata e con ciò necessariamente inferiore ad un originale¹⁷⁹, εἰκών indica piuttosto una irradiazione, una manifestazione visibile dell'essenza della cosa¹⁸⁰. In questo contesto il significato dell'εἰκών si esplicita sul piano dell'essere, come trasformazione ontologica e conformazione dell'uomo al corpo glorioso¹⁸¹. Alla luce di tale relazione essenziale di partecipazione a ciò di cui si porta l'immagine, si può affermare che εἰκών riveste una portata ontologica¹⁸².

Anche in altri passi si evoca la trasformazione in εἰκών di Gesù. In Rm 8,29 si parla di uomini chiamati da Dio come con-formati alla stessa forma del Figlio

¹⁷⁸ Commentando questo versetto Hubbard ricorda che Paolo non fu l'unico tra i contemporanei a fare uso di un lessico legato all'idea di trasformazione e metamorfosi. La specificità del discorso paolino starebbe nella bifocalità del suo discorso, ossia nelle due varietà di trasformazione proposte e nella loro interrelazione. Da una parte un processo presente di trasformazione incentrato sull'interiorità, come in Rm 12,2, in 2 Cor 3,18, 4,6 e 4,16–17, in Gal 4,19 e in Fil 3,10, dall'altra l'idea di una trasformazione futura, istantanea e corporea, funzionale a condurre l'uomo esteriore alla con-formità con quello interiore, che ha già dovuto affrontare il proprio rinnovamento, e, di conseguenza, alla con-formità con Cristo stesso, così in Rm 8,23, 1 Cor 15,42-44, 2 Cor 5,1-4, Fil 3,21. Cfr. M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., p. 155.

¹⁷⁹ A. Feuillet, *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les Epîtres Pauliniennes* (EBib), Ed. Gabalda, Paris 1966, p. 154.

¹⁸⁰ H. Kleinknecht, Art. εἰκών, ThWNT II, pp. 386-387.

¹⁸¹ Trasformazione nella stessa immagine, dunque, non nella stessa gloria, la quale resta oggetto di contemplazione. Cfr. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., p. 224.

¹⁸² Cfr. M. Teani, *Corporeità e risurrezione*, cit., p. 196.

(συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ)¹⁸³; analogamente in Fil 3,21 si parla di trasfigurazione della misera condizione del corpo terreno per renderlo conforme al corpo glorioso di Gesù (μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης). In 1 Cor 15,49 si parla di futura similarità con l'uomo celeste (τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου), mentre in Col 1,15 si parla di Cristo come icona del Dio invisibile e primogenito di tutta la creazione (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως)¹⁸⁴. Con la sua morte Cristo ha provocato una rottura con la storia della irredenzione (*Unheilgeschichte*) e ha creato un nuovo inizio¹⁸⁵. Egli ha infatti istituito una καὶνὴ διαθήκη che inaugura ed è essa stessa una nuova creazione¹⁸⁶. Anche la libertà, che fu prima di tutto quella di Cristo stesso, può essere definita l'evento di una nuova creazione¹⁸⁷. Si intrecciano così in questa densissima sezione tutti i termini fondamentali della teologia paolina legati anche al significato del nuovo: ζωή, δόξα, εἰκὼν e πνεῦμα.

Con la fierezza manifestata in queste pagine, frutto di una consapevolezza di veridicità, franchezza e libertà del proprio ministero, Paolo apre anche il capitolo quarto, in cui si impegna a fornire sostegno spirituale ai lettori timorosi di fronte alla prospettiva di subire tribolazioni e persecuzioni. Nessuna tribolazione può raggiungere il male che porta la vera e propria perdizione, ricorda Paolo, ma probabilmente nelle comunità serpeggiava il desiderio di poter vedere con i propri occhi la ragione delle persecuzioni che doveva subire, così da trovare consolazione in una certezza piuttosto che in una fede cieca. A questi timori Paolo risponde dicendo che il Vangelo resta velato all'incredulo, non al credente: sono gli increduli a non vedere con gli occhi più importanti, quelli interiori, perché resi

¹⁸³ Cfr. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., pp. 175-177. Per un confronto tra l'uso di εἰκὼν in questo versetto e quello proposto in altre ricorrenze (1 Cor 11,7 e 15,49, 2 Cor 3,18 e 4,4, Col 1,15 e 3,10) cfr. M. Hasitschka, *Dem "Bild" Des Sohnes Gottes "Gleichgestaltet" Werden (Röm 8,29): Die Neue Existenzweise in Christus*, in L. De Santos – K. Stock – J. Beutler, (cur.), *"Perché stessero con Lui": Scritti in onore di Klemens Stock SJ, nel suo 75° compleanno* (ABD 180), Gregorian & Biblical Press, Roma 2010, pp. 347-356.

¹⁸⁴ Εἰκὼν, osserva Hubbard, assume una funzione fondamentale nella teologia della creazione a causa del suo orientamento di tipo protologico-cristologico. Il termine εἰκὼν si trova infatti spesso associato alla restaurazione della δόξα originaria, l'εἰκὼν perduta del racconto della Genesi, come dimostrano l'espressione ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν in 2 Cor 3,18 e alcuni passi analoghi, come 1 Cor 15,43 e 49, Rm 8,29-30 e Fil 3,21. Paolo fa costantemente riferimento alla Genesi e al racconto della creazione originaria. Cfr. M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., p. 157.

¹⁸⁵ K. Kertelge, *Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus*, Herder, Freiburg im Breisgau 1976, p. 69.

¹⁸⁶ Cfr. P. J. Gräbe, *New Covenant*, cit., p. 117 e S. J. Hafemann, *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3* (WUNT 81), Mohr Siebeck, Tübingen 1995, pp. 429-436.

¹⁸⁷ S. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung*, cit., p. 278.

ciechi nella loro mente da un dio di “questo” mondo, ed è questo mondo che impedisce loro di vedere “lo splendore della gloria del Vangelo di Cristo” (τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, 4,4), lo splendore del Padre donato nel Figlio. L’annuncio di Paolo è annuncio di Cristo, non imposto con la forza ma ricevuto nella delicatezza di vasi di creta, per ricordare (come faceva il volto illuminato di Mosè) che la potenza (δύναμις) appartiene al Dio invisibile (4,7).

Paolo cerca così di sostenere gli animi dei lettori di Corinto, con parole che ricordano i celebri versi di Virgilio *macte nova virtute, puer, sic itur ad astra, dis genite et geniture deos* (*Eneide*, IX,641-642). Così anche Paolo rassicura i credenti, anch’essi generati da Dio, rigenerati dallo Spirito nel battesimo e destinati a loro volta in un certo senso a generare Cristo attraverso il loro rinnovamento. Nessuna tribolazione o sconvolgimento potrà schiacciarli e portarli alla disperazione e alla vera morte, scrive Paolo. La tribolazione è viatico alla manifestazione della vera vita in Gesù nelle carni mortali dei credenti.

A questo punto, nei versetti conclusivi del capitolo, ricompare l’idea di rinnovamento:

Per questo non ci scoraggiamo, ma, se anche il nostro uomo esteriore si va disfacendo, quello interiore invece si rinnova di giorno in giorno. Infatti il momentaneo, leggero peso della nostra tribolazione ci procura una quantità smisurata ed eterna di gloria: noi non fissiamo lo sguardo sulle cose visibili, ma su quelle invisibili, perché le cose visibili sono di un momento, quelle invisibili invece sono eterne.

Διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ’ εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ’ ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα. τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως ἡμῶν καθ’ ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν αἰώνιον βάρος δόξης κατεργάζεται ἡμῖν, μὴ σκοποῦντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια.

La promessa, annunciata poco prima, della resurrezione di tutti dopo quella di Cristo deve allontanare ogni scoraggiamento. La resurrezione è la chiave non solo per consolare ma soprattutto per animare la speranza presente, viva e concreta dei credenti. Ma, poteva domandarsi chi ascoltava, come si può comprendere la resurrezione anche in un senso presente? Seguendo Paolo, ancora una volta nella relazione tra visibile e invisibile. L’uomo visibile, ovvero l’uomo esteriore (ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος), si va disfacendo (διαφθείρω) non sotto il peso delle tribolazioni ma perché sottoposto allo scorrere del tempo; ciò che vi è di vivo in lui rappresenta una sorta di stato di eccezione rispetto al regime della

morte, al quale il tempo storico appartiene.

Un altro principio si oppone a questa dimensione effimera, quello della vita che è data all'uomo interiore, ὁ ἔσω ἄνθρωπος. L'uomo interiore era una nozione nota anche in ambiente greco-ellenistico¹⁸⁸, ma Paolo non la riprende nei termini di una schiavitù dell'uomo interiore rinchiuso nel carcere del corpo esteriore, bensì come realtà escatologica invisibile che già ora vive come un tutto-intero che prefigura la gloria futura. L'uomo interiore indica pertanto la realtà spirituale dell'uomo vivificato dallo Spirito, che lo introduce ad una vera conoscenza, ovvero una conoscenza che è sia intelligenza nella verità, sia retta intelligenza dell'agire¹⁸⁹.

In questo contesto Paolo parla di un rinnovamento che accompagna ogni giorno il credente, come per Origene la novità stessa si innova di giorno in giorno¹⁹⁰. L'uomo interiore, scrive infatti Paolo, si rinnova (ἀνακαινοῦται) di giorno in giorno (ἡμέρα καὶ ἡμέρα). Analogamente, al verso 3,18 l'Apostolo scrive che l'uomo, riflettendo come in uno specchio la δόξα del Signore, si trasforma “di gloria in gloria” nell'immagine di cui i credenti sono riflesso (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν)¹⁹¹. Similmente, al versetto 4,16 è scritto che l'uomo interiore si rinnova di giorno in giorno, il che significa che la novità si intensifica nella realtà invisibile della vita nuova dell'uomo interiore, la realtà più immediatamente prossima e visibile a Dio.

Paolo parlerà più avanti anche di “uomo nuovo”, ma uomo interiore e uomo nuovo non sono due concetti immediatamente sovrapponibili. L'uomo nuovo ha una portata più ampia di quella dell'uomo interiore, dal momento che anche l'uomo

¹⁸⁸ Secondo Mehl-Koehnlein la dualità tra uomo esteriore e uomo interiore si riferirebbe ad un panorama generalmente greco che accomunerebbe Platone, i neopitagorici e Filone, cfr. H. Mehl-Koehnlein *L'Homme selon l'apôtre Paul*, cit., p. 23. Si tratta comunque di un'affermazione che richiederebbe un ulteriore esame filologico. Quel che è certo è che se l'uomo interiore è una concezione di origine greca, l'idea di “uomo nuovo” si riferisce invece alle dottrine escatologiche di ambiente giudaico. Per un'analisi di questa terminologia cfr. soprattutto G. H. van Kooten, *Paul's Anthropology in Context*, cit., pp. 358-369.

¹⁸⁹ Cfr. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., p. 154.

¹⁹⁰ Invero, a differenza dell'interpretazione origeniana legata alla nozione di progresso (προκοπή), secondo Buchegger l'espressione ἡμέρα καὶ ἡμέρα enfatizza non tanto un'idea di progresso quanto quella di ripetizione, la costante riproposizione giornaliera dell'evento del rinnovamento, cfr. J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., p. 128.

¹⁹¹ A opinione di Buchegger, come sarà evidente dalla definizione di rinnovamento che fornirà, l'intero versetto 3,18 sembra quasi trovare la propria sintesi nel verbo ἀνακαινίσω, che, ricorda l'autore, è un neologismo paolino. Cfr. J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., p. 136.

esteriore parteciperà alla risurrezione¹⁹². L'interiorità di cui si parla in questa sezione fa pensare all'idea di promessa. Essa parla del futuro ma nel presente agisce nell'uomo che vi presta fede e accoglie il fatto storico della resurrezione di Cristo. Così, ad esempio, interpreta Tommaso: l'uomo interiore che si rinnova corrisponde alla *mens* o alla *ratio* munita della speranza della ricompensa futura e rafforzata dalla difesa della fede (*munimen fidei*). La *vetustas* corrisponde invece alla via verso la corruzione, ma non è questa la condizione originaria dell'uomo. La natura umana era stata stabilita *in integritate* e se fosse rimasta in quell'integrità sarebbe stata *semper nova*. A causa del peccato invece cominciò a conoscere corruzione e invecchiamento. Quando la natura umana depone i peccati viene rinnovata (*renovari*). Questo rinnovamento comincia in terra tra i santi, ma troverà pieno compimento nella patria celeste dove sarà deposta tutta l'antichità della colpa. Lo Spirito supera l'antichità del peccato e porta ad una *novitas iustitiae*, una *novitas veritatis*, un rinnovamento compiuto (*consummata renovatio*)¹⁹³.

La dimensione spaziale che Paolo conferisce alla tensione esistenziale del cristiano attraverso i termini ἔσω ed ἔξω si accorda a quella temporale del rinnovamento che si intensifica di giorno in giorno e alla contrapposizione storica e temporale tra i due eoni, tra Adamo e Cristo¹⁹⁴. Ne deriva, seguendo Buchegger, una ulteriore definizione dell'idea paolina di rinnovamento. Il rinnovamento è un processo che parte da Dio e viene realizzato dallo Spirito, un processo che consiste in buona sostanza nell'avvenimento di un tempo nuovo che si oppone ad

¹⁹² Per questa analisi cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., pp. 154-156. Andrebbe tuttavia forse discussa, dell'interpretazione di Rey, l'idea di una piena neutralità del concetto di "uomo interiore" e, soprattutto, di una piena appartenenza dell'uomo interiore all'ordine morale rispetto all'uomo nuovo, che apparterrebbe invece ad una dimensione ontologico-esistenziale cui Rey non dedica amplissimo spazio per definirla con precisione. Altrettanto poco convincente la lettura per la quale la stessa dimensione morale viene associata alla sfera della pratica religiosa, per cui l'uomo interiore corrisponderebbe all'*homo religiosus* che conosce Dio e cerca di servirlo.

¹⁹³ Thomas Aquinas, *Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura*, in *S. Thomae Aquinatis Super Epistolas S. Pauli lectura*, tom. 1: Ed. R. Cai, Marietti, Taurini-Romae, 1953, pp. 437-561, ivi cap. 4, l. 5, par. 147, p. 472: «[...] *tamen is homo, qui intus est, scilicet mens, seu ratio munita spe futuri praemii et firmata munimine fidei, renovatur. Quod sic intelligendum est: vetustas enim est via ad corruptionem. Hebr. VIII, v. 13: Quod antiquatur et senescit, etc. Natura autem humana fuit in integritate condita et, si in illa integritate permansisset, semper esset nova: sed per peccatum incepit corrumpi; quo fit, quod quidquid consecutum est, sicut ignorantia, difficultas ad bonum, et pronitas ad malum, poenalitas et alia huiusmodi, totum pertinet ad vetustatem. Cum ergo natura humana huiusmodi peccatum sequentia deponit, tunc dicitur renovari. Quae quidem depositio hic incipit in sanctis, sed perfecte consummabitur in patria. Hic enim deponitur vetustas culpa: nam spiritus deponit vetustatem peccati et subiicitur novitati iustitiae. Hic intellectus deponit errores et assumit novitatem veritatis; et, secundum hoc, is, qui intus est homo, scilicet anima, renovatur. Eph. IV, 23: Renovamini spiritu mentis vestrae. Sed in patria tolletur etiam vetustas poenae. Unde ibi erit consummata renovatio».*

¹⁹⁴ J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., pp. 118-119.

un vecchio tempo precedente di sofferenza e decadenza, un processo che nell'“ora” presente continua a compiersi nell'uomo credente dando seguito alla promessa di Dio di una nuova alleanza. Tale processo di rinnovamento ricrea l'interiorità dell'uomo tramite il dono dello Spirito, che trasforma il credente a immagine di Dio¹⁹⁵.

In altri termini, la gloria perduta da Adamo è *ora* nuovamente resa operante in Cristo mediante lo Spirito, affinché l'uomo possa fare la volontà di Dio e vivere secondo i suoi comandamenti¹⁹⁶. È dunque Cristo, secondo Paolo, ad aver dato compimento alle promesse di novità alimentate dalla letteratura veterotestamentaria, è la sua persona il nuovo inizio che consente il rinnovamento della creatura. Il rinnovamento è il processo in cui si estrinseca la tensione che agisce nella ri-creazione dell'uomo nuovo (operata dallo Spirito).

Si tratta di un percorso di trasformazione che diviene possibile perché il credente ha una strada disegnata davanti a sé nella quale può camminare *in novitate*, in una *καινότης* che è vita e che coincide (non trattandosi di una mera pratica o di una condotta, ma di una riconversione onnicomprensiva) con la nuova realtà di Cristo. La resurrezione, il nuovo eone, la gloria, la vita nella nuova alleanza e la nuova creazione stessa sono tutte nozioni che Paolo ritiene comprese e da comprendere in Cristo¹⁹⁷.

I versetti che concludono il capitolo portano tutto ciò al cuore del significato della promessa. Al versetto 4,17 Paolo contrappone la fugacità del tempo della tribolazione terrena alla δόξα, la gloria eterna¹⁹⁸. È sotto l'influenza di tale δόξα che l'uomo subisce una piena trasformazione che porta al suo rinnovamento. Questo nuovo orientamento esistenziale è basato su un nuovo modo di conoscere e agire, figlio di uno sguardo fissato e concentrato (come sta a indicare il verbo σκοπέω) non sulle cose visibili (βλεπόμενα), che rapidamente passano, ma su

¹⁹⁵ Sul concetto di εἰκὼν τοῦ Θεοῦ in questo contesto cfr. J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., pp. 104-108.

¹⁹⁶ Ivi, p. 127.

¹⁹⁷ Ivi, p. 141.

¹⁹⁸ In merito al concetto di δόξα Buchegger sottolinea soprattutto il suo carattere dinamico e relazionale che mette in comunicazione Dio e l'uomo, che si rinnova mediante Cristo, “Signore della gloria” (κύριος τῆς δόξης, 1Cor 2,8), riacquistando così la gloria perduta dalla colpa adamitica. La gloria non è una caratteristica o un possesso che possa staticamente risiedere nell'uomo, bensì uno splendore (*Glanz*) che ricade ed è riversato nella creazione dallo sguardo di Dio come dono (*Gabe*). In questo discorso emerge la dimensione del futuro, della vita che verrà nella δόξα. Nel presente dell'oggi tale gloria è promessa e la vita del cristiano “ora” viene vissuta e sussiste nella tensione tra i due eoni. Cfr. J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., pp. 99-104.

quelle che nel tempo cronologico sono non-visibili (μὴ βλεπόμενα) perché appartengono all'eternità, al tempo sempre nuovo aperto da Dio in se stesso.

5. Il καινός/νέος ἄνθρωπος (Col 3,10, Ef 2,15 e 4,24)

La risurrezione, la speranza escatologica, il riorientamento ontologico della creatura, l'idea di una rinnovata condotta morale e la centralità dell'uomo interiore nel rinnovamento convergono verso il tema dell'uomo nuovo, già sfiorato nel capitolo settimo della *Lettera ai Romani*, in cui Paolo parla dell'uomo vecchio. L'espressione "uomo nuovo" compare invece nell'*Epistola ai Colossesi* e nell'*Epistola agli Efesini*.

L'*Epistola ai Colossesi* si apre con un solenne inno dedicato a Gesù, definito "immagine del Dio invisibile" (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, 1,15) e "primogenito di tutta la creazione" (πρωτότοκος πάσης κτίσεως, 1,15), perché in lui furono create (ἐκτίσθη, 1,16) tutte le cose, sia quelle visibili (τὰ ὁρατὰ) sia quelle invisibili (τὰ ἀόρατα, 1,16). Questa sezione protologica si aggancia alla parte seguente dell'inno, orientata in senso soteriologico-escatologico: «è piaciuto infatti a Dio che abiti in lui tutta la pienezza (πλήρωμα)¹⁹⁹ e che per mezzo di lui e in vista di lui siano riconciliate (εἰρηνοποιήσας) tutte le cose (1,20)». Il tema della riconciliazione tra cielo e terra operata mediante "il sangue della croce" sarà un tema ricorrente in tutta l'epistola, in particolare nella sezione che sarà qui presa in esame rispetto al tema dell'uomo nuovo.

Il secondo capitolo della lettera combina questo retroterra cristologico con la centralità del rito battesimale. I credenti sono invitati a camminare in Cristo (ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε 2,6), invito che ricorda il "camminare nella novità di vita" di Rm 6,4. Il cammino è un movimento che parte da un evento che ha reso i credenti radicati (ἐρριζωμένοι) e edificati (ἐποικοδομούμενοι) in Cristo, nonché saldi nella fede (βεβαιούμενοι τῇ πίστει, 2,7). Questa sicurezza non viene né dai ragionamenti pagani, con la loro "filosofia" e i loro vani ragionamenti prodotti solo da una tradizione umana (παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, 2,8), né dalla circoncisione

¹⁹⁹ Sulla nozione di πλήρωμα cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., pp. 214-224 e soprattutto J. Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi: Geschichte und Deutung eines Begriffs der Paulinischen Antilegomena*, F. Pustet, Regensburg 1970.

e dalle varie prescrizioni previste dalla religiosità giudaica. Entrambe queste vie riguardano le cose del mondo, τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (nozione su cui sarà necessario tornare in seguito). Sebbene le pratiche della Legge siano in qualche modo più vicine alla verità, esse non sono tuttavia che ombra (σκιὰ) rispetto alla realtà delle cose future (2,17). In Cristo abita la pienezza della divinità, τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος (2,9), ed è la circoncisione di Cristo (ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, 2,11), ossia il battesimo, ad aver dato vita (συνεζωοποίησεν, 2,13) a coloro che erano morti a causa del peccato. Dal momento che Cristo ha fatto morire il corpo di peccato e la Legge fatta di decreti, inchiodandoli sul legno della croce (προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ, 2,14), i credenti sono stati resi partecipi del πλήρωμα di Cristo, πεπληρωμένοι (2,10), perché sepolti con Gesù nel loro battesimo (συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ, 2,12) e risorti mediante la fede nella potenza di Dio (συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ, 2,12), la stessa che ha animato e prodotto questo decisivo atto sacramentale.

È su queste basi che si apre il capitolo terzo (1-4):

Se dunque siete risorti con Cristo cercate le cose di lassù, dove è Cristo, seduto alla destra di Dio; rivolgete il pensiero alle cose di lassù, non a quelle della terra. Voi infatti siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio! Quando Cristo, vostra vita, sarà manifestato, allora anche voi apparirete con lui nella gloria.

Εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθημένος· τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. ἀπεθάνετε γὰρ καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ· ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ.

Lo schema argomentativo di Paolo trova qui precisa definizione. Se si è risorti con Cristo, allora bisogna cercare (ζητέω) le cose di lassù (τὰ ἄνω), quelle eterne e invisibili, e non rivolgere il pensiero a quelle terrene (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς), quelle visibili. Questa alternativa si ripropone al credente perché il vecchio mondo continua ad esistere parallelamente all'ordine nuovo, il peccato non cessa di insistere nell'uomo mentre germoglia il principio nuovo, i vizi si contrappongono ostinatamente alle virtù. La vita morale è radicata nell'evento battesimale ma esso deve essere costantemente rinnovato nel vivere quotidiano²⁰⁰.

Il rapporto tra morte e vita appare però rovesciato ancora una volta. I credenti sono morti alla vita terrena in Cristo e la vera vita, non quella visibile che

²⁰⁰ Cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., p. 111.

si consuma nel tempo cronologico, è nascosta (κέκρυπται), occultata alla vista sensibile, *con* Cristo e *in* Dio. Questa idea di in-esistenza in Cristo e, grazie a lui, in Dio, era già comparsa nel versetto 6,4 della *Lettera ai Romani*. La differenza è che mentre in quel caso l'unione compiuta veniva prefigurata per essere poi attesa temporalmente al momento della resurrezione finale dei corpi, in questo contesto nel riferimento al battesimo si esprime una già piena partecipazione del credente alla resurrezione di Cristo²⁰¹. In virtù di questa coappartenenza, l'essenza vivente dell'uomo attende una piena acquisizione di potenza visibile nella manifestazione della vita *che* è Cristo stesso. Questa potenza vivificante permette la visibilità piena che coincide con la verità. Con essa il credente apparirà (φανερωθήσεται) nella gloria assieme al Figlio.

La parenesi che occupa i versetti successivi si divide in una *pars destruens*, quella in cui Paolo esorta a lasciar morire "la terra", ossia tutte le pratiche legate alla carne (3,3, 3,5 e 3,8), e una *pars costruens*, in cui compare la metafora del rivestimento, funzionale a descrivere l'uomo nuovo, dal versetto 3,9 sino al 3,15:

²⁰¹ Ivi, p. 110.

Non dite menzogne gli uni agli altri: vi siete svestiti dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova per una piena conoscenza, ad immagine di Colui che lo ha creato. Qui non vi è Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro, Scita, schiavo, libero, ma Cristo è tutto e in tutti. Scelti da Dio, santi e amati, rivestitevi dunque di sentimenti di tenerezza, di bontà, di umiltà, di mansuetudine, di magnanimità, sopportandovi a vicenda e perdonandovi gli uni gli altri, se qualcuno avesse di che lamentarsi nei riguardi di un altro. Come il Signore vi ha perdonato, così fate anche voi. Ma sopra tutte queste cose rivestitevi della carità, che le unisce in modo perfetto. E la pace di Cristo regni nei vostri cuori, perché ad essa siete stati chiamati in un solo corpo. E rendete grazie!

μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους, ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν, ὅπου οὐκ ἔστι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομή καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ [τὰ] πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός. Ἐνδύσασθε οὖν, ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἡγαπημένοι, σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ χρηστότητα ταπεινοφροσύνην πραῖτητα μακροθυμίαν, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς ἕαν τις πρὸς τίνα ἔχη μομφήν· καθὼς καὶ ὁ κύριος ἔχαρίσατο ὑμῖν, οὕτως καὶ ὑμεῖς· ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὃ ἐστὶν σύνδεσμος τῆς τελειότητος. καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβεύετω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἐνὶ σώματι· καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε.

Non vi è una distruzione dell'uomo vecchio, ma una *destitutio* o, usando il termine indicato nella vulgata geronimiana, una *expoliatio*. Con l'ingresso nella vita da cristiani e con la nuova prassi i fedeli si sono svestiti dell'uomo vecchio, il παλαιός ἄνθρωπος, assieme alle sue azioni, che rappresentano un universo di menzogna (ψεῦδος, qui indicata dal verbo ψεύδω)²⁰². A questa spoliazione corrisponde un nuovo abito, quello dell'uomo nuovo, il νέος ἄνθρωπος. Un nuovo abito che non può essere strappato per adattarlo al vestito vecchio, così come del vino nuovo non può essere versato in otri vecchi, come si legge in Luca che racconta alcune parabole di Gesù (Lc 5,36-39):

Diceva loro anche una parabola: “Nessuno strappa un pezzo da un vestito nuovo (ἀπὸ ἱματίου καινοῦ) per metterlo su un vestito vecchio (ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν); altrimenti il nuovo (τὸ καινὸν) lo strappa e al vecchio (τῷ παλαιῷ) non si adatta il pezzo preso dal nuovo. E nessuno versa vino nuovo (οἶνον νέον) in otri vecchi (ἄσκοὺς παλαιούς); altrimenti il vino nuovo spaccherà gli otri, si spanderà e gli otri andranno perduti. Il vino nuovo bisogna versarlo in otri nuovi (καινοὺς βλητέον.). Nessuno poi che beve il vino vecchio (παλαιὸν) desidera il nuovo (νέον), perché dice: *Il vecchio è gradevole!*”

²⁰² Come ricorda Rey, la menzogna nelle *Epistole* di Paolo è sinonimo di “iniquità” e “ingiustizia”, ma anche del peccato stesso, come si nota in Rm 3,7. La menzogna consiste nel rifiuto di fondare la propria esistenza in Dio in favore dell'idolatria di idoli prodotti da mano d'uomo. La menzogna rappresenta dunque il rifiuto di accettare la volontà di Dio, l'estrema disobbedienza. Non a caso in Col 3,6 coloro che permangono nelle pratiche perverse dell'uomo vecchio sono definiti “figli della disobbedienza” (υἱοὺς τῆς ἀπειθείας). Cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., p. 115.

In queste occorrenze lucane così come nel terzo capitolo della *Lettera ai Colossesi* l'attributo di novità è reso con l'aggettivo νέος. Sebbene si possa interpretare quest'uso con la volontà di descrivere la più recente e instabile conversione dei pagani, in realtà l'espressione pare una conferma della sostanziale equivalenza di significato che spesso contraddistingue νέος e καινός. A riprova di ciò si può leggere in parallelo un passaggio della *Prima Epistola ai Corinzi*, in cui Paolo differenzia il vecchio lievito (τὴν παλαιὰν ζύμην) di cui purificarsi e la nuova pasta (νέον φύραμα) che bisogna tendere ad essere (1 Cor 5,7):

Togliete via il lievito vecchio, per essere pasta nuova, poiché siete azzimi. E infatti Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato!

ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ᾦτε νέον φύραμα, καθὼς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός.

Il mutamento che segna il passaggio dall'uomo vecchio al nuovo nei versetti Col 3,9 e 10 è descritto come un *factum*, reso dagli aoristi ἀπεκδυσάμενοι e ἐνδυσάμενοι. Cosa caratterizza effettivamente tale νεότης dell'uomo nuovo? In primo luogo, l'uomo nuovo è l'uomo che viene continuamente rinnovato. Il presente medio passivo di ἀνακαινώνω suggerisce infatti l'idea di un'azione che continua e perdura nel tempo. Il rinnovamento consiste dunque nell'estensione storica dell'evento (storico) che ha segnato un decisivo cambiamento di vita sperimentato dai destinatari attraverso la conversione e il battesimo (2,11-13), escludendo così ogni continuità tra l'antica esistenza del peccato e l'attuale realtà salvifica²⁰³.

L'essenza stessa della vita cristiana viene così descritta come il progredire del germe di vita ricevuto nel battesimo, una laboriosa edificazione di un uomo nuovo di cui il cristiano è già stato rivestito ma che deve ancora diventare, attraverso un cammino di perfezionamento e di lotta quotidiana²⁰⁴. Escatologia realizzata ed escatologia ventura sono congiunte²⁰⁵. Tale percorso si muove verso (εἰς) un orizzonte teleologico determinato: la menzogna (ψεῦδος) deve essere

²⁰³ Cfr. M. Dübbbers, *Christologie und Existenz im Kolosserbrief. Exegetische und semantische Untersuchungen zur Intention des Kolosserbriefes* (WUNT 2 191), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, p. 296.

²⁰⁴ Cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., p. 116.

²⁰⁵ Ivi, p. 130.

sostituita dall'ἐπίγνωσις, la piena conoscenza²⁰⁶, dunque non quella secondo il mondo ma quella “secondo l'immagine del creatore” (κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος). Una nuova genesi, in cui la creatura è formata a immagine visibile del creatore invisibile fattosi visibile e tangibile nel Figlio. L'uomo nuovo ha un carattere universale («non vi è Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro, Scita, schiavo, libero, ma Cristo è tutto e in tutti»)²⁰⁷ ed è aperto alla comunione del tutto che è Cristo (verità, vita, novità, speranza, conoscenza, perfetta pienezza), che si fa presente nella totalità dei membri di un corpo unico.

Il senso del nuovo rivestimento viene amplificato da due riferimenti inseriti nei versetti successivi. Al versetto 12 l'Apostolo spiega che rivestirsi dell'uomo nuovo significa rivestirsi di sentimenti virtuosi, gli stessi di Cristo: tenerezza, bontà,

²⁰⁶ Come per la nozione di νοῦς considerata in precedenza, anche in questo caso Buchegger insiste sul ruolo eminentemente pratico-operativo della conoscenza e anche qui, considerate tutte le associazioni di ἐπίγνωσις con la verità o addirittura con Dio stesso, tale argomento appare eccessivamente riduzionistico, cfr. J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., pp. 243-244 e 247. La conoscenza della volontà divina che conduce a un certo comportamento non si acquisisce in prima istanza grazie ad una conoscenza, diretta o spiritualmente mediata dal corpo ecclesiale-apostolare, del λόγος di Cristo, della sua vicenda, del suo significato e della sua connessione con le Scritture antiche? Certamente a ragione Buchegger nega ogni possibilità di una conoscenza di tipo gnostico, ma questo tipo di interpretazione pare forzare le frasi di Paolo relative alla stoltezza della sapienza del mondo (1 Cor 20,25), che è però riconducibile ad una gnosi del vecchio, quella che viene richiamata in Col 2,8 per ammonire il lettore di non perdersi ascoltando “filosofia” e vani discorsi (τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης). Esiste però anche una ἐπίγνωσις del nuovo, senza dimenticare che l'ipotesi interpretativa di un Paolo totalmente anti-intellettualistico non appare sostenibile alla luce di almeno due ordini di motivi: 1) nel discorso all'Areopago di Atene viene attribuito a Paolo un discorso segnato da una marcata insistenza sulla terminologia legata alla conoscenza, un'enfasi che non può essere ridotta alla sola dimensione occasionale del discorso; 2) come mostra in particolare l'analisi di Siikavirta (per la quale rimando alle pagine 155-170 del suo *Baptism and Cognition in Romans 6-8*), il lessico legato alla conoscenza trova ampio spazio nelle *Epistole* paoline. Paolo non vuole che i cristiani di Roma siano ignoranti (ἄγνοεω) dei suoi piani (Rm 1,13) o del mistero dell'inclusione dei Gentili e dell'indurimento dei cuori di Israele (Rm 11,25). L'ignoranza è descritta sempre in termini negativi (Rm 2,4 e 10,19). Il comando di Paolo λογίζεσθε al versetto Rm 6,11 è particolarmente rivelatore dell'enfasi paolina posta sugli aspetti legati alla comprensione razionale e al loro legame con il battesimo: “ritenersi”, nel senso di “sapersi”, avere cognizione di cosa significhi essere una persona battezzata in Cristo, morta al peccato e viva con Dio in Cristo, è di importanza cruciale nella lotta contro il peccato. Sapienza e conoscenza sono inoltre riconosciute come doni dello Spirito (1 Cor 12,8) e vengono corrisposte in una condizione battesimale, confermata da Col 2,1-3 dove la nozione di ἐπίγνωσις è direttamente connessa a quella di μυστήριον, che è Cristo stesso, in cui sono nascosti alla visibilità sensibile i tesori della sapienza e della conoscenza. Certamente la natura dell'ἐπίγνωσις non può essere definita in senso puramente teoretico come conoscenza delle vie di Dio, altrimenti si tratterebbe sempre della conoscenza della Legge (cfr. Sap 9,10-13 e 17, Bar 4,4). L'ἐπίγνωσις risiede invece nell'incontro con Gesù, un incontro reale che comporta una nuova pratica di vita. Conoscenza di Dio è lasciarsi conoscere da Dio (Gal 4,8), visione dell'invisibile come relazione nascosta alla vista del mondo. Una conoscenza frutto di rinnovamento e trasformazione κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος, piena intelligenza, piena conoscenza del μυστήριον di Dio, ma anche un dono certamente dovuto a una σύμφυσις, una connaturalità che non può essere compresa se disgiunta da una conoscenza vissuta tramite l'ἁγία.

²⁰⁷ Su questo aspetto cfr. L. Bormann, *Nicht mehr Barbar, Skythe, Sklave, Freigeborener* (Kol 3,11): *Personenrechtlicher Status, Geschlecht und Ethnizität in Colossae*, in «Annali di storia dell'esegesi», 36, 2 (2019), pp. 393-412.

umiltà, mansuetudine, magnanimità, pazienza e perdono. Soprattutto il perdono sancisce la piena aderenza alla pratica di vita di Gesù («come lui vi ha perdonato, così anche voi»). Tutte queste virtù trovano compimento nell'ἀγάπη, la quale è “vincolo di perfezione” (σύνδεσμος τῆς τελειότητος, in Vulgata *vinculum perfectionis*), ciò che mantiene tutte queste prassi virtuose nell'unità della perfezione del corpo unico di Cristo e della Chiesa. All'unione, alla riconciliazione, alla perfezione e alla pace sono invitati i κλητοὶ (da κλητός, qui indicato dal verbo καλέω), coloro che sono chiamati a rispondere a Dio.

Cos'è che dunque viene rinnovato? A cosa pensa precisamente Paolo quando parla di ἀνακαίνωσις dell'uomo nuovo? Il discorso paolino è caratterizzato da una presenza costante di riferimenti alla realtà dell'uomo: l'uomo interiore in 2 Cor 4,16, il νοῦς come facoltà che rappresenta l'interezza dell'uomo in *Romani* 12,2, di nuovo il νοῦς a *Efesini* 4,23 e direttamente l'uomo nuovo in *Colossesi* 3,10. Questo elemento ricorrente indica che è proprio l'uomo nuovo stesso l'oggetto del rinnovamento. L'ἀνακαίνωσις è il processo di rinascita dell'uomo nuovo, il suo divenire-nuovo (*Neuwerdung*)²⁰⁸, la sua nuova vita “sacramentale” vissuta in unione col corpo unico della Chiesa tramite la *caritas*²⁰⁹. Questa precisa determinazione di significato mostra che anche se rinnovamento, nuova nascita e nuova creazione sono motivi intimamente interconnessi, per Paolo ciascuna di queste figure ha un proprio significato e non bisogna rischiare di confonderle in una vaga sinonimia.

Queste conclusioni vengono ribadite anche nelle due occorrenze dell'espressione “uomo nuovo” all'interno della *Lettera* alla comunità di Efeso, al capitolo 2 e al capitolo 4. In questa epistola il pensiero di Paolo sull'uomo vecchio e sull'uomo nuovo trova massima profondità e coerenza: nell'*Epistola ai Romani* l'Apostolo si era concentrato sull'uomo vecchio (Rm 6,6), in quella ai Colossesi

²⁰⁸ J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., p. 235.

²⁰⁹ La differenziazione tra nuova nascita, rinnovamento e nuova creazione è una tesi condivisibile di Buchegger, ma la sua insistenza nel negare un coinvolgimento diretto del battesimo anche nel contesto di questa Epistola (cfr. J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., p. 240) pare una sorta di perniciosa filologia del fenomeno rituale e rivela un pregiudizio, una precisa volontà di porre sullo sfondo il sacramento rispetto alla nuova “esistenza spirituale” nella fede: come mostrato in questo rapido riepilogo dell'Epistola ai Colossesi, sin dall'inizio Paolo ha posto al centro la realtà della con-morte e della con-resurrezione del credente in Cristo attraverso il battesimo e, inoltre, i versetti 1 Cor 12,12-13 mostrano chiaramente come lo Spirito sia l'agente operante nel battesimo, colui che riunifica le genti. Sebbene i singoli versetti possano non riferirsi direttamente al rito del battesimo, uno sbilanciamento totale della teologia di Paolo verso una connotazione esistenziale piuttosto che sacramentale appare un'operazione forzata.

aveva parlato del passaggio dall'uomo vecchio all'uomo nuovo (Col 3,9-10) mentre in *Efesini* si dedica finalmente solo all'uomo nuovo racchiuso nella persona di Cristo²¹⁰.

La lettera si apre con un grande inno di benedizione per la redenzione operata dall'Incarnazione, in cui ricorda tra le altre cose l'eterna volontà del Padre di ricondurre a Cristo, unico capo e perfetto compimento, tutte le cose, quelle celesti e quelle terrene (1,10). Paolo ricorda ancora una volta il battesimo, riferendosi al sigillo dello Spirito impresso nei credenti (ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, 1,13) come pegno della futura completa redenzione (ὅ ἐστιν ἄρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν 1,14).

All'inizio del secondo capitolo, sulla scia di quanto ricordato nel primo, Paolo ricorda che la vita secondo questo mondo (κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, 2,2), una vita vissuta nei moti della carne (ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς, 2,3), era una vita di colpe, peccati e morte. Dio Padre fece sì che chi credeva nel Figlio ritrovasse in quest'ultimo la vita e rivivesse (συνεζωοποίησεν) sapendo che per grazia era stato salvato (χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, 2,5) mediante la fede (2,8), essa stessa proveniente da Dio come dono. Le opere sono buone nella misura in cui anch'esse furono predisposte da Dio perché i credenti vi camminassero (οἷς προητοίμασεν ὁ θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν, 2, 10). Il verbo richiama quello usato in Rm 6,4 e conferma che la novità di vita in cui il battezzato può camminare è quella, in primo luogo, della nuova condotta generata e originata dal battesimo. L'essenza buona dell'agire non dipende dal mondo in cui le opere vengono compiute, ma dalla realtà eterna da cui proviene la bontà stessa. Non è secondo il mondo che l'opera può essere definita buona, il che sarebbe insensato essendo il mondo luogo del mortifero, ma secondo Dio e, in lui, secondo la realtà eterna delle cose²¹¹.

Paolo rivolge questo discorso a dei pagani (2,11-12), liberati in Cristo da una vita senza speranza (ἐλπίδα μὴ ἔχοντες) e senza Dio (ἄθεοι). In ciò sta la chiave di comprensione della nuova umanità ricompresa in Cristo, nella riconciliazione che avvicina i lontani rendendoli vicini. A questo punto Paolo inserisce un altro canto di lode per il Figlio, in cui compare l'annuncio dell'uomo

²¹⁰ B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., p. 145.

²¹¹ Sulla pericope Ef 2,1-10 e sul suo rapporto con il seguito dell'epistola e con la complessiva teologia di Paolo cfr. C. Gerber, *Leben Allein aus Gnade. Eph 2.1-10 und die Paulinische Rechtfertigungsbotschaft*, in «New Testament Studies», 57, 3 (2011), pp. 366-391.

nuovo (2,15):

Egli infatti è la nostra pace, colui che di due ha fatto una cosa sola, abbattendo il muro di separazione che li divideva, cioè l'inimicizia, per mezzo della sua carne. Così egli ha abolito la Legge, fatta di prescrizioni e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, eliminando in se stesso l'inimicizia. Egli è venuto ad annunciare pace a voi che eravate lontani, e pace a coloro che erano vicini. Per mezzo di lui infatti possiamo presentarci, gli uni e gli altri, al Padre in un solo Spirito.

Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἐν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην 16 καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ. καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσαστο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς· ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφοτέροι ἐν ἐνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.

Il connotato principale nella ridefinizione dell'umanità in Cristo è quello della pace. *In* Cristo è fatto dei due, ebrei e gentili, una cosa sola. Egli incorpora nella sua persona l'umanità nuova (unita e riconciliata)²¹². Questa riconciliazione avviene attraverso il sacrificio della sua carne ma il suo sacrificio non mira a soddisfare un precetto per acquietare l'ira della divinità. È il dono di Dio per arrestare l'inimicizia tra i mortali e quella tra questi ed egli stesso. In questo dono viene abolita la Legge, o meglio, le funzioni della Legge usate per separare l'umanità in se stessa²¹³, e si compie una nuova creazione. Dai due l'uno, dai lontani separati dall'inimicizia un unico popolo nello Spirito.

Di rimando al primo capitolo dell'epistola, i due popoli separati non sono riuniti in un senso astratto o interiorizzato, ma perché incorporati nella carne di Cristo e con lui morti sulla croce e risorti. Si segua l'argomentazione di Paolo: Cristo è la pace, la pace è l'unione dei due nell'unità che abbatte il muro che li separava e questo muro viene abbattuto attraverso le braccia aperte della croce, attraverso la carne di Gesù. Il muro era la legge, la pietra, la lettera, i precetti e i decreti. Nell'abolizione (indicata dal verbo καταργέω) della Legge è creato (κτίζω) un uomo nuovo in Cristo. Il vero καινὸς ἄνθρωπος (2,15) è dunque Cristo stesso, capo dell'umanità nuova²¹⁴.

²¹² B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., p. 137.

²¹³ Cfr. P. Balla, *Is the Law Abolished According to Eph. 2:15?*, in «European Journal of Theology», 3,1 (1994), pp. 9-16.

²¹⁴ B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., p. 137.

In cosa consiste allora la novità dell'uomo nuovo in Cristo? Mentre l'uomo vecchio era di condizione *animalis*, in lotta in se stesso contro la carne, la condizione *spiritalis* del nuovo conduce a unione e riconciliazione, scrive Mario Vittorino²¹⁵. L'uomo nuovo è quello che spazia nell'ampiezza della carità, afferma invece Agostino²¹⁶, che visse personalmente la lotta tra uomo vecchio e nuovo e tra due *voluntates*, l'una *carnalis* e l'altra *spiritalis*, nella propria esperienza di conversione²¹⁷.

La dinamica sacrificale va ad ogni modo intesa in un senso nuovo che apre, riunisce, ricrea, rigenera, riconcilia. Anche l'uomo nuovo assume in definitiva un significato profondamente sacramentale. Coloro che sono separati, nel mondo, dalle realtà celesti, vengono unificati e incorporati in esse nella corrispondenza perfetta tra corpo di Cristo e corpo della Chiesa, in cui i credenti nell'unità dello Spirito ottengono una προσαγωγή²¹⁸, ossia un libero accesso al Padre. Così divengono concittadini (συμπολῖται) e familiari (οἰκεῖοι) con Dio, scrive Paolo nei versetti successivi. Quanti un tempo erano separati ora vengono con-edificati a partire da Cristo, comune pietra d'angolo verso il divenire abitazione di Dio nello Spirito. I temi affrontati in precedenza si fondono. Nel Figlio viene ricreata un'umanità nuova nell'immagine del creatore (κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος), incorporata nel corpo individuale di Gesù. In lui il mondo vecchio separato dal muro eretto tra giudei e gentili viene riunificato e tutti acquistano προσαγωγή al Padre. Questa trasformazione va a toccare direttamente il piano dell'essere nell'uomo. È una trasformazione esistenziale nascosta ma assolutamente reale, poiché è il risultato di un'unione con Cristo. Attraverso il Figlio avviene quindi una nuova creazione di ordine ontologico: l'umanità di Cristo abbandona il mondo per

²¹⁵ Marius Victorinus Afer, *Commentarii in epistulas Pauli ad Galatas, ad Philippenses, ad Ephesios*, Teubner, Leipzig 1972, lib. 1, 2, 14-15, p. 156: «novus autem qui est homo? spiritalis, vetus enim animalis est, et exinde carnalis».

²¹⁶ Aurelius Augustinus, *Contra adversarium legis et prophetarum*, in Id. *Contra adversarium legis et prophetarum. Commonitorium Orosii et sancti Aurelii Augustini contra Priscillianistas et Origenistas*, ed. K. D. Daur (CCSL 49), lib. 2, 7, 25, pp. 110-111: «Hoc est testamentum nouum distans a uetere; quia ibi uetus homo formidinis coartatur angustiis, hic nouus homo spatatur latitudine caritatis».

²¹⁷ Aurelius Augustinus, *Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen (CCSL 27), Brepols, Turnhout 1981, VIII, 5, 10, pp. 119-120: «Voluntas autem noua, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te uellem, deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem uetustate roboratam. Ita duae uoluntates meae, una uetus, alia noua, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam».

²¹⁸ Secondo Rey (cfr. B. Rey, *Crées dans Christ Jésus*, cit., pp. 140-142), come in Ef 3,12 la προσαγωγή andrebbe qui intesa in senso culturale, in riferimento alla purificazione rituale che nell'Antico Testamento riguardava le offerte sacrificali purificate e santificate, mentre qui per Paolo i credenti sono resi puri e santi da Cristo, in unione col quale formano il tempio della Chiesa.

giungere a Dio e attraverso questa umanità perfetta tutte le cose possono ritrovare la relazione autentica col creatore, mediante lo Spirito²¹⁹.

Nel terzo capitolo dell'epistola Paolo ripropone questi discorsi spiegando il proprio ruolo di apostolo e pregando Dio affinché sia rafforzato l'uomo interiore degli ascoltatori grazie allo Spirito (3,16), invitandoli a comprendere (καταλαβέσθαι) tutte le dimensioni della nuova vita (3,18) e a conoscere l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza (γινῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσάν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ, 3,19) così da essere ricolmati della pienezza di Dio (ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ).

Toni analoghi caratterizzano il capitolo quarto, che si apre ancora una volta con una accorata παράκλησις da parte di Paolo. L'appello generale in questa occasione è quello di conformare il comportamento alla vocazione ricevuta (4,1-2). Questa indicazione generale di attuare una condotta improntata all'umiltà, alla dolcezza, alla magnanimità e alla carità va di pari passo con l'unità della pace che ha reso i molti un solo uomo nuovo: «un solo corpo e un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio e Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, opera per mezzo di tutti ed è presente in tutti (4,4-6)».

Questa unità conserva la ricchezza feconda e sovrabbondante della molteplicità dei carismi, per cui vi sono profeti, apostoli, evangelisti, pastori e maestri, tutti pronti a collaborare allo scopo di edificare il corpo di Cristo. Il versetto 4,13 sembra voler descrivere in maniera più approfondita cosa significhi "camminare in novità di vita": accettare con fede il dono di grazia e predisporre non a realizzare opere umane ma ad incontrare la bontà divina operante nel mondo «finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza (εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως) del Figlio di Dio, fino all'uomo perfetto (εἰς ἄνδρα τέλειον), fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo (εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ)». L'unità è un dono che precede logicamente e ontologicamente il processo che vi conduce, un'unità dinamica che non solo mantiene tutto unito in sé ma genera altresì il movimento stesso della multiforme grazia di Dio. Questo movimento virtuoso conduce all'uomo nuovo, che è qui definito anche uomo perfetto, l'uomo che racchiude tutte le direzioni ordinandole

²¹⁹ Cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., p. 145.

ed equilibrandole secondo la misura della pienezza di Cristo (4,16). Seguendo la metafora biologica di Paolo l'uomo perfetto possiede un corpo ben compaginato e connesso, in cui ogni giuntura è inserita in modo da offrire perfetta collaborazione (ἐπιχορηγία) secondo l'energia propria di ogni membro, un corpo che cresce in modo da edificare se stesso nella carità.

Questa prima παράκλησις si aggancia a una seconda parenesi generale che dà luogo ad altre indicazioni morali (4,20-24). Paolo scongiura i convertiti a non comportarsi più come pagani, perché non è secondo la condotta di pagani, accecati (ἐσκοτωμένοι) nella visione delle realtà ultime nella loro mente, che hanno imparato a conoscere il Cristo. Quello era il mondo del vecchio, ora è il tempo dell'uomo nuovo:

Ma voi non così avete imparato a conoscere il Cristo, se davvero gli avete dato ascolto e se in lui siete stati istruiti, secondo la verità che è in Gesù, secondo la verità che è in Gesù, ad abbandonare, con la sua condotta di prima, l'uomo vecchio che si corrompe seguendo le passioni ingannevoli, a rinnovarvi nello spirito della vostra mente e a rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella vera santità.

Ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν, εἴ γε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, καθὼς ἐστὶν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ, ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.

La metafora architettonica lascia nuovamente spazio alla metafora del rivestimento. Per seguire la vita secondo verità (che è Gesù stesso), Paolo esorta ad abbandonare l'uomo vecchio, il παλαιός ἄνθρωπος, e il modo di agire che lo contraddistingue, per "rivestirsi" (ἐνδύσασθαι) dell'uomo nuovo, il καινός ἄνθρωπος. I due uomini sono di nuovo tipologicamente incarnati in Adamo e Cristo. Secondo la contrapposizione qui costruita lo schema che viene a crearsi è un'alternativa tra due *modi vivendi* in cui il cristiano deve scegliere tra uno legato alla corruzione, alla non-permanenza, ma anche all'inganno, alla falsità e alla menzogna, e una vita secondo la giustizia e la vera santità volute da Dio. La piena identificazione tra l'uomo nuovo del cristiano e l'umanità nuova realizzata in Cristo non avviene tuttavia già ora, nel presente storico, ma nella vita secondo l'immagine di Dio (κατὰ θεὸν rimanda all'εἰκὼν di Dio, che è Gesù Cristo stesso)

tale coincidenza può essere già assaporata²²⁰. L'uomo nuovo è creato nella giustizia (cioè in Cristo, che è la giustizia in persona) e nella santità della verità (la santità specifica e unica del Figlio, che è verità).

Come nel caso precedente anche qui Paolo scrive che l'uomo nuovo, il καινός ἄνθρωπος, è "creato", sebbene si riferisca a Cristo. L'attribuzione del carattere di "creatura" in riferimento a Cristo suscitò tra gli interpreti antichi forti difficoltà nell'interpretazione e nella comprensione della nozione di uomo nuovo. Vi era una contrapposizione tra chi interpretava "creare" in senso stretto, come se il Figlio fosse anch'egli una creatura, e chi invece leggeva questa terminologia in riferimento alla nascita di Gesù nel mondo e più generalmente all'Incarnazione come centro dei progetti eterni di Dio. Questo problema veniva spesso affrontato tenendo conto di Prov 8,22, dove la Sapienza si esprime con queste parole: «Il Signore mi ha creato (יָצַק, *qānā-nî*, LXX: ἔκτισέν με) come inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, all'origine». Come nel caso dell'uomo nuovo, la tradizione era solita identificare anche la Sapienza con Cristo. Gregorio di Nissa sottolineava che considerare la Sapienza qualcosa di creato significherebbe affermare che Dio abbia tratto tale sapienza dall'esterno, ottenendo in seguito ad una creazione qualcosa che prima non esisteva. Questo problema viene risolto dal Nisseno proprio grazie al riferimento paolino all'uomo nuovo, facendo rientrare l'uso del termine creazione nell'economia del λόγος incarnato. L'espressione ἔκτισέν με di Prov 8,22 andrebbe dunque riferita alla necessità di inaugurare «una via nuova e vivente» (Eb 10,20) in Cristo, il quale venendo al mondo assume la natura umana. Cristo è l'uomo nuovo e chi si riveste di Cristo si riveste dell'uomo nuovo conforme a Dio. È veramente non solo nuovo ma veramente e propriamente uomo, conclude il proprio ragionamento Gregorio, soltanto Gesù, il quale apparve alla vita umana non attraverso le note e usuali vie della natura, bensì attraverso la straordinarietà della generazione verginale. Solo grazie a tale nascita fu rinnovata la creazione, scrive il Nisseno alludendo con ogni probabilità alla καινή κτίσις²²¹.

²²⁰ Cfr. J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., p. 191.

²²¹ Gregorii Nysseni, *Contra Eunomium liber III. Pars altera: Liber III (vulgo III-XII); Refutatio Confessionis Eunomii (vulgo lib. II)*, edidit W. Jaeger (GNO 2), Brill, Leiden 1960, lib. III, t. I, 52-53, pp. 21-22: «Καὶ ὅτι πρὸς τὸ ἀνθρώπινον ἢ τοῦ ἔκτισέ με διάνοια βλέπει, σαφέστερον ἡμῖν τοῦτο παρίσθησι διὰ τῶν ἰδίων λόγων ὁ θεὸς ἀπόστολος, ἐν οἷς διακελεύεται ὅτι Ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ πρὸς τούτοις ὅπου τὸν αὐτὸν ἐπαναλαβὼν λόγον φησὶν Ἐνδύσασθε τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα. εἰ γὰρ ἐν μέν ἐστι τὸ σωτήριον ἔνδυμα, τοῦτο δέ ἐστιν ὁ Χριστός, οὐκ ἂν ἄλλον τις εἴποι παρὰ τὸν Χριστὸν εἶναι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα, ἀλλὰ δῆλον ὅτι ὁ τὸν Χριστὸν ἐνδυσάμενος τὸν καινὸν ἐνδέδυται ἄνθρωπον τὸν κατὰ

In modo analogo, Ilario di Poitiers nel suo *De Trinitate* ribadisce che la qualifica di creatura si riferisce qui alla nascita di Gesù come uomo, nascita avvenuta nella *natura* e nella *forma creaturae* come quella degli altri uomini. L'*homo novus* è Gesù, uomo nato alla carne *secundum Deum* ma coeterno al Padre nella divinità. Di tale nuova ri-generazione umana si devono rivestire i credenti²²².

Il rinnovamento non coincide quindi esattamente con il rivestire l'uomo nuovo. Si tratta piuttosto di un percorso che nasce da quel primo atto originario di rivestimento del cristiano²²³. La dimensione escatologica della tipologia Adamo-Cristo è sempre sullo sfondo e si riflette e concretizza in quella antropologica e soteriologica, che riguarda l'incontro tra il tempo eterno di salvezza e quello presente del vecchio eone che passa e si dilegua. L'intera esistenza del cristiano tra i due eoni vive in questa tensione tra il già ora e il non ancora. Non si tratta pertanto di un rinnovamento dell'uomo vecchio, rispetto al quale c'è una totale discontinuità, bensì di un continuo e presente rinnovamento dell'uomo nuovo stesso²²⁴.

A questo punto si rende allora necessario interrogarsi sulle questioni poste da Carl B. Hoch. Questo testo e gli altri testi dedicati da Paolo all'idea di uomo, ἄνθρωπος²²⁵, si riferiscono alla stessa cosa? Tutti questi testi guardano a

θεὸν κτισθέντα. μόνος γὰρ οὗτος ὡς ἀληθῶς καινὸς κυρίως ὀνομάζεται ἄνθρωπος, ὃς οὐχὶ διὰ τῶν γνωρίμων τε καὶ συνήθων τῆς φύσεως ὁδῶν ἐν τῷ τῶν ἀνθρώπων ἐφάνη βίω, ἀλλ' ἐξηλλαγμένη τις καὶ ἰδιάζουσα ἐπὶ μόνου τούτου ἐκαινοτομήθη ἡ κτίσις. διὰ τοῦτο τὸν αὐτὸν πρὸς τε τὸ παράδοξον τῆς γεννήσεως βλέπων καινὸν ἄνθρωπον κατὰ θεὸν κτισθέντα κατονομάζει, καὶ πρὸς τὴν θεϊαν φύσιν ὁρῶν τὴν ἐγκραθεῖσαν τῇ κτίσει τοῦ καινοῦ τούτου ἀνθρώπου Χριστὸν προσαγορεύει, ὡς καθ' ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ τὰς δύο κεῖσθαι φωνάς, τὴν τε τοῦ Χριστοῦ λέγω καὶ τὴν τοῦ καινοῦ ἀνθρώπου τοῦ κατὰ θεὸν κτισθέντος».

²²² Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate. Libri VIII-XII*, ed. P. Smulders (CCSL 62A), Brepols, Turnhout 1980, XII, 48, pp. 618-619: «Induendus itaque nouus homo ille est, qui secundum Deum creatus est. Qui enim erat Filius Dei, natus erat et filius hominis. Quia non diuinitatis erat natiuitas, sed creatura carnis, significationem sui generis accepit nouus homo, secundum natum ante saecula Deum creatus. Et cur secundum Deum homo nouus creatus esset, ostendit haec adiciens: In iustitia et sanctitate et ueritate. Dolus enim in eo non fuit. Et factus est nobis iustitia et sanctificatio, et ipse est ueritas. Hunc ergo Christum, qui secundum Deum nouus homo creatur, induimur».

²²³ J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., p. 213.

²²⁴ Ivi, p. 215.

²²⁵ Va ricordato che, in linea con l'uso proposto in Rm 5, ἄνθρωπος è un termine compreso da Paolo in modo unitario. Non vi sono due ἄνθρωποι distinti, ma un unico uomo. La tipologia Adamo-Cristo permane perché la nuova creazione non cancella la vecchia, pur essendo stato sancito un rapporto di completa discontinuità, cfr. J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., p. 224. Paolo, sostiene Jackson, vedeva in Adamo l'uomo prototipico e ideale alla maniera di Filone o (espressione che va intesa con ogni probabilità in senso molto ampio e generico), in modo "platonico". Il confronto tra Adamo e Cristo in 1 Cor 15 e Rm 5 mostra che Adamo viene usato da Paolo come figura che rappresenta la creazione sotto gli effetti negativi del peccato e del decadimento, mentre Cristo quella

qualcosa di esterno o di interno al singolo uomo? Descrivono uno *status* o una relazione²²⁶? Se la vestizione dell'uomo nuovo va interpretata tenendo assieme la conversione e il battesimo, allora la realtà unitaria che l'uomo rappresenta si riferisce, conseguentemente, a entrambe le cose, suggerisce Buchegger. "Uomo" sono sia le persone esistenti precedentemente all'adesione di fede, sia coloro che, come comunità, trapassano dalla vecchia umanità adamitica alla nuova esistenza in Cristo. "Uomo vecchio" e "uomo nuovo" non designano di per sé antropologicamente il singolo uomo, eppure riguardano al contempo persone prese nella loro singolarità. L'aspetto individuale e quello comunitario sono legati: ogni singolo essere umano deve essere coinvolto nell'evento dell'in-esistenza in Cristo e mediante tale coinvolgimento si confluisce con tutto il proprio essere nell'essenza comunitaria della Chiesa, nell'unione sacramentale tra singolo, comunità e Dio. Questa fondamentale rottura segnata dal nuovo, il *καινός*, designato κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος, implica una fondamentale inversione e determina un'esistenza vissuta nella tensione tra i due eoni. In quella tensione vive l'ἄνθρωπος che si rinnova (ἀνανεώω) nel presente²²⁷.

Emerge da queste pagine paoline una sottile trama metafisica, ossia il problema del rapporto tra la verità incorruttibile e immutabile e la falsità ingannevole dei fenomeni, che non procedono verso un divenire-altro ma solo verso la loro inevitabile fine nel *nihil*. Ritorna altresì la dicotomia rilevata da Olivetti e discussa nell'introduzione a questo lavoro, vale a dire la duplice corrispondenza tra il binomio vecchio-errore e quello nuovo-verità. Perseguire il nuovo *modus vivendi* per Paolo significa coltivare, attraverso il rinnovamento del νοῦς nello Spirito e il cammino nella novità di vita, un divenire che non cada nell'errore di rivolgersi alle realtà vecchie visibili e che sappia invece "fissare con lo sguardo" (σκοπέω, 2 Cor 4,18) quelle eterne e invisibili.

Con questi passi Paolo inizia ad avvicinare l'ascoltatore all'idea della nuova creazione, quel momento che trasformerà il visibile del presente terreno nell'invisibile realtà celeste. Il visibile diverrà invisibile, anzi non-più-visibile, in quanto estinto nella morte. Viceversa, nel compimento escatologico dei tempi ciò

della nuova era che porta all'essere. Attraverso questa dualità Paolo può così applicare il linguaggio della creazione per parlare della conversione, cfr. T. R. Jackson, *New Creation*, cit., p. 151.

²²⁶ C. B. Hoch, *All Things New: The Significance of Newness for Biblical Theology*, Baker Books, Grand Rapids 1995, p. 169.

²²⁷ Cfr. J. Buchegger, *Erneuerung*, cit., pp. 198-199.

che era invisibile e celato durante il pellegrinaggio terreno sarà reso più-che-visibile grazie alla piena coabitazione con la verità, in cui si avrà piena conoscenza di «quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e di conoscere l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza» (Ef 3, 18-19).

6. La καινή κτίσις (2 Cor 5,17 e Gal 6,15)

Alcuni riferimenti al tema del rinnovamento presenti nella *Seconda Epistola ai Corinzi* aprono la strada al tema della nuova creazione, la καινή κτίσις, in cui trova pieno compimento il significato di tutti i passi analizzati sino ad ora. Non a caso, secondo C. Hoegen-Rohls, ciò che Paolo dirà sulla καινή κτίσις doveva far immediatamente risuonare nella mente di chi riceveva l'annuncio non solo il collegamento con il rinnovamento, ma anche con la *novitas* della vita nuova e della dimensione soteriologico-escatologica portata dalla morte di Gesù, così come Paolo l'aveva annunciata²²⁸.

In questo caso non vi erano dei precisi antecedenti veterotestamentari dal punto di vista terminologico. L'espressione "nuova creazione" si ritrova piuttosto negli scritti non canonici del giudaismo (*Libro dei Giubilei*, letteratura rabbinica e scritti di *Qumran*) con il nome di *bərî'â hădāšâ* (בְּרִיאַת הַדָּשָׁה), che assume una valenza a seconda dei casi cosmologica o antropologica²²⁹. Nel primo caso il significato della nozione era legato al rinnovamento escatologico del mondo,

²²⁸ Cfr. C. Hoegen-Rohls, *Wie klingt es, wenn Paulus von Neuer Schöpfung spricht? Stilanalytische Beobachtungen zu 2 Kor 5,17 und Gal 6,15*, in P. Müller – F. Hahn (cur.), "...was ihr auf dem Weg verhandelt habt": Beiträge zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments; Festschrift für Ferdinand Hahn zum 75. Geburtstag, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2001, pp. 143-153.

²²⁹ Secondo Rey è solo agli aspetti antropologici che va ricondotta la formulazione paolina, cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., p. 25. Come si è potuto rilevare già in precedenza, seguendo piuttosto l'interpretazione di T. R. Jackson, questa visione risulta quantomeno parziale, se non del tutto errata, come si riscontra proprio prendendo in considerazione la letteratura apocalittica giudaica. Inoltre, è Rey stesso a sottolineare che la riconciliazione di cui Paolo parla in Col 1,20, proprio come l'attività creatrice, è estesa a tutti gli esseri, quelli sulla terra e quelli nel cielo, tutte realtà che appartengono dunque anche alla nuova creazione. Con ciò Rey intende affermare che gli elementi fisici e cosmici non sono compresi all'interno della nuova creazione nella loro mera φύσις, ma solo in quanto "ambiente vitale dell'umanità", ivi, pp. 220-221. Cristo porterebbe con sé – similmente interpreta Jackson – l'intero mondo separato da Dio. Nell'analisi di Rey permane tuttavia qualche contraddizione: più avanti sostiene che per Paolo il mondo non è un'entità indipendente dall'uomo ma, essenzialmente, il mondo degli uomini, l'ambiente della loro esistenza, tuttavia sottolinea anche che per Paolo l'errore dei Colossesi fu quello di porre la natura in un posto autonomo rispetto a Dio, ivi p. 223. Opportunamente, aggiunge a seguire, nella nuova creazione è la totalità che viene fatta abitare in Cristo, il πλήρωμα, ivi, p. 223-224. Queste oscillazioni rendono evidenti i risultati di rigide e infeconde separazioni tra antropologia e cosmologia nella teologia paolina, frutto di convinzioni e mentalità distanti da quelle che contraddistinguevano l'Apostolo.

mentre nel secondo assumeva una doppia funzione di tipo giuridico²³⁰. In quest'ultimo caso "nuova creazione" stava a indicare o la condizione di un neoconvertito al giudaismo in seguito alla circoncisione oppure la remissione dei peccati che poteva avvenire soprattutto in occasione delle grandi feste per l'anno nuovo, il *rō's šānā* (רֹאשׁ הַשָּׁנָה, cfr. Ez 40,1). In questo secondo caso si tratta, come spiegato da Rey, non tanto della ricezione di una vita nuova, di un essere nuovo, di una trasformazione del cuore, bensì un atto dal significato negativo e legalistico, ossia l'attestazione del passaggio ad uno stato giuridico diverso. Non si parlava di una trasformazione in piena discontinuità col passato, bensì di un ricominciamento caratterizzato da due aspetti essenziali che saranno radicalmente ripensati da Paolo, vale a dire l'oblio del passato e la riconciliazione con Dio²³¹. Consapevolmente Paolo fece dunque uso di quest'espressione lasciando transitare queste due tradizioni (apocalittica e antropologica), note ai suoi lettori, su un diverso binario, per donarvi sia un significato nuovo in discontinuità con esse, sia una continuità che consentisse di comprendere la pienezza del significato delle tradizioni antiche che aveva egli stesso trascorso la vita a studiare e a praticare. Consapevole che alla lettura della sua epistola gli ascoltatori non avrebbero dunque potuto fraintendere la nuova creazione con il vecchio senso, Paolo lascia confluire tale espressione verso l'idea del battesimo come reale ed effettivo cambiamento dalla portata onnicomprensiva, in luogo di un mero atto giuridico di passaggio²³².

I primi capitoli della *Seconda Epistola ai Corinzi* (almeno fino al settimo) sono stati considerati gli scritti più personali dell'Apostolo, al punto che G. Dautzenberg ha definito questa sezione una sorta di *confessio* da parte di Paolo²³³. La nuova creazione (καινή κτίσις) compare al capitolo quinto, che inizia con una ricapitolazione delle linee dottrinali sviluppate in precedenza. Ai versetti 1-5

²³⁰ Cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., pp. 25-29.

²³¹ Ivi, pp. 28-29.

²³² Ivi, p. 37.

²³³ G. Dautzenberg, *Motive der Selbstdarstellung des Paulus in 2 Kor 2.14–7.4*, in A. Vanhoye (cur.), *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (BETL LXXIII), Leuven University Press, Leuven 1986, pp. 150-162. Considerazioni come quella proposta da Dautzenberg, hanno suscitato pareri opposti, come ricorda Hubbard. Da una parte gli ammonimenti di R. Bultmann di fronte a esegesi eccessivamente psicologizzanti, concentrate su una ricostruzione biografica della personalità di Paolo, dall'altra posizioni come quella di A. Vanhoye che segnala il possibile errore opposto, ossia quello di sterilizzare il testo biblico. Cfr. M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., pp. 134-135, A. Vanhoye, *Personnalité de Paul et exégèse paulinienne*, in Id. (cur.), *L'apôtre Paul*, cit., pp. 3-35, ivi p. 10 e R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976, p. 21.

vengono combinate la metafora architettonica e quella del rivestimento. Vi sono due dimore, scrive Paolo, quella terrena (ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία 5,1) e quella celeste, definita abitazione (οἰκοδομήν) e dimora (οἰκίαν) eterna (αἰώνιον), collocata nei cieli (ἐν τοῖς οὐρανοῖς). La prima è provvisoria come una tenda, l'altra è solida ed eterna, “costruita” nei cieli non da mani umane. La condizione provvisoria della tenda alimenta i gemiti e il desiderio di “rivestirsi” (ἐπενδύσασθαι, 5,2) della seconda abitazione, quella celeste.

Il rivestimento non è però solo quello architettonico. Il passaggio alla residenza dei cieli può avvenire a patto che i credenti siano trovati non nudi ma rivestiti, affinché ciò che è mortale (la tenda, la condizione provvisoria della nuda vita sulla terra) possa essere assorbito (καταποθῇ, 5,4) dalla vita. La contrapposizione tra vita e morte già incontrata in precedenza viene qui riproposta ancora una volta per porre una distinzione tra il vecchio e il nuovo. Che il vecchio, la morte, sia assorbito nella vita è ciò che ha disposto Dio, che dona ai fedeli la caparra dello Spirito (ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος, 5,5)²³⁴. La condizione provvisoria è condizione di esiliati (ἐνδημοῦντες, 5,6) che perdura finché si abita nel corpo, che corrisponde alla tenda in cui si abita in attesa del futuro corpo spirituale. L'esilio terreno è tempo di fede (πίστις), non di “visione” o di “forma visibile” (εἶδος, 5,7), la visione sarà il tratto distintivo della vita nell'esilio celeste dal corpo terreno, quando sarà permesso di abitare presso il Signore (ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον, 5,8). Come indica il legame tra questi primi versetti del capitolo (sostanzialmente sintetizzati nel passo in cui si parla della caparra dello Spirito) e il tema del nuovo patto²³⁵, Paolo rilegge la tradizione profetica nei termini dell'opera (ri)creativa e

²³⁴ Commentando la definizione dello Spirito come ἀρραβὼν, K. Erlemann ribadisce sotto altri aspetti la connessione tra rinnovamento presente e novità eterna futura. Grazie alla presenza dello Spirito, la rinascita e il “divenire-nuovo” (*Neuwerden*) escatologico hanno già avuto inizio, di modo che chi si accosta ogni giorno a tale divenire-nuovo si approssima sempre di più al pieno compimento di tale rinascita che lo attende in futuro, cfr. K. Erlemann, *Der Geist als ἀρραβὼν (2Kor 5,5) im Kontext der paulinischen Eschatologie*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 83, 3-4 (1992), pp. 202-223, ivi p. 219.

²³⁵ Il legame tra nuova creazione e nuovo patto è stato variamente interpretato. Secondo C. Stockhausen il nuovo patto di cui parlava Geremia viene riletto da Paolo in termini completamente interiorizzati, un'interiorizzazione che va però compresa alla luce della totale trasformazione cui va incontro l'uomo nuovo, cfr. C. S. Stockhausen, *Moses' Veil and the Glory of the New Covenant* (AnBib 116), Pontifical Biblical Institute, Roma 1989, pp. 174-175. K. O. Sandnes ritiene che, sulla base dei testi profetici di Geremia ed Ezechiele, Paolo fondi il proprio ministero sull'idea di una restaurazione escatologica e pneumatologica, cfr. K. O. Sandnes, *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-Understanding* (WUNT 2, 43), Mohr Siebeck, Tübingen 1991, pp. 134-135. Similmente, Johannes S. Vos afferma che Paolo porterebbe così a compimento la speranza profetica dell'abolizione tra exteriorità e interiorità scrivendo la propria parola sui cuori invece

(ri)generativa operata dallo Spirito di Dio, preparando così la strada alla riflessione sulla *καινή κτίσις*²³⁶.

Dopo altri accenni al giudizio, all'apostolato e al vanto della vita del cuore, contrapposta a quella che risiede nell'esteriorità visibile dell'immagine (ἐν προσώπῳ, 5,12), si arriva al passaggio chiave in cui Paolo annuncia la nuova creazione (5,14-17):

che su tavole di pietra, cfr. J. S. Vos, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie*, Van Gorcum, Assen 1973, p. 140.

²³⁶ Cfr. M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., p. 139.

L'amore del Cristo infatti ci possiede; e noi sappiamo bene che uno è morto per tutti, dunque tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro. Cosicché non guardiamo più nessuno alla maniera umana; se anche abbiamo conosciuto Cristo alla maniera umana, ora non lo conosciamo più così. Tanto che, se uno è in Cristo, è una nuova creatura; le cose vecchie sono passate; ecco, ne sono nate di nuove.

ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον· καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι. Ὡστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά.

In questi passi paolini risuona evidentemente l'eco dei libri profetici, in questo caso quelli di Isaia²³⁷. Vi è una somiglianza nella struttura e nella contrapposizione di vecchio e nuovo con il Deutero-Isaia 43,18-19²³⁸: «Non ricordate più le cose passate (רִשְׁוֹנוֹת, *ri'shōnōt*; LXX: τὰ πρῶτα), non pensate più alle cose antiche (תִּזְכְּרוּ, *vəqadmōnîyōt*; LXX: τὰ ἀρχαῖα)! Ecco, io faccio (עָשָׂה, *ʿāsā*; LXX: ποιῶ) una cosa nuova (הַשְׂדֵּה, *ḥāḏāšā*; LXX: καινὰ): proprio ora germoglia, non ve ne accorgete? Aprirò anche nel deserto una strada, immetterò fiumi nella steppa». Altrettanto evidente, al di là dei riferimenti testuali, l'affinità con i versetti dal Trito-Isaia 65,17-25, che si aprono con un annuncio solenne: «Ecco, infatti, io creo (בָּרָא, *bôrē*, dal verbo בָּרָא, *bārā'*; nella LXX generalmente reso con il verbo κτίζω, qui al versetto 18 invece nuovamente con ποιέω) nuovi cieli (שָׁמַיִם הַשְׂדֵּה, *šāmayim ḥāḏāš*; LXX: ὁ οὐρανὸς καινός) e nuova terra (הָאָרֶץ הַשְׂדֵּה, *ʿereṣ ḥāḏāš*; LXX: ἡ γῆ καινή); non si ricorderà più il passato, non verrà più in mente, poiché si godrà e si gioirà sempre di quello che sto per creare (di nuovo *bārā'*, come di seguito), poiché creo Gerusalemme per la gioia, e il suo popolo per il gaudio», un riferimento che sarà ripreso anche in 2 Pt 3,13 e in Ap 21,1. Un

²³⁷ Sull'uso paolino di Isaia in questo capitolo della *Seconda Epistola ai Corinzi*, cfr. T. R. Jackson, *New Creation*, cit., pp. 119-123. Sul linguaggio della "nuova creazione" nel Deutero-Isaia, cfr. F. Hartenstein, *YHWH's ways and new creation in Deutero-Isaiah*, in E. Ben Zvi – C. Levin (cur.), *Remembering and forgetting in early Second Temple Judah* (FAT 85), Mohr Siebeck, Tübingen 2012, pp. 73-89.

²³⁸ Attraverso il riferimento ad Isaia, B. Rey ricorda l'importante funzione dell'ebraico *bārā'*, che significa proprio "far vedere del nuovo, dell'inedito" e che descrive un'azione che è propria di Dio (ad es. Nm 16,30). In sintesi, l'uso di *bārā'* riconduce a due aspetti. Presso la tradizione sacerdotale (Gn 1) rimanda a una visione storicizzata, legata all'ordine primitivo, alla creazione della cornice della vita umana come manifestazione della volontà divina all'origine di tutto e del suo intervenire nella storia. Diversamente, nella tradizione profetica e soprattutto in Isaia, si ha una visione "escatologizzata". Queste due visioni si trovano riunificate in una considerazione soteriologica della storia: essa è il luogo della salvezza che Dio crea. Cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., pp. 39-40.

plausibile ulteriore riferimento veterotestamentario è il Salmo 51 (50), che al versetto 10 parla di una creazione che va di pari passo con un rinnovamento spirituale: «Crea (בָּרָא, *bārā*; LXX: κτίσον) in me, o Dio, un cuore puro (לֵב טָהוֹר, *tâôr lēb*; LXX: καρδίαν καθαρὰν), rinnova (שִׁחַד, *ḥadēš*; LXX: ἐγκαίνισον) in me uno spirito saldo (רוּחַ נָכוֹן, *ruḥ nāḥōn*; LXX: πνεῦμα εὐθές)»²³⁹. Possibile anche un riferimento al Salmo 104 (103), versetto 30, al netto della differenza tra l'instaurazione di una nuova creazione e l'idea di un rinnovamento della terra con la conservazione degli esseri viventi: «Mandi il tuo spirito, sono creati (יִבְרָאֵן, *yibārē'ûn*; LXX: κτισθήσονται), e rinnovi (שִׁחַדְתִּי, *ḥadēš*; LXX: ἀνακαινίζει) la faccia della terra».

Per quanto riguarda invece il contesto intratestuale del *Corpus Paulinum*, la pericope 2 Cor 5,17 può essere letta in parallelo con Rm 7,1-6. Come ricorda Hubbard ²⁴⁰, i due passaggi sono ambedue centrati soteriologicamente sull'immagine "fisiomorfica" della morte e della resurrezione. Ciò non implica che nei due passaggi Paolo voglia affermare la stessa cosa, ma che il loro significato possa essere illuminato da tale interrelazione:

I) *Morire con Cristo:*

Rm 7,4: «mediante il corpo di Cristo, siete stati messi a morte quanto alla Legge»;

2 Cor 5,14: «uno è morto per tutti, dunque tutti sono morti»;

II) *Vivere non più per se stessi, bensì per un altro:*

Rm 7,4: «per appartenere a un altro, cioè a colui che fu risuscitato dai morti»;

2 Cor 5,15: «...perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro»;

III) *Annullamento della carne:*

Rm 7,5: «...eravamo nella debolezza della carne (ἐν τῇ σαρκί)»;

2 Cor 5,16: «Cosicché non guardiamo più nessuno alla maniera umana»;

IV) *L'ora di salvezza:*

Rm 7,6: «vuvì ðè»;

2 Cor 5,16: «ἀπὸ τοῦ νῦν... ἀλλὰ νῦν»;

V) *Trasferimento della signoria dalla Legge al Cristo:*

Rm 7,6: «siamo stati liberati dalla Legge»;

2 Cor 5,17: «se uno è in Cristo...»;

VI) *Novità che supera la vecchia condizione:*

Rm 7,6: «per (ὥστε) servire secondo lo Spirito, che è nuovo, e non

²³⁹ Sul motivo della "nuova creazione" in questo salmo, sulla scia di quelli di Ezechiele e Geremia citati in precedenza, cfr. H. Groß, *Der Mensch als neues Geschöpf (Jer 31; Ez 36; Ps 51)*, in R. Mosis – L. Ruppert (cur.), *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie*, Herder, Freiburg 1989, pp. 98-109.

²⁴⁰ Cfr. M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., pp. 107-108.

secondo la lettera, che è antiquata»;

2 Cor 5,17: «Tanto che (ὥστε), se uno è in Cristo, è una nuova creatura; le cose vecchie sono passate; ecco, ne sono nate di nuove».

Come un filo sottile questa trama del nuovo riannoda Antico Testamento, *Lettere Paoline* e conclusione del Nuovo testamento, l'*Apocalisse*. Al capitolo 21 dell'ultimo libro biblico ai versetti 1-5 si legge infatti:

E vidi un cielo nuovo e una terra nuova (οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν): il cielo e la terra di prima infatti erano scomparsi e il mare non c'era più. E vidi anche la città santa, la Gerusalemme nuova (Ἱερουσαλὴμ καινὴν), scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo. Udii allora una voce potente, che veniva dal trono e diceva: "Ecco la tenda di Dio con gli uomini! Egli abiterà con loro ed essi saranno suoi popoli ed egli sarà il Dio con loro, il loro Dio. *E asciugherà ogni lacrima* dai loro occhi e non vi sarà più la morte né lutto né lamento né affanno, perché le cose di prima sono passate (τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν)". E Colui che sedeva sul trono disse: "Ecco, io faccio nuove tutte le cose (καινὰ ποιῶ πάντα)". E soggiunse: "Scrivi, perché queste parole sono certe e vere".

Come in Paolo anche qui emerge soprattutto la centralità del motivo escatologico, della vittoria definitiva sul male, della nuova creazione che richiama alla prima che è stata però superata, così come la separazione che vi era seguita, grazie alla redenzione. "Primo" (πρῶτος), osserva G. Antier, non è opposto a "ultimo" (ἔσχατος), ma a "nuovo", come a voler sottolineare che la fine va compresa come rottura creatrice di novità²⁴¹. Tutte le cose sono fatte nuove. Il credente e la comunità rimasti saldamente aggrappati al nome di Cristo senza rinnegarlo (motivo ricorrente nel secondo e nel terzo capitolo del libro) ricevono un nome nuovo (ὄνομα καινὸν, Ap 2,17 e 3,12), che rappresenta l'interezza di una nuova identità, una nuova nascita spirituale in forma di resurrezione che vince il vecchio e la morte attraverso Cristo²⁴². Come non pensare proprio a Paolo, il quale, così come Abramo aveva ricevuto da Dio il nome *Abram* in luogo del

²⁴¹ G. Antier, *L'origine qui vient. Une eschatologie chrétienne pour le XXI^e siècle*, Labor et Fides, Genève 2010, pp. 323-324.

²⁴² Sul significato del "nuovo" e sul motivo della "nuova creazione" nell'*Apocalisse*, mi limito a rimandare in particolare a M. B. Stephens, *Annihilation or Renewal?: The Meaning and Function of New Creation in the Book of Revelation* (WUNT 2, 307), Mohr Siebeck, Tübingen 2011 e G. Barbieri, "Guarda: faccio nuove tutte le cose!": Il "nuovo" nel libro dell'*Apocalisse*, Cittadella editrice, Assisi 2020. Estremamente suggestivi anche alcuni spunti proposti in J. Ellul, *L'Apocalypse: architecture en mouvement*, Desclée, Paris 1975.

vecchio *Abraham*, si vede conferito come sigillo di una nuova vita un *nomen novum*, Paolo, che è anche il *nomen conversionis* che segna l'abbandono del vecchio *Saul*?

Ripercorse queste connessioni con altri passi scritturali si può passare ad osservare più approfonditamente quanto riportato nel capitolo quinto dell'epistola di Paolo. La prima persona plurale indica inizialmente gli apostoli e coloro che evangelizzano in nome dell'ἀγάπη di Cristo, che li possiede, li tiene assieme (συνέχει, 5,14). Questi sono mossi dalla certezza nella fede che uno, Gesù, «è morto per tutti, dunque tutti sono morti (5,14)». Tutti sono incorporati in quella morte (un evento reale, non simbolico) «perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro (5,15)». La vita egocentrata è vita destinata alla morte, mentre la vita in e per Cristo, che ha incorporato tutti in sé, è una vita ecclesiale in cui ciascuno vive per tutti e tutti vivono per ogni singolo membro.

Il rapporto cronologico è sovvertito da quello cristologico. Il carattere universale della colpa adamitica viene interpretato da Paolo a partire dal carattere universale della redenzione²⁴³. È in funzione di Cristo che si comprende Adamo. Mentre Adamo aveva trascinato l'umanità nella morte con il suo peccato, Cristo è colui che attraverso la risurrezione dona vita al mondo (cfr. 1 Cor 15,22 e sgg. e Rm 15,12 e sgg.). In questa discontinuità tra eone adamitico e tempo nuovo inaugurato da Cristo confluiscono anche tutte le ritualità e le realtà terrene legate al regime della Legge, interpretava Agostino: il cristiano non celebra più la Pasqua alla vecchia maniera perché ciò che prima era stato preannunziato in quella figura Cristo, agnello senza macchia, lo ha portato a compimento con la sua passione. Allo stesso modo, il cristiano non celebra più i noviluni prescritti nella legge perché la celebrazione del novilunio preannunciava la *nova creatura* di cui parla Paolo nella *Seconda Epistola ai Corinzi*. Le antiche pratiche vengono considerate figura di quelle future, che Cristo ha portato a compimento. L'ipponate non manca anche di collegare la καινή κτίσις alla καινότης ζωῆς. La discontinuità è segnata dal battesimo, che ha seppellito nella morte l'uomo vecchio e disposto la via in cui camminare in una vita nuova²⁴⁴. Nella misura in cui dunque l'evento della

²⁴³ B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., pp. 70-71.

²⁴⁴ Aurelius Augustinus, *S. Aureli Augustini contra Faustum libri XXXIII*, cit., lib. XVIII, 10, pp. 508-509: «[...] immo propterea magis hoc non obseruat christianus, quia, quod illa figura prophetabatur,

risurrezione dai morti di Cristo rappresenta l'evento della pienezza escatologica secondo Mell in questi versetti Paolo pensa a Cristo come protouomo escatologico del nuovo mondo (*eschatologische Urmensch der neuen Welt*)²⁴⁵.

Nella vita nuova non si guarda all'altro secondo la carne (κατὰ σάρκα, 5,16). Sebbene sia stato concesso alla visione sensibile di conoscere il Figlio incarnato nella storia, ora (vūv, 5,16), nel tempo dell'annuncio o, si potrebbe aggiungere, nell'istante della ricomprensione eterna del tempo in Dio nel Cristo, il "noi" formato da Paolo e dai neoconvertiti che ne ascoltano l'annuncio in questa occasione²⁴⁶ si trova in una condizione nuova in cui non si conosce più Cristo κατὰ σάρκα. È a questo punto che compare il versetto chiave, il 5,17. Se uno è in Cristo è una καινὴ κτίσις, scrive qui Paolo, una nuova creazione in Cristo. Non è più la κτίσις ma la sua realtà καινὴ ad essere in primo piano ²⁴⁷. Le cose antiche, τὰ ἀρχαῖα, sono passate, trascorse, oltrepassate²⁴⁸ e ne nascono di nuove. Il nuovo viene

expurgato ueteris uitae fermento nouam uitam demonstrans Christus impleuit. Cum quaeris, cur de carne agni christianus pascha non celebret, si Christus non uenit legem soluere, sed adimplere, respondeo: immo propterea christianus iam sic pascha non celebrat, quia id, quod illa figura praenuntiabatur, agnus immaculatus sua passione Christus impleuit. Cum quaeris, quam ob causam neomenias in lege mandatas non celebret christianus, si Christus non uenit Legem soluere, sed adimplere, respondeo: immo propterea iam christianus ista non celebrat, quia propter quod praenuntiandum celebrabantur, iam Christus impleuit. Celebratio enim nouae lunae praenuntiabat nouam creaturam, de qua dicit Apostolus: *si qua igitur in Christo noua creatura, uetera transierunt; ecce facta sunt noua*. Cum quaeris, cur illa singularum quarumque inmunditiarum baptismata, quae in lege praecipiantur, non obseruet christianus, si Christus non uenit legem soluere, sed adimplere, respondeo, inde potius haec non obseruare christianum, quia figurae futurorum erant, quas Christus impleuit. Venit enim consepelire nos sibi per baptismum in mortem, ut, quemadmodum Christus resurrexit a mortuis, sic et nos in nouitate uitae ambulemus».

²⁴⁵ U. Mell, *Neue Schöpfung. Eine traditions-geschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie* (BZNW 56), de Gruyter, Berlin-Boston 1989, p. 361.

²⁴⁶ Evidente, secondo Hubbard, la volontà da parte di Paolo di porre enfasi non solo sulla novità radicale dell'evento-Cristo come nuova creazione ma anche sul riflesso di tale evento sulla comunità che viene a crearsi, cfr. M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., pp. 186-187.

²⁴⁷ H. Schwantes, *Schöpfung der Endzeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Paulus* (AVTRW 25), Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Berlin 1963, p. 30.

²⁴⁸ L'espressione τὰ ἀρχαῖα richiede alcuni chiarimenti. Secondo Victor P. Furnish, a supporto di una interpretazione cosmologica, le cose vecchie corrisponderebbero alla totalità della creazione, cfr. V. P. Furnish, *II Corinthians* (AB 32A), Doubleday, New York 1984, p. 315. Analogamente, per Stuhlmacher le "cose vecchie" corrisponderebbero al "vecchio eone" (*der alte Äon*), P. Stuhlmacher, *Erwägungen*, cit., p. 8. Di diverso avviso Hubbard, per il quale si tratterebbe del "mondo dell'umanità". La riconciliazione del mondo sarebbe dunque un'idea di tipo soteriologico-antropologico, inquadrata in termini universalistici solo in chiave retorica, cfr. M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., p. 181, che segue soprattutto l'interpretazione proposta in J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik: Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen* (WMANT 44), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1975, pp. 168-169. Non solo τὰ ἀρχαῖα, ma anche la parola κόσμος dei versetti 18-19 indicherebbe secondo Hubbard soltanto il mondo delle cose umane. La riconciliazione, in questa prospettiva, riguarderebbe la sola umanità e non vi sarebbe alcuna evidenza di una connessione con l'idea di "cieli e terra nuova". Secondo Jackson quella di Hubbard rappresenta una comprensione inadeguata della soteriologia paolina nel suo complesso, dal momento che implica una divisione tra la soteriologia e l'evento escatologico di Cristo, cfr. T. R. Jackson, *New Creation*, cit., p. 133. Jackson riprende così l'interpretazione di Stuhlmacher, per il

congiunto all'idea di una nuova nascita, un nuovo divenire in Cristo, inizio del mondo nuovo²⁴⁹ che rende obsoleto l'universo del vecchio. La *καινή κτίσις* deriva dunque dall'essere ἐν Χριστῷ. Un velo copriva il volto mosaico ed «è in Cristo che esso viene eliminato (καταργεῖται)» (2 Cor 3,14). Questo disvelamento in Cristo, osserva Hubbard, è la condizione fondamentale per la trasformazione operata dalla *καινή κτίσις*, come si evince dal versetto 3,18 e soprattutto dal 3,16, tra i quali Hubbard istituisce un parallelo²⁵⁰:

2 Cor 3,16: quando vi sarà la conversione al Signore...

2 Cor 5,17: se uno è in Cristo...

2 Cor 3,16: ...il velo sarà tolto.

2 Cor 5,17: ...è una nuova creatura.

Tutte queste cose, prosegue Paolo a partire dal versetto 5,18, provengono da Dio secondo la volontà di riconciliazione, la *καταλλαγή*. Il Padre riconcilia il mondo a sé mediante Cristo (διὰ Χριστοῦ) e affida ai suoi apostoli un ministero di riconciliazione (*διακονία τῆς καταλλαγῆς*) e la parola della riconciliazione, il *λόγος τῆς καταλλαγῆς* (5,19). A questa parola e intelligenza di riconciliazione il ministero intero deve essere conformato, ossia al *λόγος* che coincide con Cristo stesso e con la sua parola. Conclude questo densissimo capitolo una nuova accorata *παράκλησις*: «lasciatevi riconciliare con Dio». Un'esortazione che non proviene da uno sparuto gruppo di annunciatori: è Dio stesso a supplicare le genti attraverso i suoi ministri. Dio supplica i suoi figli di seguire il Figlio unigenito, mandato a morire

quale la soteriologia di Paolo ha a che fare con una storia di elezione che non è solo questione antropologica bensì pienamente ontologica e impossibile da separare da un orizzonte cosmologico-escatologico, cfr. P. Stuhlmacher, *Erwägungen*, cit., pp. 8-10. Stuhlmacher sostiene inoltre che la conversione individuale dovrebbe essere pensata come applicazione individuale del cambiamento del tempo determinato da Cristo, ivi, pp. 5-6.

²⁴⁹ Cfr. B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., p. 213.

²⁵⁰ M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., pp. 178-179. Hubbard va oltre, connettendo al versetto 5,17 anche il 5,21: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore, perché in lui (ἐν αὐτῷ) noi potessimo diventare giustizia di Dio (δικαιοσύνη θεοῦ)». A partire da questo parallelo Hubbard trae due conclusioni. In primo luogo, secondo lui il motivo ἐν Χριστῷ sancirebbe nelle *Epistole* paoline una prevalenza della soteriologia rispetto all'ecclesiologia. Probabilmente le due sfere sono effettivamente non solo legate ma inscindibili, come ritiene Jackson, che sottolinea la necessità di mantenere sempre assieme aspetti individuali e comunitari, cfr. T. R. Jackson, *New Creation*, cit., p. 134. Seconda conclusione di Hubbard: il motivo della trasformazione è un motivo antropologico-soteriologico. Viceversa, Jackson insiste sulla necessità di una lettura pienamente escatologica della *καινή κτίσις*, nel senso di una escatologia apocalittica cristologica, assumendo come *crux interpretum* il passaggio 2 Cor 5,14c: «...tutti sono morti (οἱ πάντες ἀπέθανον)». L'aoristo di ἀποθνήσκω sembrerebbe qui suggerire che tutti morirono al tempo della morte di Cristo, come se la partecipazione individuale nel peccato di Adamo avesse richiesto una partecipazione all'evento che ha posto fine al dominio del peccato. Su questa conclusione cfr. anche M. E. Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians. Introduction and Commentary on II Corinthians I- VII* (ICC), T&T Clark, Edinburgh 1994, p. 411.

affinché loro ricevessero la vita. In definitiva, come suggerisce la lettura parallela di questo passo e la sezione 15,20-49 della *Prima Epistola ai Corinzi*, la nuova creazione consente di comprendere questo appello alla conversione in senso radicalmente escatologico²⁵¹.

Come per altri riferimenti analizzati in precedenza, anche nel caso del versetto 2 Cor 5,17 gli interpreti si sono divisi tra interpretazioni soteriologiche, antropologiche o escatologiche della *καὶνὴ κρίσις*. Un elemento testuale spesso preso in esame in queste discussioni è il pronome *τις*, rispetto al quale anche interpreti che hanno pur riconosciuto la presenza di aspetti cosmologici ed escatologici del rinnovamento operato nel singolo individuo attraverso la conversione hanno prediletto una lettura prettamente antropologica e individualizzata piuttosto che un'interpretazione cosmologica ed escatologica²⁵². Pare più opportuno, viceversa, seguire nuovamente l'interpretazione di Jackson e inserire questo *τις* nel contesto della strategia argomentativa di Paolo, in cui il periodo ipotetico funge da strumento di persuasione e la protasi serve a istituire una consequenzialità diretta tra la posizione assunta (quella di vetustà o novità) e la conseguente condizione di vita nella falsità o nella verità che conduce alla redenzione²⁵³.

La chiave per comprendere il significato della *καὶνὴ κρίσις* risiede quindi piuttosto nell'interpretazione del rapporto tra credenti e Cristo segnato dall'essere ἐν Χριστῷ. F. Portenhauser ritiene vi siano in buona sostanza tre tipi di interpretazione di questo motivo: una comprensione mistica o partecipativa, che intende la preposizione ἐν localmente da una prospettiva individuale (ad esempio quella di Adolf Deissmann o Albert Schweitzer), una comprensione ecclesiologica, nata in polemica contro l'interpretazione mistica, che concorda con il significato locale della preposizione ἐν, ma che, a differenza dell'interpretazione mistica, comprende collettivamente tale motivo (come nel caso di Rudolf Bultmann o del primo Ernst Käsemann) e una comprensione storico-salvifica, anch'essa nata contro l'interpretazione mistica e sviluppatasi come comprensione strumentale o modale della preposizione ἐν, ponendo in relazione la frase con l'evento unico e

²⁵¹ Cfr. T. R. Jackson, *New Creation*, cit., pp. 132-136.

²⁵² Cfr. ad esempio M. J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2005, p. 432.

²⁵³ T. R. Jackson, *New Creation*, cit., p. 147. Cfr. anche D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids 1996, p. 694.

passato di Cristo (come accade con Fritz Neugebauer, cui si avvicinerà poi Käsemann modificando la propria visione iniziale)²⁵⁴.

Hubbard si è concentrato sulla funzione soteriologico-antropologica di questa formulazione, mentre secondo Jackson la natura dell'in-esistenza in Cristo rende difficilmente accettabile relegare la nuova creazione esclusivamente alla conversione del singolo individuo, come sembra invece concludere Hubbard. Il punto di vista di Paolo è teologicamente più ampio. Egli si riferisce, così secondo Jackson, alla partecipazione dei credenti al movimento cosmico di Dio centrato su Cristo e reso effettivo attraverso lo Spirito. Per questa ragione, se i Corinzi rifiutano il ministero apostolico di Paolo ciò che rifiutano è il movimento cristologico teso a ripristinare la gloria originaria mediante lo Spirito²⁵⁵.

Accogliere la nuova creazione vivendo in Cristo significa accogliere la grazia. La grazia sta al centro dell'esegesi proposta da Tommaso, il quale osserva che per Paolo in questo versetto il motivo *in Christo* rappresenta una premessa ma anche una conclusione derivata da un certo stato di cose, un effetto ottenuto da un avvenimento, come indica la congiunzione ὥστε che lo precede. L'effetto dell'incarnazione di Cristo è una *novitas in mundo*. Questa *novitas* è la nuova creazione, definita da Tommaso *innovatio per gratiam*. La creazione è un movimento dal nulla all'essere (*motus ex nihilo ad esse*). Questa definizione vale per la creazione di ambedue i regimi d'esistenza, l'esse *naturae* e l'esse *gratiae*. La prima creazione ebbe luogo quando Dio creò il mondo dal nulla portandolo all'esse *naturae*. Anche allora, nello stadio edenico originario, la creatura era nuova, ma si fece vecchia a causa del peccato. Attraverso la nuova creazione quindi le creature vennero prodotte nell'essere della grazia. Anche questa seconda creazione è una *creatio ex nihilo*, secondo l'Aquinate, perché coloro che sono privi di grazia non sono nulla (*nihil*)²⁵⁶. Per questo per il Dottore Angelico

²⁵⁴ F. Portenhauser, *Eschatologische Existenz. Zum Verständnis der Glaubenden in der paulinischen Theologie anhand von 2 Kor 5,17*, in H.-J. Eckstein – C. Landmesser – H. Lichtenberger (cur.), *Eschatologie – Eschatology. The Sixth Durham - Tübingen Research Symposium: Eschatology in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September, 2009)* (WUNT 272), Mohr Siebeck, Tübingen 2011, pp. 209-228, ivi pp. 213-214.

²⁵⁵ Cfr. T. R. Jackson, *New Creation*, cit., p. 144, J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1998, p. 404 e A. Y. Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism* (JSJS 50), Brill, Leiden 1996, pp. 235-238.

²⁵⁶ Così già Paolo in 1 Cor 13,2: «e se avessi il dono della profezia, se conoscessi tutti i misteri e avessi tutta la conoscenza, se possedessi tanta fede da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sarei nulla». Agostino, citato da Tommaso, affermava: *peccatum enim nihil est, et nihili fiunt homines cum peccant*.

l'infusione della grazia costituisce una nuova creazione da questo *nihil* della condizione del mondo decaduto. Le cose vecchie devono passare, vanno gettate via in seguito all'avvento del nuovo, come in di *Levitico* 26,10, versetto riportato da Tommaso: «...vetera, novis supervenientibus, proicietis»²⁵⁷. In questa nuova creazione per grazia tutte le cose vengono rinnovate e le vecchie, legate non solo alla Legge ma anche agli errori dei gentili e a tutte le corruzioni del peccato, sono passate, anzi, devono passare, da Cristo²⁵⁸.

Al cuore di questa prima citazione della καὶνὴ κτίσις sta dunque ancora una volta il motivo vecchio-nuovo esemplificato dal binomio Adamo-Cristo²⁵⁹. Cristo è l'Adamo escatologico che pone fine alla vecchia forma di esistenza e dà inizio a una nuova creazione, una forma risurrezionale d'esistenza²⁶⁰, od anche sacramentale e battesimale²⁶¹. Coloro che restano in Adamo sono quelli che vivono nella vecchia condizione, sotto l'egemonia del potere del peccato e della morte. La morte di Cristo ha dissolto il vecchio eone e la sua modalità di esistenza. È una condizione paradossale quella segnata da questo contrasto tra i due eoni:

²⁵⁷ Così in italiano con i riferimenti principali dall'ebraico e dal greco della LXX: «...dovrete disfarvi del raccolto vecchio (יֵשֶׁבֶת, *yāšān*; LXX: παλαιὰ) per far posto al nuovo (שִׁדְרָה, *hāḡdāš*; LXX: νέων)».

²⁵⁸ Thomas Aquinas, *Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura*, cit., cap. 5, l. 4, par. 192-193, pp. 483-484: «Consequenter cum dicit si qua igitur in Christo, etc., ex praemissis concludit quemdam effectum esse consecutum, scilicet novitatis in mundo. Et ideo dicit si qua igitur, id est si aliqua, in Christo, id est in fide Christi, vel per Christum, nova creatura est facta. Gal. V, 6: *In Christo Iesu neque praeputium, neque circumcisio*, etc. Ubi notandum quod innovatio per gratiam dicitur creatura. Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae. Prima creatio facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo in esse naturae, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. Thren. III, 4: *Vetustam fecit pellem meam*, etc. Oportuit ergo esse novam creationem, per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt. I Cor. XIII, v. 2: *Si noverim mysteria omnia*, etc., *charitatem autem non habeam*, etc. Iob XVIII, v. 15: *Habitent in tabernaculo illius socii eius, qui non est, id est peccati*. Augustinus dicit: *Peccatum enim nihil est, et nihili fiunt homines cum peccant*. Et sic patet, quod infusio gratiae est quaedam creatio. Si ergo aliqua creatura facta est nova per ipsum, vetera transierunt ei. Hoc quidem sumptum est Lev. XXVI, 10, ubi dicitur: *Novis supervenientibus vetera proicietis*. Ex quo sic argumentatur: Si omnia nova facta sunt et secundum legem novis supervenientibus vetera sunt proicienda, ergo si qua creatura est, *vetera transierunt ei*, id est transire debent ab eo. Vetera autem quae transire debent sunt legalia. Rom. VII, 6: *Serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litterae*. Item errores gentilium. Is. c. XXVI, 3: *Vetus error abiit*. Item corruptiones peccati. Rom. VI, 6: *Vetus homo noster*, etc. Quibus quidem in nobis transeuntibus, virtutes contrariae his vitiis debent in nobis innovari. Apoc. XXI, 5: *Et dixit qui sedebat in throno: ecce nova facio omnia*».

²⁵⁹ T. R. Jackson, *New Creation*, cit., p. 145.

²⁶⁰ Cfr. J. Beker, *Paul the Apostle: the Triumph of God in Life and Thought*, Fortress Press, Philadelphia 1980, pp. 100-101.

²⁶¹ Anche in questo caso gli interpreti si dividono tra chi rifiuta la presenza del motivo battesimale nell'idea di nuova creazione, come ad esempio A. J. M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background* (WUNT 44), Mohr Siebeck, Tübingen 1987, p. 62, e chi invece la accoglie conferendovi un significato centrale, come P. Stuhlmacher, *Erwägungen*, cit., pp. 28-29, il quale si rifà anche ai commenti di Heinrich Schlier,

tutto è nuovo – scrive Rey –, tutto *deve diventare* nuovo²⁶². Vi è sempre un dualismo temporale che esprime una tensione tra la condizione presente del mondo storico e lo stato finale in cui Dio agisce per ripristinare la *δόξα* originaria della creazione²⁶³. Questo dualismo trova il massimo punto di tensione nella resurrezione. La resurrezione non può essere esclusa dall'interpretazione dei discorsi paolini sulla nuova creazione in favore di letture che guardino solo ad aspetti interiorizzati in senso etico-antropologico. Certamente l'effettiva resurrezione fisica dei credenti era attesa nel futuro escatologico e la nuova creazione non era considerata un rinnovamento fisico del vecchio eone, nei confronti del quale e della sua fisicità esiste una radicale discontinuità. La risurrezione di Cristo rappresenta tuttavia un *initium promissae restorationis*, il momento in cui viene donata la primizia della promessa del futuro approdo dopo l'esilio nella condizione mortale, l'istante in cui tale promessa di restaurazione attesa alla fine dei tempi si rende già presente. La nuova creazione fisica è già iniziata nel corpo spirituale della risurrezione di Gesù²⁶⁴.

Il secondo riferimento paolino alla *καὶνὴ κρίσις* compare nel capitolo sesto dell'*Epistola ai Galati*. Anche in questo caso converrà ricapitolare alcuni contenuti che Paolo affronta nei capitoli precedenti.

Nel secondo capitolo ritorna il dualismo tra morte e vita. Quanto aveva scritto in precedenza circa la morte dei credenti in Cristo come “noi” viene qui invece impresso sulla carne di Paolo in persona, che si presenta come “io”, un uso enfatico della prima persona tornerà alla fine dell'epistola²⁶⁵. Ai versetti 2,19-20 Paolo scrive: «mediante la legge sono morto alla Legge, affinché io viva per Dio.

²⁶² B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., p. 43.

²⁶³ D. E. Aune, *From the Idealized Past to the Imaginary Future: Eschatological Restoration in Jewish Apocalyptic Literature*, in J. M. Scott (cur.), *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives* (JSJS 72), Brill, Boston 2001, pp. 147-177.

²⁶⁴ Cfr. T. R. Jackson, *New Creation*, cit., pp. 146-147, il quale ritiene che tale interpretazione non trovi ostacoli interpretativi in passaggi come 1 Cor 15,20-23 dove la risurrezione di Cristo è definita la primizia della risurrezione universale della fine dei tempi (cfr. anche Col 1,15-18, Rm 8,11, 8,16-17 e 8,29). Jackson ritiene tale interpretazione compatibile anche con la comprensione apocalittica della risurrezione nel contesto della ri-creazione del cosmo.

²⁶⁵ Come ricorda Hubbard a p. 126 di *New Creation*, cit., molti interpreti hanno visto nell'uso della prima persona singolare un elemento convenzionale e letterario. Tuttavia, in accordo con lui, pur non negando la presenza di elementi tradizionali in quest'uso di *ἐγώ*, pare più adeguata l'interpretazione tra gli altri di L. Kieffer, per il quale invece Paolo parla proprio della sua esperienza personale, di modo che il suo “io” diventi il prototipo di ogni conversione di un ebreo a Cristo, cfr. L. Kieffer, *Foi et justification à Antioche. Interpretation d'un conflit (Gal 2. 14–21)* (LD 111), Cerf, Paris 1982, p. 67. Dunn rimane più prudente di fronte a tale generalizzazione, ma si dice comunque convinto che si tratti di un'affermazione in cui Paolo parla di sé in prima persona, cfr. J. D. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (BNTC), A. & C. Black, London 1993, p. 143.

Sono stato crocifisso con Cristo, e non vivo più io, ma Cristo vive in me. E questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me». Come osserva Hubbard, Paolo crea attraverso la propria esperienza una tensione tra due momenti temporali, “prima” e “ora”, che si traduce in un’antitesi tra “apparenza” e “realtà”²⁶⁶. Questa antitesi è radicata in una differenza ancora più profonda, quella tra exteriorità e interiorità, πρόσωπον e καρδιά. Da una parte la realtà fenomenica, visibile e instabile che si deteriora e dall’altra la realtà vitale, autentica e piena del cuore, nascosta alla vista sensibile.

La struttura dell’epistola vede gradualmente estendersi questa rigenerazione dell’identità in maniera sempre più ampia: dall’esperienza individuale di Paolo (1,6-2,14) a quella degli ebrei (2,15-21) e poi a quella dei non-ebrei, i primi cristiani (3,1-6 e 3,17)²⁶⁷. Il punto di partenza che segna il secondo capitolo dell’*Epistola ai Galati* è però sempre la duplice realtà esistenziale del cristiano, che si trova qui riproposta attraverso l’*exemplum* di Paolo. La morte alla Legge mediante la Legge, intorno alla quale Paolo aveva orientato la sua intera vita precedente alla conversione, corrisponde alla vita per Dio. Questa morte si ottiene tramite l’incorporazione alla morte di croce di Cristo. Così Paolo è morto, non vive più come un sé isolato, bensì come vita di Cristo nel proprio sé. Una vita non astratta o soltanto futura, ma vissuta quotidianamente nel corpo, nell’attesa e nella fede della vita presente.

Al capitolo terzo dell’epistola ritorna l’antitesi tra νόμος e πίστις e il ruolo chiave dello Spirito, che rende la Legge obsoleta (3,1-5). Torna anche il termine “rivestirsi” (ἐνεδύσασθε, 3,27), a ricordare che grazie al battesimo non si è più in una condizione di minorità simile a quella di un giovane studente rispetto al proprio pedagogo (παιδαγωγός, 3,24-25), ossia il tipo di rapporto che il credente aveva con la Legge, ma in una condizione di piena figliolanza con il Padre. Grazie alla fede in Cristo i battezzati sono tutti figli di Dio perché si sono rivestiti di Cristo, il quale riveste l’intera persona del credente, riunificando e riconciliando le differenze che parevano irriducibili. Nel versetto 3,28 Paolo annuncia infatti che giudeo e greco, schiavo e libero, maschio e femmina (differenza non del tutto relativizzata come le altre, divise da οὐδὲ, ma conservata e riconciliata, come

²⁶⁶ M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., pp. 194-198, che sottolinea in particolare il ruolo degli οἱ δοκοῦντες (Gal 2, 6).

²⁶⁷ Su questo sviluppo dell’Epistola, cfr. M. Bachmann, *Identität bei Paulus. Beobachtungen am Galaterbrief*, in «New Testament Studies» 58 (2012), pp. 571-597.

suggerisce καὶ²⁶⁸) sono divenuti tutti “uno” in Cristo e vi appartengono. Il loro stato non è solo quello di figli ma anche di κληρονόμοι κατ’ ἐπαγγελίαν, eredi secondo la promessa eterna di Dio che è anche la promessa dello Spirito (3,14) che assorbe quella di Abramo (3,21).

Il ragionamento trova completa definizione nel capitolo quarto. La vecchia condizione era una condizione di minorità infantile, di ignoranza, di sottomissione a divinità fasulle e di schiavitù degli elementi fisici di questo mondo con il loro vecchio potere, τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (4,3)²⁶⁹. La nuova invece non è condizione di schiavo ma di figlio e se figlio erede, erede non per diritti acquisiti dal νόμος ma per grazia di Dio. Essere di Cristo vuol dire essere seme di Abramo, eredi della promessa (3,29); essere figli significa poter ricevere lo Spirito del Figlio nei cuori (4,6) ed essere anche eredi (4,7)²⁷⁰. Infine, nel medesimo capitolo, Paolo inserisce la metafora delle due donne e delle due generazioni come simbolo delle due alleanze: da una parte la παλαιά διαθήκη di Agar, del Sinai, della Gerusalemme terrena, della schiavitù e di fronte a quella la καινή διαθήκη della Gerusalemme celeste, della donna libera, della figliolanza nella promessa antica ora rinnovata.

Cristo ha liberato tutti per la libertà, esordisce il capitolo quinto (5,1). La libertà si oppone al regime della legge, «poiché – con una struttura che sarà ripresa quando parlerà della καινή κτίσις – in Cristo Gesù non è la circoncisione che vale o la non circoncisione, ma la fede che si rende operosa per mezzo della carità» (5,6). Come osservato da Jackson²⁷¹, la lettura incrociata di questo versetto con altri (1 Cor 7,19, 1 Cor 7,31 e soprattutto, da un punto di vista

²⁶⁸ Cfr. A. Milano, *Donna e amore nella Bibbia. Eros, agape, persona*, EDB, Bologna 2015, pp. 207-214.

²⁶⁹ Le discussioni in merito al significato dell’espressione τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου rimandano ad alcune questioni affrontate in precedenza. Anche in questo caso sono state proposte varie interpretazioni. Gli στοιχεῖα τοῦ κόσμου sono stati di volta in volta ricondotti a insegnamenti religiosi elementari, elementi di distinzione religiosa, elementi fisici del cosmo, poteri astrali, poteri demoniaci e spiriti degli elementi. Particolarmente convincente appare la sintesi di differenti posizioni proposta da Jackson, che ritiene conciliabili e complementari due posizioni assunte da diversi interpreti, quella secondo cui l’espressione τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου si riferirebbe agli elementi fisici del cosmo e quella per cui si ritiene che l’espressione si riferisca piuttosto ai poteri che avevano caratterizzato il vecchio eone, cfr. T. R. Jackson, *New Creation*, cit., p. 90. Jackson propone alcuni collegamenti a sostegno di questa sintesi. Dal punto di vista intratestuale pone in evidenza due elementi: il versetto Gal 4,3, «così anche noi, quando eravamo fanciulli, eravamo schiavi degli elementi del mondo (ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεθα δεδουλωμένοι)», e l’uso del verbo στοιχέω all’interno dell’*Epistola ai Galati* (Gal 5,25 e Gal 6,16). Dal punto di vista intertestuale Jackson propone invece il riferimento a 1 Cor 8,5, 1 Cor 10,20-21 e 2 Cor 4,4. Jackson mostra inoltre l’intenzione da parte di Paolo di richiamare concetti che gli uditori dovevano conoscere soprattutto attraverso la letteratura escatologico-apocalittica giudaica, cfr. ivi, pp. 94-95.

²⁷⁰ M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., p. 204.

²⁷¹ T. R. Jackson, *New Creation*, cit., p. 110.

intratestuale, Gal 3,28) fa emergere con chiarezza la natura escatologica del pensiero paolino. Nell'argomentazione di *Galati* 5,6, fondata sulla necessità di distacco dagli affari umani, riecheggia quanto detto in 1 Cor 7,31: «passa infatti la figura di questo mondo (τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου)!». Altrettanto cruciale il summenzionato Gal 3,28. L'interconnessione tra questi versetti e Gal 6,15 prova che anche la *καὶνὴ κρίσις* andrà compresa in senso escatologico. L'evento dell'Incarnazione coinvolge tanto l'individuo, quanto la natura stessa del tempo e dello spazio, provocando in tutti questi un mutamento essenziale. Questo evento rende possibile la restaurazione della creazione intera, inaugurando così la strada maestra per la salvezza. È l'Incarnazione, centro e cuore della cristologia, che in Paolo armonizza escatologia, soteriologia, cosmologia e antropologia.

Il capitolo quinto ricorda l'antitesi tra libertà e schiavitù e quella tra Spirito e carne. Nell'esortazione proposta al versetto 5,16 riecheggia l'invito a camminare nella novità di vita (Rm 6,4): «camminate secondo lo Spirito (πνεύματι περιπατεῖτε) e non sarete portati a soddisfare il desiderio della carne». Riconducibili a questo ambito di significato anche vari passi tratti dall'*Epistola ai Romani*: «quelli infatti che vivono secondo la carne, tendono verso ciò che è carnale; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, tendono verso ciò che è spirituale» (Rm 8,5), «comportiamoci onestamente, come in pieno giorno: non in mezzo a orge e ubriachezze, non fra lussurie e impurità, non in litigi e gelosie» (Rm 13,13) o l'intero capitolo tredicesimo della *Prima Epistola ai Corinzi*²⁷². Il desiderio della carne si oppone a quello dello Spirito e viceversa. La riconciliazione non consiste in una semplicistica riappacificazione tra due estremità. Si tratta di una prodigiosa ricomprensione della carne stessa in Cristo. La carne va però alienata dalla sua volontà di indipendenza e dalla tentazione di considerarla fonte autonoma di desideri e scopi. Così come accaduto con la propria esistenza, Paolo annuncia che coloro che sono di Cristo Gesù – scrive così Paolo, descrivendo ancora una volta una realtà ontologica e non solo una generica decisione esistenziale – hanno crocifisso la carne e con essa le sue passioni e i suoi desideri, che non sono quelli dello Spirito. Pertanto, questa la conclusione di Paolo, se la vita vera, piena ed eterna è data attraverso lo Spirito, bisogna camminare in novità di vita secondo lo Spirito.

²⁷² Cfr. Z. I. Herman, *La novità cristiana secondo Romani 5,20-7,6. Alcune osservazioni esegetiche*, in «Antonionum» 61, 2-3 (1986), p. 225-273, ivi pp. 240-241.

Tutti questi ragionamenti si trovano sintetizzati nella sezione in cui compare la καὶνὴ κτίσις, alla fine del capitolo sesto e di tutta la lettera (6,14-18 e in particolare il versetto 6,15). Questa *conclusio* o *peroratio* finale consiste sostanzialmente in una *recapitulatio* di tutto ciò che è stato annunciato in precedenza²⁷³:

²⁷³ Su questa definizione e sulla struttura retorica della sezione dell'*Epistola ai Galati* cfr. H. D. Betz, *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, in «New Testament Studies», 21, 3 (1975), pp. 353-379, ivi pp. 356-367.

Quanto a me invece non ci sia altro vanto che nella croce del Signore nostro Gesù Cristo, per mezzo della quale il mondo per me è stato crocifisso, come io per il mondo. Non è infatti la circoncisione che conta, né la non circoncisione, ma l'essere nuova creatura.

Ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἔμοι κόσμος ἐσταύρωται καὶ γὰρ κόσμῳ. οὔτε γὰρ περιτομὴ τί ἐστὶν οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινὴ κτίσις.

Di nuovo Paolo ripropone un linguaggio fortemente personale e la propria esperienza come “io” quale paradigma dell’esperienza di conversione ed epitome del Vangelo²⁷⁴. La trasformazione di Paolo compiutasi nell’incorporazione della sua vita in quella di Gesù trova un’ulteriore specificazione, delineata attraverso un parallelo. Per Paolo il mondo (κόσμος) è stato crocifisso in Cristo, così come Paolo è stato crocifisso per il mondo²⁷⁵. Infatti, scrive l’Apostolo legando questa prima affermazione a quella successiva, non sono la περιτομή o l’ἀκροβυστία

²⁷⁴ Cfr. J. D. Dunn, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 5.

²⁷⁵ Sono state proposte diverse interpretazioni del termine κόσμος, che Hubbard sintetizza a partire dalla definizione delle principali prospettive di riferimento: 1) prospettiva soteriologico-cosmologica: κόσμος come vecchio eone con i suoi poteri cosmici legati al peccato, alla morte, alla legge e alla carne; 2) prospettiva ecclesiologica: l'universo esterno alla realtà della comunità dei credenti; 3) prospettiva soteriologico-antropologica, con almeno tre tipologie di sotto-interpretazioni: 3.1) κόσμος con significato affine a σάρξ, riferito a passioni fisiche e aspirazioni mondane; 3.2) κόσμος in connessione con νόμος, come principio storico-salvifico antiquato; 3.3) κόσμος come sistema di valori legato alla precedente condotta di vita di Paolo. Hubbard, osservando che Paolo parla in termini di crocifissione del mondo e di sé e di perdita del valore conferito alla circoncisione, propende per il significato storico-soteriologico, cfr. M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., pp. 214-218. Jackson muove una critica ad Hubbard quando opportunamente segnala la necessità di non ridurre la portata del κόσμος a un mero evento esistenziale interno all'individuo, un'interpretazione che secondo l'autore non rende giustizia alla portata della croce rispetto al cosmo intero così come la interpreta Paolo, cfr. T. R. Jackson, *New Creation*, cit., p. 89. Jackson riporta anche il parere di P. S. Minear, che critica a Bultmann (una critica estendibile anche a Hubbard in tale contesto) la separazione tra storia e natura, un criterio che riflette una cosmologia moderna in cui un interprete è costretto a scegliere tra una “cosmologia oggettiva” e una “antropologia esistenzialista”, cfr. P. S. Minear, *The Crucified World: The Enigma of Galatians 6.14*, in C. Andresen – G. Klein (cur.), *Theologia Crucis - Signum Crucis: Festschrift für Erich Dinkler. Zum 70. Geburtstag*, Mohr Siebeck, Tübingen 1979, pp. 395-407, ivi p. 405. In definitiva, seguendo la conclusione di Jackson, si può affermare che quando Paolo scrive in Gal 3,23 «ma prima che venisse la fede, noi eravamo custoditi e rinchiusi sotto la Legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata (ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα)» e, similmente, «così anche noi, quando eravamo fanciulli, eravamo schiavi degli elementi del mondo (ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεθα δεδουλωμένοι)» in Gal 4,3, non parla semplicemente di una crisi esistenziale, ma proprio della realtà concreta del potere dell'attuale era del male dalla quale i credenti sono stati salvati (1,4). La crocifissione del κόσμος rappresenta per Paolo la vittoria ottenuta dalla croce di Cristo su quelle forze ostili. La dimensione esistenziale è certamente parte di questo evento dalla portata universale, come dimostra l'uso dei pronomi personali che marca la differenza tra Paolo e gli oppositori, tra chi aveva abbracciato la verità e chi no. Tuttavia, conclude Jackson, per comprendere adeguatamente come Paolo possa rivolgersi tanto all'individuo quanto al cosmo è necessario rimuovere il filtro imposto dalla cosmologia e dall'ontologia di tipo contemporaneo, in modo da afferrare questo doppio binario senza passare necessariamente per un appello demitologizzante all'esperienza, cfr. T. R. Jackson, *New Creation*, cit., p. 89.

(circoncisione o incirconcisione) ad avere davvero importanza, ma la *καινή κτίσις*, la nuova creazione sancita in Cristo.

Come accaduto in casi simili affrontati in precedenza, questa citazione della *καινή κτίσις* nell'*Epistola ai Galati* è stata letta in modi differenti, vale a dire, essenzialmente, in senso ecclesiologico, in senso soteriologico-cosmologico e in senso soteriologico-antropologico²⁷⁶. Secondo l'interpretazione di Rey, se si legge la nuova creazione in connessione con la resurrezione del corpo di Cristo di cui Paolo ha parlato nella *Prima Epistola ai Corinzi* (15,42), nella *Seconda Epistola ai Corinzi* (13,4) e nell'*Epistola ai Romani* (6,4), si comprende che la nuova creazione riguarda e coinvolge direttamente l'ordine dell'essere. La *καινή κτίσις* ha una dimensione in prima istanza ontologica, in virtù di una corrispondenza di essenza tra uomo celeste, corpo spirituale e Cristo ²⁷⁷. Contrario ad un'interpretazione ontologico-sacramentale invece Mell, per il quale questa espressione paolina indicherebbe piuttosto la necessità di una conciliazione tra teologia universale dell'elezione e teologia universale della creazione, posta a fondamento della prima. Il battesimo avrebbe quindi la funzione di segnare l'inizio della nuova eguaglianza soteriologica dell'uomo nella comunità della salvezza: attraverso la croce l'uomo riceverebbe in dono questa identità nuova come un abito, così da divenire rappresentante del nuovo ordine presente ed escatologico²⁷⁸. Si rende dunque necessario chiarire quale prospettiva si avvicini in modo più adeguato al discorso paolino, innanzitutto a partire da una considerazione sulla dimensione temporale della nuova creazione.

Tra gli interpreti antichi emersero posizioni differenti in merito alla

²⁷⁶ Secondo Hubbard una lettura eventualmente antropologica del passo 2 Cor 5,17 non impone una considerazione analoga per Gal 6,15, cfr. M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., p. 222. Hubbard conferma ad ogni modo la sua preferenza per l'interpretazione soteriologico-antropologica rispetto al motivo soteriologico-cosmologico, ivi p. 238. Tuttavia, la presenza di evidenti assonanze tra i due versetti, come il dualismo vita-morte, quello realtà-apparenza, l'enfasi posta sul senso della carne e del cosmo, fanno pensare ancora una volta a uno sfondo più ampio e, come in precedenza, inducono a seguire le critiche rivolte da Jackson e a prediligere uno sguardo che ponga in dialogo le diverse interpretazioni. Ad esempio Käsemann, come ricorda lo stesso Hubbard, legge la *καινή κτίσις* di Gal 6,15 in senso antropologico come trasformazione dell'esistenza umana realizzata nel battesimo (cfr. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, p. 188) ma anche in senso ecclesiologico, considerando la nuova creazione come la realtà comunitaria dei credenti che succede all'Adamo obbediente, Cristo (ivi, p. 128), in senso soteriologico-cosmologico, come inizio del nuovo eone (cfr. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, p. 45) e anche teologico *tout-court*, come espressione parallela per indicare la *καινή διαθήκη* (cfr. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, cit., p. 190).

²⁷⁷ B. Rey, *Créés dans Christ Jésus*, cit., pp. 75-76.

²⁷⁸ U. Mell, *Neue Schöpfung*, cit., pp. 310-315.

collocazione temporale (presente o esclusivamente futura) della nuova creazione. Ad esempio, mentre Teodoreto riconduce essenzialmente la *καινή κτίσις* al mutamento (*μεταβολή*) che sarà prodotto dopo la resurrezione finale dai morti, quando la creazione sarà liberata dalla corruzione presente e la natura umana sarà rivestita di immortalità²⁷⁹, al contrario nei commenti attribuiti al Crisostomo si ritiene che Paolo chiami nuova creazione il nuovo modo umano modo di vivere (*πολιτεία*) sia in riferimento alle cose accadute nella vita passata e presente sia rispetto a ciò che verrà nel futuro escatologico. Rispetto alle prime perché l'anima resa vecchia (*παλαιωθεῖσα*) dal peccato è stata rinnovata (*ἀνενεώθη*) e creata di nuovo (*ἀνακτισθεῖσα*) nel battesimo, mentre per quanto concerne i tempi futuri nella nuova creazione il cielo, la terra e la creazione tutta passeranno a uno stato di incorruttibilità assieme ai corpi umani²⁸⁰. Questa seconda e più diffusa impostazione suggerisce che la *καινή κτίσις* sia in qualche modo una realtà già presente.

L'esegesi contemporanea ha variamente interpretato tale valenza attuale della nuova creazione. Secondo Hubbard la nuova creazione sancirebbe più l'ingresso di una novità nell'intimo del credente che l'ingresso di quest'ultimo in una nuova era²⁸¹. Opportunamente Jackson ritiene che il significato di questo versetto sia ben più ampio. La distinzione tra giudei e gentili fa parte del vecchio eone, per cui la contrapposizione tra *κόσμος* e *καινή κτίσις* rappresenta lo sfondo apocalittico di un dualismo spazio-temporale che doveva riflettersi anche sulla concreta situazione della comunità dei Galati²⁸². Ponendosi al di là dalla teoria apocalittica giudaica dei due tempi, secondo Jackson Paolo ripensa così l'escatologia superando una concezione strettamente legata al futuro in favore di una visione che incorpora anche il passato, in modo tale che l'evento-Cristo

²⁷⁹ Theodoretus Cyrensis, *Commentarius in omnes sancti Pauli Epistolas*, in *Theodoretī, cyrensis episcopi, opera omnia*. Vol. 3, cit., ivi Id., *Interpretatio Epistolae ad Galatas*, Cap. VI, Vers. 15, p. 501: «*Καινὴν δὲ κτίσιν κυρίως μὲν καλεῖ τὴν ἐσομένην μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν τῶν πραγμάτων μεταβολήν. Τότε γὰρ καὶ ἡ κτίσις τῆς ἐπικειμένης ἐλευθεροῦται φθορᾶς, καὶ τῶν ἀνθρώπων ἡ φύσις τὴν ἀθανασίαν ἐνδύεται*».

²⁸⁰ Joannes Chrysostomus, *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, in *S. P. N. Joannis Chrysostomi Opera Omnia* Vol. 10 (PG 61), Migne, Paris 1862, VI, 4, p. 679: «*Καινὴν γὰρ κτίσιν ταύτην καλεῖ τὴν καθ' ὑμᾶς πολιτείαν, διὰ τε τὰ γεγενημένα, διὰ τε τὰ ἐσόμενα· τὰ γεγενημένα μὲν, ὅτι ἡ ψυχὴ ἡμῶν παλαιωθεῖσα ἐν γήρᾳ τῆς ἁμαρτίας, ἀθρόως διὰ τοῦ βαπτίσματος ἀνενεώθη, ὡσανεὶ ἀνακτισθεῖσα πάλιν· διὸ καινὴν καὶ οὐρανίαν ἀπαιτούμεθα πολιτείαν· διὰ τὰ ἐσόμενα δὲ, ὅτι καὶ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶσα ἡ κτίσις εἰς ἀφθαρσίαν μεταστήσεται μετὰ τῶν σωμάτων τῶν ἡμετέρων. Μὴ τοίνυν μοι λέγε, φησὶ, περιτομὴν τὴν οὐδὲν δυναμένην λοιπὸν· πῶς γὰρ αὕτη φανεῖται, πάντων ἐπὶ τοσοῦτον μεταβεβλημένων; ἀλλὰ τὰ καινὰ ζῆτε πράγματα τῆς χάριτος*».

²⁸¹ M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., p. 224.

²⁸² T. R. Jackson, *New Creation*, cit., p. 95.

diventi l'incursione decisiva di Dio nel mondo, nel κόσμος²⁸³. Dello stesso avviso anche Mell, il quale ritiene che per Paolo l'evento escatologico di Cristo rappresenti la svolta soteriologica del mondo intero. Non l'uomo in Gal 6,15 è chiamato "nuova creazione", ma il mondo, come in Rm 8,22²⁸⁴. Tuttavia Mell si distanzia sia dalla visione strettamente soteriologico-antropologica, sia da quella escatologico-cosmologica, prediligendo una lettura che conserva alcuni aspetti comuni a entrambe. Optando per questa strada tuttavia Mell sembra perdere il nucleo vitale di entrambe le prospettive: secondo la sua interpretazione per Paolo la nuova creazione in Gal 6,15 non rappresenterebbe né un'affermazione di tipo antropologico-ontologico sulla trasformazione dell'individuo nel battesimo, né una grandezza solo ecclesiologica, ma, in buona sostanza, una dichiarazione di fede sul "principio della storia dell'elezione" (*eine Aussage des Glaubens über den erwählungsgeschichtlichen Grundsatz*) che dalla data storica dell'evento di Cristo determina la nuova condizione escatologica e universale del mondo. L'espressione "principio della storia dell'elezione" viene usata anche da Stuhlmacher, ma mentre quest'ultimo la adopera per affermare l'orizzonte escatologico-cosmologico del testo paolino, l'interpretazione di Mell guarda alla nuova creazione come decisione di fede, elemento ricorrente nell'esegesi protestante di stampo bultmanniano.

La questione era stata affrontata anche da Tommaso, che leggendo questo passaggio non esita ad affermare anch'egli che certamente la fede è in qualche misura la nuova creatura (*fides est nova creatura*), ma lo è in quanto *charitate formata*, ossia in quanto è stata formata e plasmata dalla *caritas* e dunque dalla decisione e dal movimento di Dio, non dalla propria decisione e dichiarazione di fede. In Adamo, prosegue l'Aquinate, gli individui sono stati creati e trasformati nell'esse *naturae*, ma poiché quella creatura si è resa vecchia Dio li ha trasformati e stabiliti nell'esse *gratiae*. Così ha dato vita a una creatura nuova mediante la quale i credenti sono rinnovati in una nuova vita dalla croce di Cristo e dallo Spirito Santo. Attraverso la nuova creazione, ovvero, secondo Tommaso, attraverso la fede di Cristo e la carità di Dio, che si è diffusa nei cuori, gli esseri sono rinnovati e uniti a Cristo. Ancipite rispetto alla decisione di fede è la *caritas*, come i passivi su cui insiste il Dottore Angelico dimostrano: prima del gesto della decisione di fede vi

²⁸³ T. R. Jackson, *New Creation*, cit., p. 99.

²⁸⁴ U. Mell, *Neue Schöpfung*, cit., p. 310- 317.

sono la grazia e l'amore manifestatisi nel gesto creatore di Dio che dà forma all'essere dell'uomo, nell'azione ri-creatrice donata attraverso l'Incarnazione e nella presenza dello Spirito²⁸⁵.

L'elemento chiave per comprendere questo testo paolino è proprio lo Spirito. Da un punto di vista escatologico è colui che dà forza alla vita di fede che anticipa la salvezza futura e che permette ai credenti di vivere questa vita vittoriosa già nel presente (5,16-26). Al contempo, la stessa presenza dello Spirito indica che gli ultimi giorni sono già arrivati²⁸⁶. Sotto l'aspetto antropologico-soteriologico lo Spirito era stato protagonista già dei versetti precedenti, quando era stato posto in antitesi rispetto alla carne, alla Legge e alla circoncisione (6,12-15) come realtà che investe l'interiorità, in analogia a Rm 2,28-29, in cui la circoncisione viene opposta alla realtà del cuore animata dallo Spirito. Lo Spirito permette una nuova nascita del credente²⁸⁷, come il parallelismo tra le due donne e le due diverse nascite κατὰ σάρκα e δι' ἐπαγγελίας aveva già suggerito, e una vita che vince definitivamente la morte: i Galati hanno ricevuto lo Spirito (3,14 e 4,6), sono stati resi vivi dallo Spirito (3,14, 3,21-22 e 5,25), sono stati generati dallo Spirito (4,29), vivono grazie allo Spirito (5,25), camminano nello Spirito (5,16-18 e 25) e diventano figli ed eredi mediante lo Spirito presente nei loro cuori (4,6-7). Secondo

²⁸⁵ Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Galatas lectura*, in *S. Thomae Aquinatis Super Epistolas S. Pauli lectura*, tom. 1: Ed. R. Cai, Marietti, Taurini-Romae, 1953, pp. 563-649, ivi cap. 6, l. 4, par. 374, p. 648: «Fides ergo charitate formata est nova creatura. Creati namque et producti sumus in esse naturae per Adam; sed illa quidem creatura vetusta iam erat, et inveterata, et ideo dominus producens nos, et constituens in esse gratiae, fecit quamdam novam creaturam. Iac. I, 18: *Ut simus initium aliquod creaturae eius*. Et dicitur nova, quia per eam renovamur in vitam novam; et per spiritum sanctum, Ps. CIII, 30: *Emitte spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae*. Et per crucem Christi, II Cor. V, 17: *Si qua est in Christo nova creatura*, etc. Sic ergo per novam creaturam, scilicet per fidem Christi et charitatem Dei, quae diffusa est in cordibus nostris, renovamur, et Christo coniungimur».

²⁸⁶ Così in Gal 3,2-5 e 14, in 4,6, in 5,5, in 5,16-18 e in 22,25, sulla scia di altri passi scritturali come Is 44,3, Gl 2,28 e At 2,17, cfr. T. R. Jackson, *New Creation*, cit., p. 99.

²⁸⁷ A buona ragione, si ritiene, Hubbard si oppone all'interpretazione di Mell su questo tema, cfr. M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., p. 234. Hubbard critica in particolare il presupposto metodologico adoperato da Mell, che separa l'immaginario della nuova nascita da quello della nuova creazione, cfr. U. Mell, *Neue Schöpfung*, cit., p. 13. Non solo questa separazione svislisce quella che per Hubbard è la metafora (definizione invero discutibile) del passaggio dalla morte alla vita, ma tradisce anche una mancata comprensione dell'interconnessione sottesa a tale simbolismo religioso. La nuova creazione può certamente indicare anche altro oltre alla nuova nascita spirituale, ma in virtù del contesto soteriologico indicato dalla dualità morte-vita (che va ben oltre il mero simbolismo), se considerato inoltre assieme all'immagine della nuova nascita che caratterizza le *Epistole* e in particolare quella ai Galati, la separazione posta a priori da Mell appare a Hubbard a dir poco avventata. Al contempo, si può criticare ad Hubbard l'appiattimento di resurrezione, nuova nascita e nuova creazione sul piano della macrocategoria simbolica "vita". Questa impostazione sembra tradire la necessità di enfatizzare il motivo antropologico a discapito di un'interconnessione tra questi termini, i quali indicano tutti sia qualcosa di unico, sia qualcosa che è proprio a tutti loro, cfr. M. V. Hubbard, *New Creation*, cit., pp. 233-234.

Jackson questa funzione antropologica della nascita donata dalla presenza dello Spirito va però sempre di pari passo con un significato più profondo. Paolo non si riferisce soltanto al singolo individuo e alla sua interiorità, ma anche al rapporto tra l'uomo e i poteri esterni di cui egli è in ostaggio o in balia²⁸⁸.

Gli ultimissimi versetti concludono l'epistola con un ultimo elemento legato alla *καινή κτίσις*: «e su quanti seguiranno questa norma sia pace e misericordia, come su tutto l'Israele di Dio (Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ, 6,16)». Nella novità della nuova creazione le divisioni del vecchio eone sono superate, pertanto Paolo non si riferisce qui all'Israele storico, bensì al popolo escatologico di Dio preso nel suo insieme. Ebrei e Gentili, anch'essi figli spirituali di Abramo, sono entrambi morti al vecchio mondo e sono diventati parte della nuova creazione nell'unione con Cristo²⁸⁹.

In questa prima parte del lavoro di ricerca sono così stati ripercorsi tutti i riferimenti all'idea di *novitas* che Paolo ha inserito nelle sue epistole. Nessuno di essi avrebbe tuttavia posseduto la stessa forza dirompente se non fosse stato Paolo stesso a vivere in prima persona un evento che lo rinnovasse e facesse nuovo, nuova creatura. *Di novella vista mi raccesi* (*Purgatorio*, Canto XXX), avrebbe potuto dire l'Apostolo per raccontare il giorno della sua conversione sulla strada di Damasco. La nuova vista di Paolo nacque dalla sua momentanea cecità al mondo, nella quale poté dischiudere gli occhi e l'udito ad un *novum absolutum*, *la novità del suono e 'l grande lume* (*Paradiso*, Canto I) che accese in lui il desiderio della novità assoluta che era stata annunciata a lui così che egli potesse annunciarla alle comunità che avrebbe incontrato.

²⁸⁸ T. R. Jackson, *New Creation*, cit., p. 102.

²⁸⁹ Arriva a tale conclusione Jackson, ulteriormente supportata dall'occorrenza dell'espressione ἐκκλησία τοῦ θεοῦ all'inizio dell'epistola (1,13), che vista la simile sintassi pare anticipare il riferimento a Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ del versetto 6,16. Probabile anche un riferimento a Is 65-66. Cfr. ivi, p. 113.

Parte II

Interpretazioni contemporanee dell'idea paolina di *novitas*

1. Esistenza e *novitas*: l'interpretazione heideggeriana di Paolo e la sua risonanza in esegesi, teologia e fenomenologia

1.1. Martin Heidegger

1.1.1. L'idea di *novitas* nel pensiero heideggeriano degli anni '20

La storia del rinnovato interesse per Paolo nel contesto filosofico contemporaneo inizia con le lezioni di Martin Heidegger tenute durante il semestre invernale 1920-1921 a Friburgo, raccolte nella *Phänomenologie des religiösen Lebens*¹. Sebbene generalmente si faccia risalire a Friedrich Nietzsche il ritorno di Paolo sulla scena filosofica, l'agone dell'Anticristo nietzschiano, che si rivela piuttosto essere un "Antipaolo"², si limita essenzialmente ad una dura opposizione verso un'immagine precostituita della teologia paolina. Viceversa, anche se i temi e gli orientamenti che caratterizzano queste lezioni furono per lo più abbandonati nei suoi scritti successivi, Heidegger pone Paolo al centro della propria riflessione filosofica di quegli anni, facendone l'architrave di un nuovo modo di intendere l'indagine fenomenologica. L'esplicazione fenomenologica dell'esperienza protocristiana della vita descritta nelle *Lettere* di Paolo è infatti alla base della vasta esplorazione dell'esperienza religiosa cristiana intrapresa da Heidegger nelle lezioni di quei mesi, in cui prenderà in esame anche Agostino e la mistica medievale.

Ora, occorre porsi una domanda preliminare: in queste lezioni il concetto paolino di *novum* assume un ruolo significativo e teoreticamente rilevante? La risposta può essere solo parzialmente affermativa, perché Heidegger non dedica particolare attenzione ai passi in cui l'Apostolo parla dell'idea di *novitas*, come del resto fa anche in altre opere dove il concetto di *novitas* sembra trovarlo piuttosto

¹ M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995. Da qui in poi citata come GA 60.

² Questa espressione è ripresa da V. Vitiello, *Nel silenzio del Padre. Cristianesimo e storia da Paolo a Gesù*, Salerno editrice, Roma 2023, p. 39.

indifferente quando non critico³. A partire da questa prima considerazione sorgono una serie di ulteriori possibili domande: perché Heidegger non si è concentrato su questi testi? Si tratta di una scelta dovuta alla necessità di tenere dei corsi limitati a un numero contenuto e coerente di testi oppure vi è una sottovalutazione di questo tema da parte di Heidegger? Perché riservare così ampio spazio all'escatologia nell'*Epistola ai Tessalonicesi* in riferimento alla *παρουσία* e così poco spazio alla *καινή κρίσις*, che pure compare nell'*Epistola ai Galati* cui Heidegger dedica parte dei suoi corsi? Ancora, perché evidenziare con tale forza che l'esperienza paolina rappresenta una novità assoluta che investe anche il cuore dell'operare filosofico senza però proporre un'interpretazione di quanto Paolo stesso riconobbe ed ebbe la necessità di esprimere come "nuovo" per la propria esistenza e quella della comunità? In parte Heidegger fornisce alcune risposte a queste domande quando dichiara di non voler affrontare questioni dogmatiche e teologiche e di ritenere inutile selezionare certi concetti fondamentali così da comporne il significato in base ad una considerazione interpretativa diretta

³ In *Sein und Zeit* il nuovo è legato all'occasione, all'opportunità rappresentata dal nuovo che l'istante offre e cui il *καίρως* risponde. Quando però si tratta di spiegare il significato della novità Heidegger vi si riferisce soprattutto nella parte dell'opera dedicata alla curiosità, in tedesco *Neugier*, che letteralmente significa brama o avidità del nuovo (*Neugier*, significato evocato nell'opera anche dall'espressione *Die Gier nach dem Neuen*). Il nuovo in questo contesto è legato all'inautenticità dell'atteggiamento prodotto dalla curiosità, che cerca il nuovo esclusivamente come trampolino verso un altro nuovo. La curiosità è caratterizzata dall'incapacità di soffermarsi su ciò che si presenta. Le è impossibile la contemplazione, perché dominata dall'irrequietezza e dall'eccitazione che la spingono verso la novità e il cambiamento, e non ha nulla a che fare con la meraviglia. Si trova in uno stato di agitazione permanente in cui cerca di continuo la distrazione: «Das Dasein sucht das Ferne, lediglich tun es sich in seinem Aussehen nahe zu bringen. Das Dasein läßt sich einzig vom Aussehen der Welt mitnehmen, eine Seinsart, in der es besorgt, seiner selbst als In-der-Welt-seins ledig zu werden, ledig des Seins beim nächst alltäglichen Zuhandenen. Die freigewordene Neugier besorgt aber zu sehen, nicht um das Gesehene zu verstehen, das heißt in ein Sein zu ihm zu kommen, sondern *nur* um zu sehen. Sie sucht das Neue nur, um von ihm erneut zu Neuem abzuspringen. Nicht um zu erfassen und um wissend in der Wahrheit zu sein, geht es der Sorge dieses Sehens, sondern um Möglichkeiten des Sichüberlassens an die Welt. Daher ist die Neugier durch ein spezifisches *Unverweilen* beim Nächsten charakterisiert. Sie sucht daher auch nicht die Muße des betrachtenden Verweilens, sondern Unruhe und Aufregung durch das immer Neue und den Wechsel des Begegnenden», in M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, p. 229. O ancora, più avanti: «Sofern aber das Gegenwärtigen stets »Neues« bietet, läßt es das Dasein nicht auf sich zurückkommen und beruhigt es ständig neu. Diese Beruhigung aber verstärkt wiederum die Tendenz zum Entspringen. Nicht die endlose Unübersehbarkeit dessen, was noch nicht gesehen ist, »bewirkt« die Neugier, sondern die verfallende Zeitigungsart der entspringenden Gegenwart. Auch wenn man alles gesehen hat, dann *erfindet* gerade die Neugier Neues», *ivi*, p. 460.

Come sottolinea F. Ó Murchadha, anche se Heidegger non spiega quale sarebbe l'autentica relazione con il nuovo e anche se alla novità viene conferito un significato limitato e negativo, in queste riflessioni emerge in ogni caso il modo di essere del *Dasein* nei confronti del nuovo. Sul concetto di nuovo Heidegger ritorna anche nelle sezioni sulla coscienza e sulla caduta (*Verfall*) arrivando quasi ad accennare l'idea di un "essere-verso-il-nuovo", cfr. F. Ó Murchadha, *The Time of Revolution. Kairos and Chronos in Heidegger*, Bloomsbury, London-New York 2013, p. 39.

a una molteplicità di singoli passi paolini: in breve, entrambe queste considerazioni preliminari si trovano sintetizzate nel rifiuto da parte di Heidegger di guardare alle *Lettere* come se esse possano costituire un sistema teologico⁴.

Tuttavia, è possibile affermare che seppur in maniera limitata nella *Phänomenologie des religiösen Lebens* vi sono riferimenti diretti e indiretti alla nozione paolina di *novitas*. Questi cenni saranno presi in esame in questo capitolo in due modi. Innanzitutto, andrà esaminata la contrapposizione tra il concetto di storico (*das Historische*) e il concetto di “nuova creazione” (*neue Schöpfung*), contrapposizione da cui deriva anche la centralità di nozioni che potenzialmente possono essere considerate allusioni al retaggio paolino, come l’idea di un “nuovo comportamento” (*das neues Verhalten/Grundverhalten*). Dopodiché sarà ripercorsa l’esplicazione fenomenologica heideggeriana dei fenomeni religiosi, in cui è presente un rapido commento alla καὶνὴ κτίσις (Gal 6,15), e di altri commenti tratti dalla lettura heideggeriana delle *Epistole* paoline.

Lo scopo di questo capitolo sarà dunque quello di esaminare il significato delle nozioni paoline legate al concetto di *novitas* nell’interpretazione heideggeriana di Paolo, valutarne la pertinenza rispetto all’ampiezza del discorso paolino e, soprattutto, verificarne lo spessore ermeneutico, evidenziandone gli elementi più interessanti e significativi così come i limiti. Un compito circoscritto dovuto all’orientamento generale della ricerca che tuttavia non può prescindere dal riferimento all’intera filosofia di Heidegger, dalla collocazione di queste lezioni nel complessivo pensiero del filosofo marburghese e dall’amplissima letteratura critica di riferimento sulla *Phänomenologie des religiösen Lebens*⁵.

⁴ Cfr. GA 60, p. 67 e p. 73.

⁵ Vista la grande mole di studi dedicati alla *Phänomenologie des religiösen Lebens* e all’interpretazione heideggeriana di Paolo mi limito a rimandare ad alcune tra le ricerche più recenti e rilevanti per il tema della ricerca: J. Greisch, *L’Arbre de vie et l’Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l’herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Éditions du Cerf, Paris 2000; P. Colonnello, *Esistenza e tempo kairologico. Heidegger interprete di San Paolo*, in G. Penzo (cur.), *Martin Heidegger e il problema del divino*, Ferv, Roma 2002, pp. 107-119; R. Carbone, *Temporalità, relazione e angustia nell’esperienza effettiva della vita: Heidegger a confronto con Paolo e Lutero*, in «Protestantesimo», 2 (2006), pp. 123-152; E. E. Popkes, «Phänomenologie frühchristlichen Lebens»: Exegetische Anmerkungen zu Heideggers Auslegung paulinischer Briefe, in «Kerygma und Dogma», 52, 3 (2006), pp. 263-286; C. Casale, *La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina*, in «Teología y vida», 49, 3 (2008), pp. 399-429; I. Chuecas, *Heidegger y San Pablo: La interpretación fenomenológica de Martin Heidegger a la carta a los Gálatas desde una perspectiva de exégesis bíblica*, in «Teología y vida», 49, 3 (2008), pp. 431-445; A. Molinaro (cur.), *Heidegger e San Paolo. Interpretazione fenomenologica dell’Epistolario paolino*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008; B. Vedder, *Heidegger’s Explication of Religious Phenomena in the Letters of Saint Paul*, in «Bijdragen», 70, 2 (2009), pp. 152-167; S. J. McGrath – A. Wierciński (cur.), *A Companion to Heidegger’s Phenomenology of Religious Life*, Brill, Leiden,

1.1.2. Storico e nuova creazione

Buona parte dei corsi del semestre invernale 1920/1921 è dedicata all'Introduzione (*Einleitung*), che secondo Heidegger rappresenta di per sé il compito fondamentale della filosofia. Nella *Einleitung* Heidegger si propone di differenziare una volta per tutte la strada della filosofia da quelle delle scienze e, nel fare ciò, di ancorare la filosofia nell'esperienza fattizia della vita (*faktische Leben*). Sin dall'inizio della spiegazione dei significati di "introduzione", "fenomenologia" e "religione", Heidegger incontra un problema essenziale tipico (*ein eigenartiges Kernphänomen*): il problema dello "storico" (*das Historische*), cui dedica una corposa sezione della *Einleitung*. In prima battuta, scrive Heidegger, filosofia e religioni sono comunemente definite come fenomeni "storici" nel senso di fenomeni che divengono, nascono e trascorrono nel tempo. "Storico" assume così in primo luogo una caratterizzazione che si addice a una realtà secondo una considerazione conoscitiva-obiettiva. Limitarsi a questo significato significa secondo Heidegger limitarsi al contesto della caratterizzazione obiettiva determinata da questa anticipazione (*Vorgriff*) che concerne l'oggetto (*Objekt*), il quale è storico in quanto ha la proprietà (*Eigenschaft*) di trascorrere e mutare nel tempo.

Heidegger mira invece a una comprensione che si distanzi dai metodi della filosofia della storia o della scienza storica. Il termine "storico" non indica solo il trascorrere nel tempo o, in altri termini, non è solo una caratterizzazione inerente a un contesto obiettivo. Lo storico è vitalità immediata (*unmittelbare Lebendigkeit*). Inquadrato nella sua originaria vitalità intrinseca il termine "storico" non è più

2010; T. Schumacher, *Die „Verflüssigung“ von Begriffen. Martin Heideggers Phänomenologie – ein Anknüpfungspunkt für die neutestamentliche Bibelwissenschaft?*, in N. Baumert (cur.), *NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe „Paulus neu gelesen“* (FB 122), Echter, Würzburg 2010, pp. 259-278; E. Delahaye, *Re-enacting Paul. On the theological background of Heidegger's philosophical reading of the letters of Paul*, in «International Journal of Philosophy and Theology», 74, 1 (2013), pp. 2-17; H. Zaborowski, *Mit dem Wort des Apostels Ernst machen? Martin Heideggers „Hermeneutik der Faktizität“ als Zwiegespräch mit Paulus*, in C. Strecker – J. Valentin (cur.), *Paulus unter den Philosophen*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2013, pp. 78-102; I. Guanzini, *Factic Life-Experience and Primordial Temporality: Heidegger's Interpretation of Original Christianity*, in «Annali di Scienze Religiose», 8 (2015), pp. 419-450; I. Guanzini, *The Pauline Understanding of Life in the Young Heidegger (1920–21)*, in «Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society», 5, 1 (2019), pp. 120-135; P. Colonnello, *Esperienza della fatticità e Kairós nella Vorlesung heideggeriana del 1920/21*, in «Bollettino Filosofico», 35 (2020), pp. 172-179; X. Leng, *Martin Heidegger on Primordial Christian Life Experience: A Phenomenological Theological Perspective*, in «Religions», 13 (2022), 1082.

soltanto una proprietà che sia possibile determinare in un oggetto a partire da uno sguardo interessato ad una conoscenza obiettiva, bensì ciò che è lo stesso storico a determinare in una civiltà differenziandola da un'altra. Tale determinazione della civiltà da parte del pensiero storico avviene secondo Heidegger in due modalità tra loro opposte: «Das historische Denken bestimmt tatsächlich unsere Kultur, es beunruhigt unsere Kultur: erstens, indem es aufreizt, anregt, stimuliert; zweitens, indem es hemmt»⁶. Lo storico è dunque da una parte compimento (*Erfüllung*), ciò che anima la vita nella sua molteplicità muovendone ed eccitandone gli stimoli, dall'altra peso (*Last*), inibizione (*Hemmung*), una forza contro la quale la vita tenta di affermarsi: «eine Macht, gegen die sich das Leben zu behaupten sucht»⁷.

Il primo significato secondo Heidegger viene in qualche modo appannato e confuso da quella che definisce “panarchia del comprendere” in cui lo storico si esplica per lo più come logica e metodologia della storia che, interessata alla comprensione di “forme spirituali”, alla tipizzazione di forme di vita, di epoche e di civiltà e all'adagiarsi sulla molteplicità della vita e delle sue forme, non ha nulla a che vedere con la storicità vivente (*lebendige Geschichtlichkeit*) che è invece radicata nell'esistenza. Questa stessa storicità vivente che incita le forze della civiltà produce la tendenza opposta: «das Historische den Blick von der Gegenwart abzieht, daß es die Naivität des Schaffens zerstört und dieses damit lähmt»⁸. Lo storico sottrae lo sguardo al richiamo del presente e, così facendo, distrugge e paralizza *die Naivität des Schaffens*, la spontanea propensione a creare. Da ciò deriva una lotta, un assalto contro lo storico da parte dell'attivismo genuino (*der echte Aktivismus*).

Questo primo riferimento alla dinamica creativa prelude ad una sezione successiva in cui l'assonanza con la terminologia etisologica paolina si farà ancora più evidente. Prima di arrivarvi Heidegger propone un'ulteriore analisi del concetto di storico che ritorna ai concetti espressi nell'introduzione metodica. Lo storico è il fenomeno che deve aprire l'accesso (*Zugang*) all'autocomprensione (*Selbstverständnis*) della filosofia. Tale accesso conduce all'esperienza fattizia della vita (*die faktische Lebenserfahrung*). L'esperienza fattizia della vita è l'origine dei motivi per l'autocomprensione del filosofare, la quale, a sua volta, è la base

⁶ GA 60, p. 33.

⁷ Ibidem.

⁸ Ivi, pp. 33-34.

per stabilire i compiti della fenomenologia della religione di fronte al suo problema fondamentale, lo storico. Ritornando così al congedo da ogni gnoseologia e filosofia della storia e alla lotta della filosofia contro ogni buonsenso⁹, Heidegger dichiara di non volersi occupare (anzi, di non potersi occupare, in quanto filosofo) di obietti (*Objekt*) e oggetti (*Gegenstand*), ma soltanto di fenomeni. Il fenomeno è oggetto in quanto rappresenta qualcosa di generale ma interessa la filosofia come espressione dell'esperienza fattizia della vita.

A questo punto Heidegger ritorna alle due espressioni fondamentali dello storico, la direzione positiva, ossia il compimento della molteplicità delle forme storiche, e quella negativa, vale a dire il peso dello storico sulla spontaneità creativa del presente. In effetti, osserva Heidegger, in entrambi i casi lo storico rappresenta qualcosa di inquietante contro cui la vita cerca di affermarsi (*behaupten*) e assicurarsi (*sichern*). A suo giudizio è l'aspetto negativo a prevalere nell'epoca a lui coeva e prevale anche come senso dello storico descritto in queste pagine, al punto da apparire la dimensione in cui per Heidegger lo storico rivela pienamente la propria essenza.

Ricapitolando questa *facies* negativa dello storico, Heidegger menziona per la prima volta l'espressione *neue Schöpfung*, "nuova creazione": «Stärker noch wird aber das Historische heute als eine Last empfunden. Es hemmt unsere Naivität des Schaffens. Das geschichtliche Bewußtsein begleitet ständig wie ein Schatten jeden Versuch zu einer neuen Schöpfung»¹⁰. Una volta ribadito che tra la *Naivität des Schaffens* e la realizzazione di queste forze creative lo storico si frappone come ostacolo, Heidegger rimodula questa constatazione facendo uso di nuove sfumature di linguaggio. Come un'ombra la coscienza storica (*das geschichtliche Bewußtsein*) accompagna in ogni momento ogni tentativo teso verso una *neue Schöpfung*. L'uso del termine *Schöpfung* che rievoca la terminologia biblica legata alla creazione e la presenza dall'aggettivo *neue* spingono a chiedersi se, trattandosi di un'introduzione a lezioni che prevederanno la lettura delle *Epistole* di Paolo, questa formulazione possa in qualche modo quantomeno alludere a quella paolina. Per rispondere a questo interrogativo converrà muoversi su tre binari differenti. In primo luogo, si rende necessario interrogarsi sull'uso heideggeriano del termine *Schöpfung* in questa fase del suo

⁹ Ivi, p. 36.

¹⁰ Ivi, p. 38.

pensiero e, secondo, interrogarsi sull'uso heideggeriano del termine *Schöpfung* e della terminologia legata alla nuova creazione in questa sezione della *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. In ultimo, sarà necessario a quel punto fare ricorso al confronto diretto con il testo paolino da parte di Heidegger per valutare se vi sia un'interconnessione tra introduzione ed esplicazione.

Durante il semestre estivo del 1920, dunque nei mesi immediatamente precedenti alle lezioni dedicate alla fenomenologia della vita religiosa, Heidegger tenne un corso poi pubblicato nel volume 59 della *Gesamtausgabe* con il titolo di *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*¹¹. In questa occasione Heidegger offre una chiarificazione del significato del termine “creazione” che, con ogni probabilità, doveva essere nota a chi seguiva il corso del semestre successivo. Orbene, apprestandosi a definire il significato della vita come oggettivazione (*Objektivieren*), formazione di contenuto (*etwas Gestalten*) e auto-esplicazione (*Aus-sich-heraussetzen*), Heidegger spiega che questo significato trasmette alla vita l'aspetto di processo storico (*geschichtliche Prozeß*), di divenire (*Werden*) e, conseguentemente, di creazione (*Schaffen*) e oggettivazione (*Objektivieren*). L'epitome delle creazioni dello spirito è ciò che viene chiamato “cultura”. Le tre “creazioni fondamentali” seguono il triplice dispiegamento dello spirito rispetto al piano teorico, pratico ed estetico: scienza, moralità e arte. Questo riferimento contribuisce a chiarire due aspetti. Innanzitutto, si può notare che Heidegger utilizza *Schaffen* per l'atto di creare e *Schöpfung* per parlare del risultato di questa attività creatrice. L'elemento più significativo risiede tuttavia nel fatto che per Heidegger qui il termine “creazione”, anche rispetto alla religione, va ricondotto sostanzialmente all'ambito delle “creazioni dello Spirito” (*Schöpfungen des Geistes*) e a quello della “creazione di cultura” (*Kulturschöpfung*)¹².

Per una interpretazione del concetto di *novitas* più vicina alla realtà propria del testo paolino bisogna attendere il 1927 e il saggio *Phänomenologie und Theologie*. La fede, scrive qui Heidegger, è rinascita (*Wiedergeburt*), definita nelle pagine precedenti come modalità dell'esistenza fattizia credente nella storia che

¹¹ M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993.

¹² Ivi, p. 19.

inizia con l'evento della rivelazione¹³. L'evento cristiano come rinascita comporta l'abolizione dell'esistenza pre-credente e non credente, ma "abolire" non significa "rimuovere": l'esistenza viene innalzata, conservata e custodita nella "nuova creazione". Nella fede come rinascita le esistenze esistenziali-ontiche precristiane vengono superate, il che significa secondo Heidegger che l'esistenza precristiana superata è esistenzialmente-ontologicamente inclusa nell'esistenza della fede. Superare vuol dire accogliere in una "nuova disposizione". Tutti i concetti teologici fondamentali, presi nel loro pieno contesto, hanno in sé un contenuto esistenzialmente impotente, cioè onticamente annullato, ma proprio per questo ontologicamente determinante, precristiano e quindi puramente razionalmente comprensibile:

Glaube ist Wiedergeburt. Wenn-gleich der Glaube sich nicht selbst erwirkt, und wenngleich das in ihm Offenbare nie durch ein rationales Wissen der frei auf sich selbst gestellten Vernunft begründet werden kann, so liegt doch im christlichen Geschehen als Wiedergeburt, daß darin die vorgläubige, d. i. ungläubige Existenz des Daseins aufgehoben ist. Aufgehoben heißt nicht beseitigt, sondern in die neue Schöpfung hinaufgehoben, in ihr erhalten und verwahrt. Im Glauben ist zwar existenziell-ontisch die vorchristliche Exi-stenz überwunden. Diese zum Glauben als Wiedergeburt gehörige existenzielle Überwindung der vorchristlichen Existenz besagt aber gerade, daß in der gläubigen Existenz das überwundene vorchristliche Dasein existenzial-ontologisch mitbeschlossen liegt. Überwinden besagt nicht abstoßen, sondern in neue Verfügung nehmen. Hieraus ergibt sich: alle theologischen Grundbegriffe haben jeweils, nach ihrem vollen regionalen Zusammenhang genommen, in sich, einen zwar existenziell ohn-mächtigen, d.h. *ontisch* aufgehobenen, aber gerade deshalb sie *ontologisch* bestimmenden vorchristlichen und daher rein rational faßbaren Gehalt. Alle theologischen Begriffe bergen notwendig *das* Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat, sofern es überhaupt existiert¹⁴.

¹³ Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie* (1927), in Id., *Wegmarken* (GA 9), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, pp. 45-78, ivi p. 53: «*Glaube = Wiedergeburt*. Und zwar Wiedergeburt nicht im Sinne einer momentanen Ausstattung mit irgendeiner Qualität, sondern Wiedergeburt als Modus des geschichtlichen Existierens des faktischen gläubigen Daseins in *der* Geschichte, die mit dem Geschehen der Offenbarung anhebt; in *der* Geschichte, der schon dem Sinne der Offenbarung gemäß ein bestimmtes äußerstes Ende gesetzt ist. Das Offenbarungsgeschehen, das sich dem Glauben überliefert und demgemäß in der Gläubigkeit selbst geschieht, enthüllt sich nur dem Glauben».

¹⁴ Ivi, p. 63. Su questo riferimento cfr. A. T. Peperzak, *A Re-Reading of Heidegger's "Phenomenology and Theology"*, in B. Babich – D. Ginev (cur.), *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology* (CTPH 70), Springer, New York 2014, pp. 317-338.

È tuttavia il riferimento alla *neue Schöpfung* presente nelle lezioni precedenti alla *Phänomenologie des religiösen Lebens*, piuttosto che quanto scritto in *Phänomenologie und Theologie*, a contribuire ad un chiarimento di quanto asserito da Heidegger nelle righe successive delle lezioni invernali del 1920-1921:

Sofort regt sich das Bewußtsein der Vergänglichkeit und nimmt uns den Enthusiasmus für das Absolute. Sofern nun alles darauf drängt, zu einer neuen geistigen Kultur zu kommen, muß das historische Bewußtsein in diesem belastenden Sinn ausgetilgt werden und so ist eigentlich das Sich-Behaupten gegen das Historische ein mehr oder minder lauter Kampf gegen die Geschichte¹⁵.

L'ombra che accompagna ogni tentativo di nuova creazione è quella che immediatamente, al solo prefigurare tale tentativo, risveglia la coscienza della caducità sopprimendo il primo senso dello storico, quello che genera l'entusiasmo per l'assoluto. In cosa si traduce questo entusiasmo? Nella spinta e nel movimento volto a raggiungere e a far sopraggiungere una *neue geistigen Kultur*, una nuova cultura spirituale. Il significato "culturale" della terminologia legata alla creazione viene pertanto ribadito anche in questo passaggio. Cosa produce il contrasto tra la spinta protesa verso una nuova *Kulturschöpfung* e la morsa opprimente della coscienza storica? La necessità di estirpare la coscienza storica e di affermarsi (*Sich-Behaupten*) contro lo storico, una lotta (*Kampf*) contro la storia.

Dopo aver descritto le tre vie tentate per affermarsi contro lo storico da Platone, Oswald Spengler e Wilhelm Dilthey (anche se tutte queste tendenze sarebbero guidate, secondo Heidegger, da presupposti platonici), Heidegger rafforza in due ulteriori passaggi quanto esposto sin qui. La spinta che anima il *Dasein*, l'esserci in senso proprio e presente, non mira soltanto ad acquisire un senso generale, quanto un senso concreto e diverso da quello che caratterizzava le civiltà del passato, un nuovo senso (*neue Sinn*) che elevi quello della vita precedente. L'esistenza vuole essere, di nuovo, una nuova creazione (*Neuschöpfung*): «Es will eine Neuschöpfung sein, sei es eine ganz ursprüngliche, sei es eine »große Synthese« oder »von der Barbarei weg« oder wie immer man

¹⁵ GA 60, p. 38.

diese Tendenzen bezeichnen will»¹⁶. Poco più avanti, a conclusione della sezione dedicata al fenomeno dello storico, Heidegger aggiunge che il presente vuole continuare a costruirsi nel futuro, in una nuova creazione (in questo caso *Neuschaffung*) della propria esistenza e di una nuova cultura: «die Gegenwart will sich weiter bauen in die Zukunft, in einer Neuschaffung des eigenen Daseins und einer eigenen neuen Kultur»¹⁷.

Quanto esaminato sinora non può che condurre, almeno provvisoriamente, a concludere che l'uso heideggeriano della terminologia legata alla creazione e alla nuova creazione non ha, come primo riferimento, il *Corpus Paulinum*. Tuttavia, si tratta pur sempre di un'introduzione ad un corso dedicato alle *Lettere* di Paolo: Heidegger non immaginò che quest'uso potesse creare un'associazione terminologica o un'ambiguità interpretativa? La risposta la forniranno le pagine che Heidegger dedica direttamente ai vari versetti paolini da lui presi in considerazione: piuttosto che porre la *Kulturschöpfung* in relazione con la creazione biblica e la *Neuschöpfung* di forme culturali con la nuova creazione paolina, Heidegger estende la comprensione fenomenologica proposta in queste sezioni introduttive all'esplicazione fenomenologica della vita religiosa che emerge dalle *Epistole* di Paolo.

1.1.3. Esplicazione fenomenologica e nuova creazione

Il criterio fondamentale con cui Heidegger si accosta al testo paolino è quello di fornire una propedeutica al comprendere (*Verstehen*) fenomenologico, il cui carattere peculiare consiste nell'acquisire la precomprensione (*Vorverständnis*) per una via di accesso originaria. A partire da tale orientamento Heidegger sceglie di confrontarsi in particolare con l'*Epistola ai Galati* e con le *Epistole ai Tessalonicesi*, nelle quali, a suo giudizio, emergerebbe con maggior forza il *proprium* dell'esperienza vissuta concreta del cristianesimo delle origini e l'aderenza più storica che teologica alla figura di Gesù¹⁸.

Vi è un solo riferimento esplicito alla καινή κτίσις, nel paragrafo dedicato al senso del riferimento della religiosità protocristiana, che si determina rispetto al

¹⁶ Ivi, p. 52

¹⁷ Ivi, p. 54.

¹⁸ U. Regina, *Dal tempo cristiano alla filosofia della religione. Heidegger interprete delle Lettere di S. Paolo*, in A. Molinaro (cur.), *Heidegger e San Paolo*, cit., pp. 57-86, ivi p. 66.

mondo-ambiente (*Umwelt*), al mondo degli altri (*Mitwelt*) e al mondo del sé (*Selbstwelt*). Come indicazione preliminare Heidegger sottolinea che i riferimenti relativi al mondo del sé sono i più difficili da comprendere perché comportano il rischio della “parvenza” (*Schein*). Paolo, consapevole della necessità di caratterizzare in modo peculiare le direzioni del riferimento, secondo Heidegger fa uso di concetti come πνεῦμα, ψυχὴ e σάρξ che solo apparentemente si riferiscono al loro uso corrente, mentre la comprensione fenomenologica del fenomeno religioso non li osserva come determinazioni cosali, bensì come direzioni, accompagnamenti del senso del riferimento, immissione nella vitalità originaria della comunità nell’occasione della predicazione.

A questo punto Heidegger delinea la dinamica fondamentale della religiosità protocristiana a partire da un rapidissimo cenno alla καινή κτίσις: «Die Explikation ist auf einer ersten Stufe zu halten. Es gibt subjektive Grenzen des Verstehens: καινή κτίσις, Gal 6,15 (κλήσις Berufung)»¹⁹. L’esplicazione va mantenuta a un primo livello, pertanto, seguendo i livelli determinati da Heidegger, bisogna determinare il contesto fenomenico in senso storico obiettivo, pre-fenomenologico, come situazione storica: un livello di piena aderenza all’originarietà del fenomeno fondamentale rappresentato dall’esperienza fattizia della vita, dal momento che essa è intrinsecamente storica²⁰.

L’originarietà di cui parla Heidegger appare invero già mediata da alcuni presupposti, a partire dai quali si crea una situazione paradossale per cui di una certa situazione storica viene determinato il senso pre-fenomenologico ma questa determinazione viene attuata in base a motivi fenomenologici. In questo caso la situazione “storica” da comprendere e determinare è quella in cui si annuncia la καινή κτίσις, dunque non la realtà del contenuto “nuovo” cui il termine paolino si riferisce ma la situazione storica in cui tale annuncio viene accolto. La καινή κτίσις viene associata da Heidegger alla più generica dimensione della chiamata, la κλήσις, e posta in parallelo con il versetto 7,20 tratto dalla *Prima Epistola ai Corinzi*, probabilmente in virtù dell’analogia tra i versetti 1 Cor 7,20 e Gal 6,15:

1 Cor 7,20:

La circoncisione non conta nulla, e la non circoncisione non conta nulla; conta invece l’osservanza dei comandamenti di Dio.

¹⁹ GA 60, p. 118.

²⁰ Cfr. Ivi, pp. 83-84.

Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato.

ἡ περιτομή οὐδέν ἐστιν, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ. ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη ἐν ταύτῃ μενέτω.

Gal 6,15:

Non è infatti la circoncisione che conta, né la non circoncisione, ma l'essere nuova creatura.

οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις.

Heidegger interpreta questi passi non solo appiattendolo il senso della chiamata e della nuova creazione su quello della storia, ma anche rovesciando il piano della κλήσις. Heidegger non intende quest'ultima come chiamata a innalzare l'agire verso la sua forma perfetta e trascendente, ma come necessità di rispondere alla chiamata della condizione in cui il credente si trova concretamente situato storicamente. «Das γενέσθαι ist ein μένειν»²¹: il divenire, quantomeno sul piano della determinazione storica, è un permanere. Il fatto che il permanere sia coinvolto nel divenire per Heidegger vuol dire che questi riferimenti di Paolo al mondo-ambiente non ricevono il loro senso dalla significatività del contenuto cui mirano, bensì dalla attuazione originaria (*ursprüngliche Vollzug*). «Etwas bleibt unverändert, und doch wird es radikal geändert»²², qualcosa permane com'era ma al tempo stesso viene radicalmente trasformato. Cosa subisce tale trasformazione? Non il senso del riferimento, né tantomeno il suo contenuto, perché il cristiano resta nel mondo, non ne viene tratto fuori e non ne esce. Già da questa prima determinazione puramente negativa Heidegger coglie il tratto fondamentale dell'esperienza cristiana della vita così come annunciata da Paolo, ossia che il senso della fatticità si determina come temporalità: «Der Sinn der Faktizität nach dieser Richtung bestimmt sich als Zeitlichkeit»²³. Questa formula, che richiama alla nota e centrale tesi per cui il cristianesimo vive la temporalità in quanto tale²⁴, va quindi provata nella determinazione positiva relativa al rapporto del cristiano con il mondo-ambiente e il mondo degli altri.

In questa sezione Heidegger sfiora anche il concetto di ἀνακαίνωσις, quando cita il versetto 12,2 dell'*Epistola ai Romani* limitandosi però alla parte

²¹ Ivi, p. 118.

²² Ibidem.

²³ Ivi, p. 119.

²⁴ Ivi, p. 80: «Die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit als solche».

“negativa” del versetto paolino, “non conformatevi” (μὴ συσχηματίζεσθε). In questo caso Heidegger rovescia il senso della pericope in modo ancora più evidente: la formulazione positiva, prima la καὶνὴ κτίσις e qui la ἀνακαίνωσις, costituiscono per Heidegger la parte negativa preliminare alla determinazione del senso del riferimento, mentre quella effettivamente negativa, come οὔτε γὰρ (Gal 6,15) μὴ συσχηματίζεσθε (Rm 12,2) e ὡς μὴ (il vivere “come se non” si avessero le condizioni presenti di esistenza, 1 Cor 7,29) rappresentano la parte positiva del comprendere fenomenologico. È il μὴ, scrive in particolare Heidegger, a indicare la tendenza a ciò che è conforme all’attuazione, è il μὴ ad avere una relazione riflessiva con l’attuazione stessa: «Paulus erhebt den Vollzug ins Thema. Es heißt: ὡς μὴ, nicht οὐ. Dieses μὴ zeigt die Tendenz auf das Vollzugsmäßige an. μὴ hat die Rückbeziehung auf den Vollzug selbst»²⁵. È questa negazione per Heidegger la scaturigine originaria della dinamica positiva e negativa dello storico, che si concentra e contrae qui nel *Nur-Noch*, la temporalità concentrata (*zusammengedrängte Zeitlichkeit*) in cui il cristiano percepisce di aver poco tempo per corrispondere alla propria vocazione.

Il termine σχῆμα indicato dal verbo συσχηματίζω del versetto Rm 12,2 viene letto come mera corrispondenza a un comportarsi e all’attuazione di un nuovo senso (indicato da ὡς) che sopraggiunge nel contesto dell’attuazione della vita cristiana (come indica μὴ). Qualcosa permane dunque, ossia le significatività della vita precedente, la κτίσις che attende un senso ogni volta nuovo, ma ciò che nasce è un essere-divenuto (*Gewordensein*) che rappresenta un’intensificazione del vivere che non perde ciò che caratterizzava il vissuto precedente²⁶, un nuovo comportamento (*neues Verhalten*), ossia un nuovo “come” determinato dall’attuazione dell’esperienza effettiva della vita. Il come (*das Wie*), che corrisponde al significato relazionale dell’esperienza e che non può essere compreso mediante concetti ma soltanto incontrato, patito e sofferto, assume in Heidegger una primazia rispetto al contenuto proprio dell’esperienza (*das Was*)²⁷.

In un’altra lezione Heidegger individua sì nella redenzione (*Erlösung*, intimamente legata alla καὶνὴ κτίσις) il *neue Existenzprinzip* del cristianesimo, ma l’esplicazione che ne propone si dà sempre nella forma negativa che in questo

²⁵ Ivi, p. 121.

²⁶ Cfr. U. Regina, *Dal tempo cristiano alla filosofia della religione*, cit., p. 82.

²⁷ Cfr. I. Guanzini, *Factic Life-Experience and Primordial Temporality*, cit., p. 421.

caso viene spinta alle sue estreme conseguenze: non solo ἵνα μὴ e il μὴ συσχηματίζεσθε della non conformazione al κόσμος²⁸, ma la lotta (*Kampf*). Nella lettura che Heidegger propone di Paolo la lotta scandisce il ritmo dell'esperienza cristiana della vita nel mondo. La lotta è quella di Paolo contro gli ebrei che percepiscono qualcosa di nuovo contro cui si ribellano, la lotta tra il tempo presente che ha già raggiunto la propria fine e il mondo dell'eternità, il nuovo αἰὼν iniziato dalla morte di Cristo²⁹, la lotta contro il "senso comune" (che accomuna Paolo e il filosofo³⁰) che fa apparire follia la novità della sua predicazione agli occhi dei gentili³¹. Tutte queste manifestazioni particolari esprimono la più generale lotta della vita contro lo storico e indicano l'attualizzazione di un nuovo *Existenzprinzip* che si esplica nella lotta e mediante la lotta:

Christentum etwas mit ganz neuem Existenzprinzip: christliche Erlösung!! *Im Kampf* und durch den Kampf *expliziert*. Glauben: ist *Sterben mit Christus*; und zwar Glauben als Anerkennen des *erlösten Christus*, daß *er der Messias ist*. Das hat aber seine wesentliche eschatologische Wendung, also schließt in sich das Laufen nach *dem Ziel*! So ist er zugleich *Hoffnung auf Vollendung des Anfangs*³².

Si arriva così al punto di congiunzione con quanto detto da Heidegger circa lo storico. Heidegger coglie da Paolo l'immagine di una duplice generazione di

²⁸ Molto indicativa l'interpretazione che Heidegger fornisce del termine κόσμος riferendosi a Paolo in uno scritto del 1929, *Vom Wesen des Grundes*. Il termine κόσμος, nell'interpretazione qui proposta da Heidegger, viene usato per indicare un determinato modo d'essere fondamentale dell'esistenza umana. L'espressione ὁ κόσμος οὗτος adoperata da Paolo (in 1 Cor 3,19 e 5,10) riguarda secondo Heidegger lo stato e la situazione dell'uomo, la modalità della sua posizione nei confronti del cosmo, la sua valutazione dei beni. Κόσμος corrisponde all'esserci umano nel *wie* di un modo di pensare che ha voltato le spalle a Dio. Κόσμος οὗτος vuol dire quindi l'esserci umano in una determinata esistenza "storica" contrapposta all'eone futuro che ha già avuto inizio: «Es ist aber kein Zufall, daß im Zusammenhang mit dem neuen ontischen Existenzverständnis, das im Christentum durchbrach, die Beziehung von κόσμος und menschlichem Dasein und damit der Weltbegriff überhaupt sich verschärfte und verdeutlichte. Die Beziehung wird so ursprünglich erfahren, daß κόσμος nunmehr direkt als Titel für eine bestimmte Grundart menschlicher Existenz in Gebrauch, kommt. Κόσμος οὗτος bedeutet bei Paulus (vgl. 1. Kor. u. Gal.) nicht nur und nicht primär den Zustand des »Kosmischen«, sondern den Zustand und die Lage des Menschen, die Art seiner Stellung zum Kosmos, seiner Schätzung der Güter. Κόσμος ist das Menschsein im Wie einer gottabgekehrten Gesinnung (ἡ σοφία τοῦ κόσμου). Κόσμος οὗτος meint das menschliche Dasein in einer bestimmten »geschichtlichen« Existenz, unterschieden gegen eine andere schon angebrochene (αἰὼν ὁ μέλλων)», in M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), in Id., *Wegmarken*, cit., pp. 123-176, ivi pp. 143-144.

²⁹ Cfr. C. Casale, *La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina*, cit., p. 409.

³⁰ Cfr. GA 60, p. 36.

³¹ Cfr. H. Zaborowski, *Mit dem Wort des Apostels Ernst machen?*, cit., p. 91.

³² GA 60, p. 128.

stimoli: da una parte le spinte positive, connesse alla tendenza escatologica verso un nuovo divenire (*neues Werden*), al procedere verso la meta e alla fede come speranza e compimento dell'inizio (*Vollendung des Anfangs*)³³, dall'altra l'ostacolo, che impone la lotta contro lo storico. La lotta contro lo storico, osserva U. Regina, viene così assimilata alla lotta sperimentata nella fede come "morire" in Cristo, che significa vivere il tempo nella morte alla Legge (ciò che vorrebbe far morire il tempo, nell'ottica di Heidegger) e vivere la vita nuova³⁴.

1.1.4. I limiti dell'interpretazione heideggeriana di Paolo

A buona ragione in queste pagine Heidegger critica a Nietzsche di essersi limitato a una lettura di Paolo in termini etici, ma la riduzione heideggeriana appare ben più violenta dell'antipaolinismo nietzschiano. Heidegger ammette come punto di partenza di non essere interessato a questioni teologiche e dottrinali, tuttavia non fa questo nella legittima e necessaria autonomia di indagine della filosofia, bensì con la ben più ardita pretesa di suggerire contemporaneamente una nuova via per la teologia, una modalità compiuta di intendere la filosofia della religione e un generale orientamento della filosofia in senso fenomenologico. Di conseguenza Heidegger nella sua opera di distruzione fenomenologica non solo rinuncia alla teologia e alla dogmatica ma anche ad ogni pretesa gnoseologica e teoretica della filosofia. Anche a causa di queste scelte di campo si può dire che, come ritiene E. E. Popkes, senza l'interpretazione esistenziale di Rudolf Bultmann nata sulla scorta della filosofia dell'esistenza di Heidegger le interpretazioni heideggeriane dei testi paolini probabilmente non

³³ Nella sua proposta di una ampia lettura heideggeriana di San Paolo, G. Fadini vede in queste pagine heideggeriane la presenza sottesa del concetto paolino di *novitas*. Come emerge da 1 Cor 1,17 -25, la *Verkündigung*, in quanto qualcosa di assolutamente nuovo rispetto alla Legge, comporta già nel suo stesso annunciarsi una contrapposizione alla Legge. Questo carattere di lotta tra annuncio e legge potrebbe essere sintetizzato dal passaggio sulla *καὶνὴ κρίσις* in Gal 6,15. Il nuovo *Existenzprinzip* che si esplicita nella lotta e attraverso la lotta trova la sua forma più concentrata nella contrapposizione tra grazia e legge. La lotta ha una sua destinazione e una sua origine, che ne indica il fondamentale carattere escatologico: l'*Erlösung* cristiana è compimento e generazione, fine ed inizio, così come credere significa morire con Cristo e rinascere ad una condizione nuova, un nuovo inizio ancora mai stato. Cfr. G. Fadini, *Tempo e rivoluzione. Per una lettura heideggeriana di san Paolo*, in C. Scilironi (cur.), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, cit., pp. 65-104.

³⁴ Cfr. U. Regina, *Dal tempo cristiano alla filosofia della religione*, cit., p. 67. Vicina a questa concezione un'affermazione riportata in *Sein und Zeit*, secondo la quale da Paolo in avanti la teologia cristiana ha sempre incluso la morte nella sua concezione della vita: «Die in der christlichen Theologie ausgearbeitete Anthropologie hat immer schon – von Paulus an bis zu Calvins meditatio futurae vitae – bei der Interpretation des »Lebens« den Tod mitgesehen», in GA 2, p. 331.

avrebbero avuto alcun effetto significativo sulla storia degli studi di esegesi e di teologia del Nuovo Testamento³⁵.

Con questa riduzione-distruzione Heidegger frappone tuttavia un ostacolo anche all'originarietà filosofica che proviene dal messaggio di Paolo. Paolo non delinea un sistema teologico, un compendio di norme morali o una approfondita esplicazione di tipo teoretico, ma non vi è nemmeno ragione di negare la compresenza di aspetti legati a tutte queste dimensioni. Le *Lettere* di Paolo non sono un sistema teologico ma è quantomeno miope negare che rappresentino a loro modo una riflessione teologica. Esse non mirano soltanto a definire una dottrina morale ma l'annuncio riguarda anche la condotta morale. Certamente Paolo non ammette un primato e una precondizionarietà di tipo teoretico ma non nega mai l'importanza della conoscenza, che fa parte sia dell'esperienza originaria del credente – che non può credere senza conoscere – sia del compimento del suo itinerario di rinnovamento, che è diretto ad una piena conoscenza (εἰς ἐπίγνωσιν) del suo creatore (Col 3,10)³⁶.

Heidegger seleziona inoltre alcuni fenomeni religiosi ed esclude dal proprio orizzonte molti elementi cruciali per il modo in cui Paolo definisce l'identità del cristiano, perdendo di vista la totalità del messaggio paolino. Solo prendendo in considerazione tutti gli elementi, pur considerandoli "fenomeni religiosi", si può giungere ad una comprensione completa. Al contrario, Heidegger trascura scientemente molti concetti paolini fondamentali e non si avvicina mai alla questione della realtà di Dio. Di fronte a nozioni come Dio, Spirito o grazia Heidegger si arresta, ma senza di essi tutti quelli presi da lui in considerazione appaiono privi di significato³⁷. Per quanto reali e significativi, i fenomeni concreti dell'esperienza religiosa che Heidegger analizza rimangono distaccati da ciò che fornisce loro il significato più essenziale, ossia l'esperienza originaria di Dio e il senso di trascendenza³⁸.

Manca totalmente anche un'analisi della liturgia, centrale ad esempio nella

³⁵ E. E. Popkes, *"Phänomenologie frühchristlichen Lebens"*, cit., pp. 285-286.

³⁶ Rimando nuovamente all'analisi proposta in merito in S. Siikavirta, *Baptism and Cognition in Romans 6-8: Paul's Ethics beyond 'Indicative' and 'Imperative'* (WUNT 2, 407), Mohr Siebeck, Tübingen 2015, pp. 155-170.

³⁷ Cfr. C. Casale, *La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina*, cit., p. 425, per il quale, in definitiva i fenomeni che scopre sono reali e interessanti per una considerazione dell'esistenza umana, ma non vanno al cuore dell'esistenza religiosa di Paolo, ivi, p. 429.

³⁸ Cfr. F. de Lara, *Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín*, in «Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte», 7 (2007), pp. 28-46, ivi p. 44.

fenomenologia e nell'ermeneutica di J.-Y. Lacoste ³⁹. Manca anche una comprensione del vero e proprio cuore dell'annuncio paolino, intimamente legato alla nuova creazione, ossia l'amore, che porta all'autosacrificio della κένωσις, e la sua espressione sacramentale, che dà un senso all'autorità del ministero apostolico di Paolo e unisce concretamente come "corpo" la comunità in pratiche condivise come la preghiera e, soprattutto, la liturgia⁴⁰.

Infine, l'insistenza sul carattere determinante della lotta appare fin troppo univoco nell'interpretazione heideggeriana, che invece trascura ogni elemento relativo alla riconciliazione e al significato profondo dell'esortazione cristiana⁴¹.

In breve, Heidegger tradisce il proprio intento nello stesso metodo da lui proposto. La realtà genuina dalla vita cristiana delle origini e la sua possibile esplicazione concreta in forme e vissuti viene spezzata da un presupposto che non è originario, né preliminare, né tantomeno scevro di una già presente precomprensione teoretica. L'idea heideggeriana di "esperienza originaria" è un "pre" supposto da Heidegger che sussiste prima di Paolo e soltanto in un secondo momento si rivolge a Paolo. Heidegger non trae dall'Apostolo questa dimensione originaria ma dalla sua volontà di ripensare il platonismo, la filosofia e la teologia attraverso i presupposti fenomenologici che andava forgiando e ripensando. Sono queste volontà a trovare in Paolo perfetto ancoraggio, non è l'intreccio tra esperienza e pensiero di Paolo a suggerire e generare l'impostazione filosofico-teologica. Se vuole leggere, comprendere e interpretare Paolo anche l'indagine filosofica deve cogliere che per l'Apostolo l'origine dell'esperienza storica del cristiano è una sola: il *factum* storico dell'Incarnazione che chiede al credente la fede e si manifesta nell'amore. Frammentare l'unità fondamentale generata da questo *factum* vuol dire minare l'unica vera esperienza originaria concepita da Paolo.

Il pensiero paolino sull'idea di *novitas* è particolarmente indicativo in questo senso ed è altrettanto significativo che Heidegger se ne sia così manifestamente disinteressato, limitandosi a rovesciarne i poli. La novità che Heidegger coglie in Paolo non è un *factum* che sopraggiunge e si impone come nuovo rispetto ad un

³⁹J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu: questions disputées sur l'humanité de l'homme*, PUF, Paris 1994.

⁴⁰ Cfr. B. Crowe, *Heidegger on the Apostle Paul*, in P. Frick (cur.), *Paul in the Grip of the Philosophers: The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*, Fortress Press, Minneapolis 2013, pp. 39-59, ivi, pp. 52-56.

⁴¹ Cfr. I. Chuecas, *Heidegger y San Pablo*, cit., p. 440.

vecchio, ma una nuova modalità dell'esistenza legata alla mera consapevolezza della storicità della vita, alla comprensione della dimensione storica della propria esistenza e alla storicità della vita nuova. Per Heidegger la novità paolina corrisponde in buona sostanza alla temporalità cristiana, in cui si avverte l'urgenza di ogni attimo dell'esistenza e la conseguente necessità di prendere una decisione⁴². Il fatto nuovo, il suo contenuto, il suo significato, la sua portata ritenuta salvifica e la sua interconnessione con l'intero annuncio paolino non entrano nello sguardo di Heidegger.

Al di là della limitata analisi da lui proposta sulla nuova creazione, Heidegger ha influenzato molte interpretazioni contemporanee dell'idea paolina di *novitas*, specialmente quelle proposte dai suoi allievi teologi e, soprattutto, quella di colui che più di ogni altro ha permesso la penetrazione del pensiero heideggeriano nella riflessione teologica contemporanea, ossia Rudolf Bultmann.

1.2. Rudolf Bultmann

1.2.1. Interpretare Paolo a partire da Heidegger

Rudolf Bultmann è stato il teologo che più di ogni altro ha portato la filosofia di Heidegger all'interno dei dibattiti teologici⁴³. Di conseguenza, è anche colui che

⁴² Cfr. U. Regina, *Dal tempo cristiano alla filosofia della religione*, cit., pp. 67, 68 e 71.

⁴³ Sono numerosissimi gli studi dedicati all'influsso di Heidegger sulla teologia di Bultmann, tra i quali segnalo: E. Fuchs, *Theologische Exegese und philosophisches Seinsverständnis: zum Gespräch zwischen Bultmann und Heidegger*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge», 13 (1932), pp. 307-323; H. J. Theune, *Vom eigentlichen Verstehen: eine Interpretation der hermeneutischen Fragestellung R. Bultmanns auf dem Hintergrund der Existentialanalyse Martin Heideggers*, in «Evangelische Theologie», 13, NF 8 (1953), pp. 171-188; J. Macquarrie, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*, SCM Press, Harmondsworth 1955; G. W. Ittel, *Der Einfluß der Philosophie M. Heideggers auf die Theologie R. Bultmanns*, in «Kerygma und Dogma», 2 (1956), pp. 90-108; H. G. Gadamer, *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, in E. Dinkler (cur.), *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Mohr Siebeck, Tübingen 1964, pp. 479-490; J.-P. Resweber, *La théologie face au défi herméneutique: Martin Heidegger, Rudolf Bultmann, Karl Rahner*, Vander-Nauwelaerts, Bruxelles 1975; H. Mörchen, *Zur Offenhaltung der Kommunikation zwischen der Theologie Rudolf Bultmanns und dem Denken Martin Heideggers*, in B. Jaspert (cur.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1984, pp. 234-253. C. Ozankom, *Gott und Gegenstand: Martin Heideggers Objektivierungsverdict und seine theologische Rezeption bei Rudolf Bultmann und Heinrich Ott*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn u.a. 1994; C. Kralles, *The Meeting of R. Bultmann with M. Heidegger: The Vicissitude of Protestant Theology and of Existentialist Ontology*, in «Δελτίο βιβλικών μελετών», 14 (1995), pp. 5-20; A. Großmann, *Zwischen Phänomenologie und Theologie: Heideggers "Marburger Religionsgespräch" mit Rudolf Bultmann*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 95 (1998), pp. 37-62; H. Hübner, „Existenziale“ Interpretation bei Rudolf Bultmann und Martin Heidegger, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 103

ha intenzionalmente portato alle estreme conseguenze l'interpretazione heideggeriana di Paolo e della nozione paolina di *novitas*⁴⁴. In diverse occasioni Bultmann ha ribadito la connessione a suo avviso esistente tra filosofia heideggeriana ed esegesi neotestamentaria. In *Neues Testament und Mythologie* (1941) afferma che l'analisi esistenziale del *Dasein* di Heidegger sembra una rappresentazione filosofica della visione neotestamentaria dell'esistenza umana (indicata dallo stesso termine heideggeriano, *Dasein*):

Vor allem scheint Martin Heideggers existentielle Analyse des Daseins nur eine profane philosophische Darstellung der neutestamentlichen Anschauung vom menschlichen Dasein zu sein: der Mensch, geschichtlich existierend in der Sorge um sich selbst auf dem Grunde der Angst, jeweils im Augenblick der Entscheidung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, ob er sich verlieren will an die Welt des Vorhandenen, des „man“, oder ob er seine Eigentlichkeit gewinnen will in der Preisgabe aller Sicherungen und in der rückhaltlosen Freigabe für die Zukunft! Ist nicht so auch im Neuen Testament der Mensch verstanden? ⁴⁵.

Secondo Bultmann quindi la filosofia heideggeriana e l'esperienza

(2006), pp. 533-567; O. Pöggeler, *Braucht Theologie Philosophie? Von Bultmann und Heidegger bis Voegelin und Assmann*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn u.a. 2007; O. Pöggeler, *Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*, Brill-Fink, Paderborn-München 2009; A. F. Roldán, *La fe como evento existencial-escatológico en el pensamiento de Rudolf Bultmann. De la filosofía de Martín Heidegger al planteo teológico*, in «Franciscanum», 55,160 (2013), pp. 165-194.

⁴⁴ In merito all'interpretazione bultmanniana di Paolo, cfr. U. Neuenschwandner, *Zur paulinischen Theologie in der Sicht Rudolf Bultmanns*, in «Schweizerische Theologische Umschau», 19 (1949), pp. 73-84; F. Neugebauer, *Die hermeneutischen Voraussetzungen Rudolf Bultmanns in ihrem Verhältnis zur paulinischen Theologie*, in «Kerygma und Dogma», 5 (1959), pp. 289-305; F. Costa, *Teologia ed esistenza. Bultmann interprete di Paolo e di Giovanni* (BCC 132), G. D'Anna, Messina-Firenze 1978; W. G. Kümmel, *Rudolf Bultmann als Paulusforscher*, in B. Jaspert (cur.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, pp. 174-193; G. Sinn, *Christologie und Existenz. Rudolf Bultmanns Interpretation des paulinischen Christuszeugnisses* (TANZ 4), A. Francke Verlag, Tübingen 1991; Id., *Existenz durch das Wort. Rudolf Bultmanns Paulusdeutung angesichts der theologischen Gegenwart*, in «Lutherische Monatshefte», 32, 9 (1993), pp. 27-31; H. Tronier, *Åbenbaring, himmelrejse og opstandelse hos Paulus: en skitse til et Afmytologi-seringsprogram*, in «Dansk teologisk tidsskrift», 63 (2000), pp. 36-63; G. Fadini, *Sulla "paolinità" della teologia di Rudolf Bultmann*, in C. Scilironi (cur.), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, cit., pp. 157-196; J. L. Meech, *Rudolf Bultmann's Story of Paul: The Detour Not Taken*, in Id., *Paul in Israel's Story: Self and Community at the Cross*, AAR Academy Series, New York 2006, pp. 45-76; L. Scornaienchi, *Christliche Existenz in der Dialektik des simul iustus et peccator: Grundzüge von Bultmanns Paulus-Exegese*, in U. H. J. Körtner – C. Landmesser – M. Lasogga – U. Hahn (cur.), *Bultmann und Luther: Lutherrezeption in Exegese und Hermeneutik Rudolf Bultmanns*, Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD), Hannover 2010, pp. 233-255; C. Landmesser, *Rudolf Bultmann als Paulusinterpret*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 110, 1 (2013), pp. 1-21; Id., *Paulus*, in Id. (cur.), *Bultmann Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, pp. 271-280.

⁴⁵ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie, Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in H. Reich (cur.), *Kerygma und Mythos, I. 5*, Evangelischer Verlag, Hamburg-Bergsted 1967, pp. 15-48, ivi p. 33. Di qui in avanti abbreviato come NTM.

neotestamentaria sono accomunate dall'idea che l'uomo esista storicamente nella preoccupazione di se stesso provocata dall'angoscia e che sia costretto in ogni momento a decidersi continuamente tra il passato e il futuro. In questa scelta, l'uomo decide se perdersi nel mondo del disponibile e dell'impersonale o se raggiungere la sua autenticità liberandosi di ogni presupposta sicurezza e abbandonandosi senza riserve al futuro. Posta la questione in questi termini, Bultmann può così affermare che la filosofia scorge già da sé ciò di cui parla il Nuovo Testamento. Alla luce di questo presupposto si può dire che Bultmann intende coniugare il credere (*glauben*) e il comprendere (*verstehen*) sulla base della filosofia di Heidegger, la filosofia che a suo avviso meglio di qualunque altra può offrire la propria concettualità relativa all'esistenza umana alla teologia⁴⁶.

Questo *Grund* heideggeriano si farà sentire anche nell'interpretazione bultmanniana del concetto paolino di *novitas*. Bultmann esordì proprio come interprete di Paolo con il suo primo libro dedicato al confronto tra lo stile della predicazione paolina e la diatriba stoico-cinica⁴⁷. La presenza di Paolo è una delle componenti fondamentali del pensiero di Bultmann e i riferimenti ai passi paolini relativi all'idea di *novitas* vengono riproposti costantemente nella quasi totalità delle sue opere.

Scopo di questa sezione sarà ripercorrere le pagine più significative che Bultmann ha dedicato ai passi dell'Apostolo su questo tema in modo da far emergere non solo la continuità con Heidegger ma anche l'amplificazione della riduzione esistenziale heideggeriana. Saranno prese in considerazione in particolare tre opere, come sintesi delle varie sfumature dell'interpretazione bultmanniana: *in primis* un'interpretazione esistenziale in senso stretto attraverso *Neues Testament und Mythologie* e altri scritti sul tema della demitologizzazione, in cui Bultmann si concentra sull'idea di nuova creazione come nuova comprensione dell'esistenza cristiana; secondo, un'interpretazione etico-esistenziale che si trova nella *Theologie des Neuen Testaments*, in cui l'idea di *novitas* rientra nella questione della comprensione dell'imperativo; in ultimo, l'interpretazione escatologico-esistenziale che caratterizza *Geschichte und*

⁴⁶ A. Milano, 2. *Rudolf Bultmann (1884-1976). Un'esistenza teologica "luterana"*, in R. Fisichella (cur.), *Storia della teologia. Vol. 3: Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, EDB (Reprint), Bologna 2015, pp. 511-557, ivi pp. 518 e 536.

⁴⁷ R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (FRLANT 13), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1910.

Eschatologie, in cui la chiave interpretativa esistenziale viene estesa all'escatologia⁴⁸.

1.2.2. Esistenza escatologica e nuova creazione

Significativi cenni alla nozione di nuova creazione compaiono già in *Neues Testament und Mythologie* (1941), saggio che assieme ad altri scritti coevi fa parte di quelli dedicati da Bultmann alla questione della demitologizzazione⁴⁹. A conferma della imprescindibile presenza di Heidegger nel discorso bultmanniano, nel ciclo di conferenze americane del 1951 il teologo definiva la demitologizzazione una forma di interpretazione esistenziale (*Existentialinterpretation*) nella quale faceva uso di concetti ripresi dall'*Existenzphilosophie* di Heidegger⁵⁰. "Esistenza" è anche il termine chiave con cui Bultmann si accosta al testo paolino. Comprendere Paolo significa infatti secondo il teologo penetrare esegeticamente il nuovo esser-cristiano che costituisce la situazione storica vissuta da Paolo⁵¹.

Nella seconda parte del saggio, dedicato all'esecuzione della demitologizzazione nelle sue linee fondamentali, Bultmann inserisce una sezione in cui descrive l'essere umano che vive la propria vita nella fede, ovvero la vita umana autentica vissuta nell'invisibile e nel trascendente, la vita dell'uomo che rinuncia ad ogni sicurezza autonomamente (pre)costituita, la vita secondo lo Spirito, la vita nella fede. "Fede", scrive qui Bultmann, significa essenzialmente aprirsi liberamente al futuro, dunque fiducia, ma anche obbedienza, perché fede vuol dire al contempo anche rinuncia dell'uomo a se stesso, rinuncia ad ogni sicurezza e a far valere il proprio valore e la propria vita. Un'esistenza di fiducia che segue la decisione di confidare solo in Dio, abbandonandosi a lui e

⁴⁸ Oltre a queste opere, per quanto riguarda l'interpretazione di Paolo vanno ricordati quantomeno altri tre scritti di Bultmann in cui non mancano accenni all'argomento di questo studio: R. Bultmann, *Art. "Paulus"*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (2. Auflage), vol. IV, Mohr Siebeck, Tübingen 1930, pp. 1019-1045; Id., *Das Problem der Ethik bei Paulus*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 23 (1924), pp. 123-140 e Id., *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK Sonderband), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976.

⁴⁹ Si preferisce qui la traduzione "demitologizzazione" in luogo di "demitizzazione" per il termine *Entmythologisierung*, come suggerito in A. Milano, 2. *Rudolf Bultmann (1884-1976)*, cit., pp. 524-525.

⁵⁰ R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie: das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*, Furche-Verlag, Berlin 1967, p. 50.

⁵¹ F. Costa, *Teologia ed esistenza*, cit., p. 31.

aspettandosi tutto da lui e nulla da se stessi; un'esistenza di libertà, la libertà prodotta dalla de-mondanizzazione (*Entweltlichung*), cioè dal distacco da tutto ciò che il mondo mette a disposizione, l'atteggiamento del "come se non" (ὥς μὴ, 1 Cor 7,29-31).

Vivere in questo modo significa "esistere escatologicamente" (*eschatologisch existieren*) e la "nuova creatura" è proprio la vita dell'uomo che vive tale esistenza escatologica, scrive Bultmann citando 2 Cor 5,17: «So existieren aber heißt: *eschatologisch existieren*, ein „neues Geschöpf“ sein (2. Kor. 5,17)»⁵². Quando Bultmann utilizza il termine "escatologico" o "escatologia" va ricordato, sottolinea giustamente W. Schmithals, che egli si riferisce non al fine ultimo e definitivo dell'azione salvifica di Dio che è ancora di là da venire e imminente per il tempo presente, ma l'ogni volta presente accadere finale e definitivo da parte di quell'atto di salvezza⁵³. Con questa interpretazione delle *Lettere* paoline (e del *Vangelo* giovanneo) Bultmann ritiene che si trovino demitologizzate sia l'escatologia apocalittica giudaica sia quella gnostica, nella misura in cui nel primo caso Paolo annuncia che per il credente il tempo della salvezza è già iniziato e la vita futura (*Zukunftsleben*) è divenuta "già presente" (*schon Gegenwart*), mentre la deriva gnostica viene evitata dal momento che quando l'Apostolo definisce il credente una "nuova creatura" non intende dire che abbia ricevuto una nuova natura, una nuova φύσις che lo liberi dalla natura precedente, ma una nuova possibilità di esistenza.

Anticipando un tema che sarà al centro di diversi suoi scritti successivi, Bultmann afferma in queste pagine che la vita nella fede, ossia l'esistenza escatologica dell'uomo come nuova creatura, è una condizione che supera l'indicativo per volgersi alla dimensione dell'imperativo, quella in cui la decisione di fede non è mai compiuta una volta per tutte ma va verificata e rinnovata in ogni

⁵² NTM, p. 30. Cfr. anche R. Bultmann, *Der Mensch zwischen den Zeiten nach dem Neuen Testament* (*Man in God's Design. Studiorum Novi Societas*, 1952, S. 39-59), in Id., *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze. Dritter Band*, Mohr Siebeck, Tübingen 1960, pp. 35-54, ivi pp. 42-43, dove Bultmann rimarca che la libertà della "nuova creatura in Cristo" che è passata dalla morte alla vita (Gv 5,24) non è una qualità o uno stato del credente ma puro dono. La libertà non perde mai questo carattere per divenire anche solo parzialmente "possesso". Essa è un dono che deve essere ricevuto sempre di nuovo. Il "ricevere sempre nuovo" viene però ridotto da Bultmann sempre al mero atto (interiore) del credere che va realizzato sempre di nuovo in risposta a quel dono. Il "nuovo" viene ricondotto così all'apertura mai scontata e sempre da rinnovare a ciò che Dio richiede e invia, ossia, in altre parole, allo spazio d'azione e d'esistenza del credente piuttosto che ad un contenuto che possieda un proprio carattere di "novità".

⁵³ W. Schmithals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns. Eine Einführung. 2., durchgesehene Auflage.*, Mohr Siebeck, Tübingen 1967, p. 306.

situazione concreta, una decisione che si mantiene valida soltanto nella sua continua ripetizione:

Das Leben im Glauben ist überhaupt kein Zustand, so daß es eindeutig durch den Indikativ beschrieben werden könnte, sondern zum Indikativ tritt sofort der Imperativ, d. h. die Glaubensentscheidung ist nicht ein für allemal vollzogen, sondern sie ist jeweils in der konkreten Situation zu bewähren, indem sie neu vollzogen wird. Eben im echten Neuvollzug hält sie sich durch. [...] Das Glauben ist kein Ergriffenhaben, sondern ein Ergriffenwordensein und deshalb ein ständiges Unterwegssein zwischen dem „noch nicht“ und dem „doch schon“, ein ständiges Jagen nach dem Ziel (Phil. 3,12-14).⁵⁴

Come riporta alla fine di questo passaggio, per Bultmann la fede è un “essere presi” (*Ergriffenwordensein*), un trovarsi continuamente in cammino tra il “non ancora” (*noch nicht*) e il “già adesso” (*doch schon*). L’espressione “essere presi” dallo Spirito non va intesa in senso estatico o come espressione di un qualsiasi fenomeno psichico. Si tratta di un nuovo atteggiamento che, nella fede, caratterizza la vita cristiana. Nell’interpretazione di Bultmann quello che Paolo chiama “Spirito” rappresenta un concetto teologico demitologizzato che significa il realizzarsi della possibilità di una nuova vita che si dischiude nella fede. Analogamente, “essere mossi dallo Spirito” (Rom 8,14) non rappresenta un processo naturale, ma l’adempimento dell’imperativo a non vivere “secondo la carne”. Essere “una nuova creatura” corrisponde a un atteggiamento che diviene possibile nella condizione di libertà da ogni paura ottenuta nello Spirito, che rende la fede operante nell’amore (Gal 5,6):

Aber es ist deutlich, daß er im Grunde den „Geist“ als die im Glauben erschlossene faktische Möglichkeit eines neuen Lebens versteht. Der „Geist“ wirkt nicht als eine Naturkraft, und er ist nicht zum Besitz des Glaubenden geworden, sondern er ist die faktische Möglichkeit des Lebens, die im Entschluß ergriffen werden muß. Daher die paradoxe Mahnung: „Leben wir im Geist, so wollen wir auch im Geist wandeln!“ (Gal. 5,25). Das „Getriebenwerden vom Geist“ (Rm. 8,14) ist kein Naturprozeß, sondern der Vollzug des Imperativs, nicht „nach dem Fleisch“ zu leben; denn der Imperativ steht in Einheit mit dem Indikativ. Der Mensch wird nicht aus der Entscheidung entlassen: „Ich sage: wandelt im Geist, so werdet ihr die Begier des Fleisches nicht vollbringen!“ (Gal. 5,16). So ist der Begriff des „Geistes“ entmythologisiert. [...] Indem der Mensch von

⁵⁴ Ibidem.

der Angst, von dem krampfhaften Sichklammern an das Vorhandene, Verfügbare, frei ist, ist er offen für die anderen. Der Glaube wird von Paulus charakterisiert als „in der Liebe wirkend“ (Gal. 5,6), und eben diese Haltung heißt: „neues Geschöpf“ sein (vgl. Gal. 5,6 mit 6,15)⁵⁵.

Nella prospettiva di Bultmann questa interpretazione della riconversione che rende “nuova” l’esistenza dell’uomo avvicina le conclusioni della teologia neotestamentaria e quelle della filosofia. Il credente divenuto nuova creatura è chi corrisponde a quello che la filosofia considera il comportamento connaturale all’uomo, colui che è stato ricondotto all’esistenza umana conforme alla creazione originaria: «Das Neue Testament bestätigt gewissermaßen die Behauptung der Philosophie, daß Glaube und Liebe die „natürliche“ Haltung des Menschen ist, wenn es den Glaubenden als „neues Geschöpf“ versteht, d.h. als den, der zu der schöpfungsgemäßen eigentlich menschlichen Existenz zurückgebracht ist»⁵⁶.

La possibilità di questa riconversione, del riorientamento esistenziale e della “esistenza escatologica” (*eschatologische Existenz*) della creatura, che la rende libera nell’obbedienza e nella fede, nasce da un evento le cui conseguenze si irradiano come dono pneumatico su tutti gli uomini nel corso della storia: la rivelazione dell’amore di Dio in Cristo. Questa rivelazione dell’amore di Dio libera l’uomo da se stesso perché diventi se stesso, aprendogli la strada per vivere una vita nell’abbandono fiducioso e nell’amore:

Die eschatologische Existenz ist für den Menschen also dadurch zur Möglichkeit geworden, daß Gott gehandelt und der Welt als „dieser Welt“ ein Ende gemacht hat, indem er den Menschen selbst neu machte: „Ist einer in Christus, so ist er ein neues Geschöpf“⁵⁷. Das Alte verging; siehe, es ward neu!“ (2. Kor. 5,17).

⁵⁵ Ivi, p. 31.

⁵⁶ Ivi, p. 34.

⁵⁷ La scelta di tradurre καὶνὴ κτίσις con *neues Geschöpf* è estremamente indicativa delle scelte interpretative di Bultmann. Portenhauser appoggia questa scelta perché a suo avviso non esclude la compresenza di uno sfondo cosmologico, dal momento che il termine *Geschöpf* si riferisce alla connessione con l’intera creazione. In Gal 6,15 ritiene che invece si debba optare per la traduzione *neue Schöpfung*, poiché καὶνὴ κτίσις è accostata a nomi astratti come περιτομή (circoncisione) e ἀκροβυστία (incirconcisione). Questo accostamento è la prova, a suo modo di vedere, che la nuova creazione è da intendersi antropologicamente, poiché circoncisione e incirconcisione fungono da immagini astratte che vogliono indicare persone concrete che appartengono rispettivamente al giudaismo e al paganesimo. Invero, nelle varie versioni tedesche della Bibbia la parola *Geschöpf* traduce solitamente perlopiù il termine greco κτίσμα, non κτίσις (ad es. in 1 Tm 4,4). Mentre κτίσις indica l’atto creativo da parte di Dio e la creazione nel suo insieme, tutte le cose create, κτίσμα invece indica la “creatura” nel senso della singola cosa creata. L’accostamento con περιτομή e ἀκροβυστία evidentemente non è stato ritenuto sufficiente per difendere un’interpretazione meramente antropologica del passaggio, soprattutto in base all’uso del termine κτίσις nelle *Lettere* di

So Paulus. Das Gleiche sagt in seiner Sprache Johannes. [...] Das in Christus sich ereignende Geschehen ist also die Offenbarung der Liebe Gottes, die den Menschen von sich selbst befreit zu sich selbst, indem sie ihn zu einem Leben der Hingabe im Glauben und in der Liebe befreit⁵⁸.

Nel saggio *Zum Problem der Entmythologisierung*, dedicato alla discussione sorta intorno alla demitologizzazione ⁵⁹, Bultmann descrive l'esperienza del nuovo nell'esistenza escatologica. In particolare, chiarendo alcuni interrogativi e alcune critiche sorte in merito alla sua concezione della fede come modo di intendere l'esistenza, il teologo pone qui una differenza tra autocomprensione esistentiva (*existentielle Selbstverständnis*) e intelligenza esistenziale (*existentialen Verstehen*) dell'essere umano. Mentre l'intelligenza esistenziale riguarda più da vicino i compiti della filosofia in quanto interessata alla validità generale e atemporale dei suoi enunciati, l'autocomprensione esistentiva, presente già a un livello pre-cosciente, non è interessata a considerazioni di ordine generale quanto alla comprensione di sé nel proprio *hic et nunc*, nei propri incontri concreti. L'autocomprensione esistentiva consente dunque all'io di comprendere se stesso ma anche ciò in cui si imbatte⁶⁰. Nell'accadere di questi

Paolo, descritto nella prima parte della tesi. Questa scelta terminologica rivela piuttosto con ogni probabilità la volontà di accentuare un'interpretazione antropologica della "nuova creatura", che si vorrebbe far corrispondere essenzialmente con l'esistenza escatologica del singolo. Numerosi interpreti mantengono infatti la tradizionale versione *Schöpfung*, come Käsemann, il quale in un saggio delle *Paulinische Perspektiven* ritiene che le affermazioni paoline riconducibili alla questione antropologica del corpo siano connesse ad una dinamica eucaristica ed ecclesiologica, in virtù della quale i credenti ottengono una partecipazione al Κύριος grazie agli elementi della cena del Signore. Questa partecipazione sacramentale alla cena fa sì che i corpi dei credenti possano essere assegnati al suo corpo come nuova creazione, *neue Schöpfung*, il mondo trasformato nel regno di Cristo, cfr. E. Käsemann, *Zur paulinischen Anthropologie*, in Id., *Paulinische Perspektiven*, Mohr Siebeck, Tübingen 1969, pp. 9-60, ivi p. 43.

⁵⁸ NTM, p. 39.

⁵⁹ R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in H. W. Bartsch (cur.), *Kerygma und Mythos: ein theologisches Gespräch. 2. Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung*, Herbert Reich, Hamburg 1952, pp. 179-208. Di qui in avanti citato come ZPE 1.

⁶⁰ In un saggio inserito nel primo volume di *Glauben und Verstehen* Bultmann scrive che è possibile conoscere ed esprimere qualcosa di "nuovo" soltanto se l'uomo impara a comprendere se stesso in modo nuovo, ossia soltanto se si riconosce che l'esistenza umana ha una natura intrinsecamente storica. Nella sua storia l'uomo può diventare "uomo nuovo" e, di conseguenza, comprendere se stesso in modo nuovo. L'essere dell'uomo è un "poter essere" le cui possibilità possono essere colte di volta in volta soltanto nel momento della decisione: «Soll überhaupt sinnvoll davon die Rede sein, daß etwas Neues erkannt und gesagt werden kann, so kann das nur in dem Sinne geschehen, daß der Mensch sich selbst neu verstehen lernt; d. h. es kann davon nur die Rede sein, wo erkannt ist, daß das Dasein des Menschen nicht den Charakter des Vorhandenseins, sondern den Charakter *geschichtlichen* Seins hat, wo erkannt ist, daß der Mensch in seiner Geschichte ein neuer werden und damit auch sich neu verstehen kann. Wo also erkannt ist, daß das Sein des Menschen ein Sein-Können ist, das jeweils auf dem Spiele steht, dessen Möglichkeiten jeweils im Entschluß, in der Entscheidung von ihm ergriffen werden», in R. Bultmann, *Kirche und Lehre im*

incontri il mondo intero appare sotto una nuova luce, tutto sembra trasformato. Il mondo è diventato un altro mondo perché l'io acquisisce un nuovo modo di considerare e giudicare passato e futuro. Passato e futuro vengono reinterpretati in un senso nuovo, compresi in base a nuove esigenze e aperti ad essere ricompresi nel loro significato in seguito a nuovi incontri. Come Bultmann dirà in un altro saggio sullo stesso argomento, l'esistenza autentica è caratterizzata da un'apertura al futuro e da una libertà che si realizza ogni volta di nuovo⁶¹.

Tutto ciò si ripropone allo stesso modo nell'autocomprensione della fede, mediante la quale l'uomo può comprendere se stesso grazie alla parola. Come nei rapporti interpersonali la nuova autocomprensione donata nell'incontro con l'altro si conserva soltanto a patto di mantenere vivo e costante il rapporto con chi si incontra, così sul piano della fede questa possibilità di autocomprensione non diviene mai una proprietà acquisita dell'uomo. Nella fede l'autocomprensione si mantiene viva e autentica soltanto come risposta alla parola di Dio che viene incontro all'uomo in Cristo. Solo chi è nuovo riconosce la novità radicale della bontà di Dio e riconosce che è quella *novitas* a farlo nuovo:

[...] das gläubige Selbstverständnis nie zum Besitz, sondern bleibt nur echt als die ständige Antwort auf das ständig begegnende Wort Gottes, das Gottes Handeln in Christus so verkündigt, daß es ständige Gegenwart ist. „Gottes Güte ist alle Morgen neu“ – gewiß, aber ich weiß von ihr nur – nämlich im echten Sinne –, wenn ich sie jeden Morgen neu erkenne; denn als zeitlose Wahrheit hat der Satz keinen Sinn. Das bedeutet aber auch, daß ich selbst nur als jeden Morgen Neuer – durch sie mich erneuern Lassender – von ihr wissen kann⁶².

Il concetto del nuovo diventa così per Bultmann anche l'occasione per rispondere alle critiche a lui rivolte, simili a quelle che in futuro gli avrebbe mosso

Neuen Testament, in «Zwischen den Zeiten», 7 (1929), pp. 9-43, in Id., R. Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze von Rudolf Bultmann*, Mohr Siebeck, Tübingen 1933, pp. 153-187, ivi p. 156. Il baricentro del pensiero bultmanniano rimane sempre lo stesso: tutto si gioca nell'uomo, nel singolo e nella sua interiorità, nella sua facoltà di autoprodursi come decisione. Il nuovo non è altro se non l'esito della riproposizione della decisione, che però nel suo ripetersi indica di fatto un costante farsi-vecchio della decisione e dell'uomo come potenza di decisione.

⁶¹ R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in E. Castelli (cur.), *Il problema della demitizzazione*, CEDAM, Padova 1961, = «Archivio di filosofia», 1-2 (1961), pp. 19-26, ivi p. 21. Abbreviato in seguito con la sigla ZPE 2.

⁶² ZPE 1, p. 202.

anche Jakob Taubes⁶³, di aver sostenuto una concezione eccessivamente individualista. Oltre a questa apertura e all'incontro con l'altro, per Bultmann anche la comunità stessa, cioè la Chiesa, rappresenta un "fenomeno escatologico" che si ripete e si rinnova ogni volta nuovamente⁶⁴.

1.2.3. *Novitas* e comprensione dell'imperativo

Bultmann vede in Paolo (e in Giovanni) la via per un nuovo modo di vivere e di concepire il tempo e il proprio agire, una nuova esistenza, un'esistenza escatologica. Tuttavia, nelle opere degli anni successivi Bultmann aggiunge una seconda tesi. L'audacia e la radicalità dell'annuncio paolino di una "nuova creazione" avrebbero secondo lui progressivamente perso incisività e radicalità nel corso dei primi secoli cristiani e del più generale sviluppo storico-dottrinale del cristianesimo. Questo il motivo conduttore di alcune sezioni della sua *Theologie des Neuen Testaments* (1948-1953)⁶⁵. L'ultima sezione di quest'opera, intitolata *Das Problem der christlichen Lebensführung*⁶⁶, affronta da subito un tema che era già emerso nelle riflessioni sulla demitologizzazione e sull'esistenza escatologica, vale a dire la comprensione dell'imperativo.

Sin dalle origini del cristianesimo la domanda circa quale condotta potesse essere definita "cristiana" impegnò la comunità dei credenti e non solo dal punto di vista della prassi, sostiene Bultmann, ma anche come questione legata alla "autocomprensione cristiana" (*das christliche Selbstverständnis*). La comunità, come si diceva della Chiesa a conclusione del paragrafo precedente, viveva avvertendo la propria esistenza come quella di una "comunità escatologica" che non apparteneva più al vecchio mondo ma che doveva ancora portare avanti una

⁶³ J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987*, Wilhelm Fink, München 1993, p. 67.

⁶⁴ Cfr. ZPE 2, pp. 25-26.

⁶⁵ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Mohr Siebeck, Tübingen 1953, abbreviato di qui in avanti con la sigla TNT. Su quest'opera cfr. E. W. Stegemann, *Zwischen religionsgeschichtlicher Rekonstruktion und theologischer Interpretation: Rudolf Bultmanns "Theologie des Neuen Testaments" in ihrem forschungsge-schichtlichen Kontext*, in «Theologische Zeitschrift», 55 (1999), pp. 137-155; M. Barth, *Die Methode von Bultmanns „Theologie des Neuen Testaments“*, in «Theologische Zeitschrift», 11, (1955), pp. 1-27; U. H. J. Körtner, *Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments*, in C. Danz (cur.), *Kanon der Theologie. 45 Schlüsseltexte im Portrait*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009, pp. 289-296; M. Murrmann-Kahl, *Strukturprobleme moderner Exegese: eine Analyse von Rudolf Bultmanns und Leonhard Goppelts "Theologie des Neuen Testaments"* (Beiträge zur rationalen Theologie, 5), Peter Lang, Frankfurt am Main [u.a.] 1995.

⁶⁶ TNT, pp. 544-591.

vita nel vecchio mondo in attesa del futuro, una vita condotta tra il *nicht mehr* e il *noch nicht*. Di qui l'immediata necessità di comprensione del senso dell'imperativo. La vita nuova che supera quella del vecchio eone può essere descritta parlando all'indicativo ma finché si continua a vivere nel vecchio mondo si tratta di una vita posta sotto il segno dell'imperativo. La vita nuova è una vita posta sotto la grazia (*Gnade*), ma questa vita nuova è riservata al mondo futuro; la vita presente è una vita posta sotto il segno della Legge (*Gesetz*) e dell'esigenza morale (*sittliche Forderung*). Si può notare già da questa prima considerazione che Bultmann porta all'estremo l'interpretazione della temporalità dell'esistenza cristiana, relegando tutto il nuovo al futuro e il vecchio al passato, lasciando il presente in balia di una presupposta tensione esistenziale e in una sorta di tempo sospeso, un tempo dedicato alla continua riproposizione della decisione. Da ciò deriva essenzialmente il suo interrogativo preliminare: come correlare presente e futuro, indicativo e imperativo?

La risposta di Paolo si trova secondo Bultmann nella sua idea di libertà e nella concezione del rapporto tra presente e futuro come rapporto dialettico. L'idea paolina di libertà (ἐλευθερία), scrive nel paragrafo 38 della *Theologie*, si trova esposta in special modo nel capitolo sesto dell'*Epistola ai Romani*. Questo capitolo ispira al teologo la convinzione che l'Apostolo rifiuti una concezione puramente sacramentale del battesimo⁶⁷ per esprimere piuttosto il dono dello Spirito che genera una libertà dal potere del peccato e della morte. Libertà non significherebbe altro se non apertura al futuro autentico, il lasciarsi determinare dal futuro. Il πνεῦμα, a sua volta, è potenza che produce futuro: «Die Freiheit ist ja

⁶⁷ In questo punto del testo Bultmann inserisce una corposa sezione di approfondimento in cui chiarisce la propria interpretazione della concezione paolina del battesimo a partire da Rm 6,6. Bultmann non nega che nelle *Lettere* paoline, così come in tutto il cristianesimo delle origini, si creda che lo Spirito venga ricevuto nel battesimo e che con Spirito Paolo intenda qualcosa che può dimorare nell'uomo. Soffermandosi sulla nozione di σῶμα πνευματικόν tuttavia Bultmann ritiene che Paolo pensi allo Spirito come ad una materia e che πνεῦμα, come δόξα, rappresenti un riferimento ad una materia celeste; tuttavia, la δόξα legata al rinnovamento di cui si parla in 2 Cor 4,16, così come in un riferimento precedente (2 Cor 3,17), verrebbe secondo Bultmann descritta dall'Apostolo in termini ingenui perché legata alla visibilità. Il termine δόξα per il teologo rappresenta piuttosto un sinonimo di δύναμις, a indicare la forza con cui l'uomo interiore (ἔσω ἄνθρωπος) viene rinnovato di giorno in giorno. Anche il senso di πνεῦμα pertanto non deve essere determinato a partire dai riferimenti in cui viene descritto come una "materia", ma concepito piuttosto come l'insieme della realtà non-mondana, invisibile e non disponibile della realtà durevole che diventa potenza per l'uomo e nell'uomo quando questi orienta la sua vita κατὰ πνεῦμα, la forza che dona al credente la libertà che dischiude il futuro, la realtà che non passa, che è la determinazione più precisa del termine "vita", cfr. ivi, p. 330. Ne risulta evidentemente un'eccessiva interiorizzazione di questi termini che svilisce la visibilità e, di conseguenza, ogni evento sacramentale, che trae il proprio senso proprio dall'incontro tra forma visibile e presenza invisibile.

nichts anderes, als das Offenstehen für die echte Zukunft, das Sichbestimmenlassen durch die Zukunft. So lässt sich πνεῦμα als die Macht der Zukünftigkeit bezeichnen»⁶⁸.

Quando parla di rapporto dialettico tra presente e futuro invece Bultmann intende che il presente è per Paolo anticipazione della vita futura, ma questa vita (ζωή) è già in qualche modo presente. Anche se la vita autentica è solo quella futura, il presente posto sotto il segno dell'imperativo può consentire, a patto di soddisfare quell'imperativo, di approdare alla vita futura. L'atto libero di obbedienza porta alla costituzione di un "nuovo io" (*das neue Ich*), un nuovo soggetto che vive della grazia e non di se stesso. L'essere attuale del cristiano è in qualche modo già un "nuovo essere" piantato nel vecchio eone (Tit 2,12). La situazione cristiana è dunque quella del tempo intermedio (*Zwischen*) tra "non più" e "non ancora": «die des eigentümlichen „Zwischen“, nämlich zwischen dem „nicht mehr“ und „noch nicht“»⁶⁹.

L'obbedienza all'imperativo attraverso la fede è una "disposizione vivente" che deve essere testimoniata dalle opere, ma queste non portano alla giustizia. Le opere mostrano semplicemente l'obbedienza che consente al cristiano di mettersi a disposizione di Dio (Rm 6,13). La vita del cristiano è secondo Bultmann un "camminare nell'obbedienza", nella riproposizione di una decisione quotidiana che il cristiano deve prendere. La possibilità di vivere in questo modo, cioè di camminare nello Spirito, viene conferita soltanto dalla fede. La rettitudine o assenza di peccato che provengono da questo agire vengono intese da Bultmann come un "modo di esistenza" e come dono di Dio, così come l'imperativo e l'atteggiamento di obbedienza che nasce dalla nuova prospettiva della fede è un dono di Dio conferito dallo Spirito. La fede è vita in obbedienza all'imperativo, l'assenza di peccato e la giustificazione sono categorie escatologiche raggiungibili attraverso la sola fede⁷⁰.

Le soluzioni di Paolo e di Giovanni dovevano essere sottoposte all'esame del tempo. Andava valutato come sarebbero state comprese e se si sarebbe affermata l'idea di una libertà per l'obbedienza (*Freiheit zum Gehorsam*) e di un'obbedienza vista come dono della grazia e dello Spirito, oppure se

⁶⁸ Ivi, p. 331.

⁶⁹ Ivi, p. 505.

⁷⁰ Cfr. S. Siikavirta, *Baptism and Cognition*, cit., pp. pp. 14-17.

l'obbedienza sarebbe finita per essere concepita come "prestazione" (*Leistung*), recuperando così all'imperativo il carattere della legge che Paolo aveva demolito con la sua dottrina della giustificazione, l'idea di una legge come "via di salvezza" (*Heilsweg*). Bultmann dichiara senza esitazione di propendere per la seconda soluzione: la tradizione paolina è andata perduta nella gran parte della produzione del tempo per conservarsi in pochissimi autori come Ignazio di Antiochia, del quale egli critica comunque alcuni influssi riconducibili alla mentalità sacramentale⁷¹.

Facendo un bilancio delle diverse interpretazioni Bultmann ritiene in definitiva che nei primi secoli cristiani il significato dell'evento di salvezza come evento escatologico non sia stato compreso seguendo quanto affermato da Paolo e Giovanni e che sia stato invece ridotto a un avvenimento che produce un effetto, ossia la cancellazione dei peccati, di cui ci si appropria attraverso il battesimo. L'uomo riceve un nuovo inizio ma deve conquistarsi da sé la salvezza futura con la propria obbedienza. Viene abbandonata l'idea che sia il dono della grazia e dell'amore di Dio (com'era rispettivamente per Paolo e Giovanni) a rinnovare l'uomo.

Bultmann non coglie in questo passaggio la trasformazione del rituale in sacramentale, così come non coglie nel sacramento l'attuazione in forma visibile dell'invisibile che, anche seguendo la sua interpretazione, dovrebbe approssimare a ciò che è sempre nuovo. Al contrario, egli non si discosta mai dalla netta separazione di matrice luterana tra la condizione rovinosa del mondo, del tempo e dell'uomo e la realtà perfetta ma infinitamente e insopprimibilmente distante che appartiene soltanto a Dio. Il passaggio alla mentalità sacramentale indica una perdita di percezione della realtà del "vecchio". Il mondo come luogo della caduta, il potere del peccato, della menzogna e delle tenebre sono immagini che perdono efficacia. Nel momento in cui la conversione non viene prodotta dalla decisione ma operata dal battesimo, invece di avere una libertà che ispira l'obbedienza si afferma la possibilità di una piena liberazione dalla tenebra (*σκότος*) dell'ignoranza (*ἀγνοσία*) e dell'errore (*πλάνη*) e di una nuova conoscenza di Dio per pagani e giudei convertiti⁷².

⁷¹ Sull'interesse di Bultmann per Ignazio come interprete di Paolo cfr. anche il suo R. Bultmann, *Ignatius und Paulus*, in N. J. Sevenster – W. C. van Unnik (cur.), *Studia Paulina: in honorem Johannis de Zwaan septuagenarii*, Erven F. Bohn, Harlem 1953, pp. 37-51.

⁷² L'ambiguità dell'interpretazione bultmanniana del battesimo viene adeguatamente evidenziata e criticata da J. M. Millás, che sottolinea come Bultmann non chiarisca mai pienamente il significato

La ricostruzione dei fondamenti esegetici della ricerca proposta nel capitolo introduttivo permette di affermare che è decisamente più sostenibile e opportuno considerare i passaggi biblici relativi alla novità (καινότης), al rinnovamento (ἀνακαίνωσις) all'uomo nuovo (καινός / νέος ἄνθρωπος), alla nuova creazione (καινὴ κτίσις), etc., come riferimenti diretti, espliciti ed intrinsecamente connessi alla realtà sacramentale del battesimo. Per Buttmann invece il modello sacramentale di conversione allontana dalla retta comprensione di tutti i riferimenti qui menzionati:

In keinem Falle wird die Beköhrung als eine radikale Umwandlung des alten Menschen verstanden. Zwar klingt der paulinische Gedanke von der Vernichtung des παλαιός ἄνθρωπος (Rm 6,6; 7,6; 1.Kr 5, 7f.) und von der καινότης des christlichen Lebens (Rm 6, 4) nach. Aber die Paradoxie der Sätze: εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις (2.Kr 5,17; vgl. G16, 15), und: ὁ ἔσω ἡμῶν (ἄνθρωπος) ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ (2.Kr 4,16; vgl. Rm 12, 2), wird kaum noch verstanden. Nur selten begegnet ein Gedankengang, der die Erneuerung des Menschen im Sinne des paulinischen Verständnisses von Indikativ und Imperativ erfaßt. Am deutlichsten Kol 3, 1ff.: εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε... ἀπεθάνετε γάρ... νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς... ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον... καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον... ἐνδύσασθε οὖν (vgl 2, 12f.). Auch Tit 3, 3-7 ist die Paradoxie noch gewahrt, indem der Imperativ in der durch das πνεῦμα ἅγιον gewirkten ἀνακαίνωσις begründet wird⁷³.

Secondo Buttmann persino nelle stesse *Lettere* paoline e in altre parti della Bibbia (come in Eb 6,6) il significato della καινότης sembra attenuarsi. In passi come Ef 2,1-10 ed Ef 4,22-24 il paradosso della *novitas christiana* gli pare oramai espresso senza la forza dei riferimenti precedenti e infine, in Eb 6,6 il senso del rinnovamento (*Erneuerung*) che include l'imperativo risulta definitivamente accantonato:

Das Stichwort der Erneuerung klingt wider Hbr 6, 6; aber gerade

che attribuisce al battesimo, al di là di comprenderlo come uno dei vari momenti in cui viene attualizzato l'atto salvifico e la corrispondente risposta di fede. Buttmann approfondisce la costituzione del nuovo soggetto e l'origine dell'esistenza cristiana, ma la sua esposizione, osserva Millás, è contraddistinta da una certa indeterminatezza. La costituzione del nuovo soggetto mediante la fede e l'origine dell'esistenza cristiana non vengono concepiti in relazione adeguata con il battesimo e quest'ultimo non viene colto come atto unico ed irripetibile nella storia del credente. Cfr. J. M. Millás, *La concepción paulina de al fe y la existencia cristiana según la interpretación de Rudolf Buttmann*, in «Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica», 65, 253 (1990), pp. 193-214.

⁷³ TNT, p. 546.

hier ist der den Imperativ einschließende Sinn der Erneuerung preisgegeben, wenn es heißt, daß es nach der Taufe für die (schweren) Sünder nicht mehr möglich sei, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν; und die Drohung mit der göttlichen Vergeltung, die für die Christen so viel schrecklicher sei als für die Juden (2, 2f.; 10, 28 2...12, 28), zeigt, daß der Verf. die radikal andere Stellung der Christen vor Gott nicht verstanden hat⁷⁴.

Seguono nelle pagine successive dell'opera una serie di esempi tratti dalla tradizione patristica per dimostrare che mancava a quegli autori una comprensione radicale del rinnovamento annunciato da Paolo. Anche laddove venga usato il termine καινός secondo Bultmann non si parla più di una novità qualitativa (*qualitative Neuheit*), ma solo di una novità cronologica: «so bezeichnet das καινός nur die chronologische, nicht die qualitative. Neuheit der eschatologischen Gemeinde»⁷⁵. Ad eccezione di Ignazio, l'unico che a sua opinione abbia compreso il senso delle parole «τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά» (2 Cor 5,17), il *totaliter-aliter* della condizione cristiana, il significato dell'evento di salvezza come evento escatologico e, dunque, il paradosso dell'essere cristiano, negli altri autori da lui presi in esame il significato del peccato così come inteso da Paolo e Giovanni gli sembra dissolto in una mentalità moralistica e legalistica, con una conseguente perdita di consapevolezza della decadenza dell'uomo senza Cristo. Paradossalmente, in un primo momento secondo Bultmann fu proprio il sacramentalismo a fungere da contrappeso al moralismo, come mostra lo stesso Ignazio per il quale il battesimo non solo cancella i peccati passati ma conferisce, assieme all'eucarestia, un carattere sacramentale all'intera vita del credente, mostrando così di aver colto il "carattere trascendente dell'essere cristiano":

Ign ist nach Paulus und Joh doch der Einzige, der den transzendenten Charakter des christlichen Seins und seine Bestimmtheit durch das πνεῦμα erfaßt hat, auch wenn er die Entweltlichung nicht primär als die Freiheit von der Macht der Sünde, sondern als die Freiheit von der Vergänglichkeit versteht. Es ist auch charakteristisch, daß er fast der Einzige ist, bei dem die Eucharistie eine Rolle spielt, während selbst in Kol und Eph, bei denen der Sakramentalismus und der pneumatistische Charakter der ἐκκλησία doch auch zur Geltung kommen, nur von der Taufe

⁷⁴ Ivi, p. 547.

⁷⁵ Ibidem.

die Rede ist⁷⁶.

Un equilibrio tra la coscienza di essere abbandonati alle proprie forze sotto il segno dell'imperativo e l'opposta sicurezza di sentirsi pieni di forze pneumatiche e sostenuti della presenza di un'istituzione ecclesiastica che le amministra verrà raggiunta secondo Bultmann con l'istituzione del sacramento della penitenza, che rinnova e rende sempre nuovo l'effetto del battesimo. La penitenza diviene il segno della χάρις μετανοίας (*Prima Lettera di Clemente*, 7,4) e si afferma come sacramento che regola la μετάνοια e che consente al καινός νόμος (*Lettera di Barnaba* 2,6) di percepire il rinnovamento operato dallo Spirito come qualcosa che è sempre in atto.

Esiste evidentemente in Bultmann una tensione che lo porta a voler salvare un significato sacramentale di Cristo (*sakramentale Bedeutung Christi*) superando però l'idea di Chiesa come "dispositivo sacramentale di salvezza" in cui il significato di Cristo si riduce alla mera presenza ed efficacia nel sacramento⁷⁷. Questa contrarietà di Bultmann nei confronti della dottrina sacramentale e del concetto stesso di sacramento spiega perché gli sia impossibile conferire un carattere di novità al tempo del "già ora". Bultmann relega la vita sacramentale ad una vita di prestazione come via alla salvezza. Al di là della posizione dottrinale, questa sottrazione del sacramento al testo paolino, questa demitologizzazione che si esprime come "desacramentalizzazione", pregiudica sin dalle premesse la possibilità da parte dell'interpretazione bultmanniana di giungere a una piena comprensione dell'idea paolina di *novitas* per imporre, piuttosto, un'altra riduzione che si accompagna e si sovrappone a quella operata da Heidegger.

1.2.4. Storia, escatologia e nuova creazione

In continuità con l'ampia trattazione proposta nella *Theologie* si pongono alcune parti delle *Gifford Lectures* tenute da Bultmann a Edimburgo nel 1955, raccolte sotto il volume *History and Eschatology*, pubblicato in traduzione tedesca

⁷⁶ Ivi, pp. 555-556. Simili conclusioni caratterizzano anche le ultime pagine del già citato R. Bultmann, *Der Mensch zwischen den Zeiten nach dem Neuen Testament*, cit., pp. 52-54.

⁷⁷ Cfr. ivi, p. 543.

con il titolo *Geschichte und Eschatologie* nel 1958⁷⁸.

Come nel caso della *Theologie*, anche qui Bultmann assume come punto di partenza quelli che a suo parere dovevano essere i problemi fondamentali per la comunità cristiana primitiva. Mentre nella *Theologie* sottolineava la necessità della comunità cristiana delle origini di comprendere come coniugare l'indicativo del tempo futuro e l'imperativo sotto cui è posto il presente e quale comportamento assumere nella consapevolezza di vivere come comunità escatologica che non appartiene più al vecchio mondo ma che continua a viverci in attesa dell'eone futuro, nelle prime pagine del saggio *Das Problem der Eschatologie A. Die Historisierung und Neutralisierung der Eschatologie im Urchristentum*, incluso in *Geschichte und Eschatologie*, Bultmann si chiede: come affronta la Chiesa la questione dell'escatologia e il problema della mancata parusia? In che modo ha compreso la storia e il rapporto tra storia ed escatologia? A queste domande andò incontro una "nuova comprensione dell'escatologia"⁷⁹ che emerse per la prima volta nelle *Lettere* di Paolo, prima di essere pensata in modo ancora più radicale da Giovanni.

In Paolo la visione della storia è interamente guidata dall'escatologia, sostiene Bultmann. La concezione paolina della storia si discosta così da quella veterotestamentaria e si avvicina a quella dell'apocalittica, ma anche l'immagine apocalittica della storia viene modificata in modo decisivo da Paolo. Il passato viene ad assumere un significato positivo in relazione al futuro e la storia dell'umanità sotto il peccato e la Legge può essere compresa, pur se soltanto *sub specie Dei*, come una storia dotata di senso. Secondo Bultmann Paolo ha quindi reinterpretato la visione apocalittica della storia alla luce della propria antropologia.

⁷⁸ Le citazioni saranno riprese dall'edizione tedesca e non dalla prima versione inglese: R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie. 2. verbesserte Auflage*, Mohr Siebeck, Tübingen 1964. Abbreviato di qui in avanti come GE.

⁷⁹ Sul posto dell'escatologia nella teologia di Bultmann rimando in particolare ai seguenti studi: J. Körner, *Eschatologie und Geschichte: eine Untersuchung des Begriffs des Eschatologischen in der Theologie Rudolf Bultmanns* (TF 13), Herbert Reich Evangelischer Verlag, Hamburg 1957; H. Haug, *Offenbarungstheologie und philosophische Daseinsanalyse bei Rudolf Bultmann: die existentielle Interpretation einer eschatologischen Verkündigung als systematisches Problem*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 55 (1958), pp. 201-253; R. C. Stine, *The Eschatology of Rudolf Bultmann*, in «Southwestern Journal of Theology», 36 (1994), pp. 24-30; H. Wenz, *Die Ankunft unseres Herrn am Ende der Welt: zur Überwindung des Individualismus und des bloßen Aktualismus in der Eschatologie R. Bultmanns und H. Brauns*, Calwer Verlag, Stuttgart 1965; E. O. Lee, *L'escatologie existentielle de Rudolf Bultmann : l'au-delà, la mort et la vie éternelle*, in «Korea Journal of Systematic Theology», 1 (1997), pp. 197-212; F. Wittekind, *Eschatologie zwischen Religion und Geschichte. Zur Genese der Theologie Bultmanns*, in U. H. J. Körtner (cur.), *Die Gegenwart der Zukunft. Geschichte und Eschatologie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2008, pp. 55-84.

Come l'uomo vive soltanto in forza della grazia di Dio e il peccato è il presupposto per accogliere la grazia, anche la storia dell'umanità sotto la Legge ricorda che la Legge stessa porta il peccato alla piena misura perché possa regnare la grazia (Rm 5,20). In questi termini anche il peccato può così assumere un significato positivo.

Secondo l'interpretazione di Bultmann Paolo trasforma l'escatologia apocalittica e ridisegna l'idea di salvezza escatologica a partire dalla sua antropologia. L'idea di salvezza viene impostata sull'individuo ed è una salvezza già presente⁸⁰:

Das bedeutet aber: *die Vorstellung vom Feil ist am Individuum orientiert*. Und dieses Heil ist auch *schon Gegenwart*. Der Glaubende, der die Taufe empfangen hat, ist „in Christus“, und nun gilt: „Ist jemand in Christus, so ist er ein neues Geschöpf“ (2. Kor. 5, 17); es gilt für ihn: „Das Alte ist vergangen, siehe, es ist neu geworden“ (ebendort). Der neue Äon ist schon Wirklichkeit geworden, denn: „Als die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn“ (Gal. 4, 4). Die Zeit des Heils, die Jesaja geweissagt hatte, ist Gegenwart: „Siehe, jetzt ist die hochwillkommene Zeit, siehe, jetzt ist der Tag des Heils“ (2. Kor. 6, 2). Die von der jüdischen Sehnsucht erhoffte eschatologische Gabe des Geistes ist den Glaubenden schon geschenkt worden, so daß sie jetzt schon Kinder Gottes, aus Sklaven Freie, geworden sind (Gal. 4, 6f.)⁸¹.

Anche in quest'opera, come nelle precedenti, Bultmann utilizza 2 Cor 5,17 e la *καὶνὴ κρίσις* come architrave interpretativo per mostrare che l'idea paolina della nuova creazione era molto distante dagli sviluppi dottrinali dei secoli successivi. Il riferimento alla *καὶνὴ κρίσις* compare nel saggio intitolato *Die Frage nach dem Menschen in der Geschichte*, in cui Bultmann ricorda che fu Paolo il primo a sviluppare come dottrina teologica la conoscenza del male nell'uomo. L'uomo è prigioniero del suo peccato. Non basta nemmeno l'osservanza della Legge a superare il peccato, se la Legge viene considerata lo strumento per pretendere la grazia di Dio. Confidare nell'osservanza della Legge equivale a confidare in un valore salvifico della propria forza, ignorando che l'uomo, tutto l'uomo, versa in una condizione di schiavitù e nella necessità di un rinnovamento che lo faccia

⁸⁰ Sul rapporto tra individuo ed escatologia in Bultmann cfr. M. Dorhs, *Über den Tod hinaus: Grundzüge einer Individualeschatologie in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Peter Lang, Frankfurt am Main [u.a.] 1999.

⁸¹ GE, pp. 48-49.

divenire, “in Cristo”, una nuova creatura: «[...] der ganze Mensch in der Sünde gefangen ist und als ganzer ein neuer werden muß. Er kann das nur durch die Gnade Gottes, und diese ist in Christus offenbar geworden. Wer sich dieser Gnade öffnet und so „in Christus“ ist, ist ein neues Geschöpf geworden (2.Kor.5,17)»⁸².

Anche in questo caso l'interpretazione bultmanniana del versetto 2 Cor 5,17 e della nuova creatura presenta molte criticità. Stuhlmacher considera l'interpretazione proposta in *Geschichte und Eschatologie* un fraintendimento che trasforma questa espressione di tipo escatologico in un principio ermeneutico individualista, più di quanto fosse accaduto nei lavori precedenti di Bultmann, in cui il teologo, secondo Stuhlmacher, era rimasto comunque distante da una prospettiva individualista di stampo moderno⁸³. Käsemann accusa invece Bultmann di portare avanti una pericolosa equiparazione di antropologia e teologia, di operare un restringimento antropologico dell'annuncio di Paolo e di portare ad un marcato individualismo a causa dell'importanza conferita al momento della decisione, sul quale l'intera storia poggerebbe⁸⁴. Secondo Portenhauser, che difende Bultmann dalle accuse di Stuhlmacher e Käsemann, questa centralità dell'individuo può essere intesa come riferimento al fatto che per Paolo l'idea dell'aldilà è determinata dal rapporto con il singolo essere umano concreto. Non si tratterebbe dunque di una prospettiva legata all'individualismo moderno ma di un pensiero rivolto all'umanità intera considerata non a partire da una certa idea di uomo, ma da singoli esseri umani concreti con cui Dio ha a che fare. Solo nella misura in cui Dio ha a che fare con gli esseri umani, in quest'ottica bultmanniana, si può parlare di Dio⁸⁵. Una simile spiegazione, tuttavia, per quanto opportunamente ricostruisca con precisione il pensiero di Bultmann distinguendolo da più generali tendenze moderne, finisce in realtà per confermare i dubbi sull'impostazione bultmanniana. Non è detto che l'individualismo sia legato

⁸² Ivi, p. 110.

⁸³ P. Stuhlmacher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der καὶνὴ κτίσις bei Paulus*, in «Evangelische Theologie», 27 (1967), pp. 1-35, ivi p. 23.

⁸⁴ E. Käsemann, *Neutestamentliche Fragen von heute: Friedrich Gogarten zum 70. Geburtstag am 13. Januar 1957*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 54, 1 (1957), pp. 1-21, ivi p. 14.

⁸⁵ F. Portenhauser, *Eschatologische Existenz. Zum Verständnis der Glaubenden in der paulinischen Theologie anhand von 2 Kor 5,17*, in H.-J. Eckstein – C. Landmesser – H. Lichtenberger (cur.), *Eschatologie – Eschatology. The Sixth Durham - Tübingen Research Symposium: Eschatology in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September, 2009)* (WUNT 272), Mohr Siebeck, Tübingen 2011, pp. 209-228, ivi p. 210.

necessariamente a considerazioni ideali o teoriche sul posto dell'uomo all'interno del cosmo. Un individualismo pratico che pone al centro l'uomo e soltanto dopo si rivolge a Dio porta ad una teologia che può essere definita a tutti gli effetti individualista. Una teologia che prende le mosse da presupposti filosofici altrettanto legati ad un primato dell'individuo e dell'esistenza del singolo, così come accade in Heidegger, una teologia che tra l'altro pur rinunciando apparentemente ad ogni metafisica garantisce alla decisione una marcata ipostatizzazione anche dal punto di vista puramente teoretico.

La possibilità di divenire nuova creatura inoltre non cancella gli effetti della formula *simul iustus et peccator* di cui l'intera teologia di Bultmann è permeata. Come ricorda Millás, Bultmann ritiene che vi sia una simultaneità dell'essere giusto e dell'essere peccatore nel credente ma considera l'essere peccatore come una caratteristica permanente e insopprimibile dell'essere dell'uomo⁸⁶. Anche il giustificato resta peccatore, per quante possibilità di decisione gli possano essere offerte lungo il cammino. Bultmann prova a risolvere questa criticità spiegando che il *simul iustus et peccator* corrisponde ad una duplice esistenza del giustificato, un'esistenza al contempo sia escatologica che storica⁸⁷. Con questa spiegazione però il nuovo soggetto (*das neue Ich*) appare privo di unità e scisso dalla tensione tra due poli opposti e inconciliabili, ai quali parteciperebbe simultaneamente: essere giusto (dimensione escatologica) ed essere peccatore (dimensione storica). Il carattere permanente e inalterabile dell'essere peccatore e la scissione tra dimensione storica ed escatologica costituiscono, conclude Millás, le tesi fondamentali dell'interpretazione bultmanniana dell'esistenza cristiana. Questa interpretazione non solo appare in contrasto con l'annuncio paolino di una vita cristiana «nascosta con Cristo in Dio» (Col 3,3) che si realizza «dimenticando quello che lascio indietro e lanciandomi a quello che mi resta davanti» (Fil 3,13), ma porta anche ad una completa sovversione del senso della compresenza di un uomo vecchio, abbandonato nel battesimo come stato ma presente come insistente e persistente tentazione, e l'uomo nuovo, (ri)creato nel battesimo e continuamente rinnovantesi non solo attraverso la propria decisione esistenziale, ma soprattutto in forza dell'estensione e della continua riproposizione di

⁸⁶ Cfr. J. M. Millás, *La concepción paulina de la fe y la existencia cristiana según la interpretación de Rudolf Bultmann*, cit., pp. 213-214

⁸⁷ Cfr. GE, p. 183 e sgg.

quell'origine sacramentale.

Le stesse criticità vengono riproposte nel saggio *Christlicher Glaube und Geschichte*, in cui Bultmann ricorda l'ancoraggio storico della nuova situazione di vita. Il Nuovo Testamento annuncia Gesù Cristo come "evento escatologico", "atto di Dio" che pone fine al vecchio mondo e che si fa ogni volta evento nuovamente presente, facendo dell'uomo, nella libertà, un uomo nuovo. Un evento avvenuto all'interno della storia si prolunga nel corso di essa conservando la propria portata di evento che interpella "qui ed ora" attraverso la predicazione e la fede:

Das Neue Testament verkündigt Jesus Christus als das eschatologische Ereignis, als die Tat Gottes, in der er der alten Welt ihr Ende gesetzt hat. In der Verkündigung will das eschatologische Ereignis jeweils Gegenwart werden, und im Glauben wird es jeweils Ereignis!. Für den Glaubenden ist die alte Welt zu Ende; er ist „neues Geschöpf in Christus“. Denn eben damit ist die alte Welt für ihn zu Ende, daß es-mit ihm selbst als dem alten Menschen zu Ende ist, daß er ein Neuer, ein Freier geworden ist. [...] Jesus Christus ist eschatologisches Ereignis nicht als ein Faktum der Vergangenheit, sondern als der jeweils hier und jetzt in der Verkündigung Anredende⁸⁸.

Queste riflessioni non si discostano molto da quelle analizzate precedentemente. Bultmann riprende ancora una volta il rapporto dialettico tra presente e futuro, la dinamicità dell'esistenza cristiana tra "non più" e "non ancora", l'esistenza del credente "in Cristo" per il quale il fatto decisivo è già accaduto e la cui decisione permette di cogliere i frutti della grazia già nel presente, la fondazione dell'imperativo a partire dall'indicativo dell'essere cristiano, etc. Tutto ciò confluisce in un'ulteriore critica al sacramentalismo come elemento che nella tradizione finì per attenuare la sensibilità escatologica inizialmente diffusa anche e soprattutto grazie alla predicazione paolina. Oltre ad una progressiva abitudine all'attesa, ciò che portò a collocare la parusia in un tempo lontano e indeterminato fu secondo Bultmann proprio l'emergere del sacramentalismo:

Die traditionelle Eschatologie verlor an Interesse infolge des sich entwickelnden *Sakramentalismus*. Mit ihm ist ein Doppeltes gegeben: 1. Das Interesse des Glaubenden richtet sich viel weniger auf die universale Eschatologie, das Schicksal der Welt, als auf das individuelle Seelenheil, die Unsterblichkeit, die durch das Sakrament garantiert wird. 2. Die Kräfte des Jenseits, die

⁸⁸ Ivi, pp. 180-181.

dereinst der diesseitigen Welt ein Ende machen und alles Böse vertilgen werden, sind schon gegenwärtig wirksam in den von der Kirche verwalteten Sakramenten. [...] Indem Christus im Kult gegenwärtig ist, ist das Heil in gewisser Weise gegenwärtig. Diese *Gegenwärtigkeit* ist nicht, wie bei Paulus und Johannes, verstanden als eine in der eschatologischen Existenz der Glaubenden schon wirksame, wie denn das Paulinische „in Christus“ mehr und mehr verschwindet und das Johanneische „Ihr in mir, ich in euch“ keine Nachwirkung hat. Das Verhältnis der Gegenwart zur Zukunft der Glaubenden ist daher nicht mehr dialektisch verstanden. Vielmehr ist die Gegenwartigkeit des Heils eine ganz reale, und ihr Verhältnis zur Zukunft besteht darin, daß sie eine vorläufige Antizipierung der Zukunft ist⁸⁹.

Paolo e Giovanni avevano annunciato e predicato la misteriosa presenza della salvezza nel “tempo intermedio” del presente, ma nel corso dei secoli questa presenza conflui sempre di più verso un modello esemplare e morale, predicando un Gesù maestro e legislatore. Da comunità escatologica la Chiesa divenne istituzione di salvezza che amministra il culto e i sacramenti. L’escatologia che avevano delineato Paolo e Giovanni non è stata dunque liquidata ma “neutralizzata”:

Die Kirche ist aus einer eschatologischen Gemeinde zu einer Heilsanstalt geworden, konstituiert durch ihre Institutionen, in denen der Kult und speziell die Sakramente wirksam sind. [...] In der sakramentalen Kirche ist die Eschatologie nicht preisgegeben, aber neutralisiert worden, weil in ihr die Kräfte der Zukunft schon wirksam sind. Das Interesse an der traditionellen kosmologischen Eschatologie tritt zurück. Aber diese Tatsache ist noch durch etwas anderes begründet, eigenartigerweise nämlich dadurch, daß das kosmische Geschehen, das als Endgeschehen erwartet wurde, als schon geschehen gleichsam vorverlegt wurde⁹⁰.

La continuità tra tutti gli scritti di Bultmann presi in esame è data dalla demitologizzazione, la quale implica una riduzione esistenziale ancora più violenta di quella operata da Heidegger e l’abbandono di ogni prospettiva ontologico-sacramentale. Il κήρυγμα in quanto tale prevale sul sacramento o, in altre parole, il sacramento viene ridotto al κήρυγμα. L’unico sacramento è la parola⁹¹. Tutto si decide nella parola che (mi) interpella e nella (mia) decisione di fronte a questo appello. Questa impostazione genera una serie di considerazioni che possono

⁸⁹ Ivi, pp. 59-60.

⁹⁰ Ivi, p. 62.

⁹¹ Cfr. A. Milano, 2. *Rudolf Bultmann (1884-1976)*, cit., p. 544.

essere riassunte nell'analisi di una problematica di metodo e in una di esito.

A proposito della problematica di metodo, Emilio Betti sottolineava come la scissione bultmanniana di “contenuto” – il messaggio di verità dell’annuncio cristiano – dalla “forma” – il “rivestimento” mitologico di cui il contenuto andrebbe liberato – tradisse un vizio interpretativo. Il semantema mitico è il linguaggio proprio della religione, in cui si opera la fusione di mondano-immanente e sovramondano-trascendente, la sintesi di umano e divino essenziale ad ogni religione. Al contrario, la concezione esistenziale di matrice heideggeriana (assurta a verità indiscussa per certa teologia di cui Bultmann fa parte, sottolinea con tono polemico Betti) porta ad un’interpretazione angusta, in quanto condizionata da un intendere preventivo (la precomprensione), unilaterale e inadeguato a comprendere l’eccedenza di valore significativo che inerisce al semantema biblico. Se invece di cercare di intendere il contenuto mitico lo si conduce sui binari di una filosofia esistenziale e si tenta di trovare nella rivelazione cristiana (o in questo caso nelle *Lettere* di Paolo) una risposta e una soluzione a questioni antropologiche estranee ai testi, si arriva a scambiare indebitamente piani di valutazione diversi (teologico e antropologico), e a fornire, secondo Betti, una falsa e surrettizia impostazione alla questione ermeneutica che viola l’autonomia dell’oggetto e, così facendo, oltrepassa il compito dell’interprete⁹².

Come osservato da F. Costa, Bultmann si spinge oltre l’applicazione di una filosofia nel campo della teologia e dell’esegesi. Sulla scia dell’insegnamento heideggeriano, il teologo nega ogni possibilità di intendere la filosofia come teoria metafisica generale e reinterpreta la teologia alla luce di una riduzione della dottrina metafisica generale alla comprensione filosofico-esistenziale dell’evento e dell’esserci⁹³. Il risultato di questa riduzione esistenziale in questo caso è la riduzione della portata di significato di tutti i concetti paolini fondamentali. Il πνεῦμα è una nuova possibilità di visione storica aperta a chi abbandona la vecchia comprensione di sé e dunque, in definitiva, semplicemente l’Io. Anche σῶμα non è altro se non l’Io che deve confrontarsi con la possibilità della decisione e l’essere corpo come possibilità di essere buono o malvagio e di rapportarsi a Dio. La σάρξ è la sfera umana dal punto di vista naturale-terreno e

⁹² E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*. Ed. corretta e ampliata a cura di Giuliano Crifò (2 vv.), A. Giuffrè, Milano 1990, pp. 881-883.

⁹³ F. Costa, *Teologia ed esistenza*, cit., p. 37.

transitorio, la vita inautentica del peccato. La *καινή διαθήκη* è un nuovo modo di essere-testo che si traduce nella nuova esistenza evangelica, la *ζωή* l'essere autentico dell'uomo, la *πίστις* un modo d'essere del credente che non si lega a nessuna proprietà dell'individuo.

Stessa sorte, come già osservato, tocca ai riferimenti al concetto di *novitas*. La *καινότης* è la nuova situazione storica, la possibilità ora dischiusa di prendere una nuova decisione che va ogni volta, in ogni istante, rinnovata (*ἀνακαινωσις*) per accedere ad un nuovo modo d'essere, liberato da ogni mitologia e da ogni autochiusura, l'esistenza escatologica della *καινή κτίσις*. Il nuovo non è più legato ad un *was*, ma nemmeno più soltanto al *wie* come in Heidegger. La riduzione dell'essere all'esserci e alla categoria della decisione e di Dio a puro "fare" sono già ispirati da Heidegger⁹⁴, ma Bultmann va ancora oltre e conserva soltanto il fatto che (*dass*) Dio si rivela. Nuovo è che Dio si sia rivelato e a partire da questo evento, ristretto al puro "essere avvenuto" in quanto tale, si apre la possibilità di una nuova esistenza. Questa possibilità dovrebbe aprire lo sguardo verso la salvezza ma è impossibile trovare dove questa salvezza risieda. Come si chiedeva Italo Mancini, è salvifico il *κήρυγμα* o la decisione? Esiste ancora e ha ancora senso il *κήρυγμα* al di fuori della decisione esistenziale del singolo? Se non ha più senso e, si potrebbe aggiungere, alcuna consistenza ontologica, al di fuori di me, come si può sostenere l'esistenza di un *extra nos* e la gratuità del dono di fede di cui Bultmann parla continuamente⁹⁵?

Come evidenzia Costa, in questa operazione di Bultmann la comprensione del discorso di Paolo non è più realmente una parte in causa del procedimento ermeneutico⁹⁶. Pur rilevando le sfumature e le variazioni di significato all'interno delle *Lettere* paoline, Bultmann non esita ad attribuire all'Apostolo quella che in realtà è la propria interpretazione, perché ogni variazione rispetto ad essa viene considerata accidentale. L'interprete moderno deve secondo lui accostarsi a tali variazioni mettendovi ordine, liberando il discorso paolino da ogni residuo mitologico dovuto all'incapacità da parte dell'Apostolo di pensiero astratto. Il modo in cui Paolo fa uso dei termini chiave del suo annuncio viene messo in ombra dalla sintesi bultmanniana, intesa come esito del processo di demitologizzazione e

⁹⁴ Cfr. I. Mancini, *Novecento teologico*, Vallecchi, Firenze 1977, p. 298.

⁹⁵ *Ivi*, p. 193.

⁹⁶ Cfr. F. Costa, *Teologia ed esistenza*, pp. 84-111.

riduzione che pretende di determinare il significato di un termine isolato per poi ricostruire la teologia di Paolo a partire da queste considerazioni univoche. Il presupposto di questo processo è che in Paolo non vi possa essere una teologia come discorso sulla natura di Dio, ma la conclusione cui si spinge Bultmann è che in Paolo non resti altro se non un discorso sull'uomo, un'antropologia, intesa tra l'altro non come comprensione di tutti gli aspetti dell'uomo ma soltanto del suo comportamento.

Qual è invece l'esito di questa riduzione operata attraverso la demitologizzazione? Secondo Betti la "riduzione al minimo" di Bultmann tradisce l'inconfessato motivo da cui sarebbe mossa, ossia di rivolgersi non al credente ma all'ateo distante dalla religione. Sarebbe in altri termini un tentativo di proporsi come ambiguo "illuminismo ortodosso" per convincere chi sta al di fuori della fede; una posizione debole, a opinione di Betti, perché accettando presupposti di tipo illuministico e accettando l'idea di una inconciliabilità tra l'universo scientifico moderno e l'universo mitico delle Scritture una simile impostazione teologica riduce il proprio ambito di indagine all'osso. L'ermeneutica teologica invece non può trattare il proprio oggetto con imparzialità scientifica come accade all'ermeneutica storica. Non in virtù di un mero coinvolgimento personale dell'interprete ma per il senso stesso di questa ermeneutica non è possibile rifugiarsi dietro ad una veste di indifferenza scientifica per nascondere l'incredulità. Al teologo è chiesta adesione (*Aneignung*) nei confronti dell'esistenza del semantema mitico. Nel testo il teologo cerca salvezza per sé e per gli altri. L'inconciliabilità di esperienza scientifica e mondo religioso non sussiste, perché sono due piani di valutazione diversi, due diversi ambiti di competenza⁹⁷.

L'esito inevitabile di questa riduzione è inoltre la chiusura dell'interprete rispetto all'intero mondo del testo da interpretare e alla sua novità intrinseca, ma anche e soprattutto la chiusura dell'io di fronte al mondo e alla storia⁹⁸. L'uomo descritto da Bultmann si allontana fatalmente dall'uomo nuovo di Paolo perché inabilitato a camminare nella novità di vita, mutilato di ogni possibilità di essere rinnovato integralmente in quanto ridotto a mero essere che decide e disperato di ogni possibilità di incontrare qualcosa di autenticamente nuovo in sé che possa rendere nuovo anche lui e il mondo attorno a lui, che a quella novità anela, una

⁹⁷ E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*, cit., pp. 884-885.

⁹⁸ Cfr. A. Milano, 2. *Rudolf Bultmann (1884-1976)*, cit., p. 557.

nuova creazione che possa elevarne tutto l'essere e non soltanto le decisioni espresse sul piano della storia, che si rivelano inevitabilmente aderenti alla realtà mortifera del vecchio.

1.3. Paul Tillich

1.3.1. La “filosofia del nuovo” e il Nuovo Essere

Paul Tillich è il pensatore contemporaneo che più di ogni altro ha portato il concetto di *novitas* al centro della teologia e della filosofia. La riflessione sul nuovo ha contraddistinto il percorso filosofico e teologico di Tillich sin dagli inizi, come rivela l'emblematica affermazione inserita in un saggio del 1930 in cui constatava quanto il nuovo fosse un concetto poco chiarito filosoficamente a causa della tradizione occidentale legata al finito, al compiuto, alla realtà (in quanto finita), al simbolo del cerchio. Quello che ai suoi occhi appariva un limite del pensiero filosofico lo portò a ipotizzare che sarebbe stato appropriato allo spirito del protestantesimo creare una “filosofia del nuovo”: «Der Begriff des *Neuen* ist philosophisch noch wenig geklärt. Das ist in der Orientierung fast der gesamten abendländischen Philosophie am Kreissymbol und damit an der immer irgendwie fertigen Wirklichkeit begründet. Es wäre dem Geist des Protestantismus angemessen, wenn er eine Philosophie des *Neuen* schaffen würde»⁹⁹.

Come Bultmann, anche Tillich incontrò Martin Heidegger a Marburgo nel 1924 e ne fu profondamente influenzato¹⁰⁰, un'influenza percepibile anche in una delle nozioni più caratterizzanti del suo pensiero, espressione concettuale dell'aspirazione verso una filosofia del nuovo, il “Nuovo Essere”¹⁰¹, *New Being* nella versione inglese dei suoi scritti e *Neue Sein* in traduzione tedesca. Il concetto di Nuovo Essere nasce però principalmente da un'ispirazione paolina.

⁹⁹ P. Tillich, *Christologie und Geschichtsdeutung*, in Id., *Ausgewählte Texte* (hg. von Christian Danz, Werner Schüssler und Erdmann Sturm), de Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 237-260, ivi p. 239.

¹⁰⁰ Sul rapporto tra Heidegger e Tillich, cfr. T. F. O'Meara, *Tillich and Heidegger: A Structural Relationship*, in «Harvard Theological Review», 61, 2 (1968), pp. 249-261; M. Boss, *Tillich, Heidegger et la question du “Kairos”*, in «Etudes théologiques et religieuses», 76, 1 (2001), pp. 47-59; C. Danz, *Religion der konkreten Existenz: Heideggers Religionsphilosophie im Kontext von Ernst Troeltsch und Paul Tillich*, in «Kerygma und Dogma», 55, 4 (2009), pp. 325-341; H. Woodson, *Heideggerian Theologies. The Pathmarks of John Macquarrie, Rudolf Bultmann, Paul Tillich, and Karl Rahner*, Wipf and Stock, Eugene (Oregon) 2018, pp. 92-121.

¹⁰¹ L'uso della lettera maiuscola per “Nuovo Essere”, così come nel caso di altri termini, ricalca l'uso di Tillich nella *Systematic Theology*.

Scrive infatti Tillich nella raccolta di sermoni intitolata proprio *The New Being*¹⁰², nel capitolo introdotto dalla citazione di Galati 6,15: «If I were asked to sum up the Christian message for our time in two words, I would say with Paul: It is the message of a “New Creation”. [...] Christianity is the message of the New Creation, the New Being, the New Reality which has appeared with the appearance of Jesus who for this reason, and just for this reason, is called the Christ»¹⁰³. In un saggio del 1955 in cui cercò di mostrare e difendere la rilevanza di questa nozione per la teologia contemporanea, Tillich citò anche altre figure legate all’idea paolina di *novitas*, come la rinascita (*Wiedergeburt*), il rinnovamento (ἀνακαίνωσις) e la rigenerazione, oltre a menzionare nuovamente la nuova creatura (*neue Kreatur*)¹⁰⁴. Il concetto del nuovo appare così centrale nella teologia e nella filosofia della religione di Tillich, sottolinea C. Danz, che si resta sorpresi di quanto sia stato sinora trascurato dalla ricerca rispetto ad altri concetti come il *kairos* o la teonomia¹⁰⁵.

Sebbene il *novum* sia entrato nello sguardo di Tillich sin dagli anni Venti in relazione alla sua teoria del significato di matrice fenomenologica e husserliana e alla sua concezione della storia¹⁰⁶, l’opera in cui la nozione di *New Being* trova maggiore definizione e approfondimento è la *Systematic Theology* in tre volumi, pubblicati tra il 1951 e il 1963¹⁰⁷. Quest’opera non vede Tillich impegnato in un commento esegetico dei testi paolini (anche se un’operazione di tal sorta deve considerarsi parte del processo di elaborazione sistematica), quanto nella definizione di una teologia sistematica in cui rientrano le nozioni ereditate dalla

¹⁰² Sull’interconnessione tra Nuovo Essere nella predicazione e nella teologia sistematica cfr. M. Leiner, *L’être nouveau selon les prédications de Tillich et selon la théologie systématique*, in M. Dumas – M. Hébert – D. Nelson (cur.), *Paul Tillich, prédicateur et théologien pratique. Actes du XVIe Colloque International Paul Tillich, Montpellier 2005*, LIT, Berlin-Münster 2007, pp. 33-41.

¹⁰³ P. Tillich, *The New Being*, Charles Scribner’s Sons, New York 1955, p. 15.

¹⁰⁴ P. Tillich, *Das Neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie*, in O. Fröbe-Kapteyn (cur.), *Mensch und Wandlung* (EJ 23), Rhein-Verlag, Zürich 1955, pp. 251-274, ivi p. 257.

¹⁰⁵ C. Danz, „Es wäre dem Geist des Protestantismus angemessen, wenn er eine Philosophie des Neuen schaffen würde.“: Überlegungen zum Verständnis des Neuen bei Paul Tillich, in H. von Sass (cur.), *Wahrhaft Neues: Zu einer Grundfigur christlichen Glaubens*, Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig 2013, pp. 125-149, ivi p. 126.

¹⁰⁶ Su questi primi sviluppi del concetto di nuovo in Tillich rimando al saggio di Danz menzionato nella nota precedente, in cui l’autore non si concentra tanto sulla *Systematic Theology* quanto su queste precedenti riflessioni tillichiane che in parte confluiranno nell’opera maggiore.

¹⁰⁷ P. Tillich, *Systematic Theology, Volume 1: Reason and Revelation – Being and God*, University of Chicago Press, London 1951; Id., *Systematic Theology, Volume 2: Existence and the Christ*, University of Chicago Press, London 1957; Id., *Systematic Theology, Volume 3: Life and the Spirit – History and the Kingdom of God*, University of Chicago Press, London 1963. Abbreviati nelle note successive con le sigle ST 1, ST 2 e ST 3.

filosofia, dall'esegesi e dalla teologia neotestamentaria. Non si tratterà dunque in questo caso di ripercorrere un commento evidenziandone caratteri e pertinenza, quanto di attraversare l'interpretazione tillichiana per porre in evidenza la relazione tra il pensiero dell'autore rispetto al concetto del nuovo e la nozione paolina di *novitas*, di cui il Nuovo Essere dovrebbe rappresentare, nelle intenzioni di Tillich, la formulazione più astratta e onnicomprensiva.

1.3.2. Nuovo Essere e *Ultimate Concern*

Nella parte introduttiva al primo volume della *Systematic Theology*, Tillich riflette sulla natura e sul senso della teologia sistematica e sul rapporto tra teologia e filosofia, tra le quali ritiene non vi sia e non debba esserci né un conflitto né una sintesi. Entrambe si pongono la domanda sull'essere ma da prospettive diverse¹⁰⁸. La filosofia si occupa della struttura dell'essere in se stesso, mentre la teologia si concentra sul significato dell'essere "per noi", definizione che rimanda al carattere esistenziale dell'esistenza religiosa. In quel "per noi", Tillich riassume quello che aveva precedentemente esplicitato attraverso la definizione dei criteri formali della teologia e mediante il riferimento ad un'altra nozione chiave del suo pensiero, quella di *Ultimate Concern*, la "cura ultima"¹⁰⁹. L'*Ultimate Concern* è il fine, esistenziale-religioso, che esclude ogni altro fine dal campo della rilevanza ultima, incondizionato, totale e infinito, coinvolgente ogni parte del proprio essere e del proprio mondo. In questo senso, può essere intesa come "formula strutturale" per la comprensione della religione¹¹⁰.

¹⁰⁸ Cfr. ST 1 pp. 18-27. Sul rapporto tra filosofia e teologia in Paul Tillich, cfr. I. Henel, *Philosophie und Theologie im Werk Paul Tillichs*, Evangelisches Verlagswerk, Frankfurt am Main 1981; C. Danz (cur.), *Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs* (TS 9), LIT Verlag, Wien 2004; Id., *Tillich's Philosophy*, in R. R. Manning (cur.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 173-188; A. Fabbio, *Cristianesimo e filosofia. Il metodo della correlazione di Paul Tillich*, in «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», 9 (2019), pp. 1-11.

¹⁰⁹ In luogo della traduzione "fine ultimo", scelta da R. Bertalot nella traduzione italiana della *Systematic Theology* si predilige qui "cura ultima", traduzione proposta da M. M. Olivetti alla voce TILLICH, Paul inserita nell'*Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti* della Treccani nell'Appendice IV, tomo III: PL. Z, reperibile al sito [https://www.treccani.it/enciclopedia/paul-tillich_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/paul-tillich_(Enciclopedia-Italiana)/) (consultato a ottobre 2024).

¹¹⁰ Cfr. C. Danz, *Religion als Freiheitsbewußtsein: Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich* (TBT 110), de Gruyter, Berlin-Boston 2000, p. 102. Come rileva K. B. Osborne (riprendendo alcune tesi espresse in R. C. Johnson, *Authority in Protestant Theology*, The Westminster Press, Philadelphia 1959), nel concetto di *Ultimate Concern* riecheggia una forte assonanza, riconosciuta dallo stesso Tillich, con il concetto del "sentimento di dipendenza" (*das schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl*) di Friedrich Schleier-

Come altri personaggi della storia biblica secondo Tillich anche Paolo mostra questa esperienza in maniera esemplare attraverso la propria vita. Paolo fu missionario e teologo. Come missionario rappresentò un evento rivelatorio (*revelatory happening*), come teologo fu interprete di tale evento rivelatorio¹¹¹. In entrambi gli aspetti Paolo è stato un mezzo di rivelazione storica di qualcosa che lo trascendeva infinitamente, ossia l'auto-manifestazione di ciò che impegna e richiede la nostra cura in modo "ultimativo"¹¹².

Il concetto di cura ultima conduce ad una serie di criteri fondamentali della teologia. Primo criterio fondamentale: l'oggetto della teologia è ciò che coinvolge e impegna in vista di una cura ultima e, di conseguenza, riguardano la teologia solo le proposizioni che trattano il loro oggetto di modo che possa diventare una questione di *Ultimate Concern*. Secondo criterio, che definisce anche in maniera più precisa il concetto di *Ultimate Concern*: la cura ultima è quella che determina l'essere o il non-essere dell'individuo, pertanto sono da considerarsi teologiche solo quelle affermazioni che trattano il loro oggetto in maniera tale che possa rappresentare un problema di essere o non-essere.

A questi criteri seguono alcuni interrogativi. A quale norma fondamentale devono fare riferimento le fonti e l'esperienza del cristiano? Cosa coinvolge il teologo in modo "ultimo" nella vita concreta della Chiesa e dell'esperienza religiosa in modo da rispondere ai due criteri fondamentali? Risponde Tillich: il

macher. Al di là di alcune differenze ritenute secondarie, come la precedenza accordata da Schleiermacher alla Chiesa rispetto a Cristo (che per Tillich rappresenta il Nuovo Essere), l'enfasi sulla storicità di Gesù (messa in secondo piano da Tillich rispetto all'evento-Cristo) o una diversa visione della redenzione (che per Tillich è redenzione dell'essere vecchio verso il Nuovo Essere), la vera differenza tra le due nozioni sta nel ruolo dell'esperienza, che per Tillich è un mezzo, non una fonte come per Schleiermacher. La diversità tra i due sistemi implica dunque una differenza nel ruolo di queste due nozioni all'interno di essi, cfr. K. B. Osborne, *New Being: A Study on the Relationship between Conditioned and Unconditioned Being according to Paul Tillich*, Martinus Nijhoff, The Hague 1969, pp. 63-68.

¹¹¹ Tillich definisce "eventi rivelatori" quelli che nella storia della religione scuotono, trasformano, fanno richieste e sono assolutamente significativi. Come osserva Danz, la scossa e la costruzione di una nuova autocomprensione possono essere considerate una "rivelazione". Gli eventi rivelatori sono dunque quelli in cui l'io prende coscienza della propria costituzione antinomica e questa differenza viene integrata in un contesto che permette una nuova continuità dell'io. Per questo motivo, conclude Danz, per Tillich la questione del Nuovo Essere è già un effetto del Nuovo Essere: «The quest for the New Being presupposes the presence of the New Being, as the search for truth presupposes the presence of truth», in ST 2, p. 80. Per questo, sostiene Danz, se la rivelazione è legata in tutto e per tutto all'uomo allora anche l'intuizione della propria condizione antinomica deve essere considerata una rivelazione. Diviene così secondo lui inconfutabile che non ci possa essere alcuna rivelazione se non nella misura in cui tale rivelazione riguarda l'uomo e vi si avvicina in forma concreta, cfr. C. Danz, *Religion als Freiheitsbewußtsein*, cit., p. 222.

¹¹² Cfr. ST 1, p. 121.

Nuovo Essere in Gesù in quanto Cristo, «the New Being in Jesus as the Christ»¹¹³. Come nel caso dell'*Ultimate Concern*, anche del Nuovo Essere Tillich fornisce una definizione preliminare che sarà poi arricchita da ulteriori spiegazioni relative ai suoi presupposti e alle sue implicazioni, spiegazioni che possono essere fornite soltanto attraverso l'intero sistema. Secondo la prima definizione di Tillich, il Nuovo Essere è la realtà alla base delle diverse figure del nuovo, come la riconciliazione o la creatività: «it is the question of a reality in which the self-estrangement of our existence is overcome, a reality of reconciliation and reunion, of creativity, meaning, and hope. We shall call such a reality the "New Being", a term whose presuppositions and implications can be explained only through the whole system»¹¹⁴. La norma materiale della teologia sistematica nel sistema teologico di Tillich è dunque il Nuovo Essere in Gesù in quanto Cristo, anzi «the New Being in Jesus as the Christ as our ultimate concern»¹¹⁵. Questa idea del Nuovo Essere si basa, come già visto in precedenza, sull'idea paolina di nuova creazione e si riferisce, spiega Tillich, al superamento nell'interiorità del singolo, nella società e nell'universo delle "spaccature demoniache" che segnavano la vecchia realtà. Questa determinazione generale assume forma concreta in Gesù in quanto Cristo, colui che porta il nuovo eone e la nuova realtà. Gesù in quanto Cristo è il luogo in cui il Nuovo Essere manifesta. La norma materiale della teologia sistematica dipende dunque da un fondamentale paolinismo del sistema di Tillich, che egli stesso in una nota differenzia da quello di Karl Barth:

The biblical foundation of the present system is indicated by the wording of the material norm: the New Being in Jesus as the Christ. This refers above all to Paul's doctrine of the Spirit. While Barth's Pauline protest against liberal theology agrees with that of the Reformers and is dependent on Paul's protective doctrine of justification through faith, the Paulinism of the present system is dependent on Paul's constructive doctrine of the New Creation in Christ which included the prophetic-eschatological message of the "new eon"¹¹⁶.

Questa sostanziale identificazione di Nuovo Essere e nuova creazione comporta diversi ordini di problemi. Come osservato da M. de Jong, l'uso dei testi

¹¹³ Ivi, p. 38

¹¹⁴ Ivi, p. 49.

¹¹⁵ Ivi, p. 50.

¹¹⁶ Ivi, pp. 50-51.

paolini relativi alla nuova creazione da parte di Tillich rivela un fraintendimento di fondo. Paolo attribuisce la determinazione di novità alla creazione, non all'essere. Tillich invece traspone senza riserve l'ambito della creazione a quello dell'essere, ma si può applicare l'aggettivo "nuovo" tanto facilmente sia alla creazione che all'essere? Pur se in un contesto di significato ontologico della nuova creazione (l'essere in Cristo che coincide con l'essere una nuova creazione) Paolo parla a un universo di significati estremamente distante dall'applicazione tillichiana. L'Essere di cui parla Tillich confonde inoltre l'essere che ciascuno rappresenta come "un essere" tra altri "esseri" e "l'essere". Gli esseri umani possono rappresentare un essere, ma non l'essere. Può l'essere significare tanto Dio quanto l'uomo? Come viene usato il termine "essere" dopo la filosofia di Heidegger? Il "nuovo essere" appare in definitiva una *contradictio in terminis*. In senso stretto, antitesi dell'essere è il non-essere, non un "vecchio essere" ¹¹⁷.

In secondo luogo, nella messa fra parentesi del Gesù storico in favore dell'evento-Cristo, Tillich dimentica che Paolo parla di Gesù Cristo come prima *novitas* che già durante la vita terrena ha dimostrato di appartenere a una nuova creazione, crescendo in età, sapienza e grazia (Lc 2,51-52). Gesù non doveva forse diventare il Cristo in virtù della sua obbedienza? Tillich avrebbe insomma individuato i testi paolini per comprendere il significato del nuovo concentrandosi però unicamente sull'uomo. Inoltre, questa la tesi principale di de Jong, la posizione di confine tra filosofia e teologia – in realtà sbilanciata verso la filosofia, orientandosi essenzialmente come teologia filosofica – conduce inevitabilmente all'opposizione tra essere e parola, mentre nella dottrina della nuova creazione Paolo conserva una piena unità tra queste due realtà.

L'esigenza di spiegare con chiarezza il significato dei termini "essere" e "nuovo" si impose allo stesso Tillich, come mostrano le pagine successive dell'opera. La partecipazione al Nuovo Essere comprende anche una partecipazione alla sua dimensione di verità, ma al teologo oltre alla partecipazione si chiede anche di esprimere tale verità in maniera metodica ¹¹⁸.

¹¹⁷ Cfr. M. de Jong, *Über die Grenze von Sein und Wort: Tillichs „Neues Sein“ und die paulinische Denkart*, in G. Hummel – D. Lax (cur.), *Being Versus Word in Paul Tillich's Theology / Sein versus Wort in Paul Tillichs Theologie: Proceedings of the VII. International Paul-Tillich-Symposium held in Frankfurt/Main 1998 / Beiträge des VII. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1998*, de Gruyter, Berlin-New York 1999, pp. 269-276.

¹¹⁸ Sulla nozione di partecipazione, cfr. D. Hedley, *Chapter 2. Tillich and Participation*, in R. Re Manning – S. Andrew Shearn (cur.), *Returning to Tillich: Theology and Legacy in Transition*, de

Questo impegno teologico richiede allora anche una spiegazione del concetto di Nuovo Essere, in cui sono affiancati due concetti differenti come “essere” e “nuovo”. Il concetto di essere riguarda la metafisica e la logica ma, quando adoperato in riferimento a Dio in quanto essere-in-sé (*being-itself*) assume anche un carattere mistico¹¹⁹. “Nuovo” invece, in rapporto al concetto di “essere”, assume un carattere di creatività, di rigenerazione, di escatologia.

Questa costellazione di significati si comprende solo alla luce di tutta l’opera di Tillich. Ciò che emerge già dal primo volume della *Systematic Theology* è che Tillich contempla anche una comprensione razionale del Nuovo Essere e, pertanto, la filosofia non è affatto esclusa dal discorso su questa nozione. La difficoltà insita in questa comprensione risiede nel fatto che la forma logica propria del Nuovo Essere, che unisce il perfettamente concreto e il perfettamente assoluto, è il paradosso¹²⁰. Il paradosso per Tillich è la realtà verso la quale tendono e puntano le forme che si contraddicono tra loro, il modo in cui ciò che costituisce universalmente il “mistero dell’essere” si rende manifesto nel tempo, nello spazio e

Gruyter, Berlin-Boston 2018, pp. 31-40 e M. Röbel, *Paul Tillich im Lerngespräch mit der klassischen Metaphysik*, in C. Danz – W. Schüßler (cur.), *Paul Tillich in der Diskussion: Werkgeschichten – Kontexte – Anknüpfungspunkte*, de Gruyter, Berlin-Boston 2022, pp. 103-132.

¹¹⁹ Anche questo carattere mistico rientra nelle critiche rivolte da M. de Jong a Tillich. Già all’inizio della *Systematic Theology* Tillich parte dal presupposto che ogni concetto teologico si basa su un “a priori mistico”, definito «an awareness of something that transcends the cleavage between subject and object», in ST 1, p. 12. A differenza del filosofo della religione, il teologo deve trarre da questo fondamento il criterio del messaggio cristiano, ossia, secondo Tillich, scoprire il contenuto mistico del messaggio cristiano. Questa affermazione di un a priori mistico – che conduce più verso una teologia mistica che verso una teologia filosofica – mostra che il punto di partenza di Tillich è una “mistica dell’essere” che nella sua teologia si concretizza come mistica cristiana del “Nuovo Essere”. Senza questo a priori mistico la teologia si limiterebbe ad un intellettualismo o ad un moralismo cristologico, con il rischio di perdere di vista la ragione o di contrapporla alla mistica. Tillich ritrova le radici di questa mistica cristiana in San Paolo, per questo da lui definito anche “l’apostolo dello spirito”. Ma, si chiede de Jong, Tillich trova tutto ciò in Paolo o nel proprio pensiero? Con la sua cristologia del “Nuovo Essere”, Tillich aderisce senza riserve all’idea di un a priori mistico dell’essere che di Paolo perde tanto l’aspetto sacramentale-ontologico quanto quello profetico-kerigmatico. Rispetto alla “nuova creazione” paolina, il “Nuovo Essere” di Tillich appare manchevole sia di essere che di parola, cfr. M. de Jong, *Über die Grenze von Sein und Wort*, cit., pp. 270-271.

¹²⁰ Sul ruolo del paradosso nella teologia di Tillich, cfr. P. Steinacker, *Passion und Paradox — Der Expressionismus als Verstehenshintergrund der theologischen Anfänge Paul Tillichs. Ein Versuch*, in G. Hummel (cur.), *God and Being / Gott und Sein: The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich / Das Problem der Ontologie in der Philosophischen Theologie Paul Tillichs. Contributions made to the II. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt 1988. / Beiträge des II. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt 1988*, de Gruyter, Berlin-Boston 1989, pp. 59-99 e W. Schüßler, *Das Fortwirken des christologischen Paradoxes in der Religionsphilosophie und Religionstheologie Paul Tillichs*, in G. Hummel (cur.), *The Theological Paradox/Das theologische Paradox. Interdisciplinary Reflections on the Centre of Paul Tillich’s Thought/Interdisziplinäre Reflexionen zur Mitte von Paul Tillichs Denken. Proceedings of the V. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1994/Beiträge des V. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1994* (Töpelmann 74), de Gruyter, Berlin-New York 1995, pp. 20-31.

nelle condizioni dell'esistenza assumendo piena e completa concretezza storica. La rivelazione definitiva è pertanto un non-senso dal punto di vista logico e va compresa come evento concreto che deve essere espresso razionalmente in termini contraddittori, senza che ciò possa implicare alcuna mutilazione della ragione. Come interpreta opportunamente Tillich (contrariamente ad Heidegger) la "pazzia" della Croce non ha nulla a che vedere con un sacrificio della ragione¹²¹.

Il Nuovo Essere incarna perfettamente questo carattere paradossale:

The New Being in Jesus as the Christ is the paradox of the final revelation. The words of Jesus and the apostles point to this New Being; they make it visible through stories, legends, symbols, paradoxical descriptions, and theological interpretations. But none of these expressions of the experience of the final revelation is final and absolute in itself. They are all conditioned, relative, open to change and additions¹²².

Il seguito dell'opera affronta la questione dell'essere e della realtà di Dio, aprendo così la strada al secondo volume della *Systematic Theology*, dedicato invece al tema dell'esistenza.

1.3.3. Esistenza e Nuovo Essere

Il secondo volume della *Systematic Theology*, che reca il sottotitolo *Existence and the Christ*, è anche quello maggiormente segnato dall'approfondimento della nozione di Nuovo Essere, trattandosi della parte di teologia sistematica dedicata alla cristologia. Che significa propriamente il termine "esistenza" cui si parla sin dal titolo del volume? Dopo un corposo *excursus* terminologico, filosofico e teologico relativo a questo concetto, Tillich conclude affermando che l'esistenza è lo stato di "alienazione" (*estrangement*, *Entfremdung* nella traduzione tedesca), riprendendo il concetto dalla filosofia di Hegel e dalle critiche rivolte ad Hegel da Karl Marx¹²³.

L'uomo è alienato dal fondamento del proprio essere, dagli altri esseri e da se stesso. In questa condizione si impone l'esigenza del Nuovo Essere come

¹²¹ Cfr. ST 1, p. 151.

¹²² Ibidem.

¹²³ ST 2 p. 45.

possibilità di superamento dell'alienazione¹²⁴. Il Nuovo Essere emerge come esigenza di ogni esperienza individuale e universale, prima di trovare il suo compimento in Cristo. Emerge, in particolare, come esigenza di ogni atto di autorealizzazione esistenziale, ma quando questi atti vengono percepiti come autosufficienti l'esperienza giunge ad una sorta di vicolo cieco. Nessun atto può superare o vincere da solo l'alienazione esistenziale, anche se l'alienazione non sopprime la libertà del tentativo. Nonostante la propria libertà, tuttavia, l'essere umano si scopre incapace di superare la sua alienazione e di realizzare da sé una riunione con Dio. Solo l'irruzione del Nuovo Essere può produrre un "nuovo agire":

In the realm of finite relations, all decisions are expressions of man's essential freedom. But they do not bring reunion with God; they remain in the realm of "civil justice", of moral and legal norms. But even these decisions, despite the ambiguity of all the structures of life, are related to the unambiguous and ultimate. Man, in relation to God, cannot do anything without him. He must receive in order to act. New being precedes new acting. The tree produces the fruits, not the fruits the tree¹²⁵.

I tentativi di superare l'alienazione all'interno dell'esistenza alienata dell'individuo portano solo una dura fatica e un tragico fallimento. Soltanto il Nuovo Essere, che supera la scissione tra essere essenziale (*essential being*) ed essere esistenziale (*existential being*), può produrre un'azione nuova¹²⁶. Una distorsione di questa esigenza porta però la religione, secondo Tillich, a produrre vie di auto-redenzione tutte destinate al fallimento: vie legalistiche, ascetiche, mistiche, sacramentali, dottrinali o emotive. Queste vie sono però tutte caratterizzate da un comune dato fondamentale: si tratta sempre di un'esperienza rivelatoria in cui si avverte la presenza di una potenza salvifica.

La seconda conseguenza derivante da questi tentativi di autoreddenzione è l'evidenza del fatto che l'esigenza del Nuovo Essere si impone come esigenza universale perché sono universali la precaria condizione umana e il suo ambiguo

¹²⁴ Dopo la lettura del primo volume della *Systematic Theology* Jakob Taubes scrisse che l'intero sistema di Tillich ruota attorno ad un unico problema escatologico: l'auto-alienazione dell'uomo nel suo essere e la sua riconciliazione nel Nuovo Essere. Cfr. J. Taubes, *On the Nature of the Theological Method: Some Reflections on the Methodological Principles of Tillich's Theology*, in T. J. J. Altizer (cur.), *Toward a New Christianity: Readings in the Death of God Theology*, Harcourt, New York 1967, p. 221-238, ivi p. 225.

¹²⁵ ST 2, p. 79.

¹²⁶ La relazione tra essere essenziale ed essere esistenziale attraversa tutte le cinque parti della *Systematic Theology* di Tillich. Cfr. in particolare ST 1, pp. 202-204.

superamento¹²⁷. In ogni cultura, anche nella Grecia classica o nell'antica Roma, è presente l'attesa di una nuova utopica realtà. Possono mutare le caratteristiche in cui l'esigenza del Nuovo Essere si manifesta, ma in ogni religione o cultura essa è presente. La differenza tra queste manifestazioni riguarda essenzialmente il ruolo della storia rispetto al Nuovo Essere. Il Nuovo Essere viene cercato al di sopra della storia o all'interno della storia. Vi sono dunque un'attesa non-storica e un'attesa storica del Nuovo Essere. La tipologia non-storica contraddistingue gran parte delle religioni politeistiche così come alcune esperienze religiose nate in reazione contro il politeismo, come il bramanesimo o il buddismo ma anche l'umanesimo contro il politeismo della Grecia antica. Viceversa, non solo il cristianesimo ma anche la religione della Persia antica, il giudaismo e l'islam, oltre ad alcune forme dell'umanesimo moderno, hanno portato l'Occidente ad una preminenza dell'attesa del Nuovo Essere nel processo storico come attesa di una realtà trasformata. Il cristianesimo possiede però un elemento caratteristico in più rispetto alla generale tendenza storica nell'attesa del Nuovo Essere, grazie alla fede in un evento storico che fornisce un centro alla storia e porta il Nuovo Essere alla sua manifestazione finale, ossia Cristo:

But it can be stated that in Christianity the decisive event occurs in the center of history and that it is precisely the event that gives history a center; that Christianity is also aware of the "not-yet", which is the main emphasis in Judaism; and that Christianity knows the revelatory possibilities in every moment of history. All this is included in the title of the "Christ", the name which Christianity applied to the bearer of the New Being in its final manifestation¹²⁸.

Il cristianesimo riesce così a inglobare in sé tanto il modello storico dell'attesa del Nuovo Essere quanto il non-storico, unendo l'orientamento orizzontale dell'attesa, proprio del tipo storico, e quello verticale, che caratterizza l'attesa non-storica. Questa ricomprensione del tipo non-storico all'interno del

¹²⁷ Come rileva Danz, Tillich può parlare di una dimensione universale dell'alienazione perché l'esistenza individuale è soggetta alla richiesta di determinarsi. La riflessività costitutiva dell'esistenza è infatti possibile solo attraverso la sua differenziazione auto-agente dal mondo, cioè per il fatto che essa costruisce tale autoreferenza differenziandosi dal mondo e quindi avendo un mondo. Dal momento che l'esistenza può mantenere questa autoreferenza solo attraverso la propria riflessione attiva, allora si deve dire che ogni esistenza è sottoposta alla richiesta di determinarsi. Per questo motivo Tillich può e deve dire che lo stato dell'esistenza è "lo stato di alienazione", cfr. C. Danz, *Religion als Freiheitsbewußtsein*, cit., p. 203.

¹²⁸ ST 2, p. 88.

cristianesimo si deve secondo Tillich già a Paolo, grazie al suo misticismo dell'esistenza in Cristo e alla dottrina dello Spirito. Ancora una volta il cristianesimo dimostra la propria natura paradossale dichiarando che il Nuovo Essere è apparso in Gesù in quanto Cristo, affermazione che per Tillich rappresenta l'unico paradosso onnicomprensivo del cristianesimo. Questo primo paradosso ne produce un altro relativo all'esistenza. Il Nuovo Essere appare nelle condizioni dell'esistenza, giudicandole e vincendole¹²⁹. In questa vittoria il potere salvifico si manifesta e si estende a tutti i luoghi. Non solo gli individui vengono salvati e non solo l'esistenza storica dell'essere umana viene salvata, ma l'universo intero.

Queste pagine preparano il terreno all'ampia disamina cristologica di Tillich che occupa la sezione intitolata *The Reality of the Christ*, in cui il Nuovo Essere assume un ruolo di primo piano.

Il cristianesimo si regge su una fondamentale concentrazione cristologica. Gesù è il Cristo, colui che porta il nuovo stato di cose. Nella vita personale di Gesù l'alienazione esistenziale è stata vinta. L'essenziale divino-umanità (*Essential God-Manhood*) è apparsa all'interno dell'esistenza, si è sottomessa alle condizioni dell'esistenza e non solo non ne è vinta, ma le vince. Questa convinzione si irradia su tutta la storia dandovi essenziale continuità. Il Nuovo Essere in Gesù in quanto Cristo è presente fino alla fine della storia. Inizio, centro e compimento dell'evoluzione storica che conduce al Nuovo Essere.

Questa determinazione è alla base della sezione intitolata proprio *The New Being in Jesus as the Christ*. Gesù Cristo è colui che porta il nuovo eone, scrive Tillich a inizio capitolo. I discepoli videro però delusa l'attesa di una prossima venuta del Nuovo Eone. Il vecchio stato di cose rimase inalterato e colui che avrebbe dovuto portare il nuovo eone sembrò essere stato distrutto dalle potenze del vecchio eone. Fu Paolo a fornire il contesto teologico adatto a comprendere e giustificare tale paradosso mediante la distinzione tra prima e seconda venuta di

¹²⁹ Paradosso, ancora una volta, non indica un non-senso, un'espressione irrazionale o un enigma dal punto di vista logico, ma una "nuova realtà": «The appearance of the New Being under the conditions of existence, yet judging and conquering them, is the paradox of the Christian message. This is the only paradox and the source of all paradoxical statements in Christianity. The paradoxical statement that the situation of the Christian is *simul peccator, simul justus* ("at the same time unjust and just", namely, justified) is not a paradox beside the christological paradox: that Jesus is the Christ. Historically and systematically, everything else in Christianity is a corroboration of the simple assertion that Jesus is the Christ. This is neither irrational nor absurd, and it is neither reflectively nor dialectically rational; but it is paradoxical, that is, against man's self-understanding and expectations. The paradox is a new reality and not a logical riddle», ivi, p. 92.

Cristo. Il nuovo stato di cose sarà creato con la seconda venuta ma nel tempo intermedio tra prima e seconda venuta il Nuovo Essere è già sempre presente in lui. Lui è il regno di Dio, lui il compimento dell'attesa escatologica: chi partecipa di lui partecipa al Nuovo Essere, anche se nelle condizioni della situazione umana, dunque in modo frammentario e come anticipazione. La teologia paolina consente così a Tillich di definire gli elementi probabilmente più rilevanti per la definizione del significato del Nuovo Essere:

New Being is essential being under the conditions of existence, conquering the gap between essence and existence. For the same idea Paul uses the term "new creature", calling those who are "in" Christ "new creatures". "In" is the preposition of participation; he who participates in the newness of being which is in Christ has become a new creature. It is a creative act by which this happens. Inasmuch as Jesus as the Christ is a creation of the divine Spirit, according to Synoptic theology, so is he who participates in the Christ made into a new creature by the Spirit. The estrangement of his existential from his essential being is conquered in principle, i.e., in power and as a beginning. The term "New Being", as used here, points directly to the cleavage between essential and existential being-and is the restorative principle of the whole of this theological system. The New Being is new in so far as it is the undistorted manifestation of essential being within and under the conditions of existence. It is new in two respects: it is new in contrast to the merely potential character of essential being; and it is new over against the estranged character of existential being. It is actual, conquering the estrangement of actual existence¹³⁰.

Il Nuovo Essere è l'essere essenziale sotto le condizioni dell'esistenza, volto a superare il divario tra essenza ed esistenza. Questa proposizione decisiva per la teologia sistematica assume i contorni di una riformulazione dell'idea paolina della nuova creazione e dell'esistenza "in Cristo". La preposizione "in" riguarda la partecipazione, dunque chi partecipa alla novità dell'essere che è in Cristo è diventato una nuova creatura. L'alienazione appare superata in potenza, nella forma di un inizio. Il Nuovo Essere indica direttamente la scissione dell'essere essenziale dall'essere esistenziale, venendo per ciò stesso a costituire il principio restauratore di tutto il sistema teologico. In relazione a questa definizione Tillich spiega anche perché il Nuovo Essere possa essere definito "nuovo". Il Nuovo Essere è nuovo nella misura in cui è la manifestazione non distorta dell'essere essenziale all'interno e sotto le condizioni dell'esistenza.

¹³⁰ Ivi, pp. 118-119.

Nuovo, dunque, sotto due aspetti: nuovo rispetto al carattere meramente potenziale dell'essere essenziale e nuovo rispetto al carattere alienato dell'essere esistenziale. Il Nuovo Essere è attuale ed è attuale la sua vittoria sull'alienazione dell'esistenza attuale.

Analogo significato assumono altre preposizioni eminentemente paoline come la vittoria sulla Legge. Il Nuovo Essere è nuovo in quanto vittoria sulla "vecchia" situazione sotto la Legge. Di conseguenza, il Nuovo Essere in Gesù in quanto Cristo è la fine della Legge. Ancora, in termini escatologici si può dire che Cristo (dunque il Nuovo Essere) è la fine dell'esistenza vissuta nell'alienazione, escatologia realizzata come inizio del compimento (*beginning of fulfilment*)¹³¹. È dunque, come sottolinea anche Heinrich Schlier, anche "fine della storia"¹³² e nulla può prodursi nella storia di qualitativamente nuovo (*qualitatively new*) al di là del Nuovo Essere. Invero qui Tillich non appare ardito quanto Schlier nella sua interpretazione, perché distingue all'interno del termine "fine" due significati, quello di "termine" (*finish*) e quello di "intento" (*aim*). Dal punto di vista del termine la storia è ancora in corso e mantiene valide le caratteristiche dell'alienazione esistenziale, mentre per quanto riguarda l'intento si può dire che con la comparsa del Nuovo Essere come realtà storica la storia è giunta ad una fine dal punto di vista qualitativo, anche se dal punto di vista quantitativo l'attualizzazione del Nuovo Essere nella storia appare invece trascinata nelle deformazioni e nelle ambiguità della precaria condizione storica dell'uomo. Come sottolineato anche da Bultmann, l'oscillazione tra "già" (*already*) e "non ancora" (*not yet*) legata alla tensione tra la prima e la seconda venuta di Cristo appartiene inseparabilmente all'esistenza cristiana.

La Bibbia fornisce a Tillich l'immagine del Nuovo Essere in Gesù in quanto Cristo, immagine di cui la sua teologia offre un'esplicazione in forma sistematica. Il carattere determinante del Nuovo Essere sta dunque nel fatto di essere apparso in

¹³¹ Quest'espressione per certi versi assume la forma di un rovesciamento della formula con cui Heidegger definiva la speranza come "compimento dell'inizio" (*Vollendung des Anfangs*).

¹³² Sul rapporto tra fine della storia ed eternità cfr. V. Nuovo, *Is Eternity the Proper End of History?*, in G. Hummel (cur.), *New Creation or Eternal Now: Is there an Eschatology in Paul Tillich's Work?/ Neue Schöpfung oder Ewiges Jetzt: Hat Paul Tillich eine Eschatologie?: Contributions made to the III. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1990 / Beiträge des III. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1990*, de Gruyter, Berlin-Boston 1991, pp. 234-244.

una vita personale¹³³. Solo una persona costituisce un “Sé interamente sviluppato”, solo una persona ha un potere illimitato di auto-trascendenza (*self-transcendence*) e, di conseguenza, un destino, solo una persona ha libertà. Solo in una vita personale può trovare spazio il Nuovo Essere. Quel che accade alla persona umana accade infatti implicitamente a tutte le sfere della vita, perché nell’uomo sono presenti tutti i livelli dell’essere: «He is a universe in himself»¹³⁴. Gesù Cristo è portatore del Nuovo Essere nella totalità del suo essere, non in qualche espressione particolare. Tutte le espressioni particolari della vita di Cristo (parole, atti e sofferenze) sono modi di esprimersi del Nuovo Essere, che è la qualità dell’essere di Cristo e che precede e trascende tutte le espressioni particolari. Il Nuovo Essere è vincitore dell’alienazione nella vittoria sulle tentazioni. Questa vittoria non elimina l’angoscia e il tragico. Essa assume la negatività dell’esistenza all’interno di un’unità non spezzata con Dio (*unbroken unity with God*). L’immagine descritta dal Nuovo Testamento è quella di una vita personale che vince l’alienazione esistenziale in se stessa e realizza un’unità permanente con Dio (*permanent unity with God*):

This is the picture of the New Being in Jesus as the Christ. It is not the picture of a divine-human automaton without serious temptation, real struggle, or tragic involvement in the ambiguities of life. Instead of that, it is the picture of a personal life which is subjected to all the consequences of existential estrangement but wherein estrangement is conquered in himself and a permanent unity is kept with God. Into this unity he accepts the negativities of existence without removing them. This is done by transcending them in the power of this unity. This is the New Being as it appears in the biblical picture of Jesus as the Christ¹³⁵.

La vita personale ha in sé un carattere più ampio che travalica l’ambito della sola esistenza individuale. La vita personale è legata di per sé all’incontro con altre persone all’interno di una comunità e, per ciò stesso, con la dimensione storica del passato e del futuro in cui la comunità è radicata. Nonostante il Nuovo Essere sia comparso in una vita personale, esso assume dunque un’ampiezza spaziale nella comunità del Nuovo Essere e una dimensione temporale nella storia

¹³³ Sul rapporto tra la concezione tillichiana di un Dio personale e l’idea di persona, la dottrina trinitaria e la nozione di Nuovo Essere, oltre che per una lucida critica dell’impostazione fornita da Tillich al suo sistema, cfr. A. Milano, *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L’intelligenza della persona in Dio*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, pp. 228-232.

¹³⁴ ST 2, pp. 120-121.

¹³⁵ Ivi, pp. 134-135.

del Nuovo Essere:

There is no personal life without the encounter with other persons within a community, and there is no community without the historical dimension of past and future. This is clearly indicated in the biblical picture of Jesus as the Christ. Although his personal life is considered as the criterion by which past and future are judged, it is not an isolated life, and the New Being, which is the quality of his own being, is not restricted to his being. This refers to the community out of which he comes and to the preparatory manifestations of the New Being within it; it refers to the community which he creates and to the received manifestations of the New Being in it. [...] Although appearing in a personal life, the New Being has a spatial breadth in the community of the New Being and a temporal dimension in the history of the New Being. The appearance of the Christ in an individual person presupposes the community out of which he came and the community which he creates. Of course, the criterion of both is the picture of Jesus as the Christ; but, without them, this criterion never could have appeared¹³⁶.

Dopo ulteriori sezioni dedicate al dogma cristologico, alla rilevanza universale dell'evento Gesù in quanto Cristo e a tutti i "simboli" centrali per definire tale significatività universale¹³⁷, il Nuovo Essere torna al centro delle riflessioni di Tillich nell'ultima parte, *The New Being in Jesus as the Christ as the Power of Salvation*. "Salvezza" significa che ciò che si trova nell'alienazione viene riunito, ciò che è separato riceve un centro e che le scissioni tra Dio e l'uomo, tra l'uomo e il mondo e tra l'uomo e se stesso vengono superate. Vuol dire, riassume Tillich, essere rivendicati dal "vecchio" per essere trasferiti nel Nuovo Essere. La salvezza rappresenta il potere salvifico di guarigione mediante il Nuovo Essere in tutta la storia. Salvezza significa anche "riconciliazione", l'effetto del Nuovo Essere su coloro che ne sono afferrati mentre si trovano nel loro stato di alienazione.

Questa seconda parte della *Systematic Theology* si conclude con la descrizione del triplice carattere della salvezza. Primo carattere: la salvezza intesa come partecipazione al Nuovo Essere, dunque come "rigenerazione"

¹³⁶ Ivi, pp. 135-136.

¹³⁷ Nel pensiero di Tillich il "simbolo" è una rappresentazione simbolica dell'incondizionato, non l'incondizionato stesso. Il simbolo è l'unico linguaggio con cui la religione può esprimersi direttamente. La religione può certamente esprimersi anche indirettamente e riflessivamente e può esprimersi in concetti teologici e filosofici o in forma artistica, ma la sua espressione primaria è il simbolo o un gruppo di simboli che prende il nome di "mito", cfr. P. Tillich, *Recht und Bedeutung religiöser Symbole*, in Id., *Die Frage nach dem Unbedingten* (GW 5), de Gruyter, Berlin-Boston 1987, pp. 237-244. Cfr. anche J. Ringleben, *Symbol und göttliches Sein*, in G. Hummel (cur.), *God and Being / Gott und Sein*, cit., pp.165-181.

(*regeneration*). Il Nuovo Essere richiede la partecipazione dell'uomo, il quale deve essere afferrato dallo stato di schiavitù del vecchio essere. La relazione che viene instaurata tra Nuovo Essere e coloro che ne sono afferrati è un "afferrare e attrarre a sé" che produce l'"essere in Cristo", ossia la nuova creazione di cui parla Paolo. Rigenerazione significa pertanto un nuovo stato di cose, il nuovo eone in cui l'individuo, preceduto nella propria partecipazione soggettiva dalla realtà oggettiva del Nuovo Essere, entra e rinasce attraverso la propria partecipazione.

Secondo carattere: la salvezza come accettazione del Nuovo Essere, vale a dire come "giustificazione" (*justification*). Anche la giustificazione è un evento oggettivo che produce e quindi precede la ricezione soggettiva. Nel suo senso oggettivo giustificazione vuol dire rendere l'essere umano ciò che è a livello di essenza e da cui si trova alienato, un'azione di Dio che non dipende in nessun modo dall'uomo e in cui Dio accetta chi non è accettabile. Anche se nell'uomo non vi è nulla che lo renda accettabile, questi deve "accettare di essere accettato", abbandonarsi all'attrazione del potere del Nuovo Essere in Cristo.

Terzo carattere della salvezza: salvezza come trasformazione attraverso il Nuovo Essere, cioè come santificazione (*sanctification*). Mentre rigenerazione e giustificazione costituiscono assieme un solo atto divino, ossia la riunificazione di ciò che si trovava nello stato di alienazione, la santificazione si distingue da entrambe come processo che si differenzia dall'evento che vi ha dato inizio. La santificazione è il processo mediante il quale il Nuovo Essere trasforma la personalità e la comunità all'interno e al di fuori della Chiesa. L'individuo e la Chiesa sono entrambi oggetti della santificazione operata dallo Spirito, che costituisce l'attualizzazione del Nuovo Essere (*the actuality of the New Being*). Il riferimento al ruolo dello Spirito chiude questa seconda parte del sistema e apre la strada al terzo volume, dedicato in particolare proprio alla riflessione pneumatologica e diviso in due parti, *Life and the Spirit* e *History and the Kingdom of God*. I maggiori riferimenti al tema del nuovo si trovano nella seconda parte, mentre della prima vanno ripercorse in special modo alcune sezioni.

1.3.4. Nuovo Essere e Presenza Spirituale

La parte dedicata allo Spirito segue per molti versi la trattazione del secondo volume. Come dichiara lo stesso Tillich, anche se il problema cristologico

occupa la terza parte del sistema in realtà esso è presente in tutte le parti e anche nella dottrina dello Spirito sono necessari continui riferimenti alla cristologia.

La definizione del rapporto tra Spirito e Nuovo Essere viene definita in particolare nella sezione *The Manifestation of the Spiritual Presence in Historical Mankind*. Un concetto chiave in questa sezione è quello di “Presenza Spirituale” (*Spiritual Presence*)¹³⁸, simbolo che esprime la “vita senza ambiguità” (*unambiguous life*). La Presenza Spirituale, scrive Tillich nel paragrafo *Spirit and New Being: Ambiguity and Fragment*, crea il Nuovo Essere al di sopra della spaccatura tra essenza ed esistenza. In che modo avviene tale creazione del Nuovo Essere? Attraverso il sacramento. La Presenza Spirituale, ricorda F. J. Parrella, si manifesta nella parola e nel sacramento¹³⁹. Ma cosa intende Tillich con “sacramento”? Di fatto, un’ulteriore simbolizzazione. Dal momento che la Presenza Spirituale è universale, ogni cosa nell’ordine finito può essere un sacramento o un contenitore dello Spirito: «Spiritual Presence cannot be received without a sacramental element, however hidden the latter may be»¹⁴⁰. Con sacramento non si intende dunque soltanto l’insieme dei sacramenti officiati dalla Chiesa o qualsiasi cosa possa riguardare eminentemente la cultura religiosa. Tutta la realtà può rivelarsi un sacramento della Presenza Spirituale.

Il Nuovo Essere si manifesta come creazione della Presenza Spirituale al di sopra delle ambiguità della vita. La Presenza Spirituale permette così l’ininterrotta presenza del Nuovo Essere nella storia e la partecipazione all’unione trascendente della vita senza ambiguità (*unambiguous life*). La Presenza Spirituale e il Nuovo Essere indicano qualcosa che, anche se portato all’interno delle attualizzazioni ambigue della vita, in se stesso non è ambiguo ma frammentario (*fragmentary*) nella sua manifestazione nel tempo e nello spazio. La “compiuta unione trascendente” (*fulfilled transcendent union*) è un concetto che riguarda l’escatologia, mentre il frammento è “anticipazione” (*anticipation*), una dimensione ripresa ancora una volta da Paolo. Lo Spirito produce dunque una relazione paradossale tra “non-ambiguità” e frammento. Come il frammento di una preghiera rimanda già all’unione trascendente della vita senza ambiguità, così la

¹³⁸ Sul rapporto tra presenza spirituale e teologia paolina, cfr. J. C. Cooper, *The “spiritual presence” in the theology of Paul Tillich* Tillich’s use of St. Paul, Mercer University Press, Macon (Georgia) 1997.

¹³⁹ F. J. Parrella, *Tillich’s theology of the concrete spirit*, in R. R. Manning (cur.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, cit., pp. 74-90, ivi p.80.

¹⁴⁰ ST 3, p. 122.

presenza del Nuovo Essere si manifesta al contempo in modo frammentario e anticipatore ma senza ambiguità. In questo modo il Nuovo Essere supera le ambiguità della vita sottoposta al tempo e allo spazio pur attualizzandosi in modo frammentario:

When we say "Spiritual Presence" or "New Being" or agape, we point to something unambiguous. It may be drawn into the ambiguous actualizations of life, especially of life under the dimension of the spirit. But in itself it is unambiguous. However, it is fragmentary in its manifestation in time and space. The fulfilled transcendent union is an eschatological concept. The fragment is an anticipation (as Paul speaks of the fragmentary and anticipatory possession of the divine Spirit, of the truth, of the vision of God, and so on). The New Being is fragmentarily and anticipatorily present, but in so far as it is present it is so unambiguously. The fragment of a broken statue of a god points unambiguously to the divine power which it represents. The fragment of a successful prayer elevates to the transcendent union of unambiguous life. [...] This distinction between the ambiguous and the fragmentary makes it possible for us to give full affirmation and full commitment to the manifestations of the Spiritual Presence while remaining aware of the fact that in the very acts of affirmation and commitment the ambiguity of life reappears. Awareness of this situation is the decisive criterion for religious maturity. It belongs to the quality of the New Being that it puts its own actualization in time and space under the criteria by which it judges the ambiguities of life in general. Yet in doing so, the New Being does conquer (though fragmentarily) the ambiguities of life in time and space¹⁴¹.

La Presenza Spirituale non è immediatamente riconducibile allo Spirito, ma rende possibile una più completa comprensione della manifestazione dello Spirito nella storia. La Presenza Spirituale nella storia è essenzialmente la Presenza Spirituale che è in Gesù in quanto Cristo. Lo Spirito è colui che fece di Gesù il Cristo e divenne il "suo" Spirito ed è colui che era ed è ora all'opera in tutti coloro che sono stati afferrati dalla Presenza Spirituale prima che potesse avvenire l'incontro storico con il Nuovo Essere in Gesù in quanto Cristo. Dopo quell'evento la continua presenza dello Spirito nella storia prepara l'umanità all'incontro con il Nuovo Essere.

Il Nuovo Essere è creazione della Presenza Spirituale, una creazione che coincide anche con quella della Comunità Spirituale (*Spiritual Community*)¹⁴², cioè

¹⁴¹ ST 3, pp. 140-141.

¹⁴² Sulla comunità spirituale cfr. F. J. Parrella, *Tillich's theology of the concrete spirit*, cit., pp. 82-84.

la “Chiesa”, la “assemblea (ἐκκλησία) di Dio”, il simbolo del “corpo di Cristo”, ossia la vita senza ambiguità creata dalla Presenza Divina e anche, come scriverà più avanti, il carattere personale-comunitario (*personal-communal character*) in cui appare il Nuovo Essere¹⁴³. Anche la Comunità Spirituale è dunque manifestazione della vita priva di ambiguità ma come espressione frammentaria:

The Spiritual Community is unambiguous; it is New Being, created by the Spiritual Presence. But, although it is a manifestation of unambiguous life, it is nonetheless fragmentary, as was the manifestation of unambiguous life in the Christ and in those who expected the Christ. The Spiritual Community is an unambiguous, though fragmentary, creation of the divine Spirit. In this context, “fragmentary” means appearing under the conditions of finitude but conquering both estrangement and ambiguity¹⁴⁴.

La Comunità Spirituale è una comunità di personalità spirituali (*Community of Spiritual personalities*), la comunità delle personalità afferrate dalla Presenza Spirituale, dalla quale, seppur in modo frammentario, sono determinate senza ambiguità. L'ingresso del singolo nella Comunità Spirituale è segnato dalla sua conversione personale. Una volta entrato a farvi parte questi diviene una Personalità Spirituale, tuttavia, anche se si trova sotto il paradossale influsso della vita senza ambiguità, il convertito resta soggetto alle ambiguità della vita storica. Questa è l'esperienza del Nuovo Essere che, ricalcando la dinamica di salvezza, si esprime come esperienza del Nuovo Essere come creazione (ossia come rigenerazione), esperienza del Nuovo Essere in quanto paradosso (giustificazione) ed esperienza del Nuovo Essere come processo (santificazione).

1.3.5. Nuovo, storia e “Regno di Dio”

Nelle sezioni successive Tillich ritorna in diversi passaggi sul riferimento al Nuovo Essere, riprendendo in buona parte le analisi e le conclusioni che avevano caratterizzato le parti precedenti del sistema teologico. L'ultima parte del sistema, inserita nella sezione *History and the Kingdom of God*, è invece dedicata all'analisi della dimensione storica e alla riflessione escatologica¹⁴⁵. Sin dalle prime pagine

¹⁴³ Cfr. ST 3, p. 159.

¹⁴⁴ Ivi, p. 150.

¹⁴⁵ Per un'introduzione a questa sezione e ai suoi legami con il pensiero tillichiano degli anni precedenti in merito alla concezione della storia e dell'escatologia, cfr. C. Danz, *Das Reich Gottes als*

Tillich dichiara il fine delle ricerche proposte in quest'ultima parte del sistema: discutere i simboli attraverso i quali la cristianità ha espresso la propria risposta alla domanda sul significato dell'esistenza storica.

Tra le prime caratteristiche attribuite da Tillich alla storia umana vi è la "produzione del nuovo" (*the production of the new*). Gli eventi storici presentano tra loro astratti elementi di similarità, ma di per sé ogni evento concreto è in realtà unico e incomparabile nella sua totalità. A differenza delle forme del nuovo prodotte dalla dinamica della natura (nuove individualità, nuove specie, nuove costellazioni di materia nelle espansioni e nelle contrazioni dell'universo), il nuovo della storia è connesso a significati (*meanings*) e valori (*values*). La nozione di "valore" si riferisce non a valori arbitrari, ma obiettivi, portati da personalità e comunità. In questo caso si può parlare di "valutazioni assolute" (*absolute valuations*) e si può definire la creazione del nuovo nella storia umana come "creazione di valore", o meglio, «the creation of new actualizations of value in centered personalities»¹⁴⁶. Tillich non nasconde però la propria predilezione per il termine *meaning*, inteso come "vita nei significati" (*life in meanings*), ovvero al di là del suo uso meramente logico¹⁴⁷. Alla luce di questo orizzonte interpretativo, è possibile descrivere la produzione del nuovo nella storia come produzione di nuove ed uniche incorporazioni di significato, «the production of new and unique embodiments of meaning»¹⁴⁸.

La dinamica storica di produzione del nuovo si lega alle categorie di "causalità" (*causality*) e "sostanza" (*substance*)¹⁴⁹. Tillich definisce la sostanza come l'unità che rimane nel cambiamento degli accidenti, oppure come "identità soggiacente" (*underlying identity*), l'identità che si mantiene tale di fronte al variare degli accidenti. La categoria di causalità rimanda invece al rapporto in cui un complesso ne precede un altro in modo tale che l'altro non sarebbe ciò che è senza il precedente. Una causa è un precedente condizionante, mentre la

Ziel der Geschichte: Eschatologie als Geschichtsreflexion bei Paul Tillich, in L. Kaennel – B. Raymond (cur.), *Le peurs, la mort, l'espérance: autor de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich Fribourg (Suisse) 2007*, LIT, Münster 2009, pp. 195-208.

¹⁴⁶ ST 3, p. 303.

¹⁴⁷ Sul significato del termine *meaning* nel pensiero di Tillich rimando allo studio S. Cassedy, *What Is the Meaning of Meaning in Paul Tillich's Theology?*, in «Harvard Theological Review» 111, 3 (2018), pp. 307-332.

¹⁴⁸ ST 3, p. 304.

¹⁴⁹ Per una sintesi di questa sezione in riferimento all'"essenzializzazione" (*Essentialization*), il *telos* della storia, cfr. K. B. Osborne, *New Being*, cit., pp. 136-139.

causalità è l'ordine delle cose secondo il quale c'è un precedente condizionante per ogni cosa. Il nuovo rientra prima di tutto nei discorsi relativi alla causalità legata alla dimensione dello spirito, in cui la causalità assume un carattere creativo. In questo genere di causalità, diverso da una causalità di tipo organico o psicologico, il precedente condizionante determina sia il margine all'interno del quale si dà la possibilità di un atto creativo, sia l'impulso ad un atto potenzialmente creativo. Il precedente condizionante in questo caso non determina però il contenuto della creazione. Il contenuto della creazione è il nuovo che rende creativo l'atto creativo: «the content is the new, which makes the creative act creative»¹⁵⁰.

Questa definizione spinge Tillich ad approfondire il significato del concetto di nuovo. In termini generali il concetto di nuovo determina ogni situazione del processo del divenire. Questo significa che tutto ciò che accade in ogni minima frazione di tempo può essere definito nuovo rispetto al momento precedente e che, pertanto, «everything is always new», contrariamente alla sentenza *nihil sub sole novum* (Qohelet, 1,9-10). Questa determinazione generalissima richiede però tante specifiche quante sono le dimensioni in cui il nuovo appare. Vi è il nuovo come esito di una causazione che opera una trasformazione quantitativa (*quantitative transformation*), il nuovo che deriva dalla causazione che opera una trasformazione qualitativa (*qualitative transformation*) e la novità che risulta da una causazione prodotta da un atto creativo dello spirito umano (*creative act of man's spirit*). Mentre nei primi due casi la determinazione quantitativa o qualitativa predomina sulla libertà di creare il nuovo (*the freedom of positing the new*), nell'ultimo caso la libertà prevale sulla determinazione e viene creato l'«inderivabilmente nuovo» (*the underivably new*). Questa differenza viene spiegata attraverso un esempio concreto. La creazione dell'*Amleto* di Shakespeare prevede una serie di elementi derivabili come il materiale, la forma, i presupposti personali, i fattori occasionanti, etc., ma «the result is new in the sense of the underivable»¹⁵¹. In questo senso, ritiene Tillich, nella dimensione dello spirito la causalità generale diviene causalità in quanto creatrice del nuovo (*causality as creating the new*).

Attraverso l'esempio dell'*Amleto* Tillich mostra che vi è un'indipendenza della creazione del nuovo rispetto all'individuo da cui questa creazione proviene.

¹⁵⁰ Ivi, p. 323.

¹⁵¹ Ivi, p. 324.

Nella dinamica propria dello spirito il nuovo non è legato alla sostanza individuale. Il nuovo emerge dalla sostanza individuale e produce effetti sul carattere della sostanza. La persona è la fonte della causalità creativa ma la creazione oltrepassa la persona, la sostanza individuale da cui la creazione proviene:

The new is not bound to the individual substance, but it rises out of the substance and has effects on the character of the substance. The individual substance becomes spirit-determined; the center of self-awareness becomes a person. [...] The spirit-determined, centered being, the person, is the source of creative causality; but the creation surpasses the substance out of which it comes-the person¹⁵².

La dimensione di causalità legata allo spirito e tutte le altre dimensioni della vita partecipano attivamente alla causalità storica. La causalità storica è la dimensione in cui il nuovo trova maggiore ampiezza significativa. Così come il tempo storico, che corre avanti verso il nuovo, l'unico e l'originale pur nelle sue ripetizioni¹⁵³, anche la causalità storica è orientata verso il futuro e crea il nuovo. Questo orientamento della causalità storica verso il nuovo si pone al di là di ogni "nuovo particolare", che resta nell'ambito delle creazioni particolari che invecchiano e del processo creativo che conserva in se stesso il carattere della vecchiaia, e punta il "nuovo assoluto" che Paolo esprimeva attraverso l'idea di nuova creazione e che l'astrazione prodotta dall'analisi della causalità storica porta a definire come "nuovo-stesso" (*New-Itself*). Tale esito delle riflessioni sulla causalità storica ne comporta anche la fine, dal momento che esse non possono fornire una risposta su questo *New-Itself*. Lo sguardo dell'uomo invece si spinge più avanti, al di là della situazione storica, verso una "situazione ultima" (*ultimate situation*) in cui nasce l'esigenza di pensare un'unità universale del Regno di Dio:

Like historical time, historical causality is future-directed; it creates the new. And as historical time draws historical space into its "futuristic" movement, so historical causality draws historical substance into the direction toward the future. Historical causality drives toward the new beyond every particular new, toward a situation or historical substance beyond every particular situation or substance. In this it transcends the particular creations under the dimension of the spirit. The very concept of the new which belongs to creative causality implies the transcending character of

¹⁵² Ibidem.

¹⁵³ Cfr. *ivi*, p. 319.

the historical movement. The ever repeated creation of particular newness has in itself an element of oldness. Not only do the creations become old (they become static in a given substance), but the process of creating the particular new in endless variations has in itself the quality of oldness. Therefore man's historical consciousness has always looked ahead beyond any particular new to the absolutely new, symbolically expressed as "New Creation". The analysis of the category of historical causality can lead up to this point, but it cannot give an answer to the question of the "New-Itself". Historical situation or substance, if drawn into the dynamics of historical causality, contains the quest for a universal historical substance (including all forms of dimensionally qualified substance) or a situation which transcends every situation. It would be a situation in which all possible historical tensions are universally balanced. Here again man's historical consciousness has been aware of this implication of the category of historical substance and has looked ahead beyond any situation to symbols of an ultimate situation, for example, the universal unity of the Kingdom of God¹⁵⁴.

Inglobando tutte le dimensioni della vita e la loro ambiguità, scrive Tillich qualche pagina dopo, la storia assume in sé anche i processi della vita. Questo può significare non solo una lotta della vita per la propria auto-integrazione (*self-integration*), ma anche una potenziale auto-distruzione della vita all'interno della tensione della storia protesa verso ciò che Tillich definisce l'"ultimativamente nuovo" (*ultimately new*): «The processes of life, together with their ambiguities, which we have described in all dimensions, are not absent under the dimension of history. Life strives toward self-integration and may disintegrate in every history-creating act. Life creates and may destroy itself when the dynamics of history drive toward the new. Life transcends itself and may fall into profanity when it runs toward the ultimately new and transcendent»¹⁵⁵. In breve, la storia si muove in avanti verso il sempre nuovo e l'ultimativamente nuovo: «history runs ahead toward the ever new and toward the ultimately new»¹⁵⁶.

Questa dinamica si rivela in modi differenti nelle varie epoche della storia. Il Novecento, ad esempio, appariva a Tillich uno dei secoli che è possibile definire "grandi" dal punto di vista della creazione del nuovo, una grandezza dalle proporzioni anche tragiche. Unendo l'umanità sotto il segno della tecnica l'ha portata alla divisione, alla "schizofrenia" e al concreto pericolo della massima

¹⁵⁴ Ivi, pp. 325-326.

¹⁵⁵ Ivi, p. 331.

¹⁵⁶ Ivi, p. 332.

disintegrazione e distruzione¹⁵⁷. Come in altre epoche anche nel secolo scorso la creatività storica ha dato vita a un processo attraverso il quale venne creato il nuovo in tutte le sfere della dimensione storica conservando elementi di ciò che lo precedeva. La novità contiene in sé elementi del vecchio, osserva Tillich citando Hegel¹⁵⁸, ma andando oltre Hegel ritiene che si debbano affrontare tutte le conseguenze della portata potenzialmente distruttiva dei conflitti insiti nel rapporto tra vecchio e nuovo. Questo conflitto originario si traduce in innumerevoli conflitti tra generazioni, partiti, scuole artistiche o letterarie e, nella forma propria della dinamica storico-politica, nell'oscillazione tra rivoluzione e reazione.

Se la grandezza della storia sta proprio nel fatto che essa corre verso il nuovo, è vero altresì che il permanere dell'ambiguità che le è propria le conferisce anche un carattere irrimediabilmente tragico:

Everything new in history keeps within itself elements of the old out of which it grows. Hegel has expressed this fact in the well-known phrase that the old is in the new, both negated and preserved (*aufgehoben*). But Hegel did not take seriously the ambiguity of this structure of growth and its destructive possibilities. These factors appear in the relation between the generations, in the struggles of artistic and philosophical styles, in the ideologies of the political parties, in the oscillation between revolution and reaction, and in the tragic situations to which these conflicts lead. The greatness of history is that it runs toward the new, but greatness, because of its ambiguity, is also the tragic character of history¹⁵⁹.

Il problema alla base dei conflitti intergenerazionali secondo Tillich è essenzialmente quello del rapporto tra vecchio e nuovo nella dinamica della storia. Per fare posto al nuovo la generazione più giovane deve ignorare i processi creativi da cui emerge il vecchio, ignorando anche che il vecchio a suo tempo rappresentò un nuovo sorto in risposta a problemi precedenti. L'esigenza di novità delle nuove generazioni assume così un intrinseco e necessario carattere di ingiustizia che suscita la reazione da parte del vecchio, una reazione che assume a sua volta un inevitabile carattere di "negativo" per la propria incapacità di comprendere il nuovo: «Representatives of the old see in the given results the toil

¹⁵⁷ Ivi, p. 341.

¹⁵⁸ Sulla presenza del concetto del "nuovo" nella filosofia della storia di Hegel, cfr. H.-S. Yoo, *Das Problem des Neuen im Geschichtsdenken Hegels*, Peter Lang, Lausanne 1995.

¹⁵⁹ ST 3, p. 343.

and greatness of their own creative past; they do not see that they constitute stumbling blocks in the way of the new generation to creativity. In this conflict partisans of the old become hardened and bitter, and partisans of the new frustrated and empty»¹⁶⁰.

La vita politica trae le proprie strutture dall'ambiguità della creatività storica, al punto che diviene possibile affermare che ogni carattere politico è orientato verso qualcosa di nuovo. Il nuovo può tuttavia essere frutto di tendenze come l'amore per il nuovo in sé o la strenua difesa del vecchio. Quando questa dinamica non trova altra strada per esprimersi che non sia la rottura può svilupparsi la situazione rivoluzionaria come unica strada per l'irruzione di una "nuova creazione". La violenza dell'irruzione rivoluzionaria per amore della creazione produce distruzione, una distruzione a volte talmente radicale da impedire ogni nuova creazione. A quel punto la situazione può volgersi verso un caos totale che offre spazio d'azione al potere per sopprimere la rivoluzione e imporre una controrivoluzione. In caso di vittoria controrivoluzionaria non si torna a uno stato ideale che abitava nel passato. Contro ogni sforzo rivoluzionario, si arriva ad una nuova situazione il cui carattere nuovo è il rifiuto della novità.

Questo stato di cose si rivela presto instabile e finisce per essere lentamente eroso dalle forze del nuovo¹⁶¹. Le forze del nuovo non possono in alcun modo essere escluse perennemente dal processo storico, perché nella

¹⁶⁰ Ibidem.

¹⁶¹ In questa sezione Tillich dedica ampio spazio al concetto di *καῖρός*, intrinsecamente legato al nuovo che si fa strada nella storia. Come osserva J. Richard, il vero significato del *καῖρός* per Tillich risiede nella sua novità, in quanto momento storico che apre a una nuova epoca e ad una "nuova teonomia". Nel corso della storia compaiono molti *καίροι*. Nessun *καῖρός* è unico e assoluto. Il carattere assoluto del *καῖρός* è una qualificazione storica, poiché nelle varie manifestazioni del *καῖρός*, cioè nei diversi *καίροι*, si realizza il *καῖρός* ideale. Il "già" e il "non ancora", termini fondamentali per l'escatologia già in Bultmann così come in altre interpretazioni, non sono per Tillich due punti nella linea del tempo. Il "già" è una realizzazione concreta del *καῖρός* nella storia, mentre il "non ancora" ha un significato trans-storico, cioè come *καῖρός* che tocca il Regno di Dio oltre la storia. Cfr. ST 3, pp. 369-372 e J. Richard, *The Roots of Tillich's Eschatology in his Religious-Socialist Philosophy of History*, in G. Hummel (cur.), *New Creation or Eternal Now*, cit., pp. 26-43. Come osserva H. Jahr, sviluppando ulteriormente la sua teologia della storia con le categorie del *καῖρός* e dei *καίροι* Tillich ha recuperato l'orientamento verso il nuovo e verso il futuro che caratterizza l'intenzione di tutta la sua teologia e da cui si era allontanato durante la metà degli anni Venti. Ponendo in relazione presente e futuro Tillich può tuttavia attribuire al contempo dignità escatologica a ciò che accade qui e ora. In questo senso, la sua escatologia può essere descritta secondo Jahr come una "escatologia futuristica" (*futuristische Eschatologie*) con un "correttivo presente". Tuttavia, rileva ancora Jahr, come per ogni escatologia rivolta al futuro, anche nel caso di Tillich la dignità del condizionale cui è legato il presente appare in definitiva inautentica. Il presente ottiene dignità solo attraverso il futuro, che è caratterizzato proprio dal fatto di non essere presente. Cfr. H. Jahr, *Vom Kairos zur heiligen Leere. Tillichs eschatologische Deutung der Gegenwart*, in G. Hummel (cur.), *New Creation or Eternal Now*, cit., pp. 3-25, ivi p. 24.

disposizione al sacrificio per il nuovo si manifesta la richiesta universalmente umana di una creatività storica priva di ambiguità (*unambiguous historical creativity*). Par qui di riascoltare in Tillich l'adagio lucreziano, *cedit enim rerum novitate extrusa vetustas semper* (*De rerum natura*, III, 964-965).

Tuttavia, il conflitto tra vecchio e nuovo può assumere forme sempre più devastanti, fino ad arrivare allo stadio più distruttivo, quando vecchio e nuovo rivendicano per sé il carattere ultimo (*ultimacy*). Questa pretesa di auto-elevazione all'ultimatività (*self-elevating claim to ultimacy*) è il tratto distintivo del demoniaco (*demonic*), che in nessun luogo della storia come in quello in cui vecchio e nuovo avanzano tale pretesa fa sentire la propria morsa. Ciò accade non solo nella storia politica ma anche in quella religiosa, come dimostra il conflitto tra vecchio sacro e nuovo profetico e soprattutto l'uso del simbolo del "terzo stadio" (*third stage*) da parte dei diversi gruppi che tentano di rappresentare la finalità della storia come compimento reale, nel suo eventuale compimento anticipato, o di appropriarsi di visioni apocalittiche legate all'avvento di un'età nuova e finale.

Nonostante questi tentativi l'orientamento della storia non è a disposizione dell'uomo. È la "creatività direttiva di Dio" (*the directing creativity of God*), ossia la divina provvidenza, a operare servendosi della spontaneità delle creature e della libertà umana. L'azione provvidenziale si estende alla dimensione storica, la quale corre verso il nuovo. Il nuovo, tanto il "particolarmente nuovo" quanto l'"assolutamente nuovo", costituisce la finalità della provvidenza storica. Provvidenza non è sinonimo di "progetto", perché il progetto è un modello preconcepito (*preconceived pattern*) che elimina l'idea che nella storia sia presente anche la contingenza e che annulla la libertà. Invece la storia include anche il nuovo, che è contingente, sorprendente e inderivabile. Tutte le dinamiche della storia, compreso ogni male morale e fisico e tutte le tragedie che la contraddistinguono, contribuiscono alla creazione del nuovo da parte della provvidenza: «Historical providence includes all this and is creative through it toward the new, both in history and above history»¹⁶².

Come suggerisce questo passaggio, la creazione del nuovo non si rivolge solo al piano della storia ma anche al di là della storia. Fine e finalità della storia (entrambi tradotti con *end*, mentre vengono diversificati nell'edizione tedesca in

¹⁶² Ivi, p. 373.

Ende e Ziel) è l'innalzamento del temporale nell'eterno. L'ultimativamente nuovo (*ultimately new*), che coincide di fatto col Nuovo Essere¹⁶³, è infatti legato alla realtà trascendente del Regno di Dio e della Vita eterna, quindi per quanto possa correre verso di esso la storia non lo raggiungerà mai in sé: «History, we have seen, is creative of the qualitatively new and runs toward the ultimately new, which, however, it can never attain within itself because the ultimate transcends every temporal moment. The fulfilment of history lies in the permanently present end of history, which is the transcendent side of the Kingdom of God: the Eternal Life»¹⁶⁴. La storia non può produrre da sé la propria fine, né tantomeno produrre alterità e novità¹⁶⁵.

La dimensione futuristica del Regno di Dio è legata all'opera di creazione originaria. Ciò che si dirige al di là del tempo non è diretto dunque verso il futuro in senso stretto, che sarebbe solo un nuovo tempo, bensì verso qualcosa che non è più tempo. La storia è una dinamica continua che proviene dal trascendente e conduce al trascendente¹⁶⁶. Per Tillich, osserva R. Grigg, l'eternità non è uno stato di cose senza fine che si stabilirà in qualche momento del futuro quando Dio irromperà nella storia umana dall'esterno¹⁶⁷. Il passaggio dal temporale all'eterno, che segna la "fine del temporale", non è un evento temporale, così come la creazione stessa non è un evento temporale: «Time is the form of the created finite (thus being created with it), and eternity is the inneraim, the *telos* of the created finite, permanently elevating the finite into itself»¹⁶⁸. Se il Regno di Dio venisse inteso come "fine permanentemente presente della storia" (*permanently present end of history*) ne conseguirebbe una presenza dell'*eschaton* fin dall'inizio. L'eternità è, come recita la nota formula tillichiana, "eterno presente" (*eternal now*), oppure, si potrebbe invece dire ricorrendo ai termini usati da Jacques Ellul,

¹⁶³ Cfr. pp. 400-401: «But the term "essentialization" can also mean that the new which has been actualized in time and space adds something to essential being, uniting it with the positive which is created within existence, thus producing the ultimately new, the "New Being", not fragmentarily as in temporal life, but wholly as a contribution to the Kingdom of God in its fulfilment».

¹⁶⁴ Ivi, p. 396.

¹⁶⁵ Cfr. G. Antier, *L'origine qui vient. Une eschatologie chrétienne pour le XXI^e siècle*, Labor et Fides, Genève 2010, p. 325.

¹⁶⁶ Cfr. P. Tillich, *Die religiöse Lage der Gegenwart* (1926), Id., *Gesammelte Werke. Band 10: Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik*, de Gruyter, Berlin-Boston 1968, p. 30. Cfr. anche P. Tillich, *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*. Hrsg. v. Werner Schüßler, Patmos Verlag, Düsseldorf 1986, p. 55 e H. Jahr, *Vom Kairos zur heiligen Leere*, cit., pp. 16-17.

¹⁶⁷ Cfr. R. Grigg, *Tillich's "Ontologized Eschatology"*, in G. Hummel (cur.), *New Creation or Eternal Now*, cit., pp. 153-162, ivi p. 159.

¹⁶⁸ ST 3, p. 399.

perpetuo inizio, novità sempre nascente¹⁶⁹.

La creazione è creazione in vista di un fine, dunque nel fondamento (*ground*) è già presente la finalità (*aim*). Questa interrelazione originaria tra inizio e fine della storia apre uno spazio di tensione in cui viene creato il nuovo. Ciò che è creato quindi da una parte non è nuovo, perché potenzialmente radicato nel fondamento, ma al contempo è nuovo perché la sua realtà è fondata sull'unione di destino e libertà. Il prodotto di una conseguenza necessaria non è davvero nuovo ma solo trasformazione del vecchio, anche se lo stesso termine "trasformazione" indica la presenza di un elemento di novità e l'inconsistenza di ogni possibile determinazione totale. La libertà è la preconditione fondamentale della novità, l'autentica novità inderivabile da ogni consequenzialità necessitante:

Creation is creation for the end: in the "ground", the "aim" is present. But between beginning and end, the new is created. For the divine ground of being we must say both that the created is *not* new, for it is potentially rooted in the ground, and that it *is* new, for its actuality is based on freedom in unity with destiny, and freedom is the precondition of all newness in existence. The necessarily consequent is not new; it is merely a transformation of the old. (But even the term "transformation" points to an element of newness; total determination would make even transformation impossible)¹⁷⁰.

Come tutta l'ultima parte della teologia sistematica, anche questo approfondimento del concetto di *novitas* da parte di Tillich rivela una profonda influenza da parte dell'Idealismo tedesco e una sorta di riproposizione e riscrittura della filosofia della storia delineata in particolare nei sistemi di Hegel¹⁷¹ e Schelling. L'intera interpretazione della dimensione storica del Nuovo Essere e del concetto di nuovo sembra condurre anche Paolo su questo binario. Secondo R. F. Bulman, l'influenza di Schelling e in particolare la connessione tra ontologia schellinghiana

¹⁶⁹ J. Ellul, *L'Apocalypse: architecture en mouvement*, Desclée, Paris 1975, p. 228: «L'Eternité de Dieu n'est pas une immobilité, c'est un perpétuel commencement, une nouveauté toujours naissante, une absence d'habitude, de nécessité, de destin, une absence de répétition [...] c'est une source jaillissante d'instantanés non prédéterminés, toujours frais, neufs, surprenants».

¹⁷⁰ ST 3, p. 398. Osborne vede in questo passaggio una traccia di convinzioni evoluzioniste in Tillich e ritiene che il fine (*aim*) di cui il teologo parla qui non sia l'uomo, bensì il compimento di tutte le cose in Dio, l'obiettivo verso cui tutta la creazione si spinge. L'uomo è microcosmo e somma di tutta la creazione ed è, per ciò stesso, un fine e uno scopo per tutte le altre creature. Per Tillich tutto ciò che ha sperimentato il passaggio dall'essenza all'esistenza prima della comparsa dell'uomo sarebbe avvenuto per il bene dell'uomo. Cfr. K. B. Osborne, *New Being*, cit., p. 120.

¹⁷¹ Anche la cristologia di Tillich assume per molti versi una postura hegeliana, come sottolineato in B. J. R. Cameron, *The Hegelian Christology of Paul Tillich*, in «Scottish Journal of Theology», 29, 1 (1976), pp. 27-48.

ed escatologia tillichiana sono particolarmente evidenti in questa sezione della *Systematic Theology*. Bulman ritiene altresì che la dinamica astratta di essenzializzazione venga fatta coincidere da Tillich con la dottrina paolina del πλήρωμα, l'idea di un compimento ultimo di tutto in Dio¹⁷², come dimostrerebbero passaggi come il seguente: «This threefold “in-ness” of the temporal in the eternal indicates the rhythm both of the Divine Life and of life universal. One could refer to this rhythm as the way from essence through existential estrangement to essentialization»¹⁷³. I continui riferimenti alla filosofia hegeliana segnalano una volontà da parte di Tillich di confrontarsi costantemente con la sua filosofia della storia e superarne i limiti principalmente attraverso i correttivi provenienti da Marx. Nel ricorso a Marx e nella lettura tillichiana dei conflitti intergenerazionali si avverte infatti un'altra influenza, quella degli ideali politici di Tillich sulla sua prospettiva teologica ed escatologica.

Jakob Taubes vide in questa combinazione di matrice schellinghiana tra ontologia ed escatologia il tentativo di sfuggire al carattere critico della storia interpretando l'ontologia in termini di escatologia e caricando l'ontologia di dinamiche escatologiche. In questo tentativo Tillich cercherebbe di interpretare i simboli escatologici in termini ontologici senza sacrificare il loro significato originario. In breve, egli “escatologizza l'ontologia e ontologizza l'escatologia” alla luce della situazione attuale dell'uomo. Taubes considera questo tentativo destinato ad un inevitabile fallimento. La storia della teologia cristiana è necessariamente tragica perché, a suo avviso, non c'è modo di risolvere il conflitto tra i simboli escatologici centrali del messaggio cristiano e la brutalità della storia in corso¹⁷⁴.

Il sistema tillichiano vede teologia e filosofia poste continuamente in dialogo, seppur asimmetrico. Il concetto di *novum* vi occupa un posto centrale e l'approfondimento proposto da Tillich ne riscopre il significato sia filosofico che teologico. Tuttavia, la simbolizzazione e la compressione nel processo che conduce verso il *telos* dell'essenzializzazione sono riduzioni per certi versi ancora più violente di quelle operate dalla demitologizzazione di stampo bultmanniano.

¹⁷² Cfr. R. F. Bulman, *Tillich's Eschatology of the Late American Period (1945 — 1965)*, in G. Hummel (cur.), *New Creation or Eternal Now*, cit., pp. 137-152, ivi pp.144-146. L'autore vede anche la presenza di possibili influssi di Gioacchino da Fiore.

¹⁷³ ST 3, p. 421.

¹⁷⁴ Cfr. J. Taubes, *On the Nature of the Theological Method*, cit., pp. 224-225.

Dio è un simbolo formato dalla coscienza religiosa e “Gesù” è un modo di esprimere il simbolo “Dio” nel suo aspetto condizionante sul piano storico e culturale. L’aspetto personale di Gesù viene inteso solo come superamento della scissione tra essere essenziale ed essere esistenziale e privato di ogni consistenza vitale. L’umanità di Gesù diviene anch’essa un simbolo riconducibile all’aspirazione di ogni essere umano di unirsi a Dio, la risurrezione diventa un filosofema perno dal punto di vista sistematico e viene dimenticata la carnalità risorta, il nuovo corpo dell’uomo nuovo. L’umanità di Gesù, in definitiva, viene eliminata dall’identificazione con l’incondizionato. Se in Bultmann rimaneva soltanto l’uomo lontano da Dio, la *fides qua* e l’autochiusura nello spazio della decisione, nel sistema teologico di Tillich tanto Dio quanto l’uomo finiscono schiacciati sotto il peso dell’incondizionato, quello che Barth discutendo con Tillich definì un “gelido mostro” (*frostiges Ungeheuer*).

Come sottolineato da Karl Heinz Menke, il pensiero simbolico di Tillich può essere inteso, seguendo le intenzioni programmatiche più volte espresse dal teologo, come opposizione frontale al pensiero sacramentale¹⁷⁵. In questo senso, la ricollocazione tillichiana di categorie come nuova creazione, rinnovamento, uomo nuovo e novità di vita sotto l’astrazione del Nuovo Essere porta l’annuncio paolino ad essere irrimediabilmente distorto e privato della vitale connessione tra aspetto ontologico e forma sacramentale, ridotta a una mera funzione simbolica.

1.4. Heinrich Schlier

1.4.1. Un teologo “paolino” e i suoi maestri

Fu la situazione spirituale e vitale del proprio tempo a far avvertire ad Heinrich Schlier, allievo di Heidegger e Bultmann, l’esigenza di novità. Tutto è pieno di colpa e c’è un urgente bisogno di una novità che penetri tutto, scriveva parlando di quegli anni: «Alles ist voll Schuld. Es bedarf dringend eines Neuen, das durchdringt»¹⁷⁶. Questa percezione esistenziale si rifletterà nell’esegesi schlieriana di Paolo e in tutta la sua riflessione teologico-esegetica sull’idea

¹⁷⁵ Cfr. K.-H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012, pp. 53-58.

¹⁷⁶ H. Schlier, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Herder, Freiburg 1978, p. 24.

paolina di *novitas*.

Come accennato, Schlier fu allievo di Heidegger e Bultmann, ma la presenza del loro influsso sul pensiero schlieriano si avverte in modo molto differente da quanto accade con l'influenza di Heidegger sulla teologia di Bultmann. Anche la sola vicenda biografica di Schlier suggerisce una via diversa da quella intrapresa dai suoi maestri. Seguendo una strada opposta a quella di Heidegger e lasciando molto sorpreso Bultmann, Schlier si convertì infatti dalla fede protestante al cattolicesimo in seguito ad un percorso di riscoperta del significato dei Vangeli e della Chiesa. In tale percorso ebbero un ruolo determinante proprio gli insegnamenti dei due professori, per i quali nutrì sempre una sincera e profonda gratitudine¹⁷⁷.

Sono principalmente due i fattori che distinguono la ricezione schlieriana di Heidegger da quella di Bultmann. Innanzitutto, contrariamente a Bultmann, Schlier tenne in considerazione e si confrontò anche con il pensiero heideggeriano successivo alla "svolta" (*Kehre*). Inoltre, diversamente dalla implementazione della filosofia heideggeriana che caratterizza la teologia di Bultmann, Schlier assunse una postura più critica rispetto agli insegnamenti del filosofo¹⁷⁸. Riferendosi ad esempio proprio alle lezioni heideggeriane del semestre 1920-1921, Schlier non esitò a criticare l'impostazione di Heidegger, definendo la sua separazione di cristianità delle origini (intesa come fenomeno isolato) e tradizione successiva un "fraintendimento romantico": «Es ist ein romantisches Missverständnis des Sachverhaltes, der mit ‚Wort Gottes‘ oder ‚Evangelium‘ umschrieben ist, wenn man das mündliche (oder auch schriftliche) Evangelium der *Apostel* von der Überlieferung nicht nur als deren ‚Urbild‘ oder ‚Muster‘ unterscheidet, sondern von

¹⁷⁷ Schlier racconta il proprio percorso di conversione in H. Schlier, *Kurze Rechenschaft*, in K. Hardt (cur.) *Bekenntnis zur katholischen Kirche* (2. Auflage), Echter-Verlag, Würzburg 1955, pp. 167-193. Per una riflessione sul rapporto tra vicenda di conversione ed esegesi e teologia di Schlier, cfr. M. Pesce, *Heinrich Schlier. Tra esegesi storico-critica e riflessione teologica sulla Scrittura*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 16 (1980), pp. 63-79.

¹⁷⁸ In disaccordo con questa affermazione R. von Bandemann, il quale esprime un giudizio molto severo rispetto alla ricezione schlieriana di Heidegger, che gli appare perlopiù casuale e acritica, cfr. R. von Bandemann, *Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995, p. 422. Il giudizio di von Bandemann si riferisce tuttavia ad una valutazione della pertinenza filosofica dell'interpretazione di Schlier, mentre in questa sede si è espresso un giudizio di diverso genere. Mentre Bultmann riprende pedissequamente gli insegnamenti del maestro filosofo, Schlier sembra riconoscerne anche i limiti, non esitando ad assumere, in questo senso, una postura critica nei confronti di Heidegger.

ihr trennt und so als eine isolierte Erscheinung versteht»¹⁷⁹.

Al netto di queste osservazioni, il legame con il pensiero di Heidegger rimarrà saldo durante tutta la vita di Schlier. L'influenza del filosofo si avverte in modo particolare nell'importanza assunta nel pensiero schlieriano dalla riflessione ermeneutica, in cui ha un ruolo di primo piano anche l'influenza di Hans-Georg Gadamer, come dimostrano citazioni dirette e affermazioni di tal sorta: «Die Welt hält sich in der Sprache auf»¹⁸⁰.

Molto più contrastante appare il rapporto con Bultmann. Sulla scia della distinzione schlieriana tra *Historie* e *Geschichte*¹⁸¹, al maestro teologo viene contestata l'applicazione di punti di vista storici alla teologia e, conseguentemente, l'introduzione di un genere storico nella teologia. Secondo Schlier la "demitologizzazione", intesa come processo di eliminazione di asserzioni ritenute "mitiche" dal Nuovo Testamento, lede il nucleo del messaggio neotestamentario, produce un'eliminazione effettiva del carattere canonico delle Scritture e introduce una fede nella storicità con tutte le contraddizioni che questo comporta nel rapportarsi alla stratificazione letteraria e al sovrapporsi di fonti più antiche che possano di volta in volta emergere e imporsi come criterio di verità per tutte le formulazioni successive¹⁸².

Molti di questi punti di divergenza emergeranno anche nell'interpretazione

¹⁷⁹ H. Schlier, *Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1958, p. 60.

¹⁸⁰ H. Schlier, *Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift*, in Id., *Besinnung auf das Neue Testament*, Herder, Freiburg 1964, pp. 35-62, ivi p. 38. Questo saggio, assieme ad altri come H. Schlier, *Kerygma und Sophia*. — *Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas*, in Id., *Die Zeit der Kirche*, Herder, Freiburg 1956, pp. 206-231, è tra quelli in cui la vicinanza di Schlier agli insegnamenti heideggeriani risulta più evidente. Diversi studi sono stati dedicati alla ricezione di Heidegger da parte di Schlier: R. von Bendemann, *Heinrich Schlier*, cit., pp. 102-113; K. Lehmann, *Heinrich Schliers Begegnung mit Martin Heidegger. Ein lehrreiches Kapitel im Verhältnis Philosophie – Theologie*, in W. Löser – C. Sticher (cur.), *Gottes Wort ist Licht und Wahrheit. Zur Erinnerung an Heinrich Schlier*, Echter Verlag, Würzburg 2003, pp. 22-46; R. Schwerendt, *Heinrich Schlier als Schüler seiner Lehrer Rudolf Bultmann, Martin Heidegger und Karl Barth in den Jahren 1920-1926*, in «Catholica» 57 (2003), pp. 263-286, ivi pp. 273-277; O. Pöggeler, *Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*, Wilhelm Fink Verlag, München 2009, pp. 146-156.

¹⁸¹ *Historie* si riferisce alla storia documentaria, mentre *Geschichte* assume un valore più alto perché si riferisce ad un avvenimento che si impone in modo storicamente convincente, l'evidenza di un fenomeno che si dimostra con naturalezza da sé.

¹⁸² Queste critiche si trovano in H. Schlier, *Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments*, in Id., *Besinnung auf das Neue Testament*, cit., pp. 7-24, ivi p. 13 e H. Schlier, *Einleitung*, in Id., *Das Ende der Zeit*, Herder, Freiburg 1971, pp. 9-15, ivi p. 10. In merito al rapporto tra Schlier e la teologia di Bultmann, cfr. R. von Bendemann, *Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995, pp. 82-101 e F. Hahn, *Heinrich Schlier – Rudolf Bultmann: Ein Vergleich*, in W. Löser – C. Sticher (cur.), *Gottes Wort ist Licht und Wahrheit*, cit., pp. 62-82.

schlieriana della teologia di Paolo. Annoverato come uno dei principali studiosi del Nuovo Testamento del secolo scorso, Schlier si dedicò in particolar modo all'interpretazione del *Corpus Paulinum*. Fu autore di alcuni commentari alle *Epistole*¹⁸³, di numerosi saggi dedicati all'Apostolo, i principali tra i quali sono stati raccolti nei quattro volumi degli *Exegetische Aufsätze und Vorträge*¹⁸⁴, e dell'opera *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, in cui si propose di presentare una teologia paolina come teologia caratterizzata contenutisticamente dal κήρυγμα delle *Lettere* paoline e in cui vi sia un rapporto obiettivo con la teologia di Paolo.

1.4.2. I commenti esegetici: nuova creazione ed esistenza escatologica e sacramentale

In primo luogo, saranno qui ripercorsi i punti fondamentali dell'interpretazione schlieriana della concezione paolina della *novitas* presenti nei suoi commentari alle *Lettere*, in cui appare evidente che l'esegesi di Schlier porti a una diversa lettura della teologia paolina rispetto a quella dei maestri ma anche ad una differente comprensione etica e antropologica dell'esistenza umana.

I tratti essenziali dell'interpretazione schlieriana dell'idea di *novitas* vengono definiti sostanzialmente nel suo commento all'*Epistola ai Romani*¹⁸⁵. Tre i versetti dell'epistola attorno ai quali si muove l'interpretazione di Schlier: 6,4 e 7,6 per la novità (καινότης) e 12,2 per il rinnovamento (ἀνακαίνωσις), tutti termini ricondotti dal teologo alla nuova creazione, la καινὴ κτίσις (2 Cor 5, 17 e Gal 6,15).

Il versetto 6,4 («Per mezzo del battesimo dunque siamo stati sepolti insieme a lui nella morte affinché, come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova – ἐν καινότητι ζωῆς – ») secondo Schlier rivela un legame evidente e diretto tra la

¹⁸³ Per un'analisi dei commenti schlieriani alle lettere di Paolo, qui ripercorsi brevemente per mettere in luce l'interpretazione dei passi relativi all'idea di *novitas*, cfr. E. Lohse, *Heinrich Schliers Kommentare zu den Paulinischen Briefen*, in W. Löser – C. Sticher (cur.), *Gottes Wort ist Licht und Wahrheit*, cit., pp. 83-103.

¹⁸⁴ I quattro volumi che compongono gli *Exegetische Aufsätze und Vorträge* sono H. Schlier, *Bd. 1: Die Zeit der Kirche*, Herder, Freiburg 1956, Id., *Bd. 2: Besinnung auf das Neue Testament*, Herder, Freiburg 1964, Id., *Bd. 3: Das Ende der Zeit*, Herder, Freiburg 1971; Id., *Bd. 4: Der Geist und die Kirche*, Herder, Freiburg 1980.

¹⁸⁵ Per i riferimenti a questi versetti cfr. H. Schlier, *Der Römerbrief* (HTKNT 6), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977, rispettivamente alle pp. 190-204, 214-219 e 350-362.

καινότης ζωῆς e il battesimo¹⁸⁶. La καινότης ζωῆς (così come la καινότης πνεύματος di Rm 7,6) rappresenta il nuovo modo di essere creato dallo Spirito nel battesimo, in virtù del quale i credenti sono resi καινή κτίσις. A opinione di Schlier – questa la sua tesi fondamentale sul tema – la terminologia legata all’aggettivo καινός ha un significato escatologico. Mediante il battesimo nasce una nuova vita escatologica, un modo d’essere nuovo ed escatologico che nella fede diviene al contempo lo spazio vitale in cui il cristiano può già muoversi e la nuova possibilità vitale che bisogna attuare da quel momento in avanti.

Il dovere etico della vita nuova cristiana si traduce nel dovere di “camminare” (περιπατεῖν) in modo conforme alla possibilità dischiusa dalla resurrezione di Gesù e di attestare, così facendo, la realtà viva di questa resurrezione anche nell’esistenza nel tempo, afferrando in ogni momento questo nuovo modo d’essere e mantenendone esistentivamente la novità. Sebbene si renda necessario dar prova della *novitas* nel modo di vivere del cristiano, questa possibilità non si apre e non si crea però tramite il proprio περιπατεῖν in una nuova condotta, ma solo grazie alla resurrezione di Gesù attualizzata nel battesimo. L’uomo vecchio (παλαιός ἄνθρωπος 6,6) che viene superato dal nuovo essere sacramentale rimanda quindi secondo Schlier all’umanità nella condizione pre-battesimale e adamitica, non è una parte dell’uomo ma la condizione dell’uomo precedente all’irrompere del nuovo.

Schlier riassume così in alcuni punti quanto avviene nel battesimo in base alla concezione paolina esposta in questi passi. Innanzitutto, i cristiani sono stati uniti alla morte di Cristo, resa presente nel battesimo; in questo modo viene aperta loro la strada per la futura resurrezione dai morti e, terzo punto, questa futura resurrezione dischiude già ora la dimensione della vita (ζωή) e imprime il segno di questa vita nella rinnovata condotta di vita del cristiano. In altre parole, nell’evento reale-ontologico del battesimo, scrive Schlier in un saggio sul significato del battesimo nel capitolo sesto dell’*Epistola ai Romani*, vi è un presente “con-morire”

¹⁸⁶ Come si vedrà dai rapidi accenni proposti di qui in avanti circa i commenti alla *Lettera ai Romani*, il battesimo ha un ruolo centrale nell’esegesi schlieriana di Paolo, così come nel suo pensiero teologico. Il battesimo, scrive von Bendemann nella sua monografia dedicata a Schlier, è per il teologo principio degli altri sacramenti (*Ursakrament*) come fenomeno concreto-escatologico. L’intera teologia paolina può essere definita, nella prospettiva di Schlier, “teologia battesimale” (*Tauftheologie*), cfr. R. von Bendemann, *Heinrich Schlier*, cit., pp. 270-285. Tra i saggi di Schlier sul tema del battesimo vanno citati in modo particolare H. Schlier, *Die Taufe. — Nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes*, in Id., *Die Zeit der Kirche*, cit., pp. 47-55 e Id., *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe*, in Id., *Die Zeit der Kirche*, cit., pp. 107-128.

(*Mitsterben*) che apre “già ora” la strada all’avvenimento futuro del “con-resuscitare” (*Mitauferstehen*). In questo intreccio tra presente visibile e futuro non ancora visibile è fondata la novità in cui il battezzato vive la propria vita¹⁸⁷. Il battesimo permette all’uomo una nuova origine e una nuova vita in Cristo, colui che vi ha dato inizio. Scacciata l’ineluttabilità del peccato e infranto il suo dominio ha così inizio – ed è inizio – la *καινότης*¹⁸⁸.

La *καινότης*, scrive Schlier commentando invece Rm 7,6 («Ora invece, morti a ciò che ci teneva prigionieri, siamo stati liberati dalla Legge per servire secondo lo Spirito, che è nuovo, e non secondo la lettera, che è antiquata – ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος – ») viene prodotta dallo Spirito (πνεῦμα) ed è in pieno contrasto con la παλαιότης γράμματος, l’esistenza precristiana che ora è resa vecchia, invecchiata in senso assoluto. L’esistenza “nuova” può dirsi tale perché non verrà più superata e non invecchierà mai più. Chi ora è in Cristo è una nuova creatura (καινή κτίσις), scrive qui Schlier citando nuovamente 2 Cor 5,17 e istituendo così un parallelo tra tutte le espressioni paoline legate al significato della *novitas*¹⁸⁹. L’esistenza nuova creata dallo Spirito, la nuova realtà d’essere del cristiano che non conosce più morte né invecchiamento, la nuova creazione, è una “esistenza escatologica”, espressione che va intesa in modo molto diverso dall’accezione che la contraddistingueva in Bultmann.

La “lettera” (γράμμα), cioè il νόμος, si trova in contrasto con πνεῦμα, analogamente a quanto avviene con σὰρξ, la carne. Nella vecchia esistenza, l’esistenza “nella carne” o “secondo la carne”, il peccato suscitato dalla Legge dava frutti per la morte, invece ora la legge scritta, il νόμος, non tiene più gli uomini avvinti a sé. I credenti sono morti per la Legge e vivono la nuova esistenza escatologica dello Spirito.

Come καινός e καινότης, anche l’ἀνακαίνωσις citata da Paolo al versetto Rm 12,2 secondo Schlier fa riferimento al rinnovamento escatologico fondato sull’opera di Cristo e in cui agisce lo Spirito. L’ἀνακαίνωσις è una nuova creazione, prodotta dal πνεῦμα per opera di Gesù Cristo. Il rinnovamento presente causa

¹⁸⁷ H. Schlier, *Die Taufe*. — *Nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes*, in Id., *Die Zeit der Kirche*, cit., pp. 47-55, ivi p. 48.

¹⁸⁸ H. Schlier, *Grundzüge*, cit., p. 68.

¹⁸⁹ Sul posto occupato dalla nuova creazione nella teologia di Schlier cfr. T. Ervens, *Keine Theologie ohne Kirche: eine kritische Auseinandersetzung mit Erik Peterson und Heinrich Schlier*, Verlag-sanstalt Tyrolia, Innsbruck-Wien 2002, pp. 161-165.

anche la giustificazione e l'eredità futura, dunque secondo Schlier è evidente che con ἀνακαίνωσις Paolo pensi ad un evento, la nuova creazione, che riguarda anche il pensiero, il νοῦς. La trasformazione sempre nuova del cristiano consiste dunque in primo luogo nell'incessante rinnovamento del pensiero che impedisce di conformarsi all'eone presente.

Non solo il νοῦς ma l'uomo tutto intero, scrive invece Schlier commentando la *Lettera agli Efesini*¹⁹⁰, viene creato (κτίζειν) come uomo nuovo e reso nuova creazione. Il termine καινός, ribadisce Schlier, assume un significato escatologico, designando l'uomo assolutamente nuovo, l'uomo che viene definito καινή κτίσις. L'uomo nuovo è in primissima istanza Cristo stesso, che nel proprio corpo include Giudei e Gentili nel nuovo modo d'essere escatologico donato dallo Spirito. Questo nuovo modo d'essere rende entrambi, in Cristo (ἐν Χριστῷ), un uomo nuovo, creato e ri-generato nel battesimo. Nel corpo di Cristo posto sulla croce, che in sé ha riconciliato giudei e gentili fra di loro ed entrambi con Dio, è stato fatto di essi un uomo nuovo accessibile ad ogni singolo giudeo e gentile e pertanto ad ogni singolo uomo in generale, che può, in quel corpo, divenire uomo nuovo.

Nel battesimo ogni singolo giudeo o gentile è stato accolto nell'uomo nuovo in Cristo, ma ora, nell'esistenza presente, bisogna confermarsi e conformarsi come nuovo essere in Cristo. Ogni uomo deve divenire ciò che è. L'uomo rinnovato e realmente ri-creato nel battesimo è sempre proteso verso l'attualizzazione e la traduzione in esperienza concreta del proprio rinnovamento per sé e per gli altri. Non si tratta però unicamente di abbandonare una vecchia condotta e mettere in pratica una condotta nuova. L'espressione con cui Paolo invita a "rivestirsi" (ἐνδύσασθαι) dell'uomo nuovo parla di un processo ontologico e non semplicemente di un processo morale. Rivestirsi dell'uomo nuovo significa "indossare" una nuova forma d'essere.

Sin da questi primi riferimenti si evince che Schlier attenua il ruolo della decisione di fede del singolo, centrale per Heidegger e Bultmann, rispetto al dono dell'evento istituito realmente, ontologicamente ed escatologicamente nel battesimo. Sarebbero diversi i contributi di Schlier assumibili come riflessioni alternative alle posizioni di Heidegger e Bultmann rispetto al concetto paolino di *novitas*. Per quanto riguarda il confronto con Bultmann, per il tema del presente

¹⁹⁰ Cfr. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar* (2. durchgesehene Auflage), Patmos Verlag, Dusseldorf 1958 alle pp. 134 e sgg.

studio risulta particolarmente fruttuoso e opportuno ripercorrere il saggio intitolato *Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus*, incluso in *Besinnung auf das Neue Testament*, secondo volume degli *Exegetische Aufsätze und Vorträge*¹⁹¹, nel quale Schlier riprende e completa le riflessioni sul medesimo tema proposte in un saggio precedente che fa parte di quelli raccolti nel primo volume dei saggi esegetici, *Die Zeit der Kirche*¹⁹². Questo saggio, dedicato al tema della “esortazione” (παράκλησις) cristiana e incentrato in modo particolare su Rm 12,2 e sull’ἀνακαίνωσις ivi citata, in qualche modo rimanda alla questione dell’imperativo sollevata da Bultmann e ne amplia le conclusioni alla luce della diversa visione teologica di Schlier.

1.4.3. Esortazione cristiana e rinnovamento

All’inizio di questo saggio Schlier chiarisce un dato filologico che porta con sé anche importanti conseguenze di ordine teologico. Anche se si trovano comunemente tradotti con “esortazione” ed “esortare”, i termini παράκλησις e παρακαλεῖν in realtà non hanno a che vedere propriamente con quell’ambito di significato. La presenza del verbo καλεῖν, “chiamare”, indica piuttosto una comunicazione che richiama l’attenzione di qualcuno, l’invocare, il fare appello, l’incitare, il sollecitare e finanche lo scongiurare, il pregare e consolare, l’incoraggiare, il placare. Per Paolo παρακαλεῖν assume, secondo Schlier, essenzialmente tre ordini di significato: un “fare appello” che implora o scongiura (*ein beschwörendes Aufrufen*), un “chiedere” o piuttosto un “pregare” che incita (*ein bewegendes Bitten*) e un “persuadere che incoraggia”, ossia il senso profondo del “consolare” (*ein ermutigendes Zureden*).

Anche il latino della *Vulgata* conferma che il termine va inteso con questi significati, osserva Schlier. Παρακαλεῖν non viene tradotto con *monere*, ma con *exhortari*, che significa “fare appello” o “incitare”, ma anche con *obsecrare*, *rogare*, *deprecari* e *consolari*, tutti indicanti il pregare insistentemente, lo scongiurare e il supplicare. L’esortazione di cui parla Paolo è dunque un’accurata messa in atto di un dialogo in cui Dio, come un padre o una madre nei confronti del figlio o un

¹⁹¹ H. Schlier, *Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus*, in Id., *Besinnung auf das Neue Testament*, cit., pp. 340-357. Abbreviato di qui in avanti con CM.

¹⁹² H. Schlier, *Vom Wesen der apostolischen Ermahnung. — Nach Röm. 12, 1—2*, in Id., *Die Zeit der Kirche*, cit., pp. 74-89.

fratello nei confronti del fratello, incoraggia, incita e supplica una persona che gli sta a cuore. Questa immagine rimanda anche a un concreto riferimento storico. Paolo pensa alla paternità apostolica, alla fraternità della comunità, alla *familia Dei*. Certamente l'esortazione può assumere il tono di comando come veicolo immediato di un imperativo, ma secondo Schlier l'Apostolo predilige l'idea di un rapporto tra accorato appello e attesa risposta (cfr. 1 Ts 2,7, Fil 1,8 e sgg. e 2 Cor 8,8). Vi è un dialogo, più che la tagliola di un imperativo cui soggiace una dimensione in cui vi è un tutto, Dio, e un puro nulla, l'uomo, come pensava invece Bultmann.

L'esortazione apostolica non ha un carattere diverso da quella posta in essere da Dio stesso. L'Apostolo non esorta perché spinto da propri impulsi e volontà, la sua passione per l'altro non è prodotta da lui stesso. Egli prende la parola "in Cristo", "nel Signore Gesù Cristo", autorizzato da Cristo. Nella sua parola esortante l'Apostolo lascia che sia la grazia a parlare, la χάρις che solo da Dio è data (Rm 1,5 e 15,15, e 1 Cor 3,10). Non la persona di Paolo, nemmeno nella sua forma spirituale fondata su Cristo, si esprime nell'esortazione, ma direttamente la grazia a lui comunicata e affidata, per cui l'esortazione apostolica coincide con l'esortazione della grazia legata all'avvenimento di grazia di Gesù: «Man könnte sagen: nicht seine Person, nicht einmal nur seine in Jesus Christus gegründete geistesmächtige Person, sondern die ihm als Apostel eröffnete und anvertraute „Gnade“ kommt in seiner apostolischen Mahnung zu Wort. Damit ist seine Mahnung letztlich der Zuspruch der Gnade, und d. h. des Gnadengeschehens Jesu Christi selbst»¹⁹³. È l'appello di Dio che riecheggia nell'esortazione apostolica, la volontà di far pervenire all'uomo la misericordia della riconciliazione nella forma di una continua e insistente preghiera e di un incoraggiamento paterno. Il rapporto instaurato tra Dio e apostolo, tra apostolo e credente e tra apostolo e comunità non sta sotto il segno di un mero imperativo ma sussiste come dialogo, come dinamica di risposta e appello, come volontà di trasmissione e comunicazione di una grazia che viene donata e lasciata circolare come linfa che scorrendo vivifichi il tutto. Chi riceve l'appello di Dio, seguendo questa interpretazione, non può in alcun modo essere un puro *nihil* la cui libertà dipenda dalla sola obbedienza.

¹⁹³ CM, p. 343.

Queste prime considerazioni hanno un valore e un significato generale, ma quali sono le principali motivazioni specifiche da cui scaturisce l'esortazione cristiana? A questo punto si inizia ad entrare nel vivo delle conseguenze esistenziali dell'analisi di Schlier. La natura dell'esortazione dipende dalla realtà del tempo in cui la comunità cristiana vive dopo la venuta di Cristo. Il tempo è segnato dalla decisione, come a loro modo affermavano sia Heidegger che Bultmann, ma per Schlier non si tratta, o almeno non in primissima istanza, della decisione di fede dell'uomo che riorienta il corso della sua esistenza. Rispetto al precedente tempo della promessa e dell'attesa, per il cristiano "ora" (il *vūv* di cui Paolo parla in passi come Rm 13,11, 2 Ts 2,6, 2 Cor 7,9 e 13,2, Fil 1,30, 2,12 e 3,18, Col 1,24, Gal 1,23 e 3,3) è il tempo in cui è Dio ad aver preso la propria decisione (*Entscheidung*) ed è questa risoluzione, enfatizza Schlier, a determinare il tempo.

"Ora" il tempo è orientato verso la decisione di Dio. Vi sarà un futuro che nel suo sopraggiungere sarà definitivo e completamente manifesto, ma il tempo porta in sé già ora la decisione di Dio. Viene modificata la natura del presente, che diviene il momento in cui si può prendere posizione nei confronti della risoluzione di Dio. Il tempo è tempo di decisione (*Entscheidungszeit*), ma in senso più ampio di quanto si limitassero ad affermare Heidegger e Bultmann. Tutto ruota attorno a un dato originario: Dio si è deciso per il tempo in modo definitivo in Gesù Cristo. Questa decisione originaria nel corso del tempo viene raccolta nel Vangelo e a partire dal Vangelo la risoluzione di Dio si rivolge al tempo. Solo in risposta alla decisione di Dio il tempo diviene anche il luogo e l'occasione inevitabile (*unumgängliche Gelegenheit*) che l'uomo deve cogliere per prendere una decisione nei confronti della risoluzione di Dio, una risoluzione già avvenuta e riguardante principalmente il futuro ma anche già presente, seppur in forma provvisoria. Paolo dunque esorta sempre tenendo a mente questa corrispondenza tra la decisione già avvenuta, la volontà di condurre amorosamente la creatura a corrispondervi e la risposta umana nella decisione dei singoli. Il tempo propizio, il giorno della salvezza (2 Cor 6,2) si è fatto prossimo all'uomo e l'uomo già appartiene ad esso, ad esso deve la propria esistenza e la propria vita (1 Ts 5,1 e sgg.). Di qui la sintesi proposta da Schlier: «Jetzt ist die, wie Paulus einmal sagt, „zusammengeraffte Zeit“, die Zeit, die Gott durch seine Entscheidung

zusammengerafft hat und unsere Entscheidungszeit sein läßt, unser Kairos»¹⁹⁴.

Il tempo posto sotto la premessa della decisione di Dio assume intrinsecamente il carattere di una novità aurorale. In un passaggio dalle tonalità quasi liriche, Schlier scrive che la natura ultima della storia e del mondo è quella di “alba” (*Tagesanbruch*). La storia e il mondo si trovano sempre nuovamente all'alba. La storia è alba e l'uomo è chiamato a svegliarsi e a porsi in cammino. Come può osservare chi contempi la raffinatissima *Resurrezione* del Tiepolo nella Cattedrale di Udine, il dilucolo illumina e spinge a guardare il sepolcro quando il cielo è ancora commisto in una tanto timorosa quanto speranzosa ambiguità cromatica che sposa la notte al giorno, prima che il sole spunti in tutta la sua manifesta e visibile lucentezza ma quando il corpo della resurrezione si staglia oramai già in alto nel cielo, trionfante. In quello spazio della prima luce del giorno la risoluzione di Dio è già avvenuta, la luce dell'aurora chiama lo sguardo degli astanti a rispondere, con la loro decisione, a quell'appello. Il capo chino di uno dei soldati distesi a terra denuncia smarrimento e incapacità di sollevarsi verso il nuovo, mentre l'altro, innalzando lo sguardo e la sua lunga e fiera picca verso la luce del risorto, pare pronto ad accogliere l'invito e a camminare *in novitate vitae*. Il dilucolo e l'aurora sono annunciati dal gallicinio, l'ora ancora notturna in cui risuona il canto del gallo, quando la tenebra è ancora calata sul mondo. Come racconta l'iconografia per certi versi ridanciana che si incontra nella Cattedrale di Aquileia, il gallo è già una immagine aurorale in quanto simbolo dell'annuncio del nuovo giorno e della vittoria sulla tartaruga, l'“abitante del tartaro”, del sepolcro scoperto, del vecchio mondo che ha avuto inequivocabilmente fine.

L'aurora per Schlier è la dimensione fondamentale dell'esortazione apostolica, l'intera realtà del tempo-ora (*Jetzt-Zeit*) in cui anche l'imperativo si trova ricompreso:

Gott hat eingegriffen. Die Welt tagt. Die Geschichte steht im Tagesanbruch. Sie ist Tagesanbruch. Jeder geschichtliche Augenblick ist Tagesanbruch. So ist in jedem Augenblick Zeit, und d. h. Gelegenheit und Notwendigkeit, aufzubrechen, aufzuwachen und aufzustehen. Auf eben solche Grundgebärde der Existenz zielt die apostolische Mahnung, die kraft der „Qualität“ der Jetzt-Zeit als Rettungszeit ergeht¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Ivi, p. 345.

¹⁹⁵ Ibidem.

Sulla base di queste considerazioni Schlier definisce allora l'esortazione cristiana un appello ad aderire a questa situazione storica estrema e a corrispondere al richiamo del "giorno di Dio", che ha accolto il tempo nella sua luce e nella sua potenza. È un'esortazione che ha un carattere di ultimità e definitività e che conferisce al tempo un "carattere critico" (*kritische Charakter*). Tutto ciò è stato reso possibile perché la risoluzione di Dio è avvenuta in Gesù Cristo e in particolare nella storia della autospoliazione di Dio in Gesù Cristo, l'esempio che permette a Paolo di rivolgersi alla comunità esortando a vivere gli uni per gli altri. La croce conduce alla resurrezione, nella quale viene donato all'uomo un nuovo inizio (*ein neuer Anfang*) e gli viene aperta una nuova vita (*ein neues Leben*) per ogni futuro. Come scrive nella sua breve meditazione dedicata alla resurrezione, per Schlier la παράκλησις si fonda proprio nel fatto della resurrezione di Gesù Cristo e nella sua elevazione al cielo¹⁹⁶.

L'evento centrale che determina il tempo determina anche la nuova vita degli uomini. La novità deve essere però accolta in una scelta che rappresenti una svolta decisiva per la propria vita. Contrariamente a Bultmann, che ritiene vi sia la possibilità di continue occasioni di momenti novatori per l'esistenza nella continua riproposizione dell'istante della decisione, per Schlier, in linea con la concezione paolina, anche se nella decisione umana che avviene qui e ora è insita una perdita definitiva o un guadagno definitivo è il battesimo a costituire il sigillo dell'adesione di fede che consente al cristiano di rispondere effettivamente all'appello di Dio. Il

¹⁹⁶ H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968, p. 65. Secondo Schlier gli scritti neotestamentari presentano la resurrezione come un concreto evento o avvenimento storico che col suo accadere si apre all'esperienza umana e si assimila al linguaggio umano. Questa definizione e il termine "evento" rimandano al termine ebraico דָּבָר (*dābār*), che nella LXX viene tradotto con ῥῆμα. Questo riferimento terminologico fornisce alla precedente definizione la sua forma più specifica. La resurrezione è un avvenimento che si manifesta nel, con ed entro il proprio attuarsi, «ein Geschehen meint, das sich in, mit und unter seinem Vollzug ansagt», ivi p. 16. Si tratta di un tipo di avvenimento che però mantiene una forma paradossale, la medesima del sacramento. L'apparizione del risorto è un'apparizione che nel proprio mostrarsi si sottrae. Viene visto il Risorto che è assente. L'accadimento è dunque essenzialmente incontro che capita a chi può essere testimone di questa apparizione e per ciò stesso dono, nuova e definitiva esperienza del dono di sé da parte di Cristo. Il significato della resurrezione non è separabile dall'evento. L'evento accadde in modo da avvenire nel suo significato. Il significato dell'evento trova però forma compiuta nel "risultato" (*Ergebnis*), ossia da ciò che è risultato nell'evento e con l'evento, ciò che non è solo l'esito (*Resultat*) dell'evento ma ciò che l'evento dona nel suo accadere: «Die Bedeutsamkeit ist vom Ereignis nicht zu trennen. Dieses geschah vielmehr so, daß es sich in seiner Bedeutsamkeit ereignete. Man kann auch sagen, daß in seinem Ereignis sich seine Bedeutsamkeit mitereignete. Aber der Begriff «Bedeutsamkeit» ist vielleicht überhaupt mißverständlich, weil er zu subjektiv klingt. Gemeint ist, daß wir noch vom Ergebnis dieses Ereignisses zu reden haben, wobei man das Wort Ergebnis prägnant nehmen muß als das, was sich in, mit und unter dem Ereignis ergibt, was nicht nur sein Resultat ist, sondern das, was das Ereignis in seinem Ereignen gewährt», ivi p. 51.

battesimo ha un ruolo così importante nella teologia di Paolo che secondo Schlier si può definire l'esortazione paolina una "paraclesi battesimale" (*Taufparaklese*)¹⁹⁷.

Nel battesimo i credenti dimorano effettivamente nell'avvenimento in cui, una volta battezzati, possono dirsi già accolti, già inclusi. Nel corso del tempo, tuttavia, l'appello di Dio può risuonare più debolmente nel cuore dei cristiani, così come il ricordo del battesimo stesso e dunque della svolta in cui essi sono effettivamente morti e risorti con Cristo. Quella che doveva essere nuova vita può vedere oscurato il proprio carattere di novità, la presenza dei doni della grazia può apparire offuscata. Ciononostante, la realtà più profonda dell'avvenimento di grazia non può più cambiare. La decisione di Dio è avvenuta, l'appello è stato rivolto, la fede ha espresso il proprio sì e il sigillo è stato impresso. Questo punto di partenza è oramai fissato, la sua novità resa perenne. Il battesimo è il saldo punto di partenza cui si può sempre tornare in caso di momentanee cadute nella vita, l'evento che ha fissato uno "stato di salvezza" (*Heilsstand*).

L'esortazione e l'appello si propongono continuamente ma la storia di Cristo e il sacramento che unisce a tale storia sono avvenuti, fissati. Da essi scaturisce la possibilità di tornarvi nuovamente, ma il nuovo non è l'autoproduzione di una nuova decisione, bensì il *novum absolutum*, posto al di là della mera realtà dell'esistenza personale, che dispone l'essere verso il dono dell'ἀγάπη. Il nuovo, nell'interpretazione schlieriana di Paolo, è la forma sacramentale di un evento personale che determina il tempo, la storia e l'esistenza, non il mero esito del tempo, della storia e della esistenza sul piano cronologico. Da questi possono provenire tanti *nova* relativi e iscritti nell'ordine del mondo, ma la *novitas* è l'intersezione di terra e cielo nella realtà concreta, reale e ontologica di qualcosa che non soltanto è posto al di là di se stesso (come il simbolo), ma concretizzazione visibile di un'essenza invisibile, incontro di queste due dimensioni. A questo incontro chiama l'appello, da questo incontro scaturisce l'imperativo.

L'appello di Dio è anche un appello alla libertà¹⁹⁸, come ricordava già Bultmann, una libertà dalla chiusura in se stessi, dal peccato come "indipendenza arbitraria", dall'egoismo, dalla Legge, dalla morte, dal mondo. In sintesi, libertà dal

¹⁹⁷ CM, p. 347.

¹⁹⁸ Su questo tema cfr. il saggio H. Schlier, *Zur Freiheit gerufen Das paulinische Freiheitsverständnis*, in Id., *Das Ende der Zeit*, cit., pp. 216-233.

vecchio. Questa l'essenza dell'esistenza cristiana che emerge dalle lettere paoline, secondo Schlier. L'esistenza cristiana non dispone più autonomamente di se stessa ma rimette tutto a Dio e lascia disporre di sé. Il cristiano è liberato non solo dal disporre di sé ma, in ciò, anche del disporre di altri uomini. Il credente ora è aperto a Dio e diviene disponibile per Dio, venendo a costituire, assieme a tutti i credenti, il corpo di Cristo. Mediante la grazia tutti sono trasferiti nella vita e nella morte di Cristo, ora ognuno vive per l'altro e tutti per ciascun membro del corpo.

Nell'ultima parte del saggio Schlier risponde a un ultimo interrogativo: a cosa esorta effettivamente l'esortazione cristiana? A quale contenuto chiama? La prima risposta si trova in 2 Cor 6,1: «Poiché siamo suoi collaboratori, vi esortiamo (παρακαλοῦμεν) a non accogliere invano la grazia di Dio (τὴν χάριν τοῦ θεοῦ)». Paolo invita a fare attenzione all'oggi e al richiamo dell'evento originario che risuona nel tempo. Il contenuto dell'esortazione sta dunque nell'invito a percepire il pericolo insito in ogni istante di "questo tempo", un tempo nuovo aperto verso di Dio sino al suo intimo, e a prendere la propria risoluzione in risposta alla decisione di Dio. In questo senso è possibile vedere in Paolo un "senso carismatico della realtà":

Dieser Zeit gemäß leben, das meint also, aus allen Träumen und Illusionen irgendeiner Selbstsicherung und Selbstsicherheit erwacht, nüchtern erkennen, welche Verheißung und welche Gefahr jeder Augenblick dieser Zeit, die von ihrem Innersten her durch Gottes Entscheidung für sie wieder zu ihm hin offen ist, in sich trägt, und danach sich selbst entscheiden. Die Mahnung des Apostels drängt auf einen charismatischen Wirklichkeitssinn¹⁹⁹.

Se una motivazione dell'esortazione era spingere il credente a cogliere l'alba e ad accogliere l'alzarsi come movimento fondamentale dell'esistenza, Schlier ritiene necessario spiegare in cosa consista questo "alzarsi". A tal scopo, Schlier cita uno dei passaggi paolini relativi all'uomo nuovo (Ef 4,20-24). La verità portata dall'annuncio esige un deporre e un indossare. Deporre il passato, ossia svestirsi dell'uomo vecchio, qui visto nell'lo che vuole imporsi come autonomo nell'avidità di attuare la propria vita, e indossare l'uomo nuovo, creato da Dio affinché il credente che riesce a fare propria tale novità possa divenire come Dio ha voluto che diventasse. Questa duplice direzione è presente nell'atto del

¹⁹⁹ CM, p. 352.

battesimo, che sancisce l'adesione fondamentale ad un futuro che deve ancora venire ma che rappresenta al tempo stesso, nascostamente, l'origine dell'uomo²⁰⁰.

Come si traduce però l'adesione all'appello di Dio nella realtà storica? In un rinnovamento (*Erneuerung*) del modo di pensare interiore, oppure, come scriveva Schlier nell'omologo saggio precedente, in una trasformazione continua (*steter Verwandlung*) e metamorfosi escatologica (*escatologische Metamorphose*)²⁰¹. Da tale rinnovamento scaturiscono l'alzarsi come gesto vitale (*Lebensgebärde*) corrispondente al tempo di salvezza, una continua rottura con la vetustà da ri-attuare sempre nuovamente e un movimento teso verso la nuova nascita (*neue Geburt*):

Die Wahrheit in Jesus drängt also den Christen dazu, seine Vergangenheit, die immer wieder vorkommen und d.h. zurückkommen will, zu überwinden, indem er sich seiner Zukunft, die ihm schon seit der Taufe im Glauben offensteht, anheimgibt, um sie zu bewähren. Und solche Hingabe an meine, mir von Gott bereitete und gewährte Zukunft, die verborgen schon meine Herkunft ist, beginnt mit der Erneuerung des innersten Denkens. Das „Aufstehen“ als die dieser Zeit des Heils angemessene Lebensgebärde ist ein immerwährender und immer neu zu vollziehender Abbruch des in Christus überwundenen alten Lebens im Aufbruch zu der in Christus geschehenen neuen Geburt²⁰².

A questo punto Schlier inizia a riferirsi direttamente a Rm 12,1-2: «Vi esorto (Παρακαλῶ) dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale (τὴν λογικὴν λατρείαν). Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare (μεταμορφοῦσθε) rinnovando il vostro modo di pensare (ἀνακαινῶσει τοῦ νοός), per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto».

²⁰⁰ L'“alzarsi” come prima azione di un nuovo inizio del tempo che segue il perdono dei peccati unisce, come osserva K. Appel, le concezioni dell'Antico Testamento e del Nuovo. Dio è colui che guarisce (Es 15,26) nella parola che sancisce il perdono dei peccati. Gesù guarisce il paralitico (Mc 2,1-12) e lo invita a “rialzarsi”. Questo movimento del “sorgere” e del “rialzarsi” legato ad un messaggio di resurrezione (il ri-sorgere) porta ad una vita nuova che non è slegata dal riferimento alla vecchia vita. Anche nello sbocciare della nuova vita il guarito porta con sé il lettuccio, ossia la propria storia, e non si dirige verso estreme lontananze, bensì verso la casa da cui proviene. Vi è un permanere del vecchio nel nuovo. L'incontro messianico non è annientamento di quanto è stato finora ma movimento dell'alzarsi unito ad un nuovo modo di vedere aperto all'incontro con Dio e, di conseguenza, aperto a vivere il mondo nella glorificazione di Dio nella forma della festa e della celebrazione. La parola di Gesù mette in moto tale movimento: in lui discorso e azione, parola e attuazione sacramentale, sono indivisibili. Cfr. K. Appel, *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling*, Queriniana, Brescia 2018, pp. 162-163.

²⁰¹ H. Schlier, *Vom Wesen der apostolischen Ermahnung*, cit., pp. 74-89, ivi p. 87.

²⁰² CM, p. 353.

A partire da questo passo Schlier propone alcune considerazioni di fondamentale importanza nella sua interpretazione. L'esortazione apostolica paolina invita a mettersi a disposizione di Dio in sacrificio, un sacrificio continuo e reale come modalità di vita. Questo sacrificio inizia liberandosi dallo "schema" (σχῆμα) di questo eone e con l'acquisizione di un nuovo modo di pensare. Rinnovamento (ἀνακαίνωσις) significa sottrarsi allo schema del mondo, porre una distanza tra sé e mondo nella coscienza della transitorietà di quest'ultimo. Il credente esperisce il mondo nella concentrazione verso la decisione, che ogni ora del tempo porta con sé. Questo rinnovamento continuo dischiude all'uomo il nuovo, che si ottiene con la "deschematizzazione" (*Entschematisierung*) della vita nel sacrificio. L'esistenza cristiana si lascia modellare in un movimento teso verso il nuovo, inteso dunque come uno stato di compimento. L'uomo deve ancora trovare la sua forma perfetta, ossia l'uomo nuovo e il suo rivestimento, ma nel tempo presente deve rendere continuamente attuale la presenza di questa novità. L'uomo nuovo, di cui si può già fare esperienza sacramentale, è dunque il cristiano in Cristo, il credente che agisce nello Spirito.

L'analisi di questo saggio ha posto in risalto come l'esortazione nelle *Lettere* paoline porti a interrogarsi sulla questione relativa al significato del tempo per l'esistenza cristiana, questione da cui per molti versi era nato anche l'interesse di Heidegger per Paolo e per il cristianesimo delle origini. Il problema del tempo occupa ampio spazio nella riflessione esegetica e teologica di Schlier, come mostra soprattutto il saggio *Das Ende der Zeit*, che dà il nome al terzo volume degli *Exegetische Aufsätze und Vorträge*²⁰³.

1.4.4. Fine del tempo e nuovo inizio

La "fine del tempo", scrive Schlier nell'introduzione, è il filo conduttore di tutti i saggi presentati nel terzo volume degli *Exegetische Aufsätze und Vorträge*.

Nell'introduzione Schlier inizia anche a riflettere su alcuni temi fondamentali che caratterizzeranno il saggio principale. Il tempo di tutti gli eoni, il tempo che mondo e uomini vivono, è finito con l'evento Gesù Cristo ed è stato posto un nuovo inizio (*neue Anfang*). Il tempo del mondo sprofonda nel tempo di Dio, croce

²⁰³ H. Schlier, *Das Ende der Zeit*, in Id., *Das Ende der Zeit*, cit., pp. 67-84. Abbreviazione: EZ.

e resurrezione segnano l'inizio di un tempo nuovo (*neue Zeit*) che pone fine al dominio della morte. Questo evento (ri)fa nuova l'esistenza degli individui e chiama a raccolta un popolo di Dio orientato verso la fine del tempo a partire dal battesimo. La fine del tempo impone così un nuovo modo d'essere (*neue Seinsweise*), inattuale rispetto al tempo del mondo, ma l'unico ad essere attuale per la fine del tempo:

Auf die in das Ende der Zeit einbezogenen und in der Taufe darauf versiegelten Glieder des Volkes der Endzeit erhebt diese ihren Anspruch. Sie erhebt ihn in der Weise, daß sie eine neue Seinsweise gewährt und fordert, die des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. Die Realität dieser Endzeit erweist sich u.a. darin, daß sie durch ihr „Wort“ eine für den Menschen, wie er vorkommt, neue Weise des Seins hervorruft. Diese, also Glaube, Liebe, Hoffnung und alles, was sie einschließen, ist unzeitgemäß im Sinn der Zeit, die Welt und Menschen leben, sie ist aber, weil das Ende der Zeit begegnet ist, jetzt die einzig zeit-gemäße. Alle anderen Existenzformen sind unrealistisch und anachronistisch²⁰⁴.

Questi accenni trovano più ampio approfondimento nel saggio *Das Ende der Zeit*, le cui riflessioni vengono definite un “ripensamento neotestamentario” in cui si riflette sullo stato reale della questione del tempo nel Nuovo Testamento, senza la pretesa di affrontare un'esposizione esegetica o un'indagine biblico-teologica. La natura di questo saggio lo rende tuttavia anche un'occasione per offrire, sul binario dell'interrelazione tra esegesi biblica ed ermeneutica filosofica – dal momento che la comprensione di termini come “tempo” e “mondo” è evidentemente una questione filosofica –, una risposta all'interpretazione heideggeriana.

Come emerso già nella precedente riflessione sull'esortazione, la tensione verso il futuro determina la concezione neotestamentaria del tempo. All'inizio del saggio viene dunque subito ricordato questo elemento decisivo: il tempo del mondo ha una fine del futuro. La fine del tempo non è tuttavia una mera conclusione del tempo collocabile all'interno di esso. La fine del tempo è la sospensione delle condizioni di ogni mondo-tempo: «ein Aufheben der Bedingungen aller Welt-Zeit»²⁰⁵. Nel Nuovo Testamento si annuncia una concreta fine del tempo, pertanto l'essenza del tempo è quella di concreta limitazione: «Zeit

²⁰⁴ H. Schlier, *Einleitung*, cit., p. 13.

²⁰⁵ EZ, p. 67.

ist als konkret begrenzte»²⁰⁶. Ciò che pone fine al tempo del mondo, ciò che delimita il *Welt-Zeit* nel suo futuro e che vi pone fine, è l'istante (*“das Nu”, der Augenblick*) della presenza di Gesù Cristo nella parusia, il *καίρὸς* di cui Paolo parla in 1 Cor 15,52. Il tempo è dunque proiettato verso la sua fine concreta.

L'istante di Dio è la fine del *Welt-Zeit* ed è manifestazione della signoria di Dio. Il tempo irrompe come “signoria di Dio” (*Herrschaft Gottes*). Il concetto di “signoria” indica l'essenza assolutamente critica dell'istante di Dio, in cui si decide irrimediabilmente della salvezza o della non salvezza. Il tempo di Dio è quindi “crisi del mondo-tempo”. Nell'indisponibile istante critico di Dio tutto diviene manifesto nella sua verità e liberato da ogni genere di occultamento, tutto viene svelato e reso attuale nella luce di quell'istante per essere sottoposto a esame e perché venga emessa una sentenza sulla salvezza. Così Paolo in 1 Cor 4,5 («Non vogliate perciò giudicare nulla prima del tempo, fino a quando il Signore verrà. Egli metterà in luce i segreti delle tenebre e manifesterà le intenzioni dei cuori; allora ciascuno riceverà da Dio la lode») e 1 Cor 3,13 («l'opera di ciascuno sarà ben visibile: infatti quel giorno la farà conoscere, perché con il fuoco si manifesterà, e il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno»).

Con il giudizio si apre il “nuovo eone”, l'eone futuro (Ef 1,21) del nuovo cielo e della nuova terra: tutto è fatto nuovo da Dio (Apc 21,5). La fine del mondo-tempo è dunque anche inizio della “nuova creazione”: «Das Ende der Weltzeit im kritischen Augenblick Gottes ist Anfang der neuen Schöpfung»²⁰⁷. Qui non si tratta di mitologia legata al panorama tardo-giudaico, precisa a questo punto Schlier pensando forse ancora una volta a Bultmann, ma alla nascita e allo sviluppo di una nuova coscienza storica necessaria a spiegare l'esperienza iniziata nella persona, nella vita, nella parola e nel segno di Gesù Cristo.

Alla persona di Gesù è legato il tempo della signoria di Dio, in lui si è compiuto e rivelato il regno di Dio. Per questo Paolo scrive ai cristiani: «Tutte queste cose però accaddero a loro come esempio, e sono state scritte per nostro ammonimento, di noi per i quali è arrivata la fine dei tempi (τὰ τέλη τῶν αἰώνων)» (1 Cor 10,11). Per questo può annunciare: «Egli dice infatti: *Al momento favorevole ti ho esaudito e nel giorno della salvezza ti ho soccorso*. Ecco ora il momento favorevole (νῦν καίρὸς), ecco ora il giorno della salvezza (ἡμέρα

²⁰⁶ Ivi, p. 68.

²⁰⁷ Ivi, p. 71.

σωτηρίας)!» (2 Cor 6,2). Gesù ha vissuto il tempo di Dio e la signoria di Dio e li ha resi esperibili attraverso la sua vita e la sua opera, assumendosi però anche il tempo vissuto dagli uomini.

Nell'obbedienza di Gesù sino alla morte di Croce (Fil 2,8) ha fatto irruzione il tempo di Dio nel tempo che è fine del tempo. Gesù si dona liberamente e dona la propria vita per il tempo degli uomini abbandonandosi al tempo di Dio. In questo abbandono fiducioso sulla croce, Gesù rinuncia al tempo che gli è proprio, quello di Dio, per farsi carico di quello umano e per aprire la strada a quello di Dio. Nella morte e nella resurrezione ha inizio l'ora di Dio, che è la fine del tempo degli uomini. Il tempo degli uomini è la "quotidianità di ogni tempo", mentre il tempo di Dio è costituito dall'unico e definitivo "ora" della morte del Figlio in cui sorge – come alba, si potrebbe dire riprendendo il saggio precedente – l'istante di Dio: «Der Menschen Zeit ist die Alltäglichkeit des Jederzeit. Seine Zeit aber ist das einmalige und endgültige Jetzt seines Sterbens, in dem der Augenblick Gottes über der Welt aufgeht»²⁰⁸. L'amore obbediente di Gesù dimostra che il tempo di Dio è anche istante dell'amore (ἀγάπη). Anzi, precisa Schlier, il tempo di Dio è amore.

Il tempo di Dio ha assunto tutto il tempo del mondo e degli uomini in Gesù e in Gesù lo ha spinto fuori da quella condizione mondana e lo ha condotto nell'"ora", perché il tempo di Dio è un tempo che si mantiene aperto nello Spirito, la potenza che dischiude il tempo di Dio nell'amore del Figlio: «Gottes Zeit in der Liebeszeit Jesu hält sich im Geist offen»²⁰⁹. In che modo il tempo si tiene aperto attraverso lo Spirito? Seguendo Paolo, Schlier afferma che al mondo viene spalancata la porta del tempo di Dio per opera della parola di coloro che sono mossi dallo Spirito. Nella parola di chi riceve la caparra dello Spirito si offre, aperto, il tempo di Dio, rendendo ogni tempo un tempo escatologico (*eschatologische Zeit*) per opera del Vangelo. Questa parola non è tuttavia mero discorso, ma evangelo, perché al suo interno operano i segni sacramentali del battesimo e dell'eucarestia, i segni che hanno fatto con-crocifiggere (*Mitgekrenzigen*) l'uomo vecchio e nascere l'uomo nuovo. Viene così posta fine al tempo dell'uomo e vengono donate una nuova origine (*ein neuer Ursprung*) e una nuova vita (*ein neues Leben*), quindi anche e soprattutto un nuovo tempo (*neue Zeit*) nella dimensione del tempo

²⁰⁸ Ivi, p. 74.

²⁰⁹ Ibidem.

di Dio che viene aperto all'uomo facendo di quest'ultimo una nuova creazione.

Il tempo di Dio e la sua dimensione di novità sono già presenti nei sacramenti, in cui i credenti partecipano di ciò che il tempo di Dio dona al tempo presente. Ogni esperienza dell'autentica novità è dono. Un dono esperibile nella struttura concreta del tempo di Dio, la Chiesa. Attraverso la Chiesa (definita altrove da Schlier *Christus prolongatus*) il tempo di Dio in Gesù Cristo spinge il mondo a lasciare il suo tempo e ad entrare già ora nel tempo di Dio, verso il quale lo stesso tempo del mondo è proiettato e nel quale ha la sua fine. In questo modo la Chiesa, intesa come forma e struttura concreta del tempo di Dio che si dona in un paradossale spazio che rende attuale l'incontro sacramentale di visibile e invisibile, incide sulla storia e, scrive Schlier, non le dà pace.

La fine del tempo è il tempo di Dio, un tempo che in quanto ἀγάπη è già ora efficace al centro nella storia, presente nella Chiesa per opera dello Spirito e realizzato nella fede, nella speranza e nella carità, contro un tempo mondano che cerca di affermarsi contro questo tempo nuovo e contro un uomo che muove una protesta contro se stesso in quanto creatura e, dunque, contro il tempo di Dio. Una lotta che si esaurisce soltanto nell'esistenza escatologica che si abbandona al dono del tempo di Dio.

Benché si tratti di riflessioni nate da un punto di vista principalmente esegetico e teologico, Schlier coglie in definitiva un punto determinante anche per una prospettiva filosofica: l'annuncio di Paolo non è comprimibile in una filosofia esistenziale incentrata sul singolo. In primo luogo, nelle *Epistole* paoline vi è un'interrelazione completa tra singolo e Chiesa che si riflette non solo sull'intima coscienza del credente ma anzitutto sulla sua intera forma d'essere e sulla posizione che occupa nel mondo e, soprattutto, al di là dell'invecchiare del mondo, una relazione che ha dunque un significato ontologico e metafisico. Inoltre, come si vedrà nel capitolo dedicato alla teologia politica, il ruolo della Chiesa come realtà in cui si incarna la presenza del nuovo come forma sacramentale non è solo un problema teologico. L'idea di stampo paolino di una presenza della Chiesa nel tempo presente come unica realtà che già dischiude il tempo verso la sua fine impone una riflessione sul suo ruolo e su quello del potere nel mondo.

1.5. La fenomenologia al di là Heidegger: gli spunti “paolini” di Emmanuel Falque e Miklos Vetö

1.5.1. L'interesse per Paolo nella filosofia francese contemporanea

Pur avendo instaurato con il professore degli anni di Marburg e con la sua filosofia rapporti estremamente eterogenei, le riflessioni di Bultmann, Tillich e Schlier sin qui ripercorse hanno mostrato nella loro varietà che il pensiero heideggeriano sull'esperienza religiosa ha riscontrato un interesse molto più ampio nella teologia contemporanea piuttosto che in filosofia. La fenomenologia della religione, di cui Heidegger al tempo delle lezioni del semestre invernale friburghese si riteneva l'iniziatore, ha certamente intrapreso una strada diversa da quella da lui avviata. Cionondimeno, diversi esponenti della filosofia della religione contemporanea si sono costantemente confrontati con il pensiero heideggeriano su questi temi, in molti casi provando anche ad andare oltre Heidegger e al di là dei presupposti della sua filosofia.

Alcuni esempi in tal senso provengono dall'ampio e variegato movimento che è stato definito e riunito sotto il nome di *tournant théologique* della fenomenologia francese, che si sarebbe accompagnato a sua volta ad un *tournant phénoménologique de la théologie*²¹⁰. In generale, numerosi sono stati i filosofi francesi che si sono soffermati non solo sulla religione e sul cristianesimo ma proprio su Paolo, tra i quali si possono citare Alain Badiou, Stanislas Breton²¹¹, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-Luc Marion, Paul Ricœur²¹² e Bernard Sichère. La fenomenologia (francese e non) ha inoltre riscoperto sempre di più le potenzialità offerte dal concetto del nuovo²¹³.

²¹⁰ Cfr. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Éclat, Combas-Paris 1991.

²¹¹ Cfr. S. Breton, *Saint Paul*, PUF, Paris 1988.

²¹² Paul Ricœur merita particolare menzione, oltre che per gli spunti latamente paolini legati alla nozione di “essere nuovo” cui si faceva riferimento nell'introduzione, anche per i riferimenti a Paolo, alla nuova creazione e alla tipologia Adamo-Cristo come nuovo Adamo che compaiono in *Philosophie de la volonté. 2, Finitude et culpabilité, Livre II: La symbolique du mal*, Aubier-Montaigne, Paris 1960, pp. 218-260.

²¹³ M. Merleau-Ponty scrive nella *Phénoménologie de la perception* che ogni percezione rappresenta una nuova nascita della coscienza. Il pensiero stesso consiste nel riprendere continuamente e ogni momento la propria storia nell'unità di un “senso nuovo”, cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 13 e p. 39. La convinzione che il nuovo possa costituire un principio fondativo del pensare fenomenologico è la tesi fondamentale proposta da R. De Monticelli e C. Conni nel libro *Ontologia del nuovo. La rivoluzione fenomenologica*

Paolo e l'idea di *novitas* si reincontrano nelle riflessioni dedicate all'Apostolo da due autori legati al panorama filosofico francese e, seppur in modi differenti, alla fenomenologia, vale a dire Emmanuel Falque e il francese d'adozione ma ungherese d'origine Miklos Vetö, dei quali si è scelto in questa sede di ripercorrere alcune significative riflessioni.

1.5.2. Emmanuel Falque: finitezza, rinascita e resurrezione

Il pensiero di Emmanuel Falque trova la sua esposizione di più ampio respiro nel trittico filosofico che comprende le opere *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort : Lecture existentielle et phénoménologique* (1999), *Métamorphose de la finitude : Essai philosophique sur la naissance et la résurrection* (2004) e *Les nocces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie* (2011), riunite nel volume *Triduum philosophique*²¹⁴. Il gesto fondativo della sua riflessione si trova invero sintetizzato in un'opera più tarda, ossia *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: essai sur les frontières* (2013), il cui evocativo titolo lascia intendere la volontà da parte di Falque di superare le barriere che storicamente dividono filosofia e teologia nel pensiero contemporaneo²¹⁵. In un passaggio molto significativo dell'opera, Falque rivede il significato attribuito ad alcune categorie che caratterizzavano l'interpretazione

e la ricerca oggi, Milano, Mondadori, 2008. Questa tesi viene sostenuta da De Monticelli facendo riferimento alla *Terza ricerca logica* di Edmund Husserl e alla teoria husserliana della *Fundierung*, da cui emergerebbe che alla base del pensiero fenomenologico stia l'idea che i fenomeni, ossia gli aspetti esperibili delle realtà esistenti, non sarebbero mere parvenze ma elementi che portano all'esistenza cose nuove rispetto ai costituenti di base: «questa è la grande novità nell'ontologia formale fenomenologica: è la ricchezza di aspetti interconnessi nell'unità di un concreto che dà la misura della sua realtà, e della sua novità ontologica», ivi p. 82. Husserl sarà preso in considerazione in questa sede per la sua idea di rinnovamento (*Erneuerung*), nella consapevolezza che ad ogni modo vi sono numerosi spazi per un approfondimento della nozione di *novitas* in ambito fenomenologico, anche al di là della "svolta teologica". All'idea di rinnovamento sempre De Monticelli ha dedicato anche il volume *Sull'idea di rinnovamento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.

²¹⁴ E. Falque, *Triduum philosophique: Le Passeur de Gethsémani, Métamorphose de la finitude, Les Nocces de l'Agneau*, Les Édition du Cerf, Paris 2015. Le citazioni da *Métamorphose de la finitude* saranno di qui in avanti indicate dall'abbreviazione MF.

²¹⁵ Per un'introduzione al rapporto tra filosofia e teologia nel pensiero di Falque, cfr. C. Canullo, *Il passaggio possibile*, in C. Canullo – P. Gilbert (cur.), *Emmanuel Falque. Tra fenomenologia della finitezza e teologia dell'incarnazione*, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 5-12; P. Gilbert, *L'attenzione del pensiero. Emmanuel Falque: la filosofia, la teologia e la fenomenologia*, in C. Canullo – P. Gilbert (cur.), *Emmanuel Falque*, cit., pp. 13-38; M. Kneer, *Das Verhältnis von Phänomenologie und Theologie neu gewendet: Der Ansatz von Emmanuel Falque*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 62, 2 (2015), pp. 350-367; M. Kočí, *Phenomenology and Theology Revisited: Emmanuel Falque and His Critics*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 76, 2-3 (2020), pp. 903-926.

heideggeriana e sottolinea, similmente a come aveva fatto Heinrich Schlier, che la decisione di Dio anticipa la decisione del credente. Questa idea viene proposta ricorrendo proprio a Paolo, attraverso la citazione del versetto Gal 2,20: «non vivo più io, ma Cristo vive in me»²¹⁶.

Gli spunti di interesse per la presente ricerca provengono soprattutto da *Métamorphose de la finitude*, in cui Falque mostra un duplice atteggiamento nei confronti di Heidegger²¹⁷. Per un verso ne riconosce, nella prima parte dell'opera, l'importanza decisiva per affermare l'idea di un'insuperabile finitezza come condizione propria dell'uomo, dall'altra manifesta la volontà di sradicare il primato della morte del pensiero contemporaneo di matrice heideggeriana in favore di un recupero delle categorie di nascita, origine e rinascita attraverso la centralità della resurrezione: «La traversée et le dépassement de Heidegger — qui pour nous ne sont pas d'abord affaire de doctrine mais de vision du monde à partir *des choses mêmes* — atteignent dans la présente section non plus la *mort* ou la fin seulement (*Le Passeur de Gethsémani*), mais la naissance ou l'origine en ce qu'elle dit aussi quelque chose de la Résurrection (*Métamorphose de la finitude*)»²¹⁸. A tal scopo, in quest'opera Falque fa più volte riferimento a Paolo, soffermandosi in particolare su di un tema d'elezione della fenomenologia francese, ovvero il corpo, tema rispetto al quale Paolo uscirebbe vincitore dal “corpo a corpo” con Friedrich Nietzsche, che aveva accusato l'Apostolo di aver portato ad una “sostanzializzazione” del corpo.

Al centro dell'opera di Falque sta soprattutto la convinzione che la resurrezione, il cuore dell'annuncio paolino, nonché categoria che inerisce anche la situazione del corpo, “cambi tutto”²¹⁹. La resurrezione per Falque è la “nuova

²¹⁶ E. Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie : essai sur les frontières*, Éditions Les-sius, Paris 2013, pp. 137-139.

²¹⁷ Sul tema della finitudine nel pensiero di Falque in rapporto con Heidegger, cfr. B. Aspray, *Transforming Heideggerian Finitude? Following Pathways Opened by Falque*, in M. Kočí – J. Alvis (cur.), *Transforming the Theological Turn: Phenomenology with Emmanuel Falque*, Rowman & Littlefield, Lanham 2020, pp. 163-174. Un altro interlocutore di Falque sul tema della finitezza è Paul Ricœur, in particolare per la sua idea di finitezza come insuperabile condizione esistenziale del soggetto, cfr. A. Saudan, *Penser Dieu autrement. Introduction à l'œuvre d'Emmanuel Falque*, Germina, Paris 2013, pp. 96-97, Id., *Paul Ricœur – Emmanuel Falque: un confronto emblematico?*, in C. Canullo – P. Gilbert (cur.), *Emmanuel Falque*, cit., pp. 81-102 e M. Belli, *Al di là del limite. Filosofia e teologia nella proposta di Emmanuel Falque*, Glossa, Milano 2015, p. 45.

²¹⁸ MF, p. 221.

²¹⁹ Così suggerisce il titolo del capitolo V dell'opera, ivi, pp. 111-140.

creazione”²²⁰ che realizza una novità radicale anche per le possibilità del pensiero, come osserva N. Reali²²¹. Come la nascita, anche la resurrezione è un avvenimento non ontico ma ontologico. In essa avviene una metamorfosi del mondo e dell’uomo, un mutamento radicale dell’esserci dell’uomo nel mondo e dunque anche della filosofia, che può pensare all’uomo in una modalità radicalmente nuova: uomo come essere che può attendere e accogliere Dio. L’uomo, afferma ancora Reali, partecipa alla verità rivelata nell’avvenimento della resurrezione non perché la sua essenza e la sua finitezza (cioè l’essere creatura) possiedano in sé un nesso con Dio, ma perché nella resurrezione di Cristo l’uomo viene incorporato una volta per tutte nella vita intratrinitaria. L’uomo è da sempre “già” risorto con Cristo²²². Nella novità radicale dell’opera di metamorfosi e trasfigurazione che avviene nella resurrezione anche la finitezza dei corpi, la finitezza per eccellenza, viene spezzata. Il rapporto tra resurrezione e nascita genera così un nuovo modo d’essere, una nuova modalità in cui si attua il rapporto tra corporeità umana e corporeità divina. “Nuova creazione” in queste riflessioni di Falque significa allora essenzialmente una riconsiderazione della temporalità come unità del tempo in Dio, anzi, come tempo che è Dio. Il tempo stesso dopo la resurrezione è divenuto un altro tempo, un tempo nuovo:

Il n’y a pas de création [chrétienne] en dehors de cette nouvelle
création qui transforme et éclaire d’un nouveau jour l’ancienne [...]
Création et résurrection se tiennent en un dans le Fils incarné et

²²⁰ Le due realtà vengono sostanzialmente equiparate in ivi, p. 278. Molto interessante che l’idea della “nuova creazione” sia ripresa da Falque in parte anche da Friedrich Nietzsche e soprattutto dalla ricezione di Nietzsche che emerge da un’opera di Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev, vale a dire *Dialectique existentielle du divin et de l’humain*, J.-B. Janin, Paris 1947, in particolare per alcune riflessioni proposte a p. 74. Berdjaev in quest’opera definisce la creazione *un monde de possibilités*. L’umanità deve realizzare e portare a compimento questa dimensione del “possibile” e, così facendo, assolvere il compito di continuare l’opera creativa divina in questo mondo. Questo sviluppo creativo e rinnovatore del mondo viene definito, secondo una famosa formulazione berdjaeviana, l’“ottavo giorno della creazione”. In altre parole, secondo Berdjaev, la creazione non è solo un processo in cui Dio si muove verso l’uomo, ma anche un movimento che l’uomo deve attuare verso Dio. Dall’uomo Dio esige *nouveautés créatrices*, e *créations nouvelles*, opere della sua assoluta libertà, tramite le quali l’uomo diventa capace di generare autentica novità.

La presenza del motivo della nuova creazione nel pensiero filosofico-teologico russo e ortodosso contemporaneo potrebbe essere una delle tante strade per approfondire ulteriormente l’argomento di questa tesi. Un interlocutore privilegiato in tal senso sarebbe Pavel Aleksandrovič Florenskij, in merito al quale esiste già un importante studio sul rapporto tra creazione e nuova creazione nel suo pensiero, vale a dire J. Schelhas, *Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs (1882-1937)*, LIT, Münster 2003.

²²¹ N. Reali, *Pensare fenomenologicamente la resurrezione. Considerazioni sul rapporto filosofia/teologia in Métamorphose de la finitude di Emmanuel Falque*, in C. Canullo – P. Gilbert (cur.), *Emmanuel Falque*, cit., pp. 55-66, ivi p. 59.

²²² Ivi, pp. 62-63.

ressuscité, de sorte que l'accusation heideggerienne de la « dérive du temps » (de l'éternité au temps) n'aura de sens que dans une temporalité linéaire [création-incarnation-résurrection], étrangère pourtant au sens véritable de la temporalité chrétienne comme unité de tous les temps dans l'«instant d'éternité » qu'est Dieu même²²³.

Come sottolineato da M. Belli, questo genere di letture tipiche del pensiero di Falque comporta una serie di rischi interpretativi. In primo luogo, esse sono caratterizzate da un'eccessiva disinvoltura con cui Falque accosta testi biblici e filosofici. Inoltre sulla prospettiva di Falque pesa soprattutto la criticità opposta rispetto a quella che caratterizzava le interpretazioni di Heidegger e Bultmann. Mentre questi parevano concentrarsi a dismisura sull'esistenza del singolo e sulla sua libertà di decisione, Falque sembra porre eccessiva enfasi sulla datità rispetto alla libertà, sull'aspetto passivo del soggetto invece che sulla sua libera iniziativa. L'uomo resta sempre segnato dalla finitezza e dalla morte. Di conseguenza, la possibilità di ricevere metamorfosi, nascita e rinascita sembra provenire da un puro altrove che trasforma gli eventi legati alla *novitas* in eventi passivi in cui si perde l'aspetto drammatico di ciò che accade nella storia che intercorre tra la nascita e la rinascita, la storia del travaglio della libertà che anche il Figlio dové sperimentare²²⁴.

Il nesso tra novità e libertà è invece al centro dell'attenzione del secondo pensatore preso in esame in questa sezione, Miklos Vetö.

1.5.3. Miklos Vetö: κένωσις e “novità novatrice”

Un altro protagonista del panorama filosofico francese degli ultimi anni che oltre ad aver recepito le istanze della fenomenologia e ad aver riflettuto sulla categoria di novità a partire da Paolo ha posto al centro di tali riflessioni la libertà, è stato Miklos Vetö, filosofo ungherese di origine ebraica naturalizzato francese negli anni '70 del secolo scorso²²⁵. Noto principalmente per i suoi studi dedicati

²²³ MF, pp. 205-206.

²²⁴ Cfr. M. Belli, *Al di là del limite*, cit., p. 70.

²²⁵ Per un profilo biografico di Miklos Vetö, particolarmente interessante anche per il modo in cui il pensiero dell'autore sull'idea di novità si intreccia con la sua esperienza di vita, rimando alla sua autobiografia M. Vetö, *De Budapest À Paris (1936-1957). Postface sur les soixante années suivantes*, L'Harmattan, Paris 2008.

alla filosofia classica tedesca e in particolare al pensiero di Kant e Schelling²²⁶, oltre che come interprete di alcune illustri figure della storia del pensiero filosofico-religioso e teologico²²⁷, nella fase matura del proprio itinerario filosofico Vetö si è dedicato ad alcune pubblicazioni in cui si trova condensata la sua proposta filosofica originale, tra le quali spicca l'opera maggiore intitolata *L'élargissement de la métaphysique* (2012)²²⁸.

L'élargissement de la métaphysique viene presentato dall'autore come esposizione sistematica della filosofia tesa a ripensare e "allargare" la metafisica classica rispetto ai due registri dell'esistenza e dell'essenza. Un tentativo, sottolinea M. Dalissier²²⁹, condotto per molti aspetti in confronto tacito o esplicito con Martin Heidegger, la cui filosofia viene definita da Vetö "la più potente del secolo scorso"²³⁰. Secondo una delle prime definizioni proposte nell'introduzione, la metafisica è la "cronaca" dell'avvento della novità che coincide con l'avvento del senso: «une chronique de l'avènement de la nouveauté qui est en même temps avènement de sens»²³¹. La domanda sull'avvento della novità rappresenta, secondo Vetö, il tratto distintivo della metafisica. Questa centralità del concetto di *novitas* si traduce nella nozione di *nouveauté novatrice*, che Vetö pone alla base del proprio sistema. La novità si rivela effettivamente novatrice non attraverso entità esteriori come l'immagine, che mostrano una novità bloccata nel passato. È nell'interiorità dell'uomo che la novità ritrova la vera potenza di novazione. La novità novatrice per Vetö è infatti la novità che si manifesta «dans un comment, c'est-à-dire dans un "autrement" qui sursume des éléments existentiels et eidétiques»²³². L'istanza per eccellenza della novità è la libertà. La libertà esprime infatti una profonda e potente aspirazione al cambiamento che nasce in un istante in cui si desidera esistere diversamente da prima, superare le modalità, le forme, le tonalità, i gusti dell'esistenza passata e presente. Nel libero agire si decide che

²²⁶ Cfr. M. Vetö, *Les Deux Voies de l'idéalisme allemand I-II*, Krisis-Millon, Grenoble 1998-2000.

²²⁷ Cfr. ad esempio M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, L'Harmattan, Paris 1971; Id., *La pensée de Jonathan Edwards*, Cerf, Paris 1987; Id., *Gabriel Marcel: les grands thèmes de sa philosophie*, L'Harmattan, Paris 2014; Id., *Pierre de Bérulle: les thèmes majeurs de sa pensée*, L'Harmattan, Paris 2016; Id., *Fénelon, penseur de la volonté: lecture spirituelle d'un philosophe*, L'Harmattan, Paris 2018.

²²⁸ M. Vetö, *L'élargissement de la métaphysique*, Hermann, Paris 2012. Abbreviazione: EM.

²²⁹ M. Dalissier, *Erweiterung. Miklos Vetö et la métaphysique allemande*, in «Le Philosophoire», 50, 2 (2018), pp. 121-162, ivi p. 162.

²³⁰ EM, p. 256.

²³¹ Ivi, p. 13.

²³² Ivi, p. 45.

d'ora in poi si esisterà, si sentirà e si agirà altrimenti. Tale *exister-autrement* dà così vita a momenti novatori che producono una realtà effettivamente nuova, radicalmente diversa da quella che sussisteva prima. Nella novità novatrice dell'agire libero, scrive Vetö, si instaura una realtà impreveduta ed imprevedibile che non è implicata o contenuta nell'essere del soggetto e che non può essere dedotta a partire da lui. In questo senso, la novità autentica non viene quindi compresa come un'addizione o un accrescimento, bensì come diminuzione, come "divenir-meno" (*devenir-moins*).

Sono queste le ragioni addotte da Vetö per motivare la relazione fondativa che lega la nozione di *nouveauté novatrice* alla κένωσις dell'*Epistola ai Filippesi* (2,7-8): «Abbiate in voi gli stessi sentimenti di Cristo Gesù: egli, pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini. Dall'aspetto riconosciuto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce». Questa pericope paolina viene definita dal filosofo ungherese la formulazione più radicale dell'idea di "diminuzione" e il paradigma teologico per eccellenza della novità novatrice: «Le thème métaphysique du devenir-moins du parfait reçoit une formulation plus subtile et plus radicale à partir de la kénose du Christ, paradigme théologique par excellence de la novation novatrice à l'oeuvre dans "la diminution"»²³³. Questa scelta di Vetö può apparire per certi versi spiazzante. Per parlare di *novitas* nelle *Lettere* paoline Vetö non ricorre ai versetti in cui l'Apostolo si riferisce espressamente a questa nozione, sebbene vi avesse fatto riferimento in scritti precedenti con ampi cenni al tema dell'uomo nuovo e della nuova creazione²³⁴.

La scelta da parte di Vetö di ricorrere al paradigma kenotico come radice paolina della novità novatrice si può spiegare in due modi. In primo luogo, Vetö sottolinea che nella κένωσις di Cristo la novità sorge a partire dal "divenir-meno" piuttosto che da un'idea di "accrescimento" ed è principalmente il buon agire che

²³³ Ivi, p. 49.

²³⁴ Mi riferisco al saggio M. Vetö, *Le paganisme, la nature, la religion*, in Id., *Philosophie et religion*, L'Harmattan, Paris 2006, pp. 123-152, rielaborazione più tarda di alcuni saggi pubblicati precedentemente: Id., *La portée philosophique de la réflexion écologique*, in P. Aubenque (cur.), *Tradition et avenir. XVIIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, Société Ivoirienne de Philosophie, Abidjan 1977, pp. 205-212; Id., *Réflexions sur le paganisme, la nature et la religion*, in «Annales de l'Université d'Abidjan. Série D, Lettres et Sciences Humaines», 12 (1979), pp. 93-126; Id., *La piété et la patience : Une apologie de l'extériorité*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 82, 2 (1982), pp. 147-168.

si dona agli altri a produrre esperienze realmente novatrici. Il nuovo appare infatti il più delle volte il risultato di uno sforzo faticoso se non addirittura doloroso, ma la diminuzione di sé produce un'apertura in cui la donazione dà vita a un nuovo inatteso:

La véritable nouveauté qui est novatrice est comprise communément comme une croissance, un agrandissement, une addition. Le neuf qui advient est censé s'ajouter à ce qui était là auparavant. Sans doute, l'avènement du neuf peut impliquer et entraîner – et le plus souvent, il implique et il entraîne effectivement – une perte ou une diminution, mais ces pertes et diminutions locales, partielles s'entendent plutôt comme le prix à payer pour l'enrichissement. L'amoindrissement n'est qu'apparent, la perte s'avère finalement comme transfert ou transposition. Les morts que la naissance du neuf entraîne ne sont que provisoires donc fictives, la vie qui passe par quelques 'mauvais moments' en ressort finalement indemne, en fait même renforcée. Or cette logique marchande du sacrifice, cette discipline pédagogique de l'amélioration de notre régime de vie reste en deçà des exigences propres de la novation. La véritable nouveauté n'advient qu'au prix des ruptures : les pertes aussitôt compensées, les dettes converties en avoirs ne constituent qu'autant d'investissements prudents pour protéger l'ancien. Sans doute, l'addition, la croissance ne sont pas opposées de par leur essence à la novation, mais elles sont plutôt à chercher du côté des fruits de l'agir moral, ou plus précisément, auprès de ceux qui en sont les termes, les corrélats. En fait, on retrouve ici l'intuition morale primitive des hommes : l'agir moral, entendu ici dans le sens du bien agir, du bon agir améliore le lot d'autrui, lui rend des services, offre des dons. En revanche, du côté de l'agent, du sujet, le nouveau paraît le plus souvent comme effort éreintant et douloureux, dépense et donc diminution²³⁵.

In secondo luogo, secondo Vetö il nuovo è da intendersi come uno stato B proveniente da uno stato A, senza tuttavia che si possa discernere che B sia implicato da A e senza poter dedurre la configurazione di B a partire dalla struttura di A. Un Messia crocifisso è uno scandalo per gli ebrei e una follia per i pagani perché la Passione di Cristo non sembra essere implicata in Dio, la debolezza del Servo non è compatibile con l'Onnipotenza del Signore:

La kénose du Christ est l'avènement d'une nouveauté, or toute nouveauté qui n'est pas que poussée du hasard, avènement fortuit, simple accident, doit pouvoir être exposée en concept. Le nouveau non-accidentel représente quelque chose d'inédit, voire d'imprévisible, mais une fois advenu, il faudrait pouvoir en rendre

²³⁵ EM, pp. 46-47.

raison. Le nouveau est à comprendre comme un état B en provenance d'un état A, sans pour autant pouvoir discerner qu'il soit impliqué par cet A, déduire sa configuration à partir de la structure du A. Un messie crucifié est un scandale pour les Juifs et une folie pour les Païens car la Passion du Christ ne semble pas être impliquée par l'Acte Pur, la faiblesse du Serviteur n'est guère compatible avec la Toute-Puissance du Maître du monde²³⁶.

Questo dato fornito dall'esperienza religiosa ma anche dall'esperienza quotidiana comporta una conseguenza di ordine speculativo. Una volta realizzato che Dio può e deve essere concepito come amore, amore intratrinitario in cui convivono perennità senza inizio e integrazione incessante della novità in sé²³⁷, la κένωσις e l'Incarnazione divengono intelligibili e si rende necessaria una via interpretativa di tipo filosofico per accedere al significato di tale evento. Nel pensiero di Vetö l'intelligibilità del nuovo va esposta a partire da una metafisica incentrata sulla comprensione concettuale della novità. A tale scopo la via da lui individuata è quella di una filosofia fondata sulla sintesi a priori di Immanuel Kant, la quale incarna «la haute intuition philosophique de l'unité supérieure de la Forme et de la Nouveauté»²³⁸. Per quanto concerne l'influenza di Paolo e l'idea di *novitas*, la scelta interpretativa di Vetö suggerisce che la novità più radicale e originaria, ancipite rispetto a quella della καὶνότης e della ἀνακαίνωσις, è in un certo senso quella della κένωσις. La κένωσις, non solo “diminuzione” ma anche “divenir-meno del perfetto” (*le devenir-moins du parfait*), è un avvenimento in cui la libertà produce una forza potentemente rinnovatrice attraverso un libero atto di auto-diminuzione e di totale donazione, l'esatto opposto dell'atto autofondativo del nuovo come ridefinizione dell'esistenza attraverso la decisione che è stato pensato da Heidegger e ripreso da gran parte dei teologi che si sono confrontati con la sua filosofia.

²³⁶ Ivi, pp. 53-54.

²³⁷ M. Vetö, *Court traité sur l'amour*, Paris, L'Harmattan, 2020, p. 28. Gisbert Greshake, riferendosi in particolare alla visione paolina desunta dalla pericope 1 Cor 15,24-28, parlava di un Dio ancora “irrealizzato”, per cui la pienezza escatologica (πλήρωμα) non riguarderebbe soltanto la creazione ma anche il Dio trinitario, che sperimenta un “rinnovarsi” che lo fa “eternamente nuovo”, “vita eternamente-nuova” cui può prendere parte la *communio* del creato. Tale *communio* della creazione nella partecipazione alla comunione del Dio trinitario si dà nella Chiesa, vero e proprio sacramento della *communio* trinitaria, la quale rimane un crescendo eternamente nuovo, una genuina dinamica di vita, un tumultuoso giubilare senza fine. Cfr. G. Greshake, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, pp. 437-438.

²³⁸ EM, p. 57. L'interrelazione tra sintesi a priori e novità era stata affrontata da Vetö sin da saggi degli anni '80 come *La synthèse a priori kantienne comme l'essence commune de la liberté et du temps*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 84 (1979), pp. 70-91, ripubblicato all'interno della raccolta *Études sur l'idéalisme allemand*, L'Harmattan, Paris 1998, pp. 41-70.

2. Novitas e uomo nuovo: l'interiorità tra crisi europea e sfide della tecnica

2.1. La potenza simbolica di un'immagine paolina

La costante evocazione del “nuovo” ha alimentato prepotentemente le aspirazioni della modernità orientata dalla cultura scientifica. Al centro di tali progetti di rinnovamento sta l'uomo stesso. La formazione e costruzione di un “uomo nuovo” si è imposta infatti come scopo ultimo di scienza, arte e politica. Grazie alla sua straordinaria potenza simbolica l'idea paolina e cristiana dell'uomo nuovo è stata così ripresa, secolarizzata e insistentemente riproposta nel corso del tempo e, in particolare, nel panorama contemporaneo¹.

La scienza intravide nelle nuove possibilità fornite dalla tecnica una sorta di epifania. L'universo scientifico, ereditato dall'Ottocento e che dal Novecento ad oggi appare in costante ascesa, ha coltivato e perseguito il desiderio dell'*Human enhancement*, di un uomo nuovo generato da un *upgrade*, di poteri novatori del farmaco, di un nuovo mondo digitale che cambiasse l'immagine stessa dell'uomo e di una spinta verso un al di là dell'uomo, il postumano. L'uomo nuovo, inteso come uomo posto al di là dell'umanità stessa, viene atteso come esito finale di tutti questi processi². Il nuovo millennio ha inoltre portato a coniare una definizione atta a descrivere l'inizio di una nuova epoca geologica, vale a dire l'antropocene, termine che unisce proprio i termini greci *ἄνθρωπος* e *καινός*. Tutto parla dell'inizio dell'era di un uomo nuovo³.

¹ La letteratura critica dedicata all'idea di “uomo nuovo” si presenta molto vasta e diversificata negli approcci. Rimando alla panoramica offerta dagli ampi studi G. Küenzlen, *Der Neue Mensch: eine Untersuchung zur säkularen Rehgionsgeschichte der Moderne* (2. Aufl.), Fink, München 1994 e D. Negro Pavón, *El mito del hombre nuevo*, Ediciones Encuentro, Madrid 2009.

² Questo elenco si riferisce a diversi argomenti trattati nel volume A. Seibring – M. Shabafrouz – B. Weiss (cur.), *Der Neue Mensch. Mit Illustrationen von Christian Gralingen*, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2018, in particolare ai saggi di S. Dickel, J.-C. Heilinger, S. Duttweiler, G. Wagner, Y. Hofstetter e R. Braidotti raccolti nel terzo capitolo del volume, intitolato *Von den Sozialutopien zu den Technikutopien*, pp. 85-163.

³ Sull'ampio dibattito relativo alla nozione di antropocene, che ha preso piede soprattutto a partire dall'uso proposto dal Premio Nobel P. Crutzen, in P. J. Crutzen – E. F. Stoermer, *The 'Anthropocene'*, in «Global Change Newsletter», 41 (2000), pp. 17-18, mi limito a rimandare alla ricostruzione proposta in J. R. McNeill – P. Engelke, *The Great Acceleration: an Environmental History of the Anthropocene Since 1945*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 2016. McNeill ha pubblicato precedentemente un altro volume che tocca l'argomento dal titolo biblicamente evocativo, J. R. McNeill, *Something new under the Sun. An environmental history of the 20th century world*, Norton, New York 2000.

L'arte e la letteratura subirono a loro volta sin dai primi decenni dello scorso secolo il contraccolpo di queste tendenze scientifiche e dell'impulso fornito dalle grandi ideologie politiche. Anche il significato letterale del termine "avanguardia" converge spontaneamente verso l'immaginario dell'uomo nuovo⁴.

Le ideologie politiche dei regimi totalitari finirono tutte per produrre, seppur in forme diverse, l'utopia di un uomo nuovo che una nuova e trionfale epoca avrebbe creato. Il progetto della costruzione fascista di un uomo nuovo si traduce in programmi di educazione e ri-conversione collettiva all'universo di valori e immagini del fascismo⁵. Benito Mussolini in persona incarna in una nota biografia encomiastica il prototipo dell'uomo nuovo, l'immagine perfetta cui deve tendere questa potente trasformazione collettiva⁶. Parlando invece della Germania nazionalsocialista, il pensatore svizzero Max Picard, nel suo volumetto intitolato *Hitler in uns selbst*, sottolinea come la fondazione della razza nuova si fondasse sulla costruzione di un uomo senza memoria, un uomo ancorato all'istante presente, un uomo senza evoluzione che però apparisse come uomo che rinnova costantemente ogni cosa. Una appropriazione della *novitas* che si configura come pervertimento e negazione della stessa, dal momento che non contava una durata e una validità assoluta del nuovo ma solo la sua proposizione momentanea. Non contava quale fosse il contenuto di novità, ma soltanto che quell'azione rappresentasse il nuovo in sé. Un continuo iniziare che induceva gli uomini a sentirsi in uno stato continuo di creazione, a immagine di Adolf Hitler, che nei suoi progetti sembrava iniziare ogni cosa dal principio assumendo la sembianza di fondatore di un mondo nuovo, un Dio. Questa appropriazione del nuovo è però illusoria e volta a negare ogni *novitas* perché, sottolinea Picard, non vi è alcun nuovo inizio ma soltanto la frattura, la continuità apparente di un mondo che in realtà è in decadenza e destinato alla distruzione, un mondo che appare nuovo soltanto perché ha il suo inizio nel momento della frattura, ma resta comunque un mondo che pur proponendo mille "pseudoinizi" non fa altro che procurarsi la sua

⁴ Cfr. a questo proposito il saggio B. Stiegler, *Ein neuer Mensch, eine neue Zeit. Zur Anthropologie der Zeitlichkeit in den Avantgarden*, in «Oxford German Studies», 46, 3 (2017), pp. 266–274 e il volume G. Guerra – M. Blanco – D. Padularosa (cur.), *Acrobati del futuro: L'uomo nuovo delle avanguardie storiche* (Soglie 11), Mimesis, Milano-Udine 2019.

⁵ Cfr. P. Bernhard – L. Klinkhammer, *L'uomo nuovo del fascismo: la costruzione di un progetto totalitario* (RISGR 11), Deutsches Historisches Institut in Rom, Viella, Roma 2017 e A. Ventrone, *Il fascismo e la ricerca dell'"uomo nuovo"*, in S. Bartolini – D. Breschi – A. Ungari (cur.), *La storia, una vita. Scritti in onore di Giuseppe Parlato*, Luni, Milano 2022, pp. 312-325.

⁶ Cfr. A. Beltramelli, *L'uomo nuovo*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1923.

fine⁷. Toni analoghi si respirano anche nella Russia sovietica, senza dimenticare l'annuncio di una *vida nueva y fuerte de trabajo y paz* che risuona nella Spagna franchista e il regime che giunge al potere in Portogallo con un intero programma politico intitolato *Estado Novo*⁸.

Il riferimento all'immaginario cristiano e paolino resta in quest'ambito politico per lo più implicito e sottinteso. Un riferimento diretto si trova in alcuni scritti del rivoluzionario rumeno Corneliu Zelea Codreanu (1899-1938). L'ammirazione di Codreanu per l'Apostolo è raccontata da alcune annotazioni dal suo *Diario dal Carcere* (1938)⁹ e diversi cenni a idee paoline affiorano dal pamphlet intitolato *Il Capo di Cuib* (1933), in cui si ritrovano molte tracce della propaganda di stampo fascista relativa all'uomo nuovo. Con evidenti riferimenti alla metafora paolina del "rivestimento", al punto 68 del libretto Codreanu scrive: «lo stato nuovo presuppone, in primo luogo e come elemento indispensabile, un tipo nuovo di uomo. Uno Stato nuovo con uomini dai vecchi difetti non lo si può concepire. Lo Stato è semplicemente un abito che riveste il corpo della nazione»¹⁰. Al punto 69 aggiunge: «l'uomo nuovo – e la nazione rinnovata – presuppone un grande rinnovamento spirituale, una grande rivoluzione spirituale del popolo intero: cioè un capovolgimento dell'orientamento spirituale odierno, e un'offensiva radicale contro questo orientamento»¹¹. Ancora, al Punto 70, scrive che «in questo uomo nuovo dovranno rivivere tutte le virtù dello spirito umano. Tutte le qualità della nostra razza. In questo uomo nuovo dovranno essere uccisi tutti i difetti e tutte le tendenze al male»¹². Nelle pagine successive verrà infine annunciato il fine ultimo di questo rinnovamento: la grande risurrezione del popolo rumeno, con la nazione configurata quasi come un'entità ecclesiale piuttosto che politica. Punto 71: «dopo una lunga notte di secoli, oggi il popolo romeno attende entro i

⁷ Cfr. M. Picard, *Hitler in uns selbst*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich 1946, pp. 41-43. Sulla negazione nazista dell'idea di *novitas* e più in generale su quest'opera di Picard cfr. F. Ghia, *Politica e nichilismo in Max Picard: Hitler in noi stessi*, in D. Vinci – S. Zucal (cur.), *Come all'inizio del mondo: il pensiero di Max Picard*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, pp. 91-106 e Id., *Principio Apocatastasi. La vita restituita come postulato di una filosofia morale*, Morcelliana, Brescia 2023, p. 58.

⁸ Per quanto riguarda l'uso dell'idea di uomo nuovo da parte dei regimi totalitari del Novecento mi limito a rimandare in questo caso agli studi H. Maier, *Reich Gottes ohne Gott: der "neue Mensch" in den totalitären Regimen*, in «Internationale katholische Zeitschrift Communio», 37, 3 (2008), pp. 280-286 e B. Enzmann, *Der Neue Mensch - ein totalitäres Projekt?*, in «Jahrbuch Extremismus & Demokratie», 23 (2011), pp. 66-83.

⁹ C. Z. Codreanu, *Diario dal Carcere*, Edizioni di Ar, Vibo Valentia 1982, pp. 52-54.

¹⁰ C. Z. Codreanu, *Il Capo di Cuib*, Vibo Valentia, Edizioni di Ar, 1981, p. 67.

¹¹ Ibidem.

¹² Ivi, pp. 67-68.

medesimi confini il sorgere del sole, attende l'ora della sua resurrezione come stirpe. [...] Non sentite come fermenta dal profondo la grande rinascita del popolo romeno?»¹³. Punto 72: «in questa resurrezione assumerà un ruolo grandioso la gioventù. [...] Non ci comprendono i vecchi uomini? Non ci comprendono perché l'appello sacro del destino solo noi possiamo sentirlo, solo noi lo intendiamo perché solo a noi esso è rivolto»¹⁴. Punto 74: «questa grande resurrezione susciterà da sé una nuova offensiva del popolo in tutti i campi»¹⁵.

Questi esempi rivelano la forte attrazione suscitata dall'immaginario paolino e cristiano nelle varie ideologie del secolo scorso. Orbene, in che modo l'idea paolina dell'uomo è penetrata anche nella riflessione filosofica e teologica?

Nel corso dell'approfondimento di queste prospettive filosofiche e teologiche sono emersi innanzitutto due spunti preliminari. In primo luogo, nei diversi autori presi in esame la riflessione sull'uomo nuovo nasce dalla percezione di una crisi e dalla necessità di ripensare le forme di vita e di esistenza e le relazioni con il proprio tempo e con il proprio spazio. Avvenimenti come le guerre mondiali o l'avvento della tecnica impongono all'uomo, come singolo e come comunità, di confrontarsi con un *novum* che lo coinvolge direttamente nella sua vita. Il secondo elemento comune cui giungono in vario modo tutti i pensatori affrontati in questa sezione è la conseguente necessità di affacciarsi verso l'interiorità, trovando in essa lo spazio per dare nuova forma alla propria esistenza e alle forme costitutive del proprio essere.

Gli autori presi in considerazione per le loro peculiari interpretazioni dell'uomo nuovo a partire da queste riflessioni sono quattro, presentati a due a due come diverse espressioni di due differenti sguardi sull'idea dell'uomo nuovo. I primi due sono Edmund Husserl e María Zambrano, sollecitati in particolar modo dall'esperienza delle due guerre mondiali e da esse portati a riflettere sull'Europa, sulla storia europea e sulla storia dell'uomo europeo, sul comune destino di entrambi e sul rapporto inscindibile tra Europa e interiorità umana. L'altra coppia di pensatori è rappresentata da Carl Schmitt e Romano Guardini, la cui attenzione è rivolta all'incombere della tecnica come novità irremovibile del moderno e alla risposta che l'uomo ha dovuto necessariamente fornire per trovare una nuova

¹³ Ivi, p. 68.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

collocazione e riscoprire la propria identità. Anche se apparentemente divise da tale duplice sguardo e dalla diversità degli orientamenti, tutte queste prospettive saranno riunite dal filo conduttore legato all'origine di questa immagine: l'Apostolo Paolo, colui che per primo di tale uomo nuovo annunciò la possibilità.

2.2. Edmund Husserl

2.2.1. La Grande Guerra e l'esigenza di rinnovamento

L'esigenza non solo storica ma anche filosofica e metodica di un rinnovamento che potesse condurre ad un uomo nuovo è il tema che attraversa i *Fünf Aufsätze über Erneuerung* di Edmund Husserl. Questi cinque saggi dedicati al concetto di rinnovamento, in tedesco *Erneuerung*, corredati dalle rispettive appendici, furono parzialmente pubblicati negli anni 1923-1924 sulla rivista giapponese *Kaizō* (a parte due saggi che non furono pubblicati per alcuni dissidi insorti con l'editore)¹⁶, il cui nome in giapponese significa proprio "rinnovamento". Husserl propose alcuni saggi che prendevano spunto dal titolo della rivista, un tema che gli stava particolarmente a cuore negli anni successivi alla Prima Guerra Mondiale, della quale in realtà era stato inizialmente appassionato sostenitore¹⁷.

¹⁶ La pubblicazione degli scritti di Husserl in Giappone, nazione che viene dal filosofo considerata "partecipe della grande impresa della cultura europea", ha suggerito alcune riflessioni sull'interculturalità. Mi limito a rimandare a E. W. Orth *Interkulturalität und Inter-Intentionalität. Zu Husserls Ethos der Erneuerung in seinen japanischen Kaizo-Artikeln*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 47, 3 (1993), pp. 333-351, J. Wang, *Die Dimension der Kulturphilosophie in der Phänomenologie von Edmund Husserl*, in «Prolegomena», 11, 1 (2012), pp. 35-54 e a C. C. Yu, *Husserl on Ethical Renewal and Philosophical Rationality: Intercultural Reflection*, in «Investigaciones Fenomenológicas», 9 (2012), pp. 145-156.

¹⁷ Nelle lezioni del 1917 raccolte sotto il titolo *Fichtes Menschheitsideal* Husserl dichiarò di vedere nella Prima Guerra Mondiale il grandioso e severo destino della nazione tedesca e l'occasione di una "epoca di rinnovamento" per l'intera Europa: «Und dazu kam nun dieser Krieg, dieses über alles Begreifen große und schwere Schicksal unserer deutschen Nation. Welches Phänomen! Die erste fast die ganze Erde umspannende Völkerorganisation tut sich auf, aber zu welchem Zweck? Zu keinem anderen, <als> um Deutschlands Kraft zu vernichten, um das deutsche Volk um fruchtbares Leben, Wirken und Schaffen zu bringen. Ist in der ganzen Geschichte einem Volk je ein größeres Schicksal, ist einem je eine härtere Prüfung auferlegt worden? Eine solche Zeit ist aber, wie es nicht anders sein kann, für alle Kernhaften und Wohlgesinnten eine Zeit der inneren Einkehr und Umkehr. Es ist eine Zeit der Erneuerung all der idealen Kraftquellen, die dereinst im eigenen Volk und aus seinen tiefsten Seelengründen erschlossen worden sind und die schon früher ihre rettende Kraft bewährt hatten. Vor einem Jahrhundert schon kämpfte unser deutsches Volk einen Existenzkampf. Das bei Jena mit Preußen gedemütigte Deutschland stand auf und siegte. Es siegte, wodurch anders als durch die Kraft des neuen Geistes, den der deutsche Idealismus und sein damaliger Bannerträger Fichte in ihm geweckt», cfr. E. Husserl, *Aufsätze und vorträge. 1911-1912. Hg. von T. Nenon – H. R. Sepp* (HUA 25), Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987, p. 268. Se, come osserva C. Sinigaglia nella *Presentazione* all'edizione italiana di questi

Il primo di questi saggi, intitolato *Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode* (1923), fotografa sin dalle prime righe la situazione in cui versava l'Europa all'indomani del conflitto agli occhi del filosofo¹⁸:

Erneuerung ist der allgemeine Ruf in unserer leidensvollen Gegenwart und ist es im Gesamtbereich der europäischen Kultur. Der Krieg, der sie seit dem Jahre 1914 verwüstet und seit 1918 nur statt der militärischen Zwangsmittel die "feineren" der seelischen Torturen und der moralisch depravierenden wirtschaftlichen Nöte gewählt hat, hat die innere Unwahrheit, Sinnlosigkeit dieser Kultur enthüllt¹⁹.

Con lucidità simile a quella del generale Ferdinand Foch, che definì il Trattato di Versailles del 1919 non una vera pace bensì un "armistizio di vent'anni" a causa delle dure condizioni imposte agli sconfitti, Husserl denuncia qui la sostanziale prosecuzione della guerra con altri mezzi, quelli della tortura psicologica e della miseria economica, non meno depravanti della guerra armata dal punto di vista morale. La guerra e le sue conseguenze hanno così rivelato, secondo Husserl, l'intima non-verità (*Unwahrheit*) e insensatezza (*Sinnlosigkeit*) della cultura europea e generato l'appello del tormentato presente post-bellico in

saggi, vi è una sostanziale unità di domande, temi e ricerche nell'Husserl degli anni 1910-1911, del 1917 e poi degli anni 1923-1924 (cfr. E. Husserl, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, ed. it. a cura di C. Sinigaglia, Raffaello Cortina Editore 1999, p. XI), d'altra parte la Grande Guerra spinse con ogni probabilità il filosofo ad intensificare la riflessione sul "rinnovamento" della cultura europea e dell'uomo europeo. Secondo Roman Ingarden il precedente e consolidato realismo di Husserl si trasformò progressivamente in un idealismo inteso in senso trascendentale anche a causa dei tragici avvenimenti legati alla Prima Guerra Mondiale e, in particolare, a causa della morte di Wolfgang, il suo figlio più giovane, durante il conflitto, nonché a causa della prolungata permanenza al fronte del figlio maggiore Gerhart, cfr. R. Ingarden, *Edmund Husserl: Zum 100. Geburtstag*, in Id., *Gesammelte Werke – Band V: Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*, Max Niemeyer, Tübingen 1998, pp. 268-273, ivi p. 272.

¹⁸ La quantità di studi dedicati al tema dell'Europa nel pensiero husserliano si presenta molto vasta, considerando anche la rilevanza assunta nei dibattiti sulla "crisi" dall'opera *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* del 1936. Tra gli studi che prendano in considerazione i *Saggi sul rinnovamento*, cfr. R. Cristin, *La rinascita dell'Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*, Donzelli, Roma 2001, P. Marino *Edmund Husserl e l'umanità europea*, in «Logos. Rivista del Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta"», 6, n.s. (2011), pp. 109-153, Id., *Le radici del tempo. Saggio sull'umanità europea nel pensiero di Edmund Husserl*, ETS, Pisa 2011, T. Miettinen, *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity* (PSUH 36), Helsinki University Press, Helsinki 2013, Id., *Husserl and the Idea of Europe*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2020, G. Scirocco, *Appunti sull'idea di Europa*, in «Materiali di Estetica», 6, 2 (2019), pp. 210-228, V. Costa, *L'assoluto e la storia. L'Europa a venire, a partire da Husserl*, Morcelliana, Brescia 2023, L. Girardi, *Europe, Phenomenology, and Politics in Husserl and Patočka*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (Maryland) 2023, S. Pasetto, *L'idea di Europa nel pensiero di Edmund Husserl. Attualità e inattualità*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2023.

¹⁹ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge. 1922–1937. Hg. von T. Nenon – H. R. Sepp* (HUA 27), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1989, p. 3, di qui in avanti abbreviato con la sigla HUA 27.

cui si trovava il continente, un appello al rinnovamento, *Erneuerung*. Pertanto, scrive poco più avanti Husserl, «ein Neues muß werden»²⁰. Qualcosa di nuovo deve accadere, a meno di non voler soccombere al fatalismo del “tramonto dell’occidente”.

2.2.2. Husserl e Paolo

Il concetto husserliano di *Erneuerung* si ispira alla nozione paolina di *renovatio* e alla sua idea di uomo nuovo²¹. Il nesso tra la propria riflessione di quegli anni e le *Lettere* paoline, in quanto parte del canone biblico, viene esplicitato dallo stesso Husserl nella *Einleitung in die Ethik*. In quest’opera molto vicina per datazione, temi e scopi ai saggi sul concetto di *Erneuerung*, Husserl descrive il fenomeno dell’autorinnovamento (*Selbsterneuerung*) e le possibilità offerte in questa direzione dal Nuovo Testamento, che parla di un rinnovamento che diviene possibile ponendo Cristo davanti agli occhi come modello e prendendo coscienza del proprio assoluto disvalore. Una realtà di autorinnovamento comprensibile da chiunque, anche da chi nutrisse dubbi rispetto alla realtà delle Sacre Scritture:

[...] ob er, etwa Christus als Vorbild vor Augen und seines eigenen absoluten Unwertes innewerdend, jene Erneuerung vollzöge, von der das Neue Testament spricht und dessen evidente Möglichkeit jeder doch einsehen kann, selbst wenn er an der Wirklichkeit aller heiligen Berichte zweifeln wollte²².

All’interno dei saggi sull’*Erneuerung* si trovano invece due passaggi in cui Husserl si riferisce direttamente a Paolo. Entrambi si trovano nella *Beilage IV*,

²⁰ HUA 27, p. 4.

²¹ Questa tesi è sostenuta in particolare da C. Lotz, *Verfügbare Unverfügbarkeit. Über theoretische Grenzen und praktische Möglichkeiten der Erinnerung bei Husserl*, in «Phänomenologische Forschungen», 1, 2 (2001), pp. 207-231, ivi p. 228, A. de Haro, *Husserl y el sentido de la historia a la altura de 1923*, in «Laguna», 28 (2011), pp. 9-22, ivi p. 18 e G. Löhrer, *Konversion vs. Revision – Husserl über Erneuerung als individuellethisches Problem*, in I. Günzler – K. Mertens (cur.), *Wahrnehmen, Fühlen, Handeln. Phänomenologie im Wettstreit der Methoden*, Brill-Mentis, Leiden 2013, pp. 281-301, ivi pp. 294-295. Estremamente interessante anche l’ipotesi di T. Miettinen, che intravede nell’idea paolina di universalismo l’orizzonte fondamentale delle riflessioni di Husserl sull’Europa e nella paolina comunità dell’*agape* un riferimento decisivo per l’idea di relazionalità e intersoggettività e per la nozione husserliana di *Liebesgemeinschaft*, cfr. T. Miettinen, *The Idea of Europe in Husserl’s Phenomenology*, cit., in particolare alle pp. 382-412.

²² E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Hg. von H. Peucker (HUA 37), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2004, p. 166.

intitolata *Religiöse Wirkung von Legenden, dichterischen Gebilden* (1922-1923). All'inizio di questa appendice Husserl descrive l'effetto causato dall'immagine di Gesù, figura "sovra-empirica" che porta coloro che leggono le storie del Vangelo al bene assoluto e perfetto, e parla anche di Paolo, definendolo una figura storicamente determinata individualmente, mentre Cristo viene presentato in forme che Husserl definisce "leggendarie":

Lese ich die Evangelien, so bewegen mich die Wunder gar nicht. Aber die Gestalt Christi, so unbestimmt legendarisch sie verbleibt (im Gegensatz zur individuell bestimmten Gestalt Pauli), wie sie sich in ihren ethischen Grundrichtungen bekundet durch mancherlei Aussprüche und Gleichnisse, weckt in mir ein Reich vollkommener Güte²³.

Più avanti si trova un passaggio ancora più rilevante in cui il filosofo rivela la propria ammirazione per l'Apostolo. Paolo viene definito un nobilissimo predicatore pieno di Dio, un uomo che lotta e che in tale lotta costantemente rimugina, un uomo impegnato in una ricerca che si sforza di aiutare se stesso e gli altri credenti a trovare chiarezza, una vita pura e le norme appropriate per le concrete esigenze quotidiane e per altre necessità della comunità:

Von Christus habe ich eine urbildliche Idee eines "Gott-Menschen", von Paulus die Idee eines edelsten gotterfüllten Predigers und eines ringenden und im Ringen grübelnden Menschen, eines Suchers, strebend sich und anderen Christus-Gläubigen zur Klarheit und zum reinen Leben zu helfen, in seinen konkreten Tagesforderungen die entsprechenden Normen zu finden usw²⁴.

A partire da questi cenni è da ritenersi dunque plausibile l'ipotesi che Paolo abbia assunto un ruolo di primo piano nella considerazione che Husserl aveva per il cristianesimo. Secondo T. Miettinen è possibile anzi affermare che fu Paolo più di Platone e Aristotele a divenire il riferimento ideale per l'idea di un "perpetuo rinnovamento"²⁵.

Orbene, bisogna a questo punto domandarsi fino a che punto sia sostenibile il parallelo tra l'Apostolo e il filosofo sul terreno del rinnovamento.

Un primo dato comune all'esperienza di Paolo così come alle riflessioni di

²³ HUA 27, p. 100.

²⁴ Ivi, p. 101.

²⁵ T. Miettinen, *The Idea of Europe*, cit., p. 389.

Husserl si riscontra nell'esigenza di rinnovamento come esigenza imposta da una crisi. Paolo, oltre a sperimentare una crisi personale sulla via di Damasco, una volta divenuto apostolo ha sotto i propri occhi come situazione critica la condizione mortifera degli uomini sotto il dominio del peccato e il pervertimento del senso della Legge. Husserl da par suo si trova a vivere non soltanto la Prima Guerra Mondiale ma anche una situazione di crisi più generale di cui il fatalismo del "tramonto dell'Occidente" appare il sintomo più evidente. Egli avverte la generale perdita di fede nel senso della cultura europea, una fede che già prima della guerra era vacillante e che dopo di essa appariva crollata del tutto.

Al contempo, entrambi ritengono che dalla crisi provenga una spinta positiva, generata proprio dalla realtà comunitaria e culturale caduta in disgrazia a causa del male. Husserl sottolinea con forza l'eredità culturale dei padri. Il passato delle nazioni europee racconta che queste vissero e operarono sospinte da una fede in loro stesse e nella bellezza e nella bontà della vita della loro cultura. Le nazioni europee aspiravano a qualcosa di grande e miravano a realizzare valori genuini e sempre più elevati. Questa fede elevò gli europei e i loro padri che presero parte all'impresa della cultura europea e dunque, secondo Husserl, essa doveva alimentare anche le aspirazioni di quel tormentato presente che si trovava ad affrontare.

Paolo, viceversa, annuncia che grazie alla venuta al mondo di Gesù gli uomini, per quanto deboli, in Cristo vivono nella potenza di Dio (2 Cor 13,4). Quelli come lui, che portano l'annuncio, sono collaboratori di Dio, ma la comunità dei credenti rappresenta il campo di Dio, l'edificio di Dio (1 Cor 3,9), una comunità dal cuore di carne e non più di pietra (2 Cor 3,3). I padri di cui parla Husserl sono impersonati da Paolo stesso, colui che ha generato i credenti in Cristo Gesù mediante il Vangelo (1 Cor 4,15).

A differenziare le due prospettive vi è naturalmente in primo luogo una diversa concezione della storia²⁶. Husserl, in specie in questi saggi, legge la successione degli eventi nella storia come un movimento orientabile

²⁶ Sul tema della storia nel pensiero di Husserl, cfr. in particolare K. R. Meist, *Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 34, 4 (1980), pp. 561-589, R. Cristin, *Fenomeno storia: fenomenologia e storicità in Husserl e Dilthey*, Guida Editori, Napoli 1999, D. Carr, *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2009 e A. Pugliese, *Rinnovamento e mediazione. Husserl e Dilthey di fronte alla storia*, in L. Auteri – M. Di Gesù – S. Tedesco (cur.), *La Cultura in guerra. Dibattiti, protagonisti, nazionalismi in Europa (1870-1922)*, Carocci, Roma 2015, pp. 265-274.

teleologicamente verso uno scopo razionale, sebbene la storia non sia considerata da lui in senso puramente razionale ma piuttosto extra-razionale, come spazio di alterità rispetto al pensiero e alla ragione che in quanto tale vive però soltanto in un rapporto con il pensiero, così come quest'ultimo è pensabile soltanto nel rapporto con la storia²⁷. Nella prospettiva di Paolo invece esistono due modi di osservare la storia. Vi è una storia posta su un piano orizzontale e mortifero, che muove in avanti senza alcun sviluppo reale perché con la vita, morte di croce e resurrezione di Gesù essa ha trovato conclusione e compimento, ma vi è anche un evento assoluto e verticale che ha già posto fine alla storia, ha già fatto del resto del tempo cronologico un'attesa che combatte contro le tendenze che riportano al vecchio grazie alla sopravvenuta del tempo di Dio. Il tempo di Dio è la fine del tempo storico ma è altresì un tempo divenuto già efficace nella storia, al centro e al cuore della storia²⁸.

2.2.3. Rinnovamento e uomo nuovo

Le assonanze si fanno più palmari quando Husserl inizia ad affrontare più da vicino il tema del rinnovamento nel saggio intitolato *Erneuerung als individualethisches Problem* (1924). Husserl apre questo saggio dichiarando che il rinnovamento costituisce il tema supremo di ogni etica: «Erneuerung des Menschen – des Einzelmenschen und einer vergemeinschafteten Menschheit – ist das oberste Thema aller Ethik»²⁹. Come suggerisce Cristin, prima ancora di diversificare i compiti dell'etica va compreso il significato che Husserl attribuisce al termine rinnovamento. Il rinnovamento infatti non è una generica innovazione imposta da un'esigenza casuale, una modificazione apportata alle proprie vite e al mondo sulla base di fattori interni o esterni, così come non rappresenta un mero svecchiamento, un mutamento rispetto a canoni precedentemente affermati, un cambio di paradigma che rompe col passato, etc. Secondo la prospettiva fenomenologica di Husserl, il rinnovamento rappresenta un atto metodico, un elemento fondamentale del metodo fenomenologico-trascendentale, una risposta

²⁷ Cfr. R. Cristin, *La rinascita dell'Europa*, cit., pp. 92-93.

²⁸ Su questa concezione paolina del tempo e della storia rimando nuovamente al già citato H. Schlier, *Das ende der Zeit*, in Id., *Das Ende der Zeit: Exegetische Aufsätze und Vorträge* 3, Herder, Freiburg im Breisgau 1972, pp. 67-84.

²⁹ HUA 27, p. 20.

a un problema di tipo metodologico e alla necessità che il percorso di una realtà vivente, che si tratti di una esistenza singola o del mondo stesso, si mantenga sempre vitale e conservi il suo potenziale creativo che rende quella cosa, quella realtà, unica, irripetibile e originale³⁰.

Il rinnovamento rappresenta dunque un problema tanto di etica individuale quanto di etica sociale, legata alla civiltà e alla cultura. Per quanto riguarda la prima dimensione, quella individuale, nel paragrafo dedicato all'uomo in quanto essere personale e libero, Husserl intende ricostruire a priori i tratti peculiari delle diverse forme d'essere e di vita umane (*menschlichen Seins- und Lebensformen*) che trovano compimento nell'idea di uomo etico. A partire da questi aspetti, Husserl si pone l'obiettivo di chiarire la forma peculiare del divenire del rinnovamento e della trasformazione di sé in un uomo nuovo: «In ihnen soll die eigentümliche Werdensform der Selbsterneuerung, der Selbstgestaltung zu dem "neuen Menschen"»³¹. Gli atti umani che possono e devono condurre a tale fine sono caratterizzati dal fatto di non essere soggetti a meri impulsi e di non essere mossi dagli affetti, ma dal poter agire in libertà partendo dal proprio Io, in modo da fare esperienze in un'attività autenticamente personale e libera che consenta di prendere liberamente la propria decisione. Questo percorso spinge l'uomo a guardare alla propria vita in modo unitario e valutarla alla luce di un fine generale di vita (*ein allgemeines Lebensziel*).

Un caso di particolare importanza in questa direzione è costituito dall'idea di *Berufsleben* cui conduce la decisione, una "vita di vocazione" in cui risuona immediatamente l'eco dell'annuncio paolino. Paolo racconta di essere stato afferrato da Cristo e parla a più riprese della "vocazione", la κλήσις. Esorta a comportarsi secondo la vocazione ricevuta (Ef 4,1), una vocazione che è di Dio (Rom 11,29 e Fil 3,14) e alla quale sono chiamati tutti gli uomini, che siano giudei o greci (1 Cor 1,24). Una vocazione che si traduce in una chiamata generale alla libertà (Gal 5,13), e in ciò una chiamata alla speranza (Ef 1,18), che è la speranza della κλήσις (Ef 4,4). La *Berufsleben* per Husserl richiede attività e operazioni spirituali che forniscono all'artista, allo scienziato o al filosofo una pura e intima soddisfazione, una coscienza di beatitudine. Tuttavia, la forma di vita (*Lebensform*) dell'uomo di vocazione abbraccia sì l'intera vita, ma non in modo tale da generare

³⁰ Cfr. R. Cristin, *La rinascita dell'Europa*, cit., p. 46.

³¹ HUA 27, p. 27.

un'autoregolazione capace di regolare e determinare ogni singola azione e conferirvi una forma normativa (*normative Gestalt*) la cui fonte risalga alla volontà generale che ha stabilito la regola, bensì soltanto le azioni legate alla vocazione. Viceversa, la vocazione di cui parla Paolo è considerata come qualcosa di onnicomprensivo, in una vita intesa in senso unitario sotto il segno dell'annuncio: «Un solo corpo e un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati (ἐκλήθητε), quella della vostra vocazione» (Ef 4,4).

Dalla consapevolezza della necessità di dare vita ad un agire basato su considerazioni razionali che regolino l'intera vita in modo universale, nasce secondo Husserl la coscienza della responsabilità della ragione, cioè la coscienza etica (*Gewissen*), e scaturisce il desiderio e la volontà di un'autoregolazione razionale che vada ben al di là delle autoregolazioni della vita di vocazione. In altri termini, sorge il desiderio di dare una forma nuova a tutta la vita sotto il segno della ragione, creando una vita fondata su una coscienza etica perfettamente buona. Questa sarebbe la forma di vita dell'autentica *humanitas*, la forma individuale che porta al rinnovamento di tutta la vita trasformandosi, in un uomo nuovo, veramente razionale, «einem "neuen", wahrhaft vernünftigen Menschen»³². L'uomo nuovo, l'uomo vero e autentico, è dunque secondo Husserl l'uomo razionale, il *Vernunftmensch*, l'uomo che vive nel bene come *telos* generale dell'umanità³³.

Il primato conferito alla sfera razionale farà emergere diverse differenze tra il pensiero di Husserl e quello paolino, ma a dire il vero anche il filosofo vi pone in qualche modo dei limiti. Husserl ritiene vi sia un limite ideale (*Grenze* o *Limes*) in cui emergono un ideale assoluto e un ideale relativo di perfezione. L'ideale del "perfetto uomo umano" è un ideale di perfezione relativa, un uomo che è ogni volta il migliore possibile, quello che vive della migliore coscienza ogni volta possibile. Al contrario, l'ideale di perfezione assoluta è l'idea di Dio, il limite assoluto, il polo che trascende ogni finitezza e a cui è diretta ogni autentica aspirazione umana³⁴. L'idea di Dio costituisce il vero e autentico lo che ogni uomo etico porta dentro di sé, desiderandolo e amandolo pur sentendosene infinitamente lontano:

³² Ivi, p. 33.

³³ R. Cristin, *La rinascita dell'Europa*, cit., p. 49.

³⁴ In merito alle riflessioni di Husserl su Dio, sull'idea di Dio e sulla presenza di questo tema nella sua fenomenologia, rimando in particolare a titoli fondamentali come L. C. Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie* (NSP 5), Peter Lang, Lausanne 2008 e A. Ales Bello, *The Divine in Husserl and Other Explorations* (ANHU 98), Springer, New York 2009.

Der absolute Limes, der über alle Endlichkeit hinausliegende Pol, auf den alles echt humane Streben gerichtet ist, ist die Gottesidee. Sie selbst ist das "echte und wahre Ich", das, wie noch zu zeigen sein wird, jeder ethische Mensch in sich trägt, das er unendlich ersehnt und liebt und von dem er sich immerzu unendlich fern weiß³⁵.

Le assonanze tra Husserl e Paolo sembrano aumentare quando il filosofo descrive lo sforzo della vita etica. In questa sezione Husserl sembra infatti voler istituire un parallelo con la contrapposizione paolina tra l'uomo nuovo e l'uomo vecchio. Pur avendo posto un ideale assoluto di perfezione etica, un'idea teleologica che guidi l'intera vita attiva, secondo Husserl l'uomo, in quanto "lo eticamente centrato", può riuscire a rimanere sempre rivolto ad essa ma può anche finire per lasciarsi trascinare da "affezioni esterne" e perdersi nel mondo. Esiste sempre una possibilità che l'uomo cada in una vita mondana che Husserl stesso definisce "peccaminosa". Essa non è ingenua assenza di coscienza etica, dal momento che la decisione etica continua a riaffermare la propria esigenza nei confronti della vita, bensì una vita in cui la conformità alla norma viene sostituita da una condotta che assume come forma abituale l'avversione alla norma e in cui l'esigenza del dovere viene sostituita dall'abbandono, dalla caduta e dalla decadenza dall'etica:

Der Mensch kann aber dieses Ideal sehr wohl als das praktische Apriori seinem ganzen tätigen Leben vorgesetzt haben, ihm die Kraft einer die ganze Habitualität seines persönlichen Strebens durchherrschenden Zweckidee gegeben haben; er mag also als ethisch zentriertes Ich auf sie habituell hingerichtet sein und bleiben – während er sich doch, sei es momentan oder in längeren Zeitstrecken, von „äußeren Affektionen“ fortreißen läßt und "sich an die Welt verliert ". Der Anfang jeder Selbstentwicklung ist Unvollkommenheit. Vollkommenheit ist zwar die konsequent leitende Zweckidee in der Entwicklung; aber der bloße Wille, vollkommen zu werden, macht nicht mit einem Male die Vollkommenheit, deren Realisierung an die notwendige Form eines endlosen Ringens, aber auch Erstarkens im Ringen gebunden ist. Immerzu besteht dabei die Wesensmöglichkeit, daß der Mensch in ein „sündhaftes“ Weltleben hineingerat, ein Leben, das zwar nicht wiederum naiv ist, weil der fortwirkende ethische Entschluß seine Forderung an das Leben immerfort (und im angegebenen Sinne bewußt) geltend macht; aber anstelle der habituellen Form der Normgemäßheit hat das Leben in der

³⁵ HUA 27, pp. 33-34.

„Sündhaftigkeit“ die der Normwidrigkeit, statt der Form der Erfüllung der absoluten Sollensforderung die ihrer unethischen Preisgabe, des ethischen Falles und Verfalles³⁶.

L'inizio di ogni evoluzione è imperfezione, sottolinea Husserl. La perfezione è l'idea teleologica che guida con coerenza la vita nel suo sviluppo e la volontà di divenire perfetti (la volontà dell'uomo nuovo, *die Willen zum neuen Menschen*, dirà poco più avanti) segue quest'idea che orienta l'intera esistenza. Tale volontà non porta di per sé e in un istante alla perfezione, perché legata piuttosto «an die notwendige Form eines endlosen Ringens, aber auch Erstarkens im Ringen gebunden ist»³⁷, alla forma necessaria di una lotta senza fine. Tuttavia, essa consente al contempo anche di guadagnare forza nella lotta. La vita etica è fondata su di una volontà di rinnovamento originaria che deve essere sempre e di nuovo riattivata. La decisione libera porta un uomo alla “maggiore età”, scrive Husserl con un'affermazione dai toni illuministici, ossia a fondare originariamente la propria vita come vita etica. Attraverso tale “libera istituzione” (*Urstiftung*) o “produzione originaria” (*Urzeugung*), l'uomo viene reso un uomo nuovo che respinge l'uomo vecchio e che, così facendo, prefigura l'umanità nuova. Per queste ragioni la vita etica secondo Husserl è una lotta contro le inclinazioni che la avviliscono, una vita che può essere definita come un “continuo rinnovamento” (*kontinuierliche Erneuerung*), una sorta di *creatio continua*³⁸ o piuttosto, come sostiene G. Löhrer, un processo di “revisione” che sfocia nella sua forma più radicale in una vera e propria “conversione”³⁹:

Jeder für sich und in sich muß einmal im Leben jene universale Selbstbesinnung vollziehen und den für sein ganzes Leben entscheidenden Entschluß fassen, mit dem er zum ethisch mündigen Menschen wird, sein Leben als ein ethisches ursprünglich begründet. Durch diese freie Urstiftung oder Urzeugung, welche die methodische Selbstentwicklung gegen die absolute ethische Idee hin inszeniert, bestimmt sich der Mensch (bzw. wird er) zum neuen und echten Menschen, der seinen alten Menschen verwirft und sich selbst die Gestalt seines neuen Menschentums vorzeichnet. Sofern das ethische Leben seinem Wesen nach Kampf ist mit den „herabziehenden Neigungen“, kann

³⁶ Ivi, p. 38.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Cfr. R. Cristin, *La rinascita dell'Europa*, cit., p. 20.

³⁹ Cfr. G. Löhrer, *Konversion vs. Revision*, cit., pp. 288-295. Per un'analisi fenomenologica della dinamica di conversione cfr. M. Szalay, *Metanoia: A Phenomenological Analysis of Philosophical Conversion*, in «Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics», 1, 3 (2013), pp. 484-503.

es auch als eine *kontinuierliche Erneuerung* beschrieben werden⁴⁰.

Anche nelle *Lettere* di Paolo la lotta intesa come realtà necessaria del percorso terreno di continuo rinnovamento (in termini paolini ἀνακαίνωσις) e il primato della libertà occupano un posto fondamentale, come dimostrano passi tra cui 2 Cor 3,17 e Gal 5,13. È la lotta di cui Paolo parla in Rm 7,19:

Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene: in me c'è il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; 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. Dunque io trovo in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti nel mio intimo acconsento alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che combatte contro la legge della mia ragione e mi rende schiavo della legge del peccato, che è nelle mie membra.

Si tratta di una lotta combattuta come un soldato in armi, come suggeriscono i passi paolini dedicati alla πανοπλία (Ef 6,10-20). La differenza di non poco conto tra le prospettive di Paolo e di Husserl è rappresentata dal fatto che nelle *Lettere* dell'Apostolo la condizione rinnovata dell'uomo nuovo non è determinata in primo luogo dalla sua dimensione razionale (sebbene Paolo vi conferisca assoluta importanza, come mostrato in precedenza⁴¹) ma dalla fede. È la fede, non la sapienza di questo mondo (1 Cor 1,20) che alimenta la *caritas*, vincolo di perfezione (Col 3,14) e il perfetto agire nel mondo, spingendosi sino al *Gränze* di cui parlava Husserl, il limite infinitamente distante che, agli occhi di Paolo, si è fatto straordinariamente vicino nella persona di Gesù.

2.2.4. Chiesa, cultura e nuova umanità

Il problema etico individuale porta Husserl ad un esame del rinnovamento come problema di etica sociale, oggetto del saggio *Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung* (1922/1923)⁴². Quando ripercorre la storia seguendo la traccia del bisogno di rinnovamento che ha animato le diverse civiltà, Husserl si

⁴⁰ HUA 27, p. 43.

⁴¹ Cfr. S. Siikavirta, *Baptism and Cognition in Romans 6-8: Paul's Ethics beyond 'Indicative' and 'Imperative'* (WUNT 2, 407), Mohr Siebeck, Tübingen 2015, pp. 155-170.

⁴² Il già menzionato P. Marino, *Le radici del tempo*, cit., ripercorre in modo approfondito il saggio *Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung*, in particolare alle pp. 67-108.

concentra prima di tutto sulle società incentrate sul primato della religione. Il primo stadio è quello della forma di società in cui la religione sorge “in modo naturale”. In questo tipo di società la religione (che Husserl definisce come il più alto livello della cultura mitica, in cui entità trascendenti sono assolutezzate come divinità, istitutrici di norme assolute) è una norma che informa l'intera cultura e la vita nel suo complesso, che caratterizza una società (come quella babilonese o quella ebraica) in cui vita normale e vita religiosa coincidono. In questo genere di società la casta sacerdotale offre un principio o un sistema di principi normativi e universali per ogni validità teorica e pratica ed esiste una norma unitaria che guida ogni regola e ogni legge delle forme della comunità, una norma viva nella coscienza della comunità che si oggettiva come cultura e si forma nella storia. Questa norma è chiamata “religione”.

Viceversa, il movimento cristiano nasce secondo Husserl nella forma di “movimento religioso di libertà” (*die Gestalt der religiösen Freiheitsbewegung*). In questo stadio dello sviluppo delle forme culturali dell'umanità al centro non vi è più la norma o la Legge, ma il carattere unitario di un'esperienza religiosa originaria che nasce dalla libertà, una libertà che produce una fede che colma il credente di felicità. La libera presa di posizione nei confronti della religione genera un rapporto vissuto originariamente e in cui si avverte una relazione diretta con Dio. In questo stadio dello sviluppo della cultura, dunque, il soggetto di tale intuizione non si sente chiamato da un Dio che gli si oppone esteriormente, ma unito a Dio in modo “originario”. Il credente si sente incorporato nella luce divina, capace di farsi tramite dell'annuncio a partire dalla presenza di quell'essere divino in se stesso:

Die einheitliche Intuition erhält hier den Charakter einer Einheit ursprünglicher religiöser Erfahrung, also auch einer ursprünglich erlebten Beziehung zu Gott, in der sich das Subjekt dieser Intuition nicht als von einem äußerlich gegenüberstehenden Gott angesprochen und zum Träger einer mitteilenden Offenbarung bestimmt, sondern, als ihn in sich erschauend, mit ihm ursprünglich eins weiß, also sich selbst als Verkörperung des göttlichen Lichtes selbst und so als Mittler der Verkündigung göttlichen Wesens aus einem ihm selbst eingelegten Gehalt göttlichen Wesens⁴³.

Questa nuova religione porta a un nuovo tipo religioso che accoglie la

⁴³ HUA 27, p. 65.

rivelazione messianica attraverso una libera conversione che avviene non attraverso l'accettazione di norme e di racconti tramandati da altri, bensì in forza di una ri-comprensione (*Nachverstehen*) delle esperienze originarie di chi ha istituito la nuova religione. In quella che Husserl definisce "ripartecipazione comprendente" (*verstehende Nachfuhlung*) opera così, ancora e sempre nuovamente, la forza originaria dei valori intuitivi e le motivazioni su cui questi sono fondati.

Sebbene non sia nominato direttamente, è presumibile che Husserl qui stia pensando all'esperienza di Paolo. Paolo si definiva l'apostolo afferrato, così unito a Dio da non vivere più come lo perché era oramai Cristo stesso a vivere in lui (Gal 2,20). Nel passaggio dal primato della Legge a quello della libertà descritto da Husserl si intravede quello annunciato da Paolo tra il mondo della Legge e il tempo dello Spirito. Coloro che sono in Cristo, scrive l'Apostolo, non conoscono più condanna perché non camminano più secondo la carne. Lo Spirito di vita in Cristo li ha liberati dalla legge (Rm 8,1-2) e li ha resi oramai ministri di una nuova alleanza, sancita non più nella lettera ma nello Spirito (2 Cor 3,6). La libertà stessa è in qualche modo per Paolo istitutrice e viatico di una nuova creazione⁴⁴. È dunque possibile intravedere in queste pagine husserliane un'autentica consonanza con l'idea paolina del passaggio dall'antica condizione della Legge a quella della libertà dei figli di Dio.

A questo saggio si accompagna la già citata *Beilage IV, Religiöse Wirkung von Legenden, dichterischen Gebilden* (1922-1923). Come si legge all'inizio della *Beilage*, la figura di Cristo incontrata durante la lettura dei Vangeli ispira il desiderio di emularlo. In lui si vede un "regno di perfetto bene" (*ein Reich vollkommener Güte*), un agire che appare puro bene. Raggiungere la perfezione di Cristo e agire come lui agisce significherebbe giungere ad uno stato di beatitudine, scrive Husserl, capace di risvegliare in ciascuno l'amore più puro. Cristo sta davanti al lettore dei Vangeli non solo come una figura che giudica ed esige il bene, ma come colui che è perfettamente buono, puro bene rivolto con amore a tutti gli uomini. La lettura dei Vangeli riempie il lettore di infinito amore per Cristo, visto come "figura sovraempirica" (*überempirische Gestalt*) e "incarnazione di un'idea pura" (*Verkörperung einer reinen Idee*). Questo amore spinge il lettore a

⁴⁴ Cfr. S. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung: Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* (FRLANT 147), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, p. 278.

volersi unire a Cristo. La beatitudine sperimentata da Husserl stesso dinanzi a Cristo si deve secondo il filosofo alla consapevolezza che questa “persona infinita” è legata a lui in modo vivo. Cristo è una figura ideale, ma anche una persona concreta che ispira la fede nella vicenda narrata dai Vangeli e dai santi e irradia un potere che è una realtà già viva per il lettore, una realtà che diventa forza nella sua vita, una forza salvifica che l’Io può realmente esperire:

Ich lese die Evangelien wie einen Roman, wie eine Legende, ich fühle mich ein, und ich werde mit unendlicher Liebe zu dieser überempirischen Gestalt, dieser Verkörperung einer reinen Idee erfüllt und erfüllt von der Seligkeit, diese unendliche Person auf mich lebend mitbezogen zu wissen — und indem von dieser Idealgestalt diese Kraft ausströmt, hat sie schon für mich eine Realität, ich glaube an diese legendarisch individualisierte Idee, und sie wird Kraft in meinem Leben. [...] Die Liebe zu einer individuell gestalteten Idee in Verknüpfung mit einer auf das Individuum bezogenen Tradition, das in dieser Idee sich mit überliefert, macht für den historischen Glauben und den Glauben an die religiöse Wahrheit als eine Tatsachenwahrheit und zugleich Heilswahrheit empfänglich. Die Heilskraft, die ich wirklich erfahre und die von der Idee ausgeht, gibt der historischen Religion Kraft, und ich habe an Tatsachengehalt nicht nur die Existenz einer jüdischen Person, die der Ursprung für die Legende ist, sondern für die Existenz Gottes (falls ich vornherein nicht schon daran glaube und im Sinn einstimmig mit dem hier geforderten Gott-Glauben) und für das Verhältnis von Vater und Sohn usw.⁴⁵.

Sebbene sia così potente da determinare volontà e condotta umane, per Husserl il significato di questa figura risulta tuttavia prettamente morale. Cristo rappresenta ai suoi occhi l’esempio perfetto per descrivere l’avvicinamento all’ideale di uomo eticamente perfetto⁴⁶. Alla fine di questa appendice Husserl scrive infatti che la figura di Cristo deve ispirare la “scienza assoluta universale” (*universale absolute Wissenschaft*), quella scienza dell’*humanitas* che Husserl stesso si è posto come compito della propria ricerca in questi saggi. La lettura del Vangelo accompagna questa ricerca suggerendo l’intuizione che tutto nel mondo tende all’unità ed è legato alla ricerca della salvezza. Trovare la salvezza è l’atto dell’uomo libero (*die Tat der Freien*) e il mondo intero è una “armonia” infinita”, un percorso infinito di tutti gli uomini verso la libertà, in cui ognuno ha la propria funzione e il proprio livello.

⁴⁵ HUA 27, pp. 100-101.

⁴⁶ P. Marino, *Le radici del tempo*, cit., p. 94.

La vera religione, scrive invece Husserl all'inizio della *Beilage V*, intitolata *Kirche und christliche Wissenschaft* (1922-1923), è un'irruzione della libertà (*ein Durchbruch der Freiheit*) che sul suo cammino incontra la Chiesa. Se questa istituzione coltiva l'aspirazione di far diventare il cristianesimo (perché pur parlando in termini generali di religione è evidentemente di cristianesimo che Husserl sta parlando qui) la religione universale dell'umanità, questa religione deve tradursi nell'irruzione di una tendenza consapevole protesa verso una cultura liberamente prodotta e portatrice di una cultura rinnovata e genuina. Tale religione deve inoltre favorire la formazione di un'*entelechia*⁴⁷ che si sia coscientemente formata nella cultura e che sia diretta verso una nuova umanità (*ein Neues Menschentum*) individuale e comunitaria e verso sistemi universalmente nuovi di ordini comunitari e di norme di auto-educazione (*Selbsterziehung*) individuali e comunitarie dirette verso un uomo nuovo (*neuen Menschen*) e una nuova umanità (*einer neuen Menschheit*):

Eigentliche Religion ist also ein Durchbruch der Freiheit, und auf ihrem Wege liegt Kirche und, wenn es eine universale Menschheitsreligion sein will, der Durchbruch einer bewußten Tendenz auf eine frei erzeugte Kultur, auf eine erneuerte, echte, oder die Herausbildung einer bewußt gestalteten Entelechie in der Kultur und der kulturtätigen Menschheit, gerichtet auf ein neues Menschentum, individuelles und gemeinschaftliches, auf universal neu zu gestaltende Systeme von Gemeinschaftsordnungen, von Normen alles individuellen Gestaltens und Gemeinschaftsgestaltens, Normen der Selbsterziehung zum neuen Menschen und gleichsam der Selbsterziehung der Menschheit zu einer neuen Menschheit⁴⁸.

Questo suggerimento di Husserl rivolto ad una Chiesa che avrebbe dovuto, a suo dire, giungere ad instaurare una religione universale capace di perseguire il rinnovamento dello spirito e della cultura, si riferisce anche a quello che ai suoi occhi rappresenta un precedente fallimento, quello del terzo tipo formale di sviluppo della cultura, il Medioevo. Nella sua lettura (non scevra di grandi semplificazioni e notevoli approssimazioni) in buona sostanza Husserl ritiene che nella cultura medioevale la libertà originaria nella decisione di fede venga di fatto soppiantata da un ruolo ancipite della fede rispetto alla libera accettazione

⁴⁷ Il termine *entelechia* spinge Pasetto a ricondurre il significato del rinnovamento di cui parla Husserl ad Aristotele, piuttosto che a Paolo, cfr. S. Pasetto, *L'idea di Europa*, cit., p. 55.

⁴⁸ HUA 27, p. 103

razionale di credenze. Sebbene infatti riconosca in qualche modo la grandezza del movimento medievale, in cui avvenne una fusione simpatetica tra religione cristiana e cultura greca, tra razionalità intuitiva della fede e razionalità della filosofia, tra libertà cristiana e libertà filosofica, alla fine Husserl finisce per unificare tutto il movimento storico medievale sotto l'istanza della costruzione di una *civitas Dei* che, nella sua interpretazione, ha spinto a preporre la fede alla ragione teoretica e, di conseguenza, alla libertà della filosofia⁴⁹.

Si potrebbe d'altronde osservare che in questa separazione tra compiti della ragione teoretica ed esperienza di fede Husserl appaia per certi versi radicalmente paolino, se non fosse che in questo modo piuttosto che separare i compiti della πίστις e del λόγος filosofico Husserl conferisca piuttosto a quest'ultimo una preminenza assoluta ai fini della costruzione di un sapere universale dell'*humanitas*, mentre per Paolo l'uomo nuovo si costituisce proprio a partire da una fede che genera accoglienza del λόγος.

Alla luce dell'analisi dei saggi husserliani sin qui proposta si può dunque ragionevolmente concludere che la più autentica esperienza cristiana risieda per Husserl nel movimento religioso di libertà, quindi nel momento storico-culturale e cultural-religioso in cui la matrice paolina appare più evidente. La differenza principale tra l'annuncio di Paolo e la rilettura fenomenologica di Husserl risiede nel fatto che il rapporto originario con Cristo non è vissuto da Paolo solo nella forma di rapporto esemplare. Nel rapporto con Cristo generato dall'incontro tra fede e grazia, secondo Paolo avviene una vera e propria incorporazione: «Non vivo più io, – si legge in Gal 2,20 – ma Cristo vive in me», così come è scritto anche che la nuova creatura è “in Cristo” (2 Cor 5,17).

Certamente anche la dimensione etica trova spazio nell'annuncio paolino, tuttavia tale versante è coinvolto in un rinnovamento onnicomprensivo dell'essere umano. Husserl invece sembra rivolgere la propria attenzione solo a quegli aspetti che considera essenzialmente riconducibili a una radice razionale e finalizzati a un *telos* razionale. Quando Husserl parla di un nuovo ordine dell'uomo nuovo e di una nuova umanità, con ogni probabilità ha in mente quanto Paolo ha scritto circa l'uomo nuovo e la nuova creazione, ma l'Apostolo invece non pensa ad un ordine

⁴⁹ Questo il tema della *Beilagen V* ai *Saggi sul Rinnovamento*, intitolata *Kirche und christliche Wissenschaft*, in HUA 27 alle pp. 103-105, in merito alla quale rimando P. Marino, *Le radici del tempo*, cit., pp. 69-73, dove è suggerito anche un interessante riferimento a E. Paci, *Husserl e il Cristianesimo*, in «aut aut», 141 (1974), pp. 133-134.

terreno fondato su di una azione libera originata da un ordine razionale. Paolo si riferisce ad una realtà sacramentale ed escatologica in cui la perfetta libertà corrisponde all'ordinamento razionale del λόγος di Dio. Dice infatti Paolo: non conformatevi allo spirito di questo eone (Rm 12,2). Il vecchio eone non è solo un vecchio mondo di un vecchio uomo, ma anche una realtà guidata dalla ragione mondana. L'altra parte del versetto, in cui Paolo invita a rinnovare la propria mente, si conclude con l'invito a raggiungere la vera conoscenza, l'ἐπίγνωσις. Husserl non segue Paolo in questo passaggio. La non-razionalità del presupposto di fede è per lui del tutto incompatibile con la libertà della ragione. La fede che segue il procedere della ragione permette la libertà, mentre la ragione che segue l'accettazione dei contenuti di fede soffoca e impedisce la libertà.

Questa serie di incontri e scontri tra Husserl e Paolo mostra che per il filosofo il rinnovamento è un movimento etico fondato in senso puramente razionale, mentre per l'Apostolo la nuova creazione comprende anche la rigenerazione completa dell'umano, una "rinascita non priva di risvolti etici e che comporta nuove pratiche etiche, ma alla cui base è presente una radice prerazionale. La fede e l'abbandono di sé a Dio sono la matrice del rinnovamento.

2.3. María Zambrano

2.3.1. Guerra mondiale e agonia dell'Europa

Mentre Edmund Husserl scrisse i suoi saggi sul concetto di *Erneuerung* durante il primo dopoguerra, María Zambrano scrisse gli articoli che compongono *La agonía de Europa* nel corso della Seconda Guerra Mondiale, tra il 1940 e il 1944⁵⁰, nei primi anni del suo esilio⁵¹. Come nel caso di Husserl, anche le

⁵⁰ L'opera che va sotto il titolo *La agonía de Europa* si compone di quattro capitoli che erano stati precedentemente pubblicati come articoli indipendenti: *La agonía de Europa* (1940), *La violencia europea* (1941), *La esperanza europea* (1942) e *La destrucción de las formas* (1944). Il primo articolo è quello che dà il nome al libro che sarà pubblicato in prima edizione nel 1945 per *Editorial Sudamericana* e in seconda edizione nel 1988 per *Mondadori-Bolsillo*. In questa sede sarà citata l'edizione tratta dall'opera completa edita da *Galaxia Gutenberg* e in particolare il volume M. Zambrano, *Obras Completas II. Libros (1940 – 1950). Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor, La confesión: género literario y método, El pensamiento vivo de Seneca, La agonía de Europa, Hacia un saber sobre el alma*, Galaxia Gutenberg, Madrid 2016, di qui in avanti abbreviata con la sigla OC 2.

⁵¹ Sul rapporto tra la riflessione zambranianiana sull'Europa e l'esperienza dell'esilio, cfr. C. Revilla Guzmán, *Europa en la perspectiva del exilio de María Zambrano*, in «Lectora», 24 (2018), pp. 27-

riflessioni dell'autrice sul presente e sulla storia europea la portano ad alcune significative considerazioni sull'immagine paolina dell'uomo nuovo.

2.3.2. Nascita e rinascita dell'uomo nuovo e dell'Europa

I capitoli di maggiore interesse per il tema in esame sono il secondo e il terzo, quelli dedicati alla violenza europea e alla speranza europea⁵². La conclusione del primo capitolo apre la strada ai successivi con l'estensione di una fondamentale categoria paolina all'Europa stessa. L'Europa, che per Zambrano non è solo un'entità politica ma anche una realtà storica della vita e della cultura⁵³, non è morta perché non può morire del tutto. Essa agonizza, «porque Europa es tal vez lo único – en la Historia – que no puede morir del todo; lo único que puede resucitar. Y este principio de su resurrección será el mismo que el de su vida y el de su transitoria muerte»⁵⁴. Questa prima eco paolina risuona anche nelle pagine seguenti, in cui la filosofa spagnola cerca di seguire la traccia del nuovo nella storia europea.

Il Cristianesimo ha portato nella storia dell'Europa un nuovo Dio, il Dio della creazione e della misericordia, che senza distruggere il vecchio si impone trionfalmente alle origini di ciò che sarebbe divenuta l'Europa, scrive Zambrano parlando del “Dio europeo”⁵⁵. Il tratto distintivo del Dio europeo, che tutte le confessioni cristiane hanno mantenuto, è la creazione. L'attività creatrice di Dio è ciò che secondo Zambrano ha maggiormente attirato l'attenzione dell'uomo europeo. L'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, ne mutua in qualche modo la potenza creatrice. Anche l'uomo, per quanto creatura, è capace di creare il proprio mondo.

43, L. Boella, *Europa perduta, Europa da ricostruire*, Maria Zambrano, in «Materiali di Estetica», 6, 2 (2019), pp. 53-71, M. Giosi, *Maria Zambrano: scrittura di sé come confessione, tra esilio e storia*, in «Studi sulla Formazione», 22, 2 (2019), pp. 285-297.

⁵² Per un approfondimento del rapporto tra violenza e speranza della storia europea nel pensiero di Zambrano, cfr. G. Strummiello, *Europe between Agony and Hope: Christianity, History and Violence in María Zambrano*, in H. C. Günther – A. Robiglio (cur.), *The European Image of God and Man. A Contribution to the Debate in Human Right*, vol. 3, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 439-453.

⁵³ C. Revilla Guzmán, *Europa en la perspectiva del exilio de María Zambrano*, cit., p. 28.

⁵⁴ OC 2, p. 347. Un'analisi di questa suggestiva espressione di Zambrano e della sua concezione della resurrezione è stata proposta nel saggio R. Gasché, *Of a Ghost and Its Resurrection: María Zambrano on the Agony of Europe*, in «Research in Phenomenology», 50 (2020), pp. 351-369.

⁵⁵ In merito al rapporto tra Europa, filosofia e cristianesimo, cfr. J. A. Calvo Gracia, *Filosofía y cristianismo en el pensamiento de María Zambrano*, in «Cuadernos doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía (Universidad de Navarra)», 28 (2018), pp. 5-73, estratto della tesi dottorale dell'autore, in particolare le pp. 67-69 per il riferimento a *La agonía de Europa*.

Il pensatore che secondo la filosofa ha meglio saputo presentare, descrivere e incarnare la genesi europea è stato Agostino di Ippona⁵⁶, il santo e filosofo che «ha clarificado el mundo antiguo con arreglo a una nueva medida y nos presenta el diseño de la nueva fe, la figura de la nueva vigencia»⁵⁷. Le sue *Confessiones*, scrive Zambrano, «son el itinerario que hace un hijo de la antigua cultura hacia la nueva, el encuentro del nuevo Dios y del nuevo hombre»⁵⁸. L'esperienza agostiniana della confessione viene interpretata da Zambrano come il percorso inevitabile di ciascun uomo europeo. Come scrive ne *La confesión: género literario* (1943), l'uomo nuovo rinasce dalla confessione⁵⁹. Nella lettura delle memorie della vita di Agostino si percepisce la purificazione individuale necessaria per trovare la nuova verità e per rendere il cuore trasparente. Solo in un cuore simile il nuovo Dio poteva riflettersi. Attraverso le Confessioni di Agostino, conclude così Zambrano, si ha l'evidenza che «algo nuevo está ya presente y formado: Europa bajo su Dios»⁶⁰.

L'Europa di quegli anni si trova in una condizione per certi versi analoga. È un'Europa dilaniata dalla violenza della guerra, una guerra che secondo Zambrano è a tutti gli effetti un conflitto religioso. Per giungere a una “nuova filosofia” si avverte dunque prima di tutto la necessità di una “conversione” dell'uomo (richiamo non estraneo anche allo stesso Husserl) che si accompagni ad una accettazione della realtà e ad un atto di rinuncia delle peggiori velleità prodotte dal fraintendimento dell'affinità creatrice con Dio, quelle che nella storia hanno portato e continuano a portare alla violenza.

Il capitolo successivo, dedicato alla “speranza europea”, si apre con una descrizione dell'uomo molto simile a quella dell'Europa. Come nell'Europa, anche nell'uomo è impresso un “principio resurrezionale”: «el hombre es una extraña criatura que no tiene bastante con nacer una sola vez: necesita ser reengendrado»⁶¹. Questa potenza di “riconcepimento” (*ser reengendrado*)

⁵⁶ Sull'importanza della figura e del pensiero di Sant'Agostino per María Zambrano mi limito a rimandare alla monografia di A. Carrón de la Torre, *Diafanidad de la persona y transparencia del corazón: María Zambrano y San Agustín*, Editorial Académica Española, Saarbrücken 2012.

⁵⁷ OC 2, p. 353.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ *La confesión, como género literario y como método* è anch'esso inserito in OC 2. Per il passaggio citato cfr. ivi, p. 104.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ivi, p. 362.

rappresenta il tratto distintivo dello spirito umano, assente nelle altre creature⁶². Come l'uomo, così ogni creatura da lui prodotta appare in primissima istanza conseguenza e manifestazione del bisogno umano di nascere di nuovo. La speranza europea è dunque speranza di nuova nascita: «la esperanza es el fondo último de la vida humana, lo que reclama y exige el nuevo nacimiento, su instrumento, su vehículo»⁶³.

Le diverse forme di cultura realizzate nella storia europea manifestano tanti tentativi di essere, forme strettamente connesse alla struttura della vita umana e alla sua speranza di rinascita. Questa caratteristica rappresenta secondo Zambrano la differenza sostanziale tra Europa e Asia. Le culture orientali sono mosse dall'ansia della "snascita" (*desnacimiento*), mentre la cultura europea da quella della rinascita (*renacimiento*). A suo modo di vedere infatti la religiosità asiatica ha annientato la speranza di rinascita, troncando attraverso il Buddhismo ogni anelito esistenziale volto a rinascere. Invero anche altre culture come quella greca traspongono la speranza di resurrezione al di là della vita, nell'immortalità, mentre la fede europea ha sempre creduto ad una resurrezione già presente: «la creencia general europea engenerada por su esperanza de resucitar ha sido la vida eterna, la resurrección; pero en este mundo. En este mundo siempre, aunque se haya soñado en el otro, aunque se haya creído en el otro»⁶⁴.

2.3.3. L'uomo nuovo tra Paolo e Agostino

Zambrano individua la perfetta sintesi della nascita dell'Europa e dell'uomo europeo in Sant'Agostino. Nella vita dell'Ipponate si possono osservare i mondi in cui questo neo-nato uomo europeo ha abitato e il modo in cui tali mondi si sono mantenuti miracolosamente intrecciati fra loro. Nel racconto delle *Confessiones*, Agostino mostra lo stato di diafanità del doppio processo in cui conversione personale e conversione storica coincidono: «la Historia misma se confiesa en

⁶² Sul tema della nascita, centrale nel pensiero di Zambrano, rimando in particolare a due volumi: R. Mancini, *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di María Zambrano*, Città Aperta, Troina 2007 e S. Zucal, *Filosofia della nascita*, Morcelliana, Brescia 2017, ivi pp. 431-508. In un saggio precedente Zucal si era concentrato in particolare sull'*Agonía de Europa*: S. Zucal, *María Zambrano und die neue „Bildung“ des Menschlichen im dahinsiechenden Europa*, in H.-B. Gerl-Falkovitz – R. Kaufmann – H. Rainer Sepp (cur.), *Die Bildung Europas. Eine Topographie des Möglichen im Horizont der Freiheit*, Thelem, Dresden 2012, pp. 229-240.

⁶³ OC 2, p. 362.

⁶⁴ Ivi, p. 363.

él»⁶⁵, perché non è tanto l'anima dell'Ipponate a mutare quanto l'anima del mondo antico che si trasforma nel mondo nuovo. È una conversione storica, l'uscita dalla crisi del mondo antico segnato dalla filosofia greca e dal potere politico romano che muore per rinascere ad altra forma che ne salvi l'essenza più vera, la rinascita nella nuova cultura che si chiama Europa. In cosa consiste tale cambiamento? Cosa nasce e cosa muore? Cosa muta del vecchio e cosa ne sopravvive nel nuovo? Il cambiamento riguarda l'uomo, che muore e rinasce nella fede e nella speranza: «el hombre, el hombre engendrado por una nueva fe, por una creencia, por una nueva dirección de su esperanza. Lo que ha cambiado propiamente es esa esperanza, fórmula del nuevo nacimiento»⁶⁶.

Zambrano arriva così a riferirsi per la prima volta a Paolo. La nuova fede, il Cristianesimo, era nata in una purezza distante da ogni contaminazione con lo "splendore dei sistemi filosofici" e trovò con San Paolo «la revolución más atrevida de los tiempos»⁶⁷. Quell'istante originario e germinale di irruzione del nuovo, di cui Paolo fu l'annunciatore più audace, ad un certo punto poté accogliere e assimilare la filosofia greca e le formule imperiali romane perché furono trasformate e convertite in «instrumentos para el hombre nuevo que había aparecido en la historia. Porque esta asimilación de lo antiguo sucedió cuando ya el hombre nuevo, la nueva dirección de la esperanza, se había revelado plenamente; cuando este hombre estaba enteramente formado»⁶⁸.

Il riferimento a Paolo introduce i primi riferimenti diretti al tema paolino dell'uomo nuovo. Come una sorta di *alter Paulus*, o quantomeno come figura che porta a compimento il primo tratto di strada dell'uomo europeo cui Paolo, con il suo annuncio, aveva dato inizio, Agostino ha espresso in modo mirabile la necessità umana di essere riconcepito e ha incarnato il superamento della voracità della carne attraverso la castità per dare spazio alla fecondità solitaria dello spirito «que tenía que dar a luz al nuevo hombre»⁶⁹. In questo ruolo di progenitore dell'uomo nuovo, Agostino è stato "padre d'Europa".

Un'ulteriore consapevolezza accomuna Paolo e Agostino, sottolinea Zambrano. La speranza è intrecciata alla disperazione. Ogni resurrezione porta

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ivi, p. 364.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem.

speranze e disperazioni su di un piano nuovo generato da una nuova ispirazione. Questo processo porta a superare le condizioni di difficoltà e di blocco e a dare vita a un momento nuovo in cui nascono nuove speranze e nuove disperazioni. La vita umana stessa è un «un sistema de esperanzas y desesperaciones»⁷⁰, piuttosto che di “ragioni e controsensi”. Questo paradosso viene ampiamente descritto già dalle *Epistole* paoline, prima ancora che dalle *Confessiones* agostiniane. Vi è un passaggio inevitabile per una disperazione che mette in crisi la “vita sistematica”, un ingarbugliamento in cui «el hombre agoniza, se debate, y empieza a buscar, porque no sabe qué esperar»⁷¹. Paolo, di cui Zambrano cita a questo punto il noto versetto Rm 8,26 sui gemiti inesprimibili dello Spirito nel credente, viene qui definito «quien supo más que nadie de la desesperación y de la esperanza que nace sobre ella»⁷². Con Agostino e in Agostino l’uomo nuovo è già nato e oramai sa cosa sperare. Si potrebbe a questo punto aggiungere, seguendo l’interpretazione di Zambrano, che Paolo è colui che ha generato questo uomo nuovo. Prima ancora del “padre” Agostino, fu l’Apostolo a dire ai Corinzi «potreste infatti avere anche diecimila pedagoghi in Cristo, ma non certo molti padri, perché sono io che vi ho generato in Cristo Gesù, mediante il vangelo» (1 Cor 4,15).

Nel caso esemplare rappresentato da Agostino, la nuova speranza cristiana si fa strada assorbendo speranza e disperazione antiche, in modo da consentire al mondo antico di risorgere e rivivere trovando vigenza effettiva e giungendo “al cuore delle masse”. I filosofi possono così essere definiti padri in virtù della nuova fede dell’uomo nuovo. Zambrano propone a questo punto dell’opera diverse considerazioni relative al rapporto con la cultura antica e con la filosofia greca, alla quale mancano secondo lei tutte le principali caratteristiche dell’uomo nuovo europeo generato dalla nuova fede: l’audacia volta a realizzare quanto desiderato, la speranza accompagnata dalla volontà, la capacità di decisione e la frenesia nella creazione della speranza. Questa volontà frenetica e questa speranza del desiderio producono nell’uomo nuovo la necessità di una “rivelazione”, intesa come “sapere di se stessi” (*saber acerca de sí*). Questo sapere di se stessi è necessario per alimentare la volontà di «nacer nuevamente, resucitar, y no ya una

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ivi, p. 365.

⁷² Ibidem.

sino todas las veces que haga falta, hasta lograr ser eternamente»⁷³.

L'uomo europeo è però un uomo diviso in due. Parzialmente in linea con la contrapposizione paolina di uomo vecchio e uomo nuovo, l'uomo europeo porta un altro dentro di sé da cui fugge, un "Io in ombra" cui è riservato disprezzo e di cui ci si vergogna, la controparte di ogni progetto e aspirazione. L'uomo europeo è "un conflitto", un essere che smania per vivere, che costantemente si cancella e si ridisegna. Per esemplificare tale dinamica di conflitto tra l'uomo nuovo e il vecchio che vi si contrappone Zambrano cita proprio un versetto dell'Apostolo: «infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio» (Rm 7,19). Zambrano identifica l'uomo nuovo con un'altra figura paolina, l'uomo interiore: «Este hombre nuevo – scrive Zambrano – es el hombre interior»⁷⁴. Come mostrato nella sezione dedicata all'esegesi del *Corpus Paulinum*, questa osservazione è inaccurata. L'uomo nuovo è più ampio dell'uomo interiore, dal momento che in esso anche l'esteriorità è sollevata a un nuovo stato⁷⁵.

L'approssimazione della filosofia si deve a un'insistenza sul piano dell'interiorità mutuata dalla sua lettura di Agostino. Zambrano cita infatti il noto adagio agostiniano *in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*. In questa frase la filosofia individua l'atto di nascita dell'uomo europeo. L'uomo nuovo europeo scopre l'interiorità e che la verità abita dentro di lui. In tale scoperta trova indipendenza e, soprattutto, libertà. Diversamente dall'individuo stoico, sottoposto ad una misura e a un limite, l'essere persona cristiana significa «es ser infinito y sin medida»⁷⁶, senza alcun limite né per le sue forze, né per la sua vita, né per la sua morte. In tale configurazione nuova della persona cristiana⁷⁷ si possiede un'interiorità "inabbracciabile" che trascende tutto, ragion per cui il cristiano «es como una perspectiva infinita que no se agota jamás en ninguno de sus actos ni en todo ellos juntos; es lo que está siempre más allá; está en el fondo, tiene fondo»⁷⁸. Questo fondo inesauribile è l'interiorità, interiorità tormentata e senza riposo che sgorga dall'uomo interiore che cerca di realizzarsi qui in basso, «ese clamor desde lo profundo por ser; que, una vez que halla la verdad, quiere existir

⁷³ Ivi, p. 370.

⁷⁴ Ivi, p. 371.

⁷⁵ Cfr. supra e B. Rey, *Créés dans Christ Jésus: La création nouvelle selon saint Paul* (LD 42), Éd. du Cerf, Paris 1966, pp. 154-156.

⁷⁶ Ivi, p. 372.

⁷⁷ Sull'idea di persona nel pensiero di María Zambrano, cfr. S. del Bello, *María Zambrano e l'idea di persona*, in «Aurora», 16 (2015), pp. 6-17.

⁷⁸ OC 2, p. 372.

en ella y, dentro de ella, existir siempre»⁷⁹.

Giunta a questo punto Zambrano si preoccupa di ricordare e precisare che l'uomo non è soltanto puro spirito e pura interiorità, ma un uomo intero e vero, un uomo fatto di carne ed ossa. Quest'uomo tutto intero rappresentò il vero scandalo nel passaggio dal mondo antico al mondo nuovo del cristianesimo, perché nel rivelarsi quest'uomo non guarda solo all'interiorità, ma a tutto il suo essere. L'interiorità stessa ha dunque «una parte terrena, animal tal vez, tal vez humana, algo así como la tierra en que el espíritu va envuelto, algo que cuando se pone opaco oscurece hasta el brillo mismo de la verdad, algo que turba y enajena, algo que san Agustín encontró perdido: el corazón, el corazón humano»⁸⁰. Tramite Agostino (e forse sulla scia della sua lettura di filosofi contemporanei come Max Scheler⁸¹), l'uomo europeo ritrova il cuore come centro della vita umana intesa in senso unitario, come lo era per i profeti (cfr. ad es. Ez 36,26) o per Paolo stesso (Rm 2,29, 2 Cor 5,12 e numerosi altri passi). Nell'amore il cuore ritrova l'unità. Questa unità viene conferita non solo nel possesso della verità, ma soprattutto nell'amore della verità. È l'amore a conferire unità al tutto.

Tramite Agostino Zambrano recupera quindi Paolo e ne recupera anche la dualità di vecchio e nuovo estesa a due mondi. Vecchio e nuovo sono infatti due realtà che non si limitano soltanto alla vita interiore dell'individuo, ma che si estendono anche a tutta la vita circostante. L'uomo europeo e uomo nuovo si dilania tra due mondi non opposti ma divisi da una discontinuità radicale. Lo spazio presente e tangibile e l'ideale che lo attende all'orizzonte. Mentre l'uomo di ogni tempo ha come bisogno specifico quello di crearsi un proprio ambiente e una propria dimora nello spazio presente, l'uomo europeo è mosso dal desiderio di spingersi oltre, verso la città ideale: «de su esperanza de resurrección aquí en la tierra, ha brotado la exigencia revolucionaria de un mundo, de una Ciudad ideal siempre allá en el horizonte»⁸². Questa ansia storica che contraddistingue l'uomo europeo, che si manifesta anche nell'importanza attribuita ai sogni e nell'aspirazione a uscire da sé, rende la storia in Europa più storia che altrove. In Europa la storia è "puro orizzonte", come il paesaggio di Castiglia. «El esfuerzo

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ivi, p. 373.

⁸¹ Cfr. K. Enquist Källgren – Í. Vendrell Ferran, *Scheler and Zambrano: on a transformation of the heart in Spanish philosophy*, in «History of European Ideas», 48, 5 (2022), pp. 634-649.

⁸² OC 2, p. 375.

del hombre europeo – scrive la filosofa – ha sido la infatigable tensión de tender a un mundo, a una ciudad siempre en el horizonte, inalcanzable»⁸³. Uno sforzo guidato da una sorta di idealismo costitutivo dell'europeo, un idealismo di radice cristiana che precede di secoli la versione tedesca ed estrema e che consentì la venuta all'esistenza dell'uomo europeo.

Il tratto insopprimibile e decisivo dell'uomo europeo è «el vivir proyectando, creyendo más en la realidad del proyecto que en la visible pendiente de lo invisible y de su realización. Es sentirse habitante de otro mundo»⁸⁴. L'uomo nuovo, in altre parole, è quello generato dall'annuncio evangelico «il mio regno non è di questo mondo» (Gv 18,36). In questo versetto è racchiusa la verità che porta l'europeo a vivere la propria vita come un esilio, nella libertà di desiderare che quel regno possa appartenere a questo mondo e discendere in esso.

Oltre a vivere da esiliato l'uomo europeo è prigioniero di due amori, quello per il mondo invisibile, per l'orizzonte e per il nuovo, e quello per il mondo presente, che consente di alimentare e mantenere viva la volontà. È stato proprio Paolo, ricorda Zambrano, ad aver mostrato questa duplice direzione, parlando della nuova vita dell'uomo che segue l'annuncio di Cristo:

Al personaje que nace con el “hombre interior” de san Pablo corresponde este nuevo mundo por él exigido. Es el fundo utópico, esencialmente utópico, de la historia europea, la sustancia de su sueño que ha sido primero como el horizonte que enmarcaba su realidad y que, a medida que ha transcurrido el tiempo, ha ganado la voluntad europea para ser llevado a la realidad⁸⁵.

Quanto scritto dalla filosofa in queste pagine in effetti si avvicina molto a quanto esposto da Paolo nelle sue lettere. La condizione terrena, scrive l'Apostolo, è una condizione di esiliati (ἐνδημοῦντες, 5,6) in attesa del tempo futuro. Il tempo terreno è un esilio segnato dalla fede (πίστις) piuttosto che dalla “visione” (εἶδος, 5,7), che sarà donata alla vita nuova lontana dal corpo terreno, quando si abiterà presso il Signore (ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον, 5,8). Paolo si definisce inoltre “prigioniero di Cristo Gesù” (ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, Ef 3,1) e nell'*Epistola ai Filippesi* descrive così i due amori di cui parla Zambrano (Fil 1,23-26):

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ivi, p. 376.

⁸⁵ Ibidem.

Sono stretto infatti fra queste due cose: ho il desiderio di lasciare questa vita per essere con Cristo, il che sarebbe assai meglio; ma per voi è più necessario che io rimanga nel corpo. Persuaso di questo, so che rimarrò e continuerò a rimanere in mezzo a tutti voi per il progresso e la gioia della vostra fede, affinché il vostro vanto nei miei riguardi cresca sempre più in Cristo Gesù, con il mio ritorno fra voi.

I due amori, l'amore per il mondo invisibile e quello per i confratelli ancora vivi nel tempo presente, infiammano l'orizzonte di Paolo, il quale tuttavia è già oltre la speranza dell'uomo europeo di cui parla Zambrano. Non è più lui che vive, ma Cristo che vive in lui (Gal 2,20). Non è un generico tipo umano a lui ispirato – l'uomo nuovo paolino, agostiniano ed europeo – a vivere in Paolo, ma Cristo: la persona di Cristo è l'uomo nuovo. La vita presente intrisa della tensione verso il mondo futuro è già una vita in Cristo. La vita dell'uomo nuovo si manifesta pertanto nella *communio caritatis* della vita in Cristo realizzata dalla comunità ecclesiale dei credenti.

2.3.4. L'uomo nuovo sempre nascente nel *fracaso*

Paolo era a suo modo già consapevole di quanto afferma Zambrano più avanti. La storia europea è la storia di “un gigantesco fallimento”: «Toda la historia es un fracaso porque la esperanza que la ha movido es imposible de realizar»⁸⁶. Anche se destinata al fallimento, la storia dell'Europa è mossa dalla speranza che la protende verso il paradigma caratteristico di tutta la cultura europea, fornito da Agostino, la Città di Dio. L'uomo europeo si innamora del progetto della città celeste in cui dimora la verità e cerca di realizzarla a Toledo, a Firenze o a Parigi, scrive Zambrano. La brama di trascinare la città di Dio per edificarla nel tempo storico è ciò che ha reso irrequieta la storia europea e l'ha riempita di vicende sanguinose e di catastrofi, ciò che ha spinto a innalzare le città europee verso il cielo e, talvolta, a darle alle fiamme. Il desiderio della *civitas Dei* si traduce molto spesso in quello di portare il regno di Dio sulla terra, un anelito che prorompe nelle grandi utopie politiche e nelle rivoluzioni⁸⁷. L'idea della rivoluzione nasce proprio

⁸⁶ Ivi, p. 377.

⁸⁷ In merito alla valutazione critica delle rivoluzioni e dell'idea di rivoluzione da parte di Zambrano in un confronto con il pensiero di Simone Weil, cfr. P. M. Ribera, *María Zambrano, Simone Weil y la Europa fortaleza*, in «Aurora», 20, (2019), pp. 48-60.

dalla brama (*afán*) di resuscitare il mondo nella Città di Dio. La spinta alla rivoluzione è dunque in questo senso la radice di tutti gli impossibili aneliti che hanno portato l'Europa a vivere in agonia, a morire e a protendersi verso la resurrezione. Lo stesso discorso vale secondo la filosofa per la nostalgia che contraddistingue il ritorno alla natura del naturalismo, nostalgia che rivela la volontà di un ritorno al paradiso perduto e la speranza di istituire sulla terra un regno di giustizia, felicità, pace e abbondanza.

In tale fallimento sta, ad ogni modo, la grandezza del tentativo europeo. La lotta vissuta dalla storia europea ispira rispetto per il semplice fatto di mostrare con le sue tragedie l'impossibile speranza che ha spinto a difendere la città invisibile e a tentare di sollevare quelle visibili al livello invisibile. In questa per certi versi tremenda tensione tra due mondi e tra visibile e invisibile, tensione in cui vive il nuovo e in cui vive l'uomo nuovo, permane intatto e vivo «el anhelo del reino de Dios en la tierra, por cuya sola imagen Europa se ha incendiado de nostalgia y de esperanza, en busca de su permanente utopía, de su resurrección última y definitiva, de su transfiguración»⁸⁸. Questa impresa ha richiesto nel corso della storia sforzi immani all'uomo europeo per riuscire a vivere e abitare in tale tensione tra i due mondi. Fiaccata nelle sue forze da questa faticosa impresa, l'Europa ha contratto una grave malattia che ha l'aspetto di una caricatura della sua intima speranza di resurrezione, ossia la necessità di successo immediato e di distruggere l'orizzonte affinché tutto sia ottenibile qui ed ora, annullando la distanza tra le due città, tra i due mondi e tra i due uomini, il concreto attuale e il sempre nascente e mai pienamente afferrabile uomo nuovo. Questa malattia, dietro l'apparenza di una poderosa energia rinnovatrice, lascia intravedere la fatica e la stanchezza, la volontà di rinunciare a vivere nella tensione:

La fatiga de este consustancial idealismo puede llamarse pragmáticamente necesidad de «éxito» inmediato, de destruir el horizonte para que todo esté al alcance de la mano: embriaguez que haga olvidar la distancia insalvable entre las dos ciudades, la de Dios siempre en el horizonte, y la de la tierra siempre en edificación, que anule también la diferencia entre los dos hombres, entre el hombre concreto y el siempre naciente «hombre nuevo»⁸⁹.

Il pericolo denunciato qui da María Zambrano è un pericolo antico che già

⁸⁸ OC 2, p. 378.

⁸⁹ Ibidem.

Paolo sperimentò, spinto per questa ragione a orientare con fermezza i desideri dei convertiti verso la nuova creazione e a non fraintendere tale speranza con quella di chi pensava di trascinare la gloria impressa sul volto di Mosè sulla terra. In questo senso si può intendere anche l'espressione del Gesù risorto *noli me tangere* (Gv 20,11-18). Non va trattenuto il nuovo che irrompe con le mani del vecchio desiderio. Paolo pose con chiarezza una distinzione fra uomo vecchio e uomo nuovo e tale distinzione secondo la filosofia viene sancita attraverso il versetto Rm 7,19. Cercando invece di trascinare l'evento escatologico e la nuova creazione sul piano di continue "nuove creazioni" intramondane, l'uomo europeo si è macchiato della colpa di un annullamento totalitario, di una barbarie monista e di una falsificazione mistica che «suplanta a la permanente esperanza de resurrección y a la consustancial utopía creadora»⁹⁰. Abbandonando l'insegnamento donato alla sua nascita e abbandonando così Paolo e il senso profondo dell'annuncio cristiano, l'uomo europeo ha abbandonato quello che per Zambrano è il suo sapere più peculiare: *saber vivir en el fracaso*, saper vivere nel fallimento e nella consapevolezza, nell'accettazione e nella fecondità del fallimento.

Questa "culturalizzazione" zambranianiana dell'uomo nuovo riversato nell'uomo europeo comporta inevitabilmente numerosi limiti nella ricezione dell'originale paolino. Paolo non pensa in alcun modo ad una tipologia antropologica che si estrinsechi in certe fasi storiche (europee o meno). L'uomo nuovo, come già accennato, non equivale all'uomo interiore, ma anche l'uomo interiore stesso appare eccessivamente ricondotto da Zambrano a una dimensione esistenziale, mentre anche per lo stesso Agostino l'interiorità è incontro con l'*interior intimo meo* nello Spirito. L'uomo nuovo si è rivestito di Cristo e vive in forza dell'interconnessione sacramentale tra tutti gli uomini. Da tali concreti atti di unione che vanno oltre il tempo e lo spazio deriva l'effettiva novità della sua condizione. Il dato di estremo interesse che ad ogni modo emerge dall'interpretazione zambranianiana – e ciò che probabilmente la stessa Zambrano intendeva porre in risalto – è che l'idea paolina dell'uomo nuovo si è intrinsecamente legata alla vicenda dell'uomo europeo, tanto da portare ad una continua riproposizione e ricerca di questa *novitas* nel tempo e nello spazio

⁹⁰ Ibidem.

dell'Europa.

2.4. Carl Schmitt

2.4.1. La storia come lotta del nuovo contro il vecchio

Mentre Husserl e Zambrano affrontano la questione europea, nelle ultime pagine della *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* del 1970 ⁹¹ Carl Schmitt si concentra piuttosto sul connubio tra teologia politica e scienza moderna e sull'uomo nuovo generato da tale rapporto.

Già in precedenti parti dell'opera Schmitt aveva rilevato che secondo l'impostazione di teologi come David Friedrich Strauß (1808-1874), individuato come esempio dell'ideologia della novità e della modernità e di una "teologia politica del nuovo" ⁹², nuovo e vecchio rappresentano due poli che si contrappongono costantemente nel corso della storia assumendo forme differenti. All'origine del suo sviluppo storico era il monoteismo cristiano a rappresentare il *revolutionär Neue*, il "progresso" (*Fortschritt*) rispetto al politeismo pagano ⁹³. Viceversa, nell'Età contemporanea la posizione del cristianesimo viene ribaltata. Il cristianesimo ecclesiastico tradizionale inizia ad essere considerato l'antico e il reazionario, mentre il progresso di matrice scientifico-moderna viene a

⁹¹ C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie (Fünfte Auflage)*, Duncker & Humblot GmbH, Berlin 2008, di qui in avanti indicata dall'abbreviazione PT 2.

⁹² Schmitt in nota fa riferimento ad un'ulteriore valutazione del pensiero di Strauss inserita in C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Greven Verlag, Köln 1950, p. 97/98: «Der Gedankengang von Strauss wird hier so primitiv, daß er alle Chancen eines Massenglaubens hat: das Alte stirbt, das Neue lebt; das Christentum ist das Alte; das, was wir heute glauben, Fortschritt, Freiheit der Wissenschaft usw., ist das Neue. Die praktische Schlußfolgerung ist klar. Das Ganze gehört als Kabinettstück in Paretos Museum der pseudologischen Derivationen. Renan, neben Strauss der andere Mythologe des Lebens Jesu, ist unendlich geschmackvoller, aber auch pessimistischer. Doch sind die Verschiedenheiten von gutem und schlechtem Geschmack hier nur nebensächliche Nuancierungen. Wichtiger ist der Mythos, an den die beiden Mythologenselber glauben. Der Kampf des Neuen gegen das Alte ist ein Thema der Mythen aller Zeiten: Kronos gegen Uranos, Zeus gegen Kronos, Herakles gegen Zeus und den Riesen Thurius, den germanischen Thor, der grüne Drache gegen den roten Drachen. Das wird bei beiden fortschrittlichen Bibelkritikern, bei Strauss wie bei Renan, zu der Banalität einer selbstgefälligen Zeitgemäßheit. Natürlich ist Strauss auch hier der Massivere. Bei ihm ist das Neue mit sich selbst und seiner Zeit außer Glauordentlich zufrieden. Er (sc. D. F. Strauss) genießt mit siegreichem Behagen die Galgenfrist, während derer er in der Rolle des Neuen auftreten darf. Primitiv, wie gesagt, aber eben dadurch prädestiniert zum Massenmythos eines positivistischen Jahrhunderts».

⁹³ PT 2, p. 29.

rappresentare il nuovo. La Rivoluzione Francese, l'evento più emblematico e decisivo di questa fase storica, impone la legalità come nuova, razionale, più alta e più valida forma di legittimità, in quanto messaggio della dea ragione: «das Neue gegenüber dem Alten»⁹⁴.

2.4.2. Uomo nuovo e liquidazione di ogni teologia politica

A conclusione dell'opera Schmitt riprende questi temi nel *Nachwort* in cui risponde all'opera di Hans Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), proponendo sette punti che caratterizzerebbero il tentativo di liquidazione scientifico-moderna di ogni teologia politica e l'ingresso nella storia di un uomo nuovo come riflesso di tali tendenze.

Primo punto: la conoscenza scientifica propria delle scienze esatte non ammette alcuna teologia al rango di scienza che possa discutere sulla base di categorie scientifiche che le siano specificamente proprie, né tantomeno ammette la possibilità di una nuova teologia politica intesa come ri-sistemazione di precedenti posizioni teologiche, ovvero nessuna teologia politica democratica che sostituisca la precedente teologia politica monoteistica o una rivoluzionaria in luogo della precedente teologia politica controrivoluzionaria. Per quanto de-teologizzati, tutti i concetti legati a quella sfera trascinano con sé l'eredità della loro origine scientificamente impura. Pertanto, non è più possibile costruire nuovamente una teologia politica *ab ovo* perché non esiste più alcun *ovum* antico da rinnovare. Esiste solo ancora un *novum*. Cadute oramai, secondo Schmitt, tutte le de-teologizzazioni, le de-politizzazioni, le de-giuridificazioni, le de-ideologizzazioni, le de-storicizzazioni e tutte le possibili espressioni introdotte da tale “de-” (in tedesco *ent-*), intese come volontà di fare *tabula rasa*, si giunge persino a de-tabulizzare la *tabula rasa*, anzi ad abbandonare la stessa *tabula*. Nasce una nuova scienza, conclude Schmitt: «die Neue, rein weltlich-menschliche Wissenschaft ist ein unaufhörlicher Prozeß-Progreß einer durch unaufhörliche menschliche Neugierde weitergetriebenen, nichts-als-weltlich-menschlichen Erkenntnis-Erweiterung und Erkenntnis-Erneuerung»⁹⁵. Il *novum* assoluto pre-originario a qualunque *ovum*, qualsiasi nucleo antico o originario, determina una

⁹⁴ Ivi, p. 88.

⁹⁵ Ivi, p. 97.

nuova scienza puramente mondano-umana. Tale scienza rappresenta un incessante processo-progresso (*ein unaufhörliche Prozeß-Progreß*) di ampliamento della conoscenza e rinnovamento della conoscenza “nient’altro che umano-terrena”, una conoscenza figlia di una incessante umana curiosità.

Questo nuovo sapere conduce direttamente ad un nuovo tipo di uomo. Di qui il secondo punto, in cui Schmitt individua, si potrebbe dire, la depaolinizzazione del concetto di uomo nuovo. L’uomo nuovo che in tale processo determinato dalla nuova scienza produce se stesso, scrive Schmitt, non è un nuovo Adamo (*Neuer Adam*), né un nuovo essere pre-adamitico (*neuer Prae-Adamit*) e non è in alcun modo un nuovo Cristo-Adamo (*ein Neuer Christus-Adam*). L’uomo nuovo esito di tale processo rappresenta il prodotto di volta in volta non-pre-strutturato del progresso-processo che è lui stesso a porre e a mantenere in funzione.

Il nuovo sapere mira a scardinare il principio della *creatio ex nihilo* e della nuova creazione. Il *Prozeß-Progreß*, prosegue infatti Schmitt al punto terzo, non soltanto si auto-produce e, così facendo, produce l’uomo nuovo, ma produce anche «die Bedingungen der Möglichkeit seiner eigenen Neuheits-Erneuerungen»⁹⁶, le condizioni che rendono possibili i propri rinnovamenti della novità. In luogo della *creatio ex nihilo* la nuova scienza afferma così il suo esatto contrario: «der Bedingung der Möglichkeit der Selbst-Schöpfung einer stets Neuen Weltlichkeit»⁹⁷, la riformulazione della *creatio ex nihilo* come condizione posta a fondamento della possibilità della auto-creazione di una mondanità sempre nuova.

In questa nuova condizione, scrive Schmitt al punto quarto, il valore posto al punto più alto è la libertà dell’uomo, una libertà condizionata alla *Wertfreiheit*, la libertà di valore propria della scienza e della conoscenza umane. La *Wertfreiheit* viene attuata a patto di poter godere di una libertà di utilizzazione (*Verwertung*) dei suoi risultati in una libera produzione. A sua volta, ciò che consente e dà un senso alla libertà di utilizzazione è la *Bewertungsfreiheit*, la libertà di valutazione, la libertà di valutare i prodotti della propria libertà in un libero consumo. Esito irreversibile di questo primato della libertà, intesa come libertà di valore, utilizzazione e valutazione è la nuova società libera, la società tecnico-scientifica e industriale: «das irreversible Syndrom von Wert-Verwertungs- und

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Ibidem.

Bewertungsfreiheit – conclude così Schmitt – ist die fortschrittliche, wissenschaftlich-technisch-industrielle, freie Gesellschaft»⁹⁸.

L'uomo nuovo auto-prodottosi attraverso il progresso-processo generato dalle tre libertà (libertà di valore, di utilizzazione e di valutazione) rifiuta ogni possibile *ovum* precedente e ne rifiuta anche il mero ribaltamento. L'uomo nuovo non è un nuovo Dio, la nuova scienza non è una nuova teologia, né tantomeno una divinizzazione di se stessa in chiave anti-divina o una nuova antropologia religiosa. Cos'è dunque l'uomo nuovo, secondo Schmitt? L'uomo nuovo è "aggressività", aggressività che si estrinsecerebbe nel progresso incessante e in incessanti riassetamenti. L'uomo nuovo rifiuta il concetto di nemico così come ogni possibile secolarizzazione o cambiamento dei vecchi modi di concepire il nemico. L'uomo nuovo supera il vecchio attraverso un nuovo di tipo tecnico-scientifico e industriale, ma il vecchio non è il nemico che il nuovo combatte. È il vecchio che liquida se stesso nel processo che sceglie di volta in volta se recuperare il vecchio in vista di una "nuova utilizzabilità", se ignorarlo perché inutilizzabile in senso nuovo o se annullarlo perché fastidiosamente mancante di valore:

Der Neue Mensch [...] überholt das Veraltete durch das wissenschaftlich-technisch-industriell Neue; das Alte ist nicht der Feind des Neuen; das Alte erledigt sich selbst und von selbst in dem wissenschaftlich-technisch-industriellen Prozeß-Progreß, der das Alte entweder - nach dem Maß neuer Verwertbarkeit - verwertet, oder als unverwertbar ignoriert, oder als störenden Unwert vernichtet⁹⁹.

Dopo quest'ultimo e densissimo sesto punto, Schmitt inserisce al settimo un breve componimento in esametri:

Eripuit fulmen caelo, nova fulmina mittit
Eripuit caelum deo, nova spatia struit.
Homo homini res mutanda
Nemo contra hominem nisi homo ipse¹⁰⁰.

Una parafrasi di questi versi è stata proposta dall'amico e amministratore ereditario di Schmitt Ernst Hüsmert, che li spiega come segue: «Er [der »Neue

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Ivi, p. 98.

¹⁰⁰ Ibidem.

Mensch[er] reißt aus dem Himmel den Blitz, neue Blitze zündet er selbst. | Er entwendet dem Gotte sein Reich, neue Bereiche gründet er selbst. | Der Mensch ist dem Menschen ein Maß, das sich ändert | und keiner sein Feind, es sei denn er selbst»¹⁰¹. L'uomo nuovo strappa prometeicamente il fulmine dal cielo e adesso lancia nuovi fulmini lui stesso. Sottrae a Dio il proprio regno e fonda nuovi spazi da sé. L'uomo è per l'uomo una misura che dovrà mutare e nessuno è suo nemico se non l'uomo stesso. In questo modo Schmitt, attraverso una citazione indiretta, sembra attribuire a Goethe l'intuizione epigrammatica della problematica assolutizzazione di sé e del pericolo insito nell'idea di uomo nuovo, ponendosi anche come una sorta di *alter Goethe*¹⁰².

Alla fine dell'opera Schmitt si pone una domanda retorica su quale delle tre libertà fondative del processo-progresso dell'uomo nuovo segni in modo più marcato la sua aggressività e, sempre in latino, conclude, constatando l'avvenuta liberazione del concetto di aggressività dal valore: «*stat pro ratione Libertas, e Novitas pro Libertate*»¹⁰³.

Schmitt offre a suo modo una sintesi molto efficace delle tendenze elencate ad inizio capitolo, oltre a proporre un denso approfondimento concettuale. Queste tendenze vengono da lui affrontate con un marcato taglio polemico che tuttavia, oltre a mancare di un esplicito riferimento a Paolo (che appare tuttavia chiaramente presente come riferimento implicito), risulta soprattutto privo, almeno in questa sezione della *Politische Theologie II*, di una contro-lettura positiva dell'immagine dell'uomo nuovo che possa non solo aiutare a comprendere la realtà storica del tempo ma anche a provare, per quanto possibile e se ritenuto necessario, a cambiarne il verso.

¹⁰¹ E. Hüsmert, *Carl Schmitt in Plettenberg*, in «Archivpflege in Westfalen und Lippe», 46 (1997), pp. 3-6, ivi p. 6.

¹⁰² Cfr. R. Mehring, »Die dritte Religion des Deutschen«. *Die Goethe-Revokation des »dritten Humanismus«*, *Carl Schmitts Kanonpolitik, sein Nihilismusbegriff und sein langer Weg zu Goethe*, in M. Löwe – G. Streim (cur.), »Humanismus« in der Krise. *Debatten und Diskurse zwischen Weimarer Republik und geteiltem Deutschland*, de Gruyter, Berlin-Boston 2017, p. 149. Oltre a Goethe, come riportato da H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts: vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie. Vierte Auflage*, Metzler, Stuttgart 2012, p. 18, questi versi in esametri riprenderebbero quelli del Cardinale Melchior de Polignac, che nel suo *Anti-Lucretius sive de Deo et Natura* (1747) attacca l'infedeltà dei filosofi da Epicuro a Gassendi, Hobbes e Spinoza usando in particolare la frase *Eripuit fulmen Iovi* parlando di Epicuro.

¹⁰³ PT 2, p. 98.

2.5. Romano Guardini

2.5.1. Il nuovo tra speranze e illusioni

Diversamente dall'attacco frontale messo in atto da Carl Schmitt, Romano Guardini persegue un tentativo di confronto e di appropriazione di quel *novum* che l'epoca moderna e la tecnica hanno posto di fronte alla cultura europea¹⁰⁴. Negli stessi anni in cui Edmund Husserl pubblicava i suoi saggi sull'*Erneuerung* Romano Guardini scriveva le sue *Lettere dal Lago di Como (Briefe vom Comer See)*, pubblicate inizialmente sulla rivista *Die Schildgenossen* negli anni 1923-1925 prima di essere poi raccolte in unico volume negli anni immediatamente successivi¹⁰⁵. Nell'ultima di queste lettere, la nona, Guardini si trova innanzitutto a constatare la situazione nuova che il suo tempo gli proponeva dinanzi e a porsi una domanda preliminare, ossia se fosse ancora possibile di fronte a tutti quei cambiamenti immaginare un tipo di vita completamente imperniato sulla natura e sull'opera dell'uomo. Il vecchio mondo, scrive Guardini, stava crollando e si manifestavano "fatti nuovi":

An diesem neuen Geschehen zerfällt die alte Ordnung. [...] Das neue Geschehen ist nicht nur in die objektive Ordnung eingebrochen, als eine Angelegenheit der objektiven Kultur, sondern auch und vor allem in das lebendige Menschensein. Das Entstehen der Technik ist vor allem ein inner-menschlicher Vorgang. So stehen wir in der Heimatlosigkeit; in der Barbarei. Und zwar verhält es sich so, wenn wir uns vom „Alten“ her betrachten, denn das fühlt seine Umwelt zerfallen, und sich selbst dazu. Und es verhält sich so, wenn wir uns vom Neuen her betrachten, draußen und drinnen, denn da ist alles — noch — Chaos¹⁰⁶.

Con la comparsa del fatto nuovo il vecchio mondo si sgretola. Il fatto nuovo penetra non solo l'ordine obiettivo frutto di una cultura obiettiva, ma anche l'essere umano vivente, il suo intimo. La situazione prende la forma di una condizione di

¹⁰⁴ Anche se in questo capitolo viene posto l'accento sul rapporto tra avvento della tecnica nel mondo moderno, concetto di *novitas* e riflessione antropologica nel pensiero di Guardini, non significa naturalmente che l'Europa non abbia occupato un posto estremamente significativo nel pensiero del teologo. Sull'argomento mi limito a rimandare in particolare a R. Fayos Febrer, *Romano Guardini y Europa*, in «Cuadernos de Pensamiento», 31 (2018), pp. 175-195.

¹⁰⁵ R. Guardini, *Briefe vom Comer See*, Matthias Grunewald Verlag, Mainz 1927, abbreviato da questo punto in poi con la sigla BCS.

¹⁰⁶ Ivi, p. 91.

vita senza patria, uno stato di barbarie in cui il vecchio mondo va in rovina portando l'uomo con sé: tutto è caos. La *novitas* cristica, vale a dire il dischiudersi dell'evento-Cristo a un mondo che appariva totalmente nuovo, scrive a proposito di questo passaggio F. Ghia, sembra trovare nell'eone presente, che Guardini iniziava a presagire e accogliere, la sua più drammatica urgenza, il suo *καίρός*¹⁰⁷.

Il nuovo assume una portata distruttiva perché l'uomo che incontra non è adatto ad accoglierlo. L'uomo nuovo, l'uomo adatto a vivere con tale novità, non esisteva ancora: «Das Neue wirkt zerstörend, weil es menschlich noch nicht bewältigt ist»¹⁰⁸. Per dominare il mondo della tecnica e le sue forze era necessario un nuovo atteggiamento. L'uomo doveva darsi una nuova base affine al fatto nuovo, porre la sua umanità vivente dove nasce il nuovo evento e farlo attraverso una libera decisione, una decisione che portasse l'uomo a non irrigidirsi contro il nuovo per conservare il vecchio e ad assumersi tutta la responsabilità di dare forma all'evoluzione e aderirvi: «Unsere Zeit, das sind wir selbst! Unser Blut und unsere Seele, das ist unsere Zeit»¹⁰⁹. Il tempo è una provocazione della vita cui si deve rispondere¹¹⁰. In questa fase della sua vita e del suo pensiero Guardini non esita a dichiarare amore per la forza di quel tempo, che gli appariva sospinto da un'evoluzione che non aveva nulla di anticristiano, dal momento che il cristianesimo aveva già saputo accompagnare lo sviluppo della scienza e della tecnica nel corso dei secoli¹¹¹.

Tuttavia, nel momento in cui scriveva questa lettera Guardini riscontrava un allora fallimentare rapporto dell'uomo con le forze del moderno. Queste parevano aver del tutto sopraffatto la “personalità vivente” (*lebendige Persönlichkeit*) a causa della mancata risolutezza dell'uomo nell'affrontare le sfide del proprio tempo. L'uomo aveva lasciato che la tecnica cadesse sotto il “giogo demoniaco” del numero, della macchina e della volontà di potenza. Era dunque necessario riacquisire padronanza del nuovo. A tal scopo bisognava secondo Guardini

¹⁰⁷ F. Ghia, *Un'apertura religiosa su presente, passato e futuro. Lineamenti di una filosofia della storia in Romano Guardini*, in «Humanitas: rivista bimestrale di cultura», 74, 2/3 (2019), pp. 286-295, ivi p. 289.

¹⁰⁸ BCS, p. 92.

¹⁰⁹ Ivi, pp. 93-94.

¹¹⁰ F. Miano, *Il tempo come compito: le Lettere dal lago di Como di Romano Guardini*, in «Ágalma: rivista di studi culturali e di estetica», 37, 1 (2019), pp. 93-100, ivi p.94

¹¹¹ Sul rapporto tra religione cristiana, tecnica e modernità cfr. E. Beltramini, *Sitting on the Lake-shore: Guardini's Letters from Lake Como Retold*, in «Religions», 14, 9 (2023), 1131. Più in generale circa l'evoluzione del rapporto di Guardini con il moderno cfr. M. Borghesi, *Guardini e il moderno: un confronto critico*, in «Humanitas: rivista bimestrale di cultura», 74, 2/3 (2019), pp. 239-251.

penetrare tale *novitas* e dominare le forze scatenate dal moderno per riorientarle verso un ordine nuovo (*neue Ordnung*) riferito all'uomo. Tale "ordine nuovo", secondo Guardini, non può nascere da contenuti tecnici esterni all'uomo, ma solo dall'uomo stesso considerato nella sua realtà vivente. Soltanto dopo essersi rivolti all'uomo si possono affrontare le questioni di ordine tecnico, scientifico e politico. Doveva nascere un mondo nuovo e un'umanità nuova, una nuova infinità che avesse la sua origine nello Spirito, dunque una nuova prospettiva, uno sguardo che si apra oltre¹¹²: «Ein neues Menschentum muß erwachen, von tieferer Geistigkeit, neuer Freiheit und Innerlichkeit, neuer Geformtheit und Formungskraft»¹¹³.

La *quaestio de novitate* interpella Romano Guardini anche negli anni successivi ma i toni ottimistici che caratterizzano queste righe tratte dalle *Lettere* perdono parzialmente la loro spinta propulsiva¹¹⁴ e vengono ridefiniti verso una speranza più limitata, o quantomeno orientata, all'esperienza religiosa. Il *Der Herr*, opera in cui si trova raccolta e sistematizzata l'esperienza di predicazione a un gruppo di studenti comparsa per la prima volta nel 1937¹¹⁵, è un'efficace testimonianza di tale cambiamento nella riflessione guardiniana sul "nuovo".

L'uomo, scrive Guardini nel capitolo intitolato *Neuwerdung*, cerca incessantemente un "nuovo assoluto". Guardini prende a esempio di questa ricerca il Salmo 103 (104), al versetto 30: «Mandi il tuo spirito, sono creati, e rinnovi la faccia della terra». Questa speranza di rinnovamento anima la ricerca del nuovo. L'uomo sembra cercarlo nella pace della natura, poi nella propria interiorità e negli affetti, eppure finisce inevitabilmente per ricadere ogni volta nel vecchio¹¹⁶. In altri termini, meno generici e già più determinati in chiave antropologica, l'io, alla ricerca dell'autentica realtà di sé, vive un'obiezione (*Einwand*) contro il proprio esserci. Questa "obiezione" si manifesta nella tensione

¹¹² F. Miano, *Il tempo come compito*, cit., p. 94.

¹¹³ BCS, p. 96.

¹¹⁴ L'ambivalenza del rapporto tra Guardini e il moderno è il tema dello studio L. Lerch, *Romano Guardini und die Ambivalenz der Moderne* (VKZ.B 143) Brill, Leiden 2023, in cui a p. 349 si ricorda che l'immaginario dell'uomo nuovo confluisce nell'impegno di Guardini per l'associazione giovanile *Quickborn*. Molto interessante anche la riflessione proposta a partire da Guardini sul tema delle macchine da E. Beltramini, *The Government of Evil Machines: an Application of Romano Guardini's Thought on Technology*, in «Scientia et Fides», 9, 1 (2021), pp. 257–281.

¹¹⁵ R. Guardini, *Der Herr: Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1951. Abbreviato nelle note successive con la sigla DH.

¹¹⁶ Sul tema del nuovo rispetto alla persona di Cristo nel *Der Herr*, cfr. A. Knoll A. *Das wahrhaft Neue für die vorübergehende Zeit: Guardinis Christologie und ihre Aktualität*, «Humanitas: rivista bimestrale di cultura», 74, 2/3 (2019), pp. 335-346.

ad uscire da sé nella speranza di ritrovarsi finalmente davvero se stessi, incontrando un sé autentico e realmente rinnovato. Anche altre espressioni della vita e della creatività umana come le fiabe o il semplice fantasticare, così come qualsiasi generica spinta verso il cambiamento, indicano secondo Guardini una volontà e un'aspirazione a ritrovarsi "nuovi". Tuttavia, né la natura né il godimento dei piaceri contribuiscono a trovare questa novità, né tantomeno ripararsi nella propria interiorità, se l'interiorità viene utilizzata per accontentare un mero desiderio di quiete e fuga dal mondo.

Sancendo in modo evidente un cambiamento rispetto ai toni ottimistici delle lettere, Guardini si chiede nel *Der Herr*: «Überall begegnet man dem Wort „neu“, als ob es magische Kraft hätte und Geheimnisvolles bewirken könnte. Wird aber wirklich etwas neu?»¹¹⁷. Guardini risponde affermativamente a questo interrogativo, ma *sub condicione*: il rinnovamento (*Neuwerdung*) è possibile e raggiungibile soltanto orientando completamente la propria persona verso Gesù Cristo. Solo in lui il mondo è davvero aperto. Tale ri-orientamento a Cristo è l'unica strada per trapassare dalla ristrettezza del singolo centrato su di sé all'ampiezza e alla novità (*Neuheit*) dell'essere, questa l'unica via per trovare il vero Io che si cerca nella propria interiorità:

Wirklich aus sich hinaus in ein Anderes zu gelangen und darin sein Eigenes zu finden; aus der eigenen kümmerlichen Enge in die Weite und Neuheit höheren Seins hinüberzugehen und darin sagen zu können: nun erst bin ich der, den ich in mir ahnte — das gibt es von der Welt her nicht. Sie ist ein Kreis, der sich in sich selbst schließt und den nichts aufbricht¹¹⁸.

Subito dopo questo capitolo vi è una sezione intitolata *Der neue Mensch*, un capitolo in cui Guardini affronta un tema centrale della propria riflessione teologica. Dal battesimo il cristiano riemerge come un uomo nuovo, trapassato a un nuovo stato e generato a una nuova esistenza dove può essere davvero se stesso nell'essere "in Cristo". "Evangelista" di questa esistenza cristiana è Paolo. In nessun altro secondo Guardini si trova una coscienza così profonda del suo significato¹¹⁹.

¹¹⁷ DH, p. 532.

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Tra gli autori riconducibili al "pensiero dialogico", Guardini è forse l'unico ad aver attribuito una simile importanza a Paolo. Come Martin Buber infatti anche Ferdinand Ebner, altro pensatore an-

L'uomo nuovo e l'idea paolina di *novitas* sono elementi fondamentali del pensiero guardiniano. Non a caso pochi anni fa è stato pubblicato uno studio dedicato alla nuova creazione nella cristologia di Romano Guardini, di F. Quartieri¹²⁰. Mentre in questo caso l'autore si concentra sulla cristologia e sulla soteriologia di Guardini, in questa sede sarà proposta una ricostruzione centrata invece sulla presenza del concetto paolino di *novitas* nel pensiero antropologico del teologo e sui suoi esiti ecclesiologici.

2.5.2. Uomo nuovo e nuova creazione

Uno tra i primi scritti riconducibili alle riflessioni antropologiche di Guardini, in cui gli esiti propriamente antropologici e quelli personalistici si trovano ancora commisti, è il *Der Mensch. Umriss einer christlichen Anthropologie* degli anni 1931-1939¹²¹, che già dal titolo rievoca il più noto *Der mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie* (1933-1939). Si tratta di un'opera, come la seconda,

noverato tra gli esponenti della filosofia dialogica e inoltre letto e molto stimato da Guardini che lo citò in *Welt und Person*, espresse un giudizio negativo su Paolo e sulla teologia paolina. In uno scritto degli anni 1927-1929, sottolineando la propria predilezione per Giovanni e per il Vangelo Giovanneo, Ebner afferma che contrariamente al *Vangelo* e alle *Lettere* di Giovanni così come anche alle *Lettere* di Giacomo, le *Lettere* di Paolo appaiono estranee alla realtà umana di Cristo, distanti dalla parola viva e concreta del concreto uomo storico Gesù. L'interpretazione paolina della vita e della morte di Cristo sarebbe al contempo troppo legata ad un profondo condizionamento del proprio tempo e dunque dal conflitto (*Auseinandersetzung*) tra un cristianesimo in divenire da una parte ed ebraismo e civiltà greca dall'altra. L'annuncio paolino sarebbe a opinione di Ebner condizionato dal contatto con i culti misterici e soprattutto dall'esigenza "pedagogica" di Paolo e dal suo uso strategico dei motivi del tempo ai fini della propria missione. Paolo avrebbe così fatto confluire elementi del culto misterico, dell'ebraismo e dell'ellenismo nel messaggio cristiano. I rapporti culturali e religiosi in cui sorsero le comunità cristiane sono però secondo Ebner troppo distanti dalla realtà del suo presente. Pertanto, questa la conclusione di Ebner, contrariamente al protestantesimo non bisogna cercare nelle *Epistole* di Paolo le basi per una riforma cristiana della vita. Non si può raggiungere la realtà della parola originaria di Cristo sulla base delle *Lettere* paoline, questo il centro della critica ebneriana. Nelle *Lettere* dell'Apostolo si avvertono già i segni dell'avvio di quel processo che avrebbe portato la storia del pensiero cristiano a porsi in maniera sempre più distante dall'umanità di Cristo e a relegare la realtà concreta di Cristo in una lontananza metafisica. In definitiva, sebbene nelle sue *Lettere* sia ancora presente la parola che un "Io concreto" rivolge a un "Tu concreto", Paolo sarebbe in qualche modo "corresponsabile" del persistere nell'"autosolipsismo dell'Io" (*Ichseinsamkeit*) e dell'"chiusura interiore di fronte al Tu" (*Duverschlossenheit*) nella storia del pensiero occidentale e del cristianesimo. L'uomo sarebbe infatti progressivamente divenuto sempre più sordo alla parola di vita e al suo significato spirituale, estromettendola dalla realtà della vita presente per ancorarla al solo "al di là". Per queste riflessioni di Ebner, cfr. F. Ebner, *Nachwort zur Mitarbeit am "Brenner"*, in Id., *Schriften. Band 1: Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes* (hrsg. Von F. Seyr), Kösel, München 1963, pp. 574-641.

¹²⁰ F. Quartieri, *La "nuova creazione" nella cristologia di Romano Guardini. Rilevanza e attualità di una categoria*, Cittadella Editrice, Assisi 2021.

¹²¹ Il testo tedesco risulta ancor'oggi inedito, ragion per cui le citazioni saranno prese dall'edizione italiana a cura di F. Brentari, R. Guardini, *Antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2013 (abbreviazione: AC).

pubblicata sino ad ora soltanto in traduzione italiana, con il titolo di *Antropologia cristiana*. L'idea paolina di *novitas* rappresenta uno dei temi cui Guardini dedica maggior spazio all'interno del testo, al punto da inserirla in una sorta di manifesto programmatico: «con grande decisione abbiamo posto l'accento su un momento che è quasi completamente scomparso dal pensiero moderno: su ciò che il Medioevo chiamava *recreatio*, nuova creazione»¹²². La categoria in questione richiede in primo luogo un inquadramento dottrinale, prima di prendere in considerazione gli effetti che si producono nell'uomo a partire da essa. Così procede Guardini nel corso dell'opera, mantenendo costantemente il doppio binario tra esplicazione teologica e riflessi antropologici.

La nuova creazione è legata a doppio filo alla redenzione, la quale non è un miglioramento di *status* della vecchia creazione, né una mera compensazione del male tramite il bene, scrive Guardini. La nuova creazione è un nuovo inizio¹²³: «la vecchia teologia chiamava quest'opera di Dio *recreatio*: ri-creazione, nuova creazione. Una nuova creazione dovrà venire: un nuovo cielo e una nuova terra – e verrà con l'avvento di un nuovo uomo»¹²⁴. Guardini non si sofferma sulla distinzione che l'esegesi ha posto all'interno delle lettere paoline tra la definizione di “uomo nuovo” relativa alla creatura umana e quella in cui “uomo nuovo” è direttamente Cristo. L'uomo nuovo per Guardini è Cristo e solo in lui l'uomo può dirsi “nuovo”. «Cristo è inizio», scrive Guardini nelle prime pagine dell'opera¹²⁵. Per donare un nuovo inizio all'uomo ha spogliato se stesso della divinità (Fil 2,6-11) per compenetrarsi con l'uomo vecchio in modo da condurlo alla redenzione. Nella κένωσις Cristo si è fatto carico della profondità del male rinunciando, dall'Incarnazione e poi in ogni situazione sempre di nuovo, al potere, condotto a ciò dalla fedeltà alla sua missione salvifica e dal suo perseverare nella sofferenza ricreatrice¹²⁶.

Una volta stabiliti questi riferimenti dottrinali Guardini si concentra sugli aspetti antropologici. Quali sono i caratteri fondamentali dell'uomo di cui parla la rivelazione? Come si determina il suo esserci e quali sono le modalità del suo

¹²² AC, p. 103.

¹²³ Sul tema del “nuovo inizio” nel pensiero di Guardini e sul rapporto tra nuovo inizio e nuova creazione, cfr. H. B. Gerl-Falkovitz, *Angerufen von dem, was noch nicht ist: der neue Anfang als Grundmotiv Romano Guardinis*, in «Humanitas: rivista bimestrale di cultura», 74, 2/3 (2019), pp. 310-320.

¹²⁴ AC, p. 67.

¹²⁵ Ivi, p. 25.

¹²⁶ F. Quartieri, *La “nuova creazione”*, cit., p. 155.

esistere e il senso della sua esistenza? Il punto di partenza è rappresentato dal fatto che in Cristo vi è un inizio assoluto, rispetto al quale non è possibile risalire più indietro nella ricerca delle cause degli eventi e delle cose. Con l'Incarnazione del Figlio inizia la nuova creazione, non in senso metaforico, figurato o simbolico, bensì reale e concreto. Per questa ragione Cristo va assunto in tutta la radicalità della sua presenza come una categoria dell'esserci, del pensiero e del giudizio assiologico cristiano. Tutto va ri-compreso a partire da lui. Questa "concentrazione cristologica"¹²⁷ ingenera una svolta nell'individuo, un necessario rinnovamento. Nel Nuovo Testamento si annuncia «quanto sia nuovo il nuovo che deve venire, fino a che punto il "vecchio" sarà sovvertito e, ancora, che nel nuovo verrà accolto solo colui che è pronto a disconoscere se stesso e a sacrificare [il vecchio sé]»¹²⁸. Il significato di questa novità va dunque afferrato in tutta la sua portata, sostiene Guardini. La redenzione non riguarda solo un cambiamento dell'atteggiamento, non si limita a stabilire soltanto un nuovo ordine o una nuova forza dell'agire. La nuova creazione è una realtà onnicomprensiva. L'intero esserci dell'uomo deve essere investito dalla trasformazione ed essere rinnovato, dunque anche il corpo, non come corpo inanimato (*Körper*) ma come corpo vivente (*Leib*)¹²⁹.

La realtà specifica dell'uomo non risiede in lui stesso. Come accade nel rapporto che lega il neonato alla madre, la realtà dell'uomo sta nel fatto di essere costitutivamente "rivolto a Dio" (*auf Gott hin*)¹³⁰. La lacerazione che segna l'uomo vecchio e le conseguenze del peccato restano tuttavia sempre presenti e non vengono magicamente rimosse. L'uomo si allontana costantemente da Dio. Cerca di volgere lo sguardo lontano da lui e finisce per dirigersi verso il vuoto, verso la propria "de-realizzazione". Permane quindi nella creatura umana una tendenza al

¹²⁷ Cfr. J. Kreiml, "Christus Lebt in Mir": Ein Zentrales Motiv in Der Theologischen Anthropologie Romano Guardinis, in «Lebendiges Zeugnis», 53, 3 (1998), pp. 181-190, ivi pp. 188-190.

¹²⁸ AC, p. 97

¹²⁹ Anche in questa distinzione tra *Körper* e *Leib* si intravedono i legami di Guardini con l'antropologia filosofica tedesca del primo Novecento, in particolare con Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Jakob Johann von Uexküll e per certi versi anche Martin Heidegger, come ricorda Brentari nella *Premessa* all'*Antropologia cristiana* e nel saggio *L'antropologia filosofica di Guardini*, in «Humanitas: rivista bimestrale di cultura», 74, 2/3 (2019), pp. 263-274.

¹³⁰ Come ricorda Brentari, Guardini riprende il concetto di *Auf-hin* da Heidegger e lo reinterpreta ponendolo in comunicazione con l'idea prevalentemente scheleriana della *Sonderstellung*, in base alla quale si ritiene che l'uomo possieda una sua "collocazione speciale". Da questa combinazione, scrive Brentari, se ne ricava l'immagine di un essere umano dall'essenza incompleta che occupa il polo di una relazione aperta, un uomo manchevole che cerca completamento, in questo caso, in Dio. Di qui la "torsione teologica" guardiniana della *Sonderstellung* che porta l'*Auf-hin* a divenire *Auf-Gott-Hin*, "essere rivolto a Dio", cfr. C. Brentari, *L'antropologia filosofica di Guardini*, cit., pp. 269-272.

male, una inclinazione i cui effetti si riversano anche nelle opere, nelle istituzioni, nelle vicende storiche, nella società e nella cultura.

All'interno dell'uomo convivono la vecchia creazione e il nuovo inizio: «con ciò stesso viene fornito lo schema dell'esistenza del cristiano: la lotta. Il cristiano esiste nella modalità della lotta»¹³¹. Non si tratta soltanto di una lotta contro un principio astratto, contro gli altri o contro l'ambiente (*Umwelt*), ma di una lotta che vede l'uomo contrapposto a se stesso. I tratti essenziali dell'agone cristiano, di questa esistenza segnata dalla perseveranza nella lotta richiesta al modo d'essere del cristiano, Guardini li trova mirabilmente descritti dalle *Epistole* di San Paolo. Non v'è possibilità di conciliazione: la vecchia creazione è irreparabile, non può essere migliorata e non si può ipotizzare un progresso dalla *natura lapsa* alla *natura restaurata*. La nuova creazione non corregge la vecchia, non ne migliora lo *status*, non reincorpora il vecchio mondo nel nuovo. Nella redenzione irrompe un nuovo inizio assoluto, «inizio di una nuova creazione»¹³². Come scrive S. Zucal, la risposta al peccato non proviene dall'interno della creazione come "rimedio" da applicarle, ma solo come nuovo inizio che ne investe le radici stesse dell'essere¹³³. «L'esserci cristiano – scrive Guardini – però è il divenire di questa nuova creazione tramite la sofferenza, la lotta, il portare fino ai suoi esiti ultimi la vecchia condizione»¹³⁴. L'esserci cristiano deve dunque vivere il male fino alle sue estreme conseguenze e al tempo stesso restare saldo nella convinzione che il nuovo ha avuto inizio e che è necessario adoperarsi in suo favore, con piena fiducia nell'azione provvidenziale di Dio.

Questa convinzione secondo Guardini alimentava anche l'opera di evangelizzazione dell'apostolo Paolo, il quale appariva del tutto consapevole «che il nuovo prende forma nel tramonto dell'uomo vecchio, ovvero nel dolore e nella morte»¹³⁵. L'esistenza del cristiano descritta da Paolo vive nell'intersezione delle due storie della creazione, il vecchio mondo segnato dalla colpa e dalla morte e la nuova creazione, che procede dall'amore redentore di Dio e che si trova già perennemente "incipiente" ovunque. L'inizio della nuova creazione è presente in ogni individuo, scrive Guardini. In tutti è presente un punto di irruzione del "nuovo

¹³¹ AC, p. 100.

¹³² Ivi, p. 101.

¹³³ S. Zucal, *Filosofia della nascita*, cit., p. 521.

¹³⁴ AC, p. 101.

¹³⁵ Ivi, p. 102.

divenire” (*das Neue Werden*) e ogni essere prende parte alla forza redentrice che ri-crea il tutto facendo sempre nuove tutte le cose. Ciascuno può rivelare una nuova possibilità tra tutte quelle che risiedono in Cristo: «ovunque ci sia un cuore umano che si apre a Cristo, o che non lo conosce ma è di buona volontà, o persino che lo conosce e gli resiste, ma lo fa solo perché non conosce alternativa migliore – ovunque si dia uno di questi casi, là c’è l’inizio della nuova creazione dall’amore di Dio»¹³⁶.

Nell’interiorità del credente si apre dunque lo spazio a un avvenimento misterioso che gli rende possibile rinascere e “rifare la nascita”¹³⁷. Nasce nel singolo un’unità autentica per cui inizia a essere autenticamente “uno” con ciò che è, un lo reso tutt’uno con ciò che fa. Gli viene donata una nuova vita che lo sottrae alla transitorietà degli eventi e lo preserva dallo sprofondamento nel nulla. “Qualcosa” è sopraggiunto in lui, una nuova realtà che racchiude la speranza dell’inizio di un autentico “nuovo esserci”, la speranza di una rinascita.

Cosa intende precisamente Guardini con “rinascere”? Rinascere significa in primo luogo che, come già chiarito dal teologo in precedenza, non ha luogo una riabilitazione o un progredire della prima a una seconda nascita. La rinascita dona una condizione del tutto nuova. Rinascita significa soprattutto che nell’interiorità umana (e a cascata su tutto l’essere umano) un nucleo “umanamente-autentico” si sposa a uno “divinamente-autentico”. Il significato di questa realtà nuova di rinascita che segna l’esistenza del cristiano si disvela quindi nella presenza di Cristo.

Ancora una volta Guardini si rifà alle *Lettere* di San Paolo: «nell’accezione che permea tutte le Lettere paoline, significa che con la sua morte e resurrezione Cristo è entrato in una condizione – quella pneumatica – da cui può entrare nell’intimo dell’uomo, e divenirne con ciò stesso la divina entelechia»¹³⁸. Iniziando a tracciare un elemento fondamentale delle riflessioni che lo impegneranno in *Welt und Person*, Guardini scrive qui che l’interiorità dell’uomo partecipa di quella divina e diviene così lo spazio di Dio condiviso con l’uomo, attraverso la presenza di Cristo pneumatico che viene ad abitare nell’interiorità del credente che liberamente vi si affida. In questo modo Cristo non è soltanto un’immagine da

¹³⁶ Ivi, p. 98.

¹³⁷ S. Zucal, *Filosofia della nascita*, cit., p. 522.

¹³⁸ AC, p. 81.

contemplare o un modello verso cui disporre le proprie energie e le proprie aspirazioni secondo una certa direzione teleologica. La sua vita redentrice investe lo spazio dell'intimità umana e «cerca di esprimersi nell'uomo e così di realizzare in lui la nuova creazione, di costruire l'uomo nuovo»¹³⁹.

Nel credente (e attraverso il credente) Cristo realizza la nuova creazione ed edifica l'uomo nuovo. Per questa ragione, secondo l'interpretazione di Guardini, Paolo si concentra su passione, morte e resurrezione di Cristo. In questo modo l'Apostolo cerca di scandire il "ritmo dell'esserci", che «compenetra l'esserci di Cristo e ne diviene la forma»¹⁴⁰. In ogni accadimento deve quindi tramontare l'uomo vecchio e sorgere l'uomo nuovo, non però attraverso una generica novità tra quelle offerte dal mondo ma grazie alla *novitas* della persona di Cristo. Tutto ciò che si riferisce a Cristo è presente e insistente anche nella profondità dell'esserci del cristiano. L'uomo può allora perseguire un'opera di rinnovamento grazie alla riscoperta di Cristo all'interno di sé. Tale scoperta gli permette di superare ogni idea di una solitudine dell'io. L'essere umano è aperto e rivolto ad una alterità. Solo in questo dialogo, costitutivo dell'essere dell'uomo, il singolo può essere reso davvero nuovo.

Sempre seguendo Paolo, Guardini ricorda che nella nuova creazione Dio fa posto in se stesso per offrire rifugio all'uomo: «Voi infatti siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio!» (Col 3,3). Prima di questa riscoperta la ricerca di qualcosa che potesse rendere l'uomo autenticamente se stesso e davvero nuovo pareva destinata ad un esiziale fallimento. Ovunque cercasse e dovunque guardasse l'uomo appariva solo e condannato all'impossibilità di trovare nella propria interiorità un senso autentico e l'unità di sé. Nell'abbraccio frontale e misterioso con Dio egli riscopre invece la natura profonda del proprio spazio interiore e la possibilità di una comprensione integrale della propria vita. In tale riscoperta e ri-nascita il cristiano rivive la presenza di Dio in sé.

L'*Auf-hin* trova compimento nell'*Auf-Gott-hin*. Dio non è un "altro" nel credente, non è una generica alterità latente che è presente nell'uomo: è l'inizio assoluto, «la parola su cui si fonda la nuova creazione»¹⁴¹. Solo in questo rapporto e nella consapevolezza che la propria esistenza ha fondamento in Dio si diventa

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ Ivi, p. 94.

¹⁴¹ Ivi, p. 88.

davvero se stessi. Questo il cuore pulsante dell'esperienza interiore cristiana, secondo Guardini: il redentore è presente nel cristiano e il cristiano si trova nell'abbraccio del redentore. Il fulcro dell'antropologia guardiniana corrisponde dunque a una singolare corrispondenza tra "uomo interiore" e "uomo nuovo", poiché è nell'interiorità cristiana – scrive nell'ultima pagina dell'opera – che «la realizzazione del "Cristo in noi" porta a maturazione l'Uomo Nuovo»¹⁴².

2.5.3. Interiorità cristiana e nuova creazione

Guardini si rivolge alla "*recreatio* dell'antica teologia" anche in *Welt und Person*¹⁴³ (la cui stesura risale al 1939, dunque ad anni coevi a quelli in cui scrisse *Der Mensch. Umriss einer christlichen Anthropologie*) e anche in quest'opera l'interiorità assume un ruolo centrale, come dimostra in special modo il saggio intitolato *Die christliche Innerlichkeit*, pubblicato già nel 1934 e nel 1935 e poi riapparso rielaborato all'interno di *Welt und Person*.

Prima di dedicarsi all'interiorità cristiana, in questo saggio Guardini affronta la questione dell'interiorità intesa in senso generale. Esistono innanzitutto un'interiorità biologica (l'interno del corpo, gli organi interni e gli effetti interni che si differenziano da quelli esterni) e un'interiorità psichica, che rispetto a quella organica non è definibile in estensione né misurabile quantitativamente. Andando al di là dell'interiorità organica e di quella psichica si incontra l'interiorità propriamente spirituale, un fondo che sottende alle varie attività umane come senso, direzione e vettore. L'azione istintiva che produce un effetto positivo resta parte dell'ambito dello psichico, mentre quella originata da un atto consapevole e dalla volontà nasce ed è determinata dallo spirito. Alla fine di queste riflessioni preliminari su questi tre tipi di interiorità e sulle loro stratificazioni e connessioni, Guardini giunge alla seguente conclusione: l'esistenza dell'uomo viene a costruirsi "dal di dentro" o, ancora meglio, "verso l'interno". In ogni ambito dell'esistenza umana si fa valere l'interiorità: «Überall, sei es in der Schichtung der verschiedenen Existenzbereiche, sei es innerhalb des jeweiligen Bereiches selbst,

¹⁴² Ivi, p. 133.

¹⁴³ R. Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen* (6. Auflage), Matthias-Grünewald Verlag/Verlag Ferdinand Schöningh, Mainz-Paderborn 1988. Abbreviazione: WP.

kommt in ihr die Dimension der Innerlichkeit zur Geltung»¹⁴⁴.

Questo modo di concepire l'interiorità ha portato, secondo Guardini, a diversi fraintendimenti. L'interiorizzazione è stata considerata uno stadio tra gli altri dello sviluppo del mondo spirituale e, in particolare, lo stadio che avrebbe segnato il passaggio dall'esteriorità all'approfondimento della vita interiore. Così, di conseguenza, l'idea di interiorità propria della religiosità cristiana moderna, legata alla scoperta del singolo, rappresenterebbe una fase particolarmente avanzata di questo processo di interiorizzazione. Il Nuovo Testamento non sarebbe altro che una fase tra le altre dello sviluppo umano generale, una tappa del percorso che dovrebbe portare a realizzare in modo sempre più compiuto la profondità interiore del credente.

Pur non escludendo la presenza di questi fattori e la possibilità che tra gli effetti della fede possa esservi anche una maggiore interiorizzazione, secondo Guardini l'annuncio cristiano non mira al dispiegamento della psiche, a uomini che possano essere considerati "più profondi" e ad una progressiva realizzazione dell'interiorità spirituale mediante opere o azioni. Tantomeno farebbe parte degli scopi della venuta al mondo di Cristo aprire la strada a un "nuovo ambito interiore" diverso da tutti quelli noti finora. Cristo dona un'interiorità che non viene più solo dall'uomo, ma da Dio: «Die Innerlichkeit, die Jesus meint, kommt überhaupt nicht aus dem Menschen, sondern aus Gott»¹⁴⁵.

In che forme e in quali modalità si presenta questa interiorità perfezionata da Dio? Ricorrendo al consueto ragionamento *per viam negationis*, Guardini esclude innanzitutto ciò che non fa parte dell'essenza ultima dell'interiorità donata da Dio. Non si tratta di una vaga esperienza di prossimità ai misteri dell'eternità, di un'intuizione del senso profondo che abbraccia unitariamente gli eventi e le cose, di un approfondimento dell'esperienza religiosa o di una non meglio specificata esperienza in cui si riesca ad avvertire una connessione con Dio e con il suo volere. Una vera conoscenza di Cristo non si ottiene dunque attraverso un progressivo e sempre maggiore dispiegamento di disposizioni religiose naturali, come invece sostengono, in modo diverso, la storia delle religioni e la mistica.

Gesù non è venuto a insegnare possibilità più elevate di sviluppo religioso, ma a dare inizio alla nuova creazione: «Jesus lehrt keine höheren Möglichkeiten

¹⁴⁴ Ivi, p. 53.

¹⁴⁵ Ivi, p. 54.

religiöser Entwicklung, sondern vollzieht die Erlösung, setzt den Anfang den der Neuen Schöpfung und kündigt das Gericht an»¹⁴⁶. Come scrive A. Bergamo a proposito di altri scritti di Guardini, quella che Guardini definisce “inizialità” (*Anfanghaftigkeit*) di Cristo esprime non soltanto il fatto che Cristo non possa essere spiegato secondo logiche intramondane, cioè attraverso la psicologia, la sociologia, la filosofia o la mitologia, ma anche il fatto che egli dischiuda l’irrompere di una novità che venendo inaugura un vivere qualitativamente diverso¹⁴⁷.

L’interiorità è prima di tutto un dono dell’azione creativa e ri-generativa che Dio fa sempre nuova in ciascun essere. L’interiorità cristiana non ha dunque nulla a che vedere con processi di tipo psicologico o spirituale. L’interiorità cristiana è quella che Dio crea nel credente. Sebbene infatti comprenda anche componenti psicologiche e spirituali, l’interiorità cristiana non è uno spazio precostituito in modo tale da essere già pronto ad accogliere Dio come se si trattasse di un *alter*. È Dio stesso a creare la profondità (*Tiefe*) e l’ampiezza (*Weite*) dell’interiorità umana in cui vuole abitare. Con atto ri-creatore nasce nell’uomo un “divenire-spazioso” (*Räumigwerden*) dell’uomo concreto ed emerge un mondo interiore che rappresenta l’unico luogo in cui l’uomo può divenire ciò che Dio lo ha disposto ad essere.

Tutto ciò non porta ancora alla definizione più completa dell’interiorità cristiana. Prima di arrivarvi bisogna porsi innanzitutto la domanda su Dio. L’interiorità è infatti anche il “dove” di Dio (*das “Wo” Gottes*), secondo Guardini. Questa sarebbe dunque l’essenza più profonda dell’interiorità cristiana. Ma Dio può essere circoscritto a un certo “dove”? Non esisterebbe più Dio se non esistesse un mondo fatto di tanti “dove” pronti ad accoglierlo? Guardini risponde definendo Dio come “Colui che sta sempre in se stesso”. L’intero essere di Dio risiede nella misura perfetta della sua grandezza eterna. Essere, pensiero e atto coincidono in lui, così come ogni stima, ogni misura, ogni avere. Attraverso Dio tutto si compie e si attualizza, in lui tutto è pura “vitalità” (*Lebendigkeit*). Di qui la conclusione: il luogo di Dio è l’avere se stesso nell’atto. Con questa definizione Guardini non cerca di definire pienamente l’essenza di Dio, dal momento che in

¹⁴⁶ Ivi, p. 55.

¹⁴⁷ Cfr. A. Bergamo, *Essere, tempo e Trinità. Paradigmi e percorsi ermeneutici*, Città Nuova, Roma 2021, p. 203.

realtà al tempo stesso essa manifesta anche l'assoluta inaccessibilità di Dio, poiché soltanto Dio possiede questa "energia d'atto" (*Aktkraft*). L'interiorità propria di Dio rivela al tempo stesso il suo luogo e il suo "nascondimento": «Gottes eigene Innerlichkeit ist sein Ort und zugleich seine Verborgenheit»¹⁴⁸.

Ciò che interessa a Guardini di tale peculiare collocazione spaziale di Dio nell'interiorità è comprendere il *proprium* dell'interiorità cristiana. Quando il cristiano radica se stesso in Cristo, Dio viene ad abitare nel credente. È Dio stesso, dunque, la più profonda interiorità dell'uomo e Cristo è il mediatore dell'intimità divina¹⁴⁹: «Wenn also in Christus Gott zum Glaubenden kommt, kommt Gottes Innerlichkeit zu ihm – denn Gott ist selbst seine Innerlichkeit»¹⁵⁰. È Dio che condivide natura e intimità col cristiano porgendoglielo in dono e questi deve dividerne l'attuarsi "nella forma della grazia" (*in der Form der Gnade*). Tale convivenza con Dio nell'interiorità consente all'uomo di realizzarsi compiutamente.

La riscoperta di sé non avviene allora grazie ad una novità autoprodotta, ma in forza di un principio di vita che germina nell'interiorità pur non provenendo da essa, bensì da Dio. Non si raggiunge questa condizione rinnovata seguendo un percorso lineare, ma "credendo, sperando e amando", le virtù fondamentali in cui risuona l'inesprimibile unità dell'atto esistenziale cristiano. Tale unità dell'atto esistenziale, ricorda Guardini, è stata ampiamente descritta da San Paolo nelle sue lettere. In *Die Existenz des Christen* (1958-1961) egli ribadisce questa ispirazione paolina affermando che il primo a parlare in modo autorevole di interiorità cristiana è stato Paolo¹⁵¹. Paolo, scrive invece in *Welt und Person*, è colui che ha sperimentato in prima persona e annunciato "come un veggente" il mondo nuovo che viene a costituirsi a partire dalla resurrezione e l'uomo nuovo che (ri)nasce continuamente in una permanente conversione di senso (*Umsinnung*) e di essere (*Umwerdung*), così come è sempre Paolo ad aver prima sperimentato nella propria vita e poi annunciato la lotta che avviene nell'uomo così come la gioia per la vittoria conseguita al termine di questa lotta (8,18-23).

Seguendo Paolo, l'analisi guardiniana dell'interiorità inizia a volgersi verso

¹⁴⁸ WP, p. 56.

¹⁴⁹ Sulla definizione guardiniana di Cristo come "mediatore", vicina alla nozione di *Verbum Inspiratum* di Bonaventura, cfr. F. Frývaldský, *Cristo come Centro e Mediatore. La lettura della cristologia di Romano Guardini alla luce della teologia di san Bonaventura*, Edizioni Sant'Antonio, Beau Bas-sin 2018, p. 255.

¹⁵⁰ WP, p. 57.

¹⁵¹ R. Guardini, *Die Existenz des Christen (Zweite Auflage)*, Verlag Ferdinand Schöningh, München-Paderborn-Wien 1977, p. 365.

la riflessione sulla *novitas*, che all'interiorità è costitutivamente e intimamente connessa. A differenza degli altri tipi di interiorità, si diceva in precedenza, l'interiorità cristiana non è raggiungibile attraverso un approfondimento del sentimento o "scavando" dentro di sé dal punto di vista psicologico o spirituale. Solo la fede conduce all'interiorità. La dinamica del rinnovamento viene spiegata da Guardini in modo analogo. Anche in questo caso si tratta di una "con-abitazione" con Dio, che opera tale rinnovamento facendo l'uomo nuovo ma sempre a partire da un libero atto di fede dell'uomo. Credere significa allora osare dare vita a un nuovo inizio, inizio di un'esistenza nuova e santa che impone e afferma la propria presenza senza violare la libertà di chi la respinge:

Glauben heißt ja doch, es mit einem neuen Anfang wagen; zu echten Anfängen aber kann wohl hingeführt, nicht können sie bewiesen werden. In sie gelangt nur, wer sie vollzieht. Dieser Anfang bedeutet, in eine neue, heilige Existenz zu treten - wie sollte aber diese Existenz den, der nicht in ihr steht, ja sie ablehnt, zum Zugeständnis zwingen, sie bestehe und habe Recht? Sie kann nur da sein, sich behaupten und im übrigen auf das Gericht warten....¹⁵²

L'effetto prodotto dall'incontro con Dio nell'interiorità è l'autocoscienza cristiana (*die christliche Selbsterkenntnis*), che consente al credente di abbracciare il proprio essere come una totalità. Non è più l'io di per sé ad esprimere giudizi su se stesso. È la partecipazione allo sguardo di Dio verso di lui a consentirgli questa rinnovata chiarezza di visione e valutazione. L'autoconoscenza cristiana dell'uomo consiste dunque nella partecipazione allo sguardo di Dio, una con-attuazione dello sguardo divino donata per grazia: «Die christliche Selbsterkenntnis des Menschen ist der gnadengeschenkte Mitvollzug des Blickes Gottes auf ihn»¹⁵³.

Nella coscienza cristiana rinnovata, scriverà Guardini in un saggio del 1940, penetra la verità vivente di Cristo, lo spazio del *logos*, «die lebendige Wahrheit Christi, der Raum des Logos»¹⁵⁴. In questa compenetrazione nasce uno spazio di liberazione per il mondo e per tutti gli esseri. Questo spazio corrisponde al cuore di Cristo, la sua più viva e profonda interiorità che penetra nel cuore umano con

¹⁵² WP, p. 58.

¹⁵³ Ivi, p. 59.

¹⁵⁴ R. Guardini, *Die Offenbarung: ihr Wesen und ihre Formen*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1940, p. 102.

amore sovrabbondante. Lo spazio del cuore di Cristo è al contempo anche lo spazio del *logos*, dove un giorno, secondo l'annuncio di Paolo, si realizzerà la nuova creazione: «Es ist der Raum in welchem nach der Prophetie des Paulus und der Apokalypse einst die neue Schöpfung sein wird»¹⁵⁵.

La nuova creazione, come accennato in precedenza, non rappresenta uno stadio ultimo che cancella e sacrifica o, al contrario, ripara e corregge la vecchia creazione. La nuova creazione riporta il creato "a casa" e dà luogo alla rinascita e al rinnovamento del mondo. In questo senso Guardini ripensa la nozione di interiorità vedendovi una miracolosa simultaneità di amore, razionalità, volontà e libertà di Dio. La creazione rinnovata si troverà infatti in uno spazio interiore, che è il cuore ma anche la ragione di Cristo, l'interiorità del *logos* fattosi uomo, «die Innerlichkeit des menschengeworden Logos»¹⁵⁶.

Dopo aver esplorato il tema dell'interiorità cristiana, in *Welt und Person* Guardini si dedica anche al significato della "altezza cristiana" (*die christliche Höhe*). A conclusione di questa sezione e dell'intero capitolo, Guardini sottolinea come la realtà di Dio in verità non distingua tra un "dentro" e un "sopra". È l'esistenza del singolo nel tempo che è ancora separata in queste due direzioni. L'uomo nuovo e la nuova creazione non sono più strutturati così, non vi sono più un "dentro", un "sopra" e una tensione tra essi. Tutto ciò che era occultato "ora" è rivelato, tutto l'essere attinge la verità, ciò che era in basso arriva in alto, tutto viene assunto nell'amore grazie allo Spirito Santo:

Das Vollendete, der neue Mensch und die neue Schöpfung, sind nicht mehr so gebaut. Da gibt es kein Innen mehr, wie kein Außen; und kein Oben, wie es kein Unten gibt. Darum gibt es keine Spannung zwischen Innen und Oben, sondern nur einfache Gegenwärtigkeit. Alles Innere ist in den Ausdruck gelangt; alle Verborgenheit ist offenbar; alles Sein ist wahrhaft. Das Äußere ist voll Tiefe; sie lebt in ihm. Die Verborgenheit ist zur lebendigen Schwingung im offen Daliegenden geworden. Das Geheimnis hat sich in einfache Kostbarkeit verwandelt. Alles Oben hat sich ausgewirkt, weil die Bewegung zu ihm zurückgelegt, das Streben erfüllt ist. Alles Unten ist hinaufgelangt, selbst »hoch«, edel geworden. Der ganze Zustand heißt Verklärung und besteht im Heiligen Geiste. Von ihm spricht das Ende der Geheimen Offenbarung... In ihm gibt es auch keine Grenze mehr. Sie ist in die Liebe aufgenommen. Die bloße Endlichkeit ist aufgehoben,

¹⁵⁵ Ivi, p. 103.

¹⁵⁶ Ibidem.

denn alle Dinge sind in Gott¹⁵⁷.

L'intero libro si conclude in modo simile, ossia con l'auspicio espresso da Guardini che possa realizzarsi compiutamente il disegno provvidenziale di Dio e, in virtù di ciò, che la nuova creazione e l'uomo nuovo possano a loro volta trovare il proprio compimento:

Die Vorsehung richtet sich schön insofern auf das Kommende, als die Vorgänge hier noch im Dunkel des *status viae* eingehüllt sind und erst im Gericht, das ja zugleich das letzte Wort der Offenbarung bildet, schaubar werden. Dann aber auch insofern, als der Inhalt des vorsehenden Handelns Gottes eben das Werden der neuen Schöpfung ist. Nicht daß es dem Menschen in der Zeit wohlgerhe, bildet den eigentlichen Sinn der Vorsehung, sondern daß "das Reich Gottes" komme und "seine Gerechtigkeit" sich erfülle; die neue Schöpfung und der Mensch der Ewigkeit sich vollenden¹⁵⁸.

2.5.4. Nuova creazione e reciproca in-esistenza nella Chiesa

La convinzione che sia stato Paolo a descrivere nel modo più accurato l'idea di una con-partecipazione nella vita interiore tra Cristo e il credente si trova riproposta in molte opere di Guardini. Nel *Der mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie*, Guardini scrive che secondo Paolo

[...] fede significa compenetrarsi del Cristo vivente, fondarsi in lui in un mutuo radicamento (*Wechsel-Inexistenz mit ihm*) [...]. La totalità di questo disegno è il mistero della nuova creazione. È così che anche nel credente si edifica, accanto alla consapevolezza di dover morire, la stessa configurazione interiore e spirituale di Cristo. L'attimo cristiano è quindi l'unificazione continuamente rinnovata con Cristo¹⁵⁹.

In questo passaggio compare una nozione chiave che Guardini trae proprio da Paolo per determinare il fine ultimo cui deve tendere l'esperienza di rinascita nell'interiorità del credente. Si tratta della relazione di "in-esistenza", che il tedesco rende con il termine *Inexistenz*, il cui uso sarà di qui in avanti preferito per evitare

¹⁵⁷ WP, p. 70.

¹⁵⁸ Ivi, p. 198.

¹⁵⁹ Anche in questo caso viene qui citata l'edizione italiana poiché il testo *Der mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie* risulta ancora oggi inedito. La citazione si trova pertanto in R. Guardini, *Opera omnia. Vol. III/2: L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 160.

l'ambiguità insita nel termine italiano "inesistenza".

Guardini fa riferimento al concetto di *Inexistenz* già nell'*Antropologia cristiana*, allorquando afferma che l'uomo diventa davvero persona solo nell'elemento pneumatico e nella fede. Soltanto nella grazia e accedendo al "mutuo radicamento" con Cristo (*Wechsel-Inexistenz*) nasce quella nuova creazione che dà vita all'aurora della persona cristiana, la trasformazione che avviene nella persona umana a partire dalla redenzione e dalla grazia¹⁶⁰. La combinazione tra l'aggettivo "mutuo" (*Wechsel*) e la nozione di *Inexistenz*, vuole probabilmente esprimere secondo J. Rajčáni i due aspetti dello stesso evento: la presenza di Cristo nell'io umano e l'esistenza dell'io in Cristo, due modi di leggere la realtà unitaria dell'esistenza redenta, l'esistenza nuova dell'io cristiano¹⁶¹.

Tra le opere in cui Guardini propone un maggiore approfondimento del legame tra la relazione di *Inexistenz* e le *Lettere paoline* spicca *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften*, pubblicato per la prima volta nel 1940 sulla scia del *Der Herr*¹⁶². Sebbene quest'opera non sia di primo acchito riconducibile all'ambito della produzione antropologica di Guardini come *Die Existenz des Christen*, in essa Guardini si confronta in modo più diretto con Paolo facendo così emergere un tratto fondamentale dell'interpretazione guardiniana delle lettere paoline: lo spontaneo confluire dell'antropologia nell'ecclesiologia.

Ripercorrendo gli scritti paolini Guardini osserva che la vita del cristiano è contraddistinta dall'esistere "in": i credenti sono stati santificati in Cristo (1Cor 1,2), vivono in Cristo (Rm 16, 2), sperano in Cristo (Fil 2,19), traggono il senso della propria esistenza dall'essere trasformati in Cristo e dall'essere radicati ed edificati in Cristo (Col 2,6-7), sino ad arrivare alla corrispondenza tra l'essere in Cristo e l'essere una nuova creatura (2 Cor 5,17). L'incardinamento dell'esistenza umana in Cristo descritto da Paolo, sostiene Guardini, non è di tipo psicologico, come se potesse germogliare dalla memoria, dall'affetto o dalla fiducia. "Camminare in una vita nuova" (Rm 6,4) significa che l'uomo viene attirato e coinvolto nell'Incarnazione e, pertanto, che il credente partecipa direttamente alla morte

¹⁶⁰ R. Fayos Febrer, *La figura de San Pablo en el pensamiento de Romano Guardini*, in J. Vidal Ta-léns (cur.) *San Pablo y la apertura universal del Evangelio. Actas del XIV de Teología Histórica*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2000, pp. 359-372, ivi p. 169.

¹⁶¹ Cfr. J. Rajčáni, *Identità e agire morale riflessioni sull'esistenza cristiana alla luce del pensiero di Romano Guardini*, Aracne, Roma 2023, p. 334.

¹⁶² R. Guardini, *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften (3. Auflage)*, Matthias Grünewald Verlag-Ferdinand Schöningh, Mainz-Paderborn 1987. Abbreviato di qui in avanti come CPJS.

redentrica, alla resurrezione e alla vita nuova in Cristo, vita in cui cade il muro che separava gli uni dagli altri (Ef 2,14) e che pone fine all'auto-chiusura in se stessi.

In questa condizione di neo-nato in Cristo, il credente supera l'immediato essere-per-se-stesso, ogni autarchia dell'io e la condizione di chiusura, che Paolo stesso conobbe, che fa piombare la vita interiore nella disperazione e nel nulla. Il credente è morto nel battesimo e questa morte lo ha condotto a una nuova esistenza che da quel momento in avanti non ha più centro in se stessa ma in Cristo: «Ein wirkliches, wenn auch geheimnisvolles Sterben vollzieht sich, aus welchem ein neues Dasein hervorgeht, das von da ab seine Mitte nicht mehr im eigenen Selbst, sondern in Christus hat. Dieser ist die Mitte, die wirkende Bildmacht, der innere Lebensursprung, das Licht und der Maßstab des neuen Daseins»¹⁶³.

Il rapporto di *Inexistenz* è caratterizzato da un duplice orientamento assiale: l'uomo vive e si ritrova in Cristo e Cristo si rivela nell'uomo. A sua volta, l'*Inexistenz in Christus* si dispiega in due direzioni. In primo luogo, essa comporta una trasfigurazione interiore del credente, come scrive Paolo: il cristiano acquista sapienza in Cristo (2 Cor 4,10), nutre speranza in Cristo (Fil 2,19) e in Cristo è arricchito dei doni della parola e della conoscenza (1 Cor 1,5). Tutti questi sono doni della grazia che non si manifestano solo come elementi psicologici o morali, ma in modo reale e concreto, in senso pieno e ontologico. Il carattere ontologico della relazione di in-esistenza trova proprio compimento nella corrispondenza tra esistere in Cristo ed essere una nuova creatura (2 Cor 5,17), tra l'essere partecipe della realtà di Cristo e divenire parte del sorgere del nuovo in luogo del vecchio che deve necessariamente tramontare. L'essere dell'uomo in Cristo e l'essere di Cristo nell'uomo sono così due volti del medesimo evento. Il Gesù Cristo storicamente vissuto continua a vivere e respirare nei credenti grazie alla sua nuova esistenza, mentre l'uomo in tale essere-in relazione con Cristo nel rapporto di *Inexistenz* incontra il pieno compimento dell'essere persona¹⁶⁴.

Oltre all'aspetto ontologico (l'essere-in), la relazione di *Inexistenz* possiede anche un aspetto ontico-religioso e mistico, aggiunge Guardini, in cui emerge tutta l'importanza dello Spirito e della circolarità trinitaria. Cristo può essere "dentro"

¹⁶³ Ivi, p. 97.

¹⁶⁴ Cfr. T. Schreijäck, *Bildung als Inexistenz. Elemente einer theologisch-anthropologischen Propädeutik zu einer religionspädagogischen Bildungstheorie im Denken Romano Guardinis*, Herder, Freiburg 1989, pp. 171-174.

l'uomo perché è lo Spirito Santo a introdurlo nell'esistenza di ogni singolo individuo, divenendo l'energia e la forza che opera nella sua interiorità:

Hier ist Christus eine Macht im Menschen. Und zwar kann er »in« diesem sein, weil der gleiche Heilige Geist, der sein menschliches Sein bei der Auferstehung verwandelt, zu »Geist«, zu himmlischer Wirklichkeit gemacht hat, es ist, der ihn auch in den Existenzbereich des Menschen trägt und ihn, ohne dessen personale Einheit und Würde anzutasten, zur darin waltenden Innenkraft macht...¹⁶⁵.

Come in *Welt und Person*, anche in questo caso Guardini ribadisce che l'interiorità cristiana non designa una realtà di tipo psicologico o intellettuale, bensì qualcosa di nuovo che sorge a partire dall'incontro con Cristo. La concezione paolina della redenzione – contrariamente all'interpretazione proposta su tale nozione dalla Riforma, sottolinea Guardini – parla di un evento reale che si traduce in un venire-afferrati (*Ergriffenwerden*), in un venire trasformati (*Verwandeltwerden*) e in un venire rinnovati (*Erneuertwerden*) che non sono frutto di un magico e istantaneo atto di trasformazione. È un evento che nasce in una novità che si costituisce come nuovo inizio, come germe (*Keim*) e potenza creativa (*schaffende Macht*) che convive con il perdurare della situazione presente in cui si trova il credente. Il cristiano è qualcosa di dinamico, un essere in divenire la cui situazione si evolve di avvenimento in avvenimento, un campo di battaglia dove la lotta tra uomo vecchio e uomo nuovo si combatte fino alla fine:

Die reformatorische These, wonach die Erlösung die Wirklichkeit des Menschen nicht umwandle, sondern nur den Menschen »als Sünder« rechtfertige, so daß er immer aufs neue, obwohl Sünder, in das »Trotzdem« der Gnade aufgenommen werde, hat in der paulinischen Erlösungserfahrung keine Stütze. Für sie geht es um reales Ergriffen-, Verwandelt- und Erneuertwerden. Und was der Römerbrief (7,7-24) vom fort dauernden Wirken der Sünde sagt, ist keine paradoxe Daseinsdialektik, sondern hat einen ganz schlichten und echten Sinn: der von Christus ergriffene Mensch wird nicht zum Guten umgezaubert, sondern das Neue gelangt als Anfang, als Keim und schaffende Macht in ihn, während er im übrigen zunächst der bleibt, der er war. Der Christ ist selbst etwas Dynamisches, eine Geschehnisgestalt, ein Schlachtfeld, auf dem sich der Kampf der beiden Anfänge vollzieht und bis ans Ende fortsetzt¹⁶⁶.

¹⁶⁵ CJPS, p. 99.

¹⁶⁶ Ivi, p. 100.

Soltanto nell'incontro con Cristo mediato dallo Spirito l'interiorità può partecipare alla profondità di coscienza e al cuore di Cristo. Questa nuova realtà pneumatica non proviene dal mondo. È sperimentabile ma può altresì essere ogni volta messa in dubbio e rinnegata dall'uomo. Lo Spirito va ad animare un fondo dell'esistenza umana che continuamente richiama l'individuo a Cristo (dunque a sé). L'essenza stessa dell'interiorità umana è quindi caratterizzata da siffatta presenza pneumatica. Proprio per questa ragione secondo Guardini non è possibile acquisire piena consapevolezza dell'intreccio tra la propria interiorità e la presenza vivente di Cristo come se si trattasse di una dimensione biologica, psicologica o razionale. Soltanto nel modo in cui la rivelazione si manifesta, cioè soltanto passando per Cristo stesso, è possibile raggiungere piena autocoscienza cristiana. Autocoscienza cristiana significa qui grosso modo coscienza di sé come "essere in Cristo" e coscienza di Cristo come "più che essere in me". Persino il cristiano stesso quindi, osservato in questo innato legame con Dio, rappresenta un *credendum*, una realtà in cui bisogna aver fede, perché in lui vive Cristo e l'unità e l'autenticità della propria esistenza divengono comprensibili solo a partire dalla fede nella "presenza reale" di Cristo.

Cristo acquisisce una presenza pneumatica che travalica le ere del tempo storico. Egli è il "tema dell'esistere cristiano", la melodia di fondo che in ogni individuo risuona sempre diversa e nuova pur rimanendo sempre integralmente e perfettamente se stessa. La relazione di *Inexistenz* può dunque essere compresa soltanto tenendo assieme componente individuale e disposizione comunitaria che veda queste potenzialità dei singoli accordarsi al tutto della Chiesa. Nell'interiorità umana viene impresso un duplice orientamento verso l'individuo e verso la totalità. Tutti gli uomini sono essenzialmente legati assieme in modo da realizzare una comunione che abbraccia la totalità, definita «das christliche Gesamt als überindividuelle Gestalt» ¹⁶⁷, "il tutto cristiano come realtà e forma sopraindividuale", la totalità sopraindividuale del corpo mistico (Rm 12,4-5).

Nella dottrina paolina della Chiesa non si tratta però di un ordinamento di tipo mondano, bensì della forma della nuova esistenza cui lo Spirito ha dato vita compenetrandola, formando un solo corpo tenuto assieme da un solo Spirito che

¹⁶⁷ Ivi, p. 101.

unisce le diverse membra (1 Cor 12,13-14). All'interno di questa duplice azione particolare e universale avviene un'eccezionale trasformazione. Cristo agisce come divina entelechia che compenetra il corpo e l'interiorità dell'uomo ma che al contempo come "capo" mantiene unita la totalità delle membra infondendo vita al tutto. Guardini ritiene che nel pensiero paolino l'idea di Chiesa sostanzialmente coincida con quella di nuova creazione. Nell'edificazione della Chiesa come realtà incarnata nella storia si comprende infatti che è proprio nella dimensione presente che va ritrovato il senso profondo della nuova creazione. La redenzione non si riferisce a un mondo "altro" rispetto alla creazione, ma all'unica creazione di Dio che non viene solo corretta e riparata ma rinnovata nel profondo, trascinata dal vecchio verso un nuovo inizio che la trasforma in un nuovo mondo. La Chiesa non è soltanto una generica comunità tenuta assieme da una certa comunanza di sentimenti e pratiche. La Chiesa è a tutti gli effetti una realtà concreta fatta di carne ed ossa, anzi, secondo Guardini è addirittura più reale del mondo stesso perché radicata nella nuova creazione. In questo senso Guardini può affermare che la Chiesa rappresenta l'entelechia della nuova creazione, la sua forma essenziale e costitutiva: «Die Kirche ist so wirklich wie der Mensch — und, müssen wir nun hinzufügen, wie die Welt: nein, soviel wirklicher als diese, als beginnende neue Schöpfung wirklicher ist als die alte. Sie ist das Ergriffensein der menschlichen Ganzheit und des Weltalls durch die formende und waltende Macht des pneumatischen Christus, der so zur Entelechie der neuen Schöpfung wird»¹⁶⁸.

La perfetta sintesi del messaggio paolino che unisce ecclesiologia, cristologia, dottrina della nuova creazione, antropologia cristiana e comprensione dell'interiorità del singolo e della comunità si trova secondo Guardini nella *Lettera agli Efesini* (3,8-21). La Chiesa rappresenta il compimento della storia e Cristo l'essenza più intima, caratterizzante e profonda dell'intera creazione, il suo perfetto compendio. Questo ennesimo mutuo radicamento e la necessaria corrispondenza tra Cristo e la Chiesa non può non investire il senso ultimo dell'interiorità umana, dal momento che nella propria interiorità e nel segreto di sé l'uomo accede all'incontro privilegiato con Cristo fattosi presenza pneumatica ed entelechia di quella interiorità. In questo modo anche la Chiesa e la relazione con l'ecclesialità diventano elementi costitutivi dell'identità del credente.

¹⁶⁸ Ivi, p. 105.

Si apre così la strada a un ulteriore radicamento, a un'altra corrispondenza, a un'altra decisiva reciprocità. L'interiorità del singolo si affaccia sulla potente e onnipresente interiorità della Chiesa, l'autentica nuova realtà che costituisce "l'interiorità della nuova creazione": «Hier wird etwas fühlbar, was wir nicht anders nennen können als die Innerlichkeit der Kirche — welche wiederum die Innerlichkeit der neuen Schöpfung ist»¹⁶⁹.

Orbene, dopo aver ripercorso queste pagine si può tentare di riassumere quanto unisce queste riflessioni di Guardini concernenti la *quaestio novitatis*. Comprendere il nuovo secondo Guardini è un'esigenza imposta dalla modernità, un compito che richiede sia l'audacia di affrontare il nuovo sia la consapevolezza degli aspetti più critici che modernità e novità portano con sé. Da un punto di vista filosofico, la risposta che egli ritiene vada offerta a tali esigenze non può essere prodotta da un soggetto che si ritenga compiuto in se stesso. Solo un lo "rivolto a" (*Auf-hin*) può aprirsi al nuovo e comprenderlo in profondità, sino a cogliere se stesso come uomo nuovo. La *novitas* dell'uomo nuovo sta innanzitutto nel fatto che è un altro a donargli questo carattere di novità, anzi, un apparentemente "altro" che in realtà è presente nell'interiorità umana e vi conferisce unità e senso. Da una prospettiva teologico-paolina, per Guardini chi dona il nuovo è colui che ha donato tutto se stesso, la persona del nuovo in sé, ossia Cristo, che diviene il tratto più costitutivo dell'interiorità umana. La novazione è dunque essenzialmente donazione, effusione del dono di un inizio assoluto. L'idea che si potrebbe definire guardiniano-paolina di *novitas* non è ristretta ad una continuità di tipo cronologico ma è altresì concepita come al di là dell'idea di *kairos*. Nuovo e inizio significano soprattutto nascita e rinascita a un'esistenza nuova in cui l'uomo viene sottratto al mero essere per se stesso e congiunto al prossimo e alla realtà personale fondativa del suo sé, che per Paolo e Guardini non può essere altri che Dio in Cristo tramite lo Spirito. L'esito di questo fare-nuovo è l'esistere-in, la relazione di *Inexistenz* che nel pensiero di Guardini rappresenta in definitiva il compimento di questo evento di rinascita che si sperimenta nell'unione sacramentale con Dio¹⁷⁰. In questo evento nasce la nuova creatura e qui ha i suoi natali l'uomo nuovo, la cui interiorità, la parte più intima del proprio sé, si trova in tangenza con quella del prossimo nella Chiesa, l'interiorità dell'intera nuova creazione.

¹⁶⁹ Ivi, p. 106.

¹⁷⁰ Cfr. J. Rajčáni, *Identità e agire morale*, cit., pp. 392-397.

3. *Novitas* e teologia politica: storia, tempo escatologico e nuovo eone

3.1. Paolo e la teologia politica al di là del *katechon*

La teologia politica è l'ambito in cui è stato riscontrato il più ampio interesse filosofico contemporaneo per la figura di Paolo, per le sue *Lettere* e per il loro significato in relazione all'evoluzione storica del pensiero politico occidentale¹. A partire da Carl Schmitt e in seguito attraverso i diversi pensatori che si sono confrontati con lui, la presenza di Paolo è stata una costante decisiva nello sviluppo del dibattito teologico-politico contemporaneo nelle sue diverse ramificazioni.

Gran parte delle opere riconducibili a questa corrente, tuttavia, non presentano ampi riferimenti al concetto paolino di *novitas*. Infatti, al di là dei rilevanti cenni al tema dell'uomo nuovo nella *Politische Theologie II* presi in esame nel capitolo precedente, i riferimenti diretti a Paolo da parte di Schmitt risultano abbastanza limitati. Immagini legate al tema del nuovo come il "nuovo nomos"² non hanno alcun collegamento con la analoga terminologia paolina. A ben vedere, anche il noto e ampiamente dibattuto riferimento al τὸ κατέχον / ὁ κατέχων, considerato origine determinante di uno sviluppo storico, politico e religioso che avrebbe segnato l'occidente per secoli, appare del tutto slegato e decontestualizzato dall'inezienza e dal nucleo vivo del pensiero paolino, oltre che da un rigoroso confronto con la filologia e l'esegesi biblica³.

¹ Per un inquadramento storico della teologia politica rimando al volume M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007. Cfr. anche S. Wiedenhöfer, *Politische Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart 1976. Sul ruolo di Paolo in questo sviluppo storico, cfr. A. Adam, *Teologia politica*, Claudiana, Torino 2008, pp. 21-38.

² Cfr. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum (Zweite Auflage)*, Duncker & Humblot, Berlin 1974, pp. 187-299.

³ Lo studio esegetico di riferimento sulla pericope 2 Ts 2,6-7 è l'ampia monografia P. Metzger, *Katechon. II Tess. 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens* (BZNW 135), de Gruyter, Berlin-New York 2005. Sull'interpretazione schmittiana del κατέχον rimando in particolare a F. Großheusch, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Duncker & Humblot, Berlin 1996. Per una critica di questa interpretazione schmittiana dal punto di vista esegetico, cfr. M. Rizzi, *Storia di un inganno (ermeneutico): il Katéchon e l'Anticristo nelle interpretazioni del II e III secolo della Seconda lettera ai Tessalonicesi*, in M. Nicoletti (cur.), *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia (Politica e religione 2008/2009)*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 41-55. Molto interessante anche l'interpretazione di Popkes, per cui il κατέχον sarebbe Paolo stesso, cfr. E. E. Popkes, *Die Bedeutung des zweiten Thessalonicherbriefs für das Verständnis paulinischer und deuteropaulinischer Eschatologie*, in «Biblische Zeitschrift», 48 (2004), pp. 39-64, ivi p. 62.

Sorgono a questo punto alcune domande preliminari. Il concetto paolino di *novitas* ha un ruolo significativo nelle questioni concernenti la teologia politica? Che significato acquista tale categoria rispetto alla storicità della dimensione politica? In risposta a tali interrogativi è possibile affermare che il concetto paolino di *novitas* si è ritagliato uno spazio significativo all'interno del dibattito teologico-politico soprattutto in relazione alla necessità di comprendere il senso del tempo, della storia e dell'escatologia. La comprensione del significato del nuovo emerge come esigenza fondamentale nell'interpretazione di nozioni come tempo apocalittico, tempo escatologico, tempo messianico e, in particolare, nella domanda relativa a cosa renda nuovo il "nuovo eone" e di cosa renda nuovo il "nuovo popolo di Dio", nonché di come vada intesa la natura escatologica di questo popolo e della comunità cui appartiene, quella della Chiesa, che incide anche nello spazio della storia.

Come nei capitoli precedenti, anche nel caso della riflessione teologico-politica vi è una profonda differenza tra atteggiamenti di tipo riduzionistico nei confronti del discorso paolino e intenzioni ermeneutiche maggiormente interessate ad entrare al cuore di esso. Da una parte dunque quelle letture in cui il *Corpus Paulinum* viene condotto di volta in volta sui binari del messianismo di matrice benjaminiana, sul terreno di un significato di tipo rivoluzionario, o, più semplicemente, in cui viene presa in considerazione esclusivamente la nozione di κατέχον; dall'altra interpretazioni in cui invece il confronto con il testo paolino non nasce sulla base di presupposti lontani ed esterni a esso ma proprio all'interno del fatto del testo di Paolo, facendone il perno e il vero presupposto della propria indagine. In questo capitolo si tenterà dunque di ricostruire la pluralità di significati del nuovo che affiora da queste tendenze teologico-politiche.

Il primo paragrafo prenderà in esame il pensiero variamente legato ad una matrice ebraica attraverso le figure di Jakob Taubes ed Ernst Bloch.

Nel secondo paragrafo saranno affrontati pensatori italiani come Giorgio Agamben, Riccardo Panattoni, Massimo Cacciari e Vincenzo Vitiello, i quali hanno recepito il dibattito in merito alla teologia politica combinandolo con tutti gli stimoli legati dalla riscoperta filosofica di Paolo, confrontandovisi in modo originale.

Il terzo paragrafo sarà dedicato al confronto fra due interpretazioni interessate a cogliere dalle Lettere di Paolo la presenza di un senso "rivoluzionario" da riscoprire per comprendere e indirizzare le spinte rivoluzionarie

del proprio tempo, quelle dei due pensatori francesi Alain Badiou e Bernard Sichère.

Il quarto e ultimo paragrafo, il più corposo e aderente alle intenzioni e alle prospettive del lavoro di ricerca, sarà invece dedicato all'unica interpretazione del concetto paolino di *novitas* all'interno del dibattito teologico-politico nata sul terreno di un fecondo confronto con l'esegesi, vale a dire il commento alla *Lettera ai Romani* di Erik Peterson. Attraverso l'immagine del "nuovo eone", Peterson prende in carico la domanda sul nuovo che Paolo annuncia e i suoi effetti sul corso della storia e sul significato delle forme politiche che vi inabitano in modo più efficace di quanto accada in ogni altra ipotesi interpretativa di tipo apocalittico o messianico.

3.2. Il *novum* tra nuovo popolo di Dio e nuovo eone negli autori di origine ebraica

3.2.1. Paolo e il pensiero ebraico a partire da Marin Buber

Le persecuzioni che colpirono gli ebrei durante la Seconda Guerra Mondiale imposero profonde riflessioni sul senso dell'identità ebraica in Europa che portarono anche ad un ripensamento dei rapporti con il cristianesimo⁴. Al centro di tali riflessioni si trova spesso proprio Paolo, figura emblematica del rapporto tra ebraismo e cristianesimo. L'Apostolo che partendo da oriente viaggia e porta la "nuova dottrina" nell'occidente filosofico greco e in quello politico e giuridico romano, l'ebreo che rompe con il vecchio dominio della Legge e apre la strada ad una nuova civiltà fondata sulla grazia. La figura di Paolo diviene così l'occasione per una rilettura critica della realtà storico-religiosa giudaica e cristiana e per un'analisi delle forme politiche da essa derivate⁵. La ripresa di Paolo da

⁴ Su questo argomento mi limito a rimandare ad alcuni titoli come G. Wigoder, *Jewish-Christian Relations Since the Second World War*, Manchester University Press, Manchester 1988; B. Kronendorfer, *The Art of Dialogue: Jewish—Christian Relations in a Post-Shoah World (The Jerome Cardin Memorial Lecture)*, in «Cross Currents», 62, 3 (2012), pp. 301-317; D. Porat, *A New Era? Christian-Jewish Relations in Post-Cold War Europe*, in M. Menachem Zoufalá – O. Glöckner (cur.), *United in Diversity. Contemporary European Jewry in an Interdisciplinary Perspective* (EJSB 62), de Gruyter, Berlin-Boston 2023, pp. 71-86.

⁵ Tra i più recenti studi che si interrogano su di una rinnovata lettura del rapporto tra Paolo e l'ebraismo, cfr. in particolare J.-F. Bouthors *Paul, le Juif*, Parole et Silence, Les Plans sur Bex 2011; M. Bird – R. A. Bühner – J. Frey – B. S. Rosner (cur.), *Paul Within Judaism: Perspectives on Paul*

parte degli autori legati in vario modo all'origine ebraica è così divenuta una componente fondamentale delle riflessioni sorte attorno alla teologia politica, non solo attraverso gli autori che sono divenuti punti di riferimento rispetto alla ripresa di Paolo come Jakob Taubes, ma anche in interpreti dove il riferimento a Paolo risulta molto più sfumato, come Franz Rosenzweig e Walter Benjamin⁶.

Tra i primi autori ad aver preso direttamente in considerazione il confronto tra “i due tipi di fede” rappresentati dall'ebraismo e dal cristianesimo e il ruolo di Paolo nel percorso che ha segnato la differenza tra le due vi è stato Martin Buber, con il suo *Zwei Glaubensweisen* del 1950⁷. Pur non trattandosi di un'opera orientata in senso teologico-politico, con la sua ricerca della realtà individuale più propria a ebraismo e cristianesimo Buber è divenuto nel corso degli anni un punto di riferimento anche per gli autori interessati alla questione teologico-politica. La tesi fondamentale di Buber è che ebraismo e cristianesimo si differenzierebbero in base a due diversi “generi di fede”, *'emunah* per gli ebrei e *pistis* per i cristiani. La prima sarebbe una fede di natura essenzialmente comunitaria, mentre la seconda sarebbe maggiormente legata alla sfera dell'accettazione e della decisione individuale. Questa tesi è stata a più riprese messa in discussione per la sua rigidità⁸, generando tuttavia un ampio dibattito e imponendosi come punto di partenza per questo rinnovato incontro e confronto tra le due esperienze religiose.

Buber non soltanto considerò Paolo una figura decisiva per segnare la differenza tra i due tipi di fede, ma ritenne che la propria epoca e la teologia del tempo fossero fortemente segnate da una marcata tendenza paolina. Nella storia

and Jewish Identity, Mohr Siebeck, Tübingen 2023; M. V. Novenson, *Paul and Judaism at the End of History*, Cambridge University Press, Cambridge 2024.

⁶ Su possibili legami tra Paolo e il pensiero di Benjamin e Rosenzweig, cfr. A. Deuber-Mankowsky, „... das Bild von Glück, das wir hegen“. Zur messianischen Kraft der Schwäche bei Hermann Cohen, Walter Benjamin und Paulus, in G. K. Hasselhoff (cur.), *Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums*, de Gruyter, Berlin-New York 2010, pp. 263-278; M. Brasser, Politisch man selbst sein. Badiou, Agamben, Žižek und Rosenzweig über Paulus, in M. Brasser – G. Palmer (cur.), *Paulus und die Politik / Paul and Politics*, (Rosenzweig-Jahrbuch / Rosenzweig Yearbook 4), Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg-München 2009, pp. 59-78; F. Stefanini, “Als ob” e “als ob nicht”: congiunzioni e disgiunzioni tra Paolo, Franz Rosenzweig e Walter Benjamin, in «Filosofia», 63 (2018), pp. 115-132.

⁷ Buber dedica anche alcune pagine al tema della nuova creazione come nuova nascita, cfr. M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, in Id., *Schriften zum Christentum*. Hrsg. K.-J. Kuschel (MBW 9), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2011, pp. 202-312., ivi p. 277.

⁸ Critiche di questo genere sono state sollevate tra gli altri da Jakob Taubes e da Giorgio Agamben, cfr. J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987*, Wilhelm Fink Verlag, München 1993, pp. 16-18 e G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 116.

si alternerebbero a suo dire epoche segnate da tendenze paoline, altre da tendenze giovannee ed altre ancora da tendenze petrine. Il carattere paolino si manifesta secondo Buber in epoche dove le contraddizioni proprie della vita umana si fanno avvertire in modo talmente forte da assumere sempre più un carattere di destino (*Verhängnis*) nella concreta coscienza di esistenza (*Daseinsbewußtsein*) degli uomini. In questa situazione la luce di Dio secondo Buber appare oscurata e l'anima cristiana teoricamente redenta percepisce la concretezza ancora non redenta del mondo umano in tutti i suoi orrori e le sue contraddizioni, proprio come faceva senza posa l'anima ebraica "non redenta". Il cristiano lotta allora per la giustizia nella propria comunità, ma di fronte alla contraddizione si addensano su di lui le nubi dell'ira, che spingono ad aggrapparsi con impeto paolino alla pienezza di grazia del redentore. Su tali tendenze incombe l'ombra di Marcione, che secondo Buber non si può sconfiggere con Paolo, ma soltanto attraverso visuali non-paoline⁹.

In quest'opera Buber propone una lettura discutibile del cristianesimo e di Paolo, come sottolineò a suo tempo Hugo Bergmann, filosofo e amico di Buber¹⁰. Centralità e problematicità del rapporto con Paolo caratterizzeranno, seppur in modo diverso, anche le analisi di Ernst Bloch e Jakob Taubes, i quali, pur affrontando la questione in modo circoscritto e con esiti differenti, offrono entrambi spunti rilevanti sul concetto paolino di *novitas*.

3.2.2. Ernst Bloch: Paolo e il depotenziamento del *novum* biblico

Ernst Bloch, ateo e marxista, ebbe un rapporto decisamente conflittuale e problematico con la propria origine ebraica, come dimostra la vicenda editoriale dello scritto *Symbol: Die Juden*, presente nelle prime due edizioni di *Geist der Utopie* (1918 e 1923) ma non nella terza edizione del 1964. I riferimenti più estesi e significativi a Paolo e al tema del *novum* compaiono in *Atheismus im Christentum: Zur Religion des Exodus und des Reiches* (1968)¹¹.

L'interpretazione blochiana del concetto di *novum* ruota attorno al nesso

⁹ Cfr. M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, cit., pp. 307-308.

¹⁰ Quest'opinione di Bergmann si trova espressa nella lettera n. 60 raccolta in M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, III*, Lambert Schneider, Heidelberg 1975, p. 179.

¹¹ E. Bloch, *Atheismus im Christentum: zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968. Di qui in avanti abbreviato con la sigla AChr.

con quello di *futurum*. Il pensiero biblico, secondo Bloch, diversamente dal pensiero greco per il quale l'essere è estraneo alla storia, è pensiero della storia, pensiero della promessa, pensiero del *novum*: «Es ist und bleibt die Bindung ans griechische Seins-Denken geschichtsfremder Art statt des biblischen Geschichts-, Verheißungs-, Novum-Denkens schlechthin»¹². L'interpretazione del *novum* di Bloch si concentra così sul tempo futuro e sul rapporto tra escatologico e messianico. Il *futurum*, “aperta determinatezza dell'essere” (*offene Seinsbestimmtheit*), giunge fin dentro la divinità. Mentre l'iscrizione sul tempio di Apollo a Delfi recita εἶ, “tu sei”, YHWH si presenta con la formula 'êyê 'ăšer 'êyê (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, Es 3,14), che in ebraico è traducibile anche al futuro: “Io sarò quello che io sarò”. Questa autopresentazione rivela come fine e senso della Bibbia l'autentica potenza dell'escatologico che affonda le proprie radici nel messianico. Citando Hermann Cohen, Bloch sottolinea che nel messianismo passato e presente scompaiono dinanzi al futuro, il solo che riempie la “coscienza del tempo”¹³. L'*eschaton* si manifesta nella sua forma più radicale nell'*Apocalisse*, nel grido di liberazione con cui si annuncia che ciò che era prima è passato (Ap 21,4): è passata la morte, sono passati il vecchio cielo e la vecchia terra di cui la morte faceva parte. Nell'*eschaton* sorge un nuovo giorno al posto del sole splende l'agnello e in luogo della natura sorge il regno:

Am phantastischsten und radikalsten erschien solch Eschaton in dem ultimativen Endbuch Apokalypse mit ihrem Befreiungsruf »Das Erste ist vergangen« (Off. Joh. 21, 4), dies Erste zwar namentlich auf den Tod beziehend, doch insgesamt auf den alten Himmel mit Erde, worin auch der Tod ein Teil ist. Auf's Explosivste ist derart der noch so phantastisch gewordene Logosmythos gerichtet; er will genau apokalyptisch an den neuen Tag. Als einen, worin keine Sonne mehr zu scheinen hätte, sondern das Lamm und statt der Statik »Natur« das Eschaton »Reich«¹⁴.

Il *futurum* è una specifica qualità dell'essere del Dio biblico, una qualità che lo distingue da ogni altra immagine divina. Questa caratteristica si conserva secondo Bloch anche nelle utopie rivoluzionarie. Sebbene in esse lo sguardo verso l'avanti abbia sostituito lo sguardo verso l'alto e pur dinanzi al sogno di un

¹² Ivi, p. 85

¹³ «Vergangenheit und Gegenwart verschwinden im Messianismus vor der Zukunft, welche allein das Zeitbewußtsein erfüllt», in H. Cohen, *Die Religion der Vernunft: aus den Quellen des Judentums*, Fock, Leipzig 1919, p. 337.

¹⁴ AChr, p. 297.

mondo senza Dio, utopie e rivoluzioni hanno infatti cercato a loro modo di conservare questa essenza-speranza che il Dio biblico rappresentava. Questa ricerca si traduce in un mondo rivolto soltanto al *novum* che, tra le altre nozioni di analogo significato elencate da Bloch, è anche “prospettiva fronte”, apertura, ultima materia dell’essere ed essere come utopia: «Nur so, gegen alle gewordene bloße Faktizität, konnte der Gottvorstellung ein Futurum als Seinsbeschaffenheit hoffnungsgemäß zugewiesen werden, zum Unterschied von allen anderen Götterbildern. Das Ding für uns, die Welt für uns im Traum von einer Sache ohne Gott, doch mit seiner Essenz Hoffnung: diese Welt hat einzig die Perspektive Front, Offenheit, Novum, letzte Seinsmaterie, Sein wie Utopie»¹⁵.

In questa potenza del *novum* biblico, tuttavia, non risuona la presenza di Paolo, al quale Bloch, pur senza proporre una solida argomentazione, non riserva giudizi benevoli ¹⁶. Secondo Bloch Paolo porta il cristianesimo lontano dall’esperienza originaria di Gesù. La prima critica mossa a Paolo in questa direzione risiede nella serena accettazione della schiavitù da parte dell’Apostolo e nella legittimazione dello stato e del potere politico in quanto tale, concezione che anticipa le idee che saranno poi di Lutero e Calvino, anch’essi bersaglio polemico da parte di Bloch¹⁷. Paolo viene accusato anche di aver manipolato le parole di Gesù davanti a Pilato e l’esortazione a dare a Cesare quanto dovutogli (Mt 22,21). Secondo Bloch questa presupposta remissività paolina nei confronti del potere costituito indica il passaggio dalla precedente centralità del messaggio di Gesù,

¹⁵ Ivi, p. 347.

¹⁶ Cfr. S. Mancini, *Il motivo escatologico nel pensiero di Ernst Bloch: il “messianismo teoretico” in Spirito dell’utopia e il messianismo pratico in Ateismo nel cristianesimo*, in G. Mascia – A. Nasone – G. Pintus (cur.), *Filosofia dell’avvenire. L’evento e il messianico*, Inschibboleth Edizioni, Roma, 2015, pp. 193-214, ivi p. 213.

¹⁷ Bloch ritiene che l’atteggiamento morbido di Paolo nei confronti dello stato sia dovuto soprattutto ad un motivo storico. Al tempo di Paolo, a suo dire, non erano ancora state messe in atto persecuzioni di ampia portata nei confronti dei cristiani. Bloch, di fatto, attribuisce così a un’ingenuità di fondo la tranquillità di Paolo rispetto al dualismo fra Dio e Cesare. Questa interpretazione, oltre a rappresentare una semplificazione storica dal momento che ai tempi di Paolo le persecuzioni erano invero già in atto, non rispecchia la complessità della concezione paolina e neotestamentaria dello stato. Come ricorda Heinrich Schlier in un saggio su questo argomento, l’autorità politica non viene mai insignita da Paolo di un ruolo salvifico. In più punti l’Apostolo rimarca che il futuro di Dio non sta nella πόλις terrena ma nel πολίτευμα celeste (Fil 3,20 e sgg.). Paolo riprenderebbe in questo modo una concezione di tradizione farisaico-ebraica che pone l’autorità politica nella sfera della legge anche nel caso dei pagani, ma possono obbedire a tale autorità in modo retto soltanto coloro che in quell’obbedienza sono spinti dalla volontà di obbedire a Dio, coloro che si sono rinnovati nel proprio νοῦς (Rm 12,1-2). Cfr. H. Schlier, *Der Staat nach dem Neuen Testament*, in Id., *Besinnung auf das Neue Testament*, cit., pp. 193-211, in particolare alle pp. 203-205. Sull’argomento cfr. anche N. T. Haddad, *Paul, Politics, and New Creation: Reconsidering Paul and Empire*, Lexington Books-Fortress Academic, Lanham 2021.

posta sul regno dei cieli che scende sulla terra, a una preminenza dell'interiorità e del culto dell'aldilà. Il mondo, agli occhi di Bloch tanto in Paolo quanto in Lutero e in Calvino, viene considerato uno strano misto di caducità e di immutabilità: è caduco secondo la promessa di Gesù ma è immutabile (fintantoché sussiste) come dominio della signoria del demonio.

Per Bloch la persona del Messia è invece un "ribelle nel messianico" (*Rebell im Messianischen*), figura del *Totalfuturum*, anticipazione della svolta cosmica che porterà al nuovo cielo e alla nuova terra. La persona del ribelle (*Rebell-Person*) e il mito della promessa apocalittica costituiscono secondo Bloch il centro dell'esegesi biblica ma anche un elemento ricorrente in tradizioni mitiche extra-bibliche. Tuttavia, rimarca Bloch, solo nella Bibbia si trovano le parole «ecco, io faccio nuove tutte le cose» (Ap 21,5). Viene così delineata una singolare associazione tra Gesù e Prometeo, attraverso la quale il mito prometeico assume un diverso volto da quello greco per rivelarsi come irruzione della forza del *novum* nel futuro, irrompere del nuovo eone:

So zeigt sich erneut an diesem Ende, wie wichtig gerade Rebell-Person mit apokalyptischem Verheißungsmythos implizite zur biblischen Exegese gehört, ja wie entscheidend genau diese hellen Mythen auch Gegenerleuchtung üben an ihresgleichen auch außer der Bibel, an kryptomessianischen also, die des »Lichts seiner Wut« am wenigsten ermangeln, doch eben das »Siehe, ich mache alles neu« brauchen, das nur in der Bibel gesprochene, um zu zünden. Auch in der Bibel gegen den Zeus, der eine mörderische Sintflut über die Menschen brachte, der den Lichtbringer Prometheus an den Felsen schlug, gleich einem Kreuz, der Weltherr, gegen den das Prometheische für die Menschen rebellierte, besser seiend als ihr Gott. Wieder erscheint so der Prometheusmythos, noch lange nicht auf die Füße gestellt, doch anders als im statischen griechischen Gedanken wird er erst ganz verstanden, ja ins Futurum einbringbar kraft des Novum, das durch die Bibel zuerst in eigenen Blick, in dessen utopische Dimension kam. Grund genug, daß auch das Ultimatum im Novum, das Eschaton pro nobis aller Exegetik, wenn sie noch Olymp im Herzen trug, schlecht lag, doch Christen des neuen Äon, die sich als die einzig echten glaubten, desto näher¹⁸.

Con Paolo secondo Bloch la radicalità ribelle del messianico contro ogni autorità mondana subisce un drastico allentamento. Paolo accentuerebbe piuttosto l'interpretazione di tipo escatologico, incentrando la propria predicazione

¹⁸ AChr, p. 86.

sul regno che verrà dopo la morte e istituendo un dualismo fra mondo e Dio che finisce per coinvolgere anche lo stesso Gesù: da una parte il Gesù che agì durante la vita sulla terra, messo in ombra da Paolo, e dall'altra il Cristo risorto, che l'Apostolo annuncia come evento decisivo per rivolgere gli occhi verso la vita eterna. La vita presente dei cristiani è invece essenzialmente attesa della rivelazione di Cristo, come si legge in passi come 1 Cor 13,12 e 1 Cor 15,19.

Da questo riorientamento del focus dell'annuncio cristiano deriverebbe anche, secondo Bloch, un altro elemento negativo della teologia paolina, ossia la giustificazione della croce attraverso la concezione sacrificale della morte. La verità di Cristo invece era una verità che andava contro "il Dio dell'annientamento e della morte" e contro la teologia del sacrificio e della morte espiatoria che invece sarà elaborata da Paolo e in seguito stabilita dalla Chiesa come centro del suo culto e usata dalla Riforma protestante di Lutero e Calvino come affermazione più violenta del principio teocratico.

Invero, Bloch sembrerebbe riconoscere che da Paolo non viene solo la teologia della morte come sacrificio, ma anche la speranza nella resurrezione che introduce una nuova creazione: «Freilich stammt nicht bloß die Opfertod-Theologie von Paulus, sondern auch das ausgebildete Hoffnungs-Mysterium um die Auferstehung: mit ihr wird dann die Vernichtung der über den gegenwärtigen Aeon herrschenden Mächte eingeleitet, mit ihr der Morgendämmer einer neuen Schöpfung»¹⁹. Tuttavia, questa escatologia secondo Bloch non era più quella di Gesù, ossia quella del regno che si è avvicinato, ma un'escatologia della speranza e di ciò che la speranza mantiene vivo. Anche sotto questa forma l'escatologia poteva rappresentare qualcosa di socialmente pericoloso, come speranza che muove e ispira la volontà, come volontà dell'esodo (*Wille zum Auszug*) o di irruzione nel regno (*Einbruch ins Reich*), ma il conservatorismo di Paolo avrebbe strozzato l'escatologia alla fonte rendendo presente la salvezza, facendo della comunità dei cristiani una anticipazione presente della salvezza, come a suo modo avrebbe ribadito un'altra figura criticata da Bloch, ossia Agostino. Con Paolo non solo indietreggiò il contenuto morale del Vangelo, ma anche il "nuovo escatologico" (*neu-eschatologische*) legato alla resurrezione. Il nocciolo dell'interpretazione blochiana di Paolo come apostolo conservatore che "trattiene"

¹⁹ Ivi, p. 189.

e depotenzia il *novum* sta tutto qui. Anche se proprio Paolo aveva impresso il segno a questo nuovo-escatologico nella centralità da lui conferita alla resurrezione, nella sua escatologia lo slancio in avanti dell'apocalittico viene bloccato e finisce per rappresentare solo il disvelamento di qualche cosa di già consumato.

3.2.3. Jakob Taubes e il nuovo popolo di Dio

Molto più ampio e diversificato si presenta l'interesse di Jakob Taubes per Paolo. La sua tesi di dottorato del 1947 intitolata *Abendländische Eschatologie*, prima e unica opera pubblicata dall'autore, presenta già significativi riferimenti a Paolo, cui Taubes dedica un capitolo interpretandolo come figura di rottura tra mondo nuovo e mondo antico²⁰. Taubes si sofferma in questa sede principalmente sul tema della contrapposizione tra primo (πρῶτος) e ultimo (ἔσχατος) Adamo, sul significato dell'istituzione del battesimo come atto di fondazione di una nuova comunità e sulla contrapposizione tra l'annuncio del Redentore e Cesare, che veniva considerato il "redentore politico" nella figura dell'Imperatore-Salvatore. Non vi sono tuttavia espliciti accenni all'ultimo Adamo come "nuovo Adamo" e al tema della nuova creazione.

I temi di questa prima opera vengono riproposti solo in parte nelle lezioni del 1987 raccolte nel volume *Die politische Theologie des Paulus*²¹. Per quanto

²⁰ Cfr. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie. Mit einem Anhang*, Matthes & Seitz Verlag, München 1991, in particolare le pp. 57-64. Sul posto di Paolo in quest'opera cfr. C. Schulte, *Woher wissen Sie das? Die Paulusdeutungen von Jacob Taubes*, in C. Strecker – J. Valentin – M. Brumlik (cur.), *Paulus unter den Philosophen*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2013, pp. 120-131. Ulteriori accenni sparsi all'Apostolo si trovano in J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft: gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, Wilhelm Fink Verlag, München 1996.

²¹ J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987*, Wilhelm Fink Verlag, München 1993 (abbreviata di qui in avanti con la sigla PTP). Pur non avendo scritto una vera e propria opera dedicata a Paolo, con le sue lezioni Taubes è tra gli autori che hanno avuto e continuano ad avere maggiore fortuna e influenza negli studi dedicati al significato delle *Lettere* paoline per la teologia politica, come dimostra l'amplissima bibliografia di riferimento, tra cui si possono citare i seguenti studi: A. Gignac, *Taubes, Badiou, Agamben: Reception of Paul by Non-Christian Philosophers Today*, in «Seminar Papers / Society of Biblical Literature», 138, 41 (2002), pp. 74-110; E. Stimilli, *Origine e sviluppi del concetto di 'teologia politica' in Jacob Taubes. Un confronto con Carl Schmitt*, in P. Bettolo – G. Filoramo (cur.), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 425-443; M. Dalla Valle, *Storia e filosofia del messianico. Jacob Taubes e la Lettera ai Romani*, in C. Scilironi (cur.), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, CLEUP, Padova 2004, pp. 197-216; C. Schmidt, *Es gibt Vernichtung: Anmerkungen zu Jakob Taubes' Die politische Theologie des Paulus*, in Id., *Die theopolitische Stunde. Zwölf Per-*

riguarda il concetto di *novitas* in queste lezioni Taubes si sofferma principalmente sulla questione del “nuovo popolo di Dio” (*neues Gottesvolk*), a partire dalla convinzione che Paolo si proponga essenzialmente come candidato al superamento di Mosè. Questo parallelismo tra Paolo e Mosè, che, come Taubes sottolinea, è suggerito dallo stesso Paolo, viene ripreso da per sostenere l'ipotesi che l'origine del cristianesimo vada ricercata non in Gesù, ma in Paolo. Il confronto – polemico, per Taubes – con cui Paolo si misura con Mosè risulta dunque assolutamente centrale e determinante anche per la concezione della dimensione temporale che caratterizza le lettere paoline.

Taubes individua il luogo in cui il rapporto critico tra Paolo e Mosè si esprime in tutta la sua portata nella *Seconda Lettera ai Corinzi* e in particolare al capitolo terzo, in cui l'Apostolo affronta la questione del volto coperto e del volto scoperto. A partire da questi passi il nuovo assume un significato del tutto differente, come segnala lo stesso Taubes: «Das Problem Alt und Neu wird ja da in einer Radikalität auseinandergenommen, die nicht zu überbieten ist»²². Taubes, tuttavia, si limita constatare la drammaticità della questione e non approfondisce il significato della connotazione di novità dell'annuncio paolino rispetto a quello mosaico. In sostanza questo passo viene da lui usato come introduzione ottimale ai capitoli della *Lettera ai Romani* che si accinge a prendere in considerazione nelle pagine successive, quelli che vanno dal nono al dodicesimo.

Punto di partenza di Taubes sono i versetti iniziali del capitolo nono (9,1-3): «Dico la verità in Cristo, non mento, e la mia coscienza me ne dà testimonianza nello Spirito Santo: ho nel cuore un grande dolore e una sofferenza continua. Vorrei infatti essere io stesso anàtema, separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne». Precedentemente Taubes aveva già preso in considerazione questa pericope, soffermandosi anche sui versetti immediatamente successivi (9,4-5): «Essi sono Israeliti e hanno l'adozione a figli,

spektiven auf das eschatologische Problem der Moderne (Makom 6), Brill-Fink, Leiden 2009, pp. 269-302; A. Standhartinger, *Paulus als politischer Denker der Gegenwart: die Paulus-Lektüre von Jakob Taubes, Alain Badiou und Giorgio Agamben aus neutestamentlicher Sicht*, in E. Reinmuth (cur.), *Politische Horizonte des Neuen Testaments*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010, pp. 68-91; L. L. Welborn, *Jacob Taubes—Paulinist, Messianist*, in P. Frick (cur.), *Paul in the Grip of the Philosophers: The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*, Fortress Press, Minneapolis 2013, pp. 69-90; M. Terpstra, *The Management of Distinctions: Jacob Taubes on Paul's Political Theology*, in J. van der Heiden – G. H. van Kooten – A. Cimino (cur.), *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*, de Gruyter, Berlin-Boston 2017, pp. 251-268.

²² PTP, p. 57.

la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse; a loro appartengono i patriarchi e da loro proviene Cristo secondo la carne, egli che è sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli. Amen». In questi passi traspaiono secondo Taubes non solo la tristezza e il dolore di Paolo, ma anche la sua considerazione per la “vecchia” comunità di Israele. La consanguineità degli israeliti non è secondo il sangue, ma secondo le promesse. A questa consanguineità è collegato ogni elemento elencato da Paolo in 9,4-5.

Paolo invece intende ristabilire tutti gli elementi propri della comunità per dare fondamento e legittimità al “nuovo popolo di Dio”: «Es steht an für Paulus die Gründung und Legitimierung eines neuen Gottesvolkes»²³. Questo processo di insediamento della novità è un momento drammatico per la coscienza ebraica, soprattutto perché, secondo Taubes, viene ritenuto fondato sulla convinzione che l'ira di Dio voglia annientare il suo popolo per il suo peccato e la sua ribellione, un timore già presente come esperienza del popolo ebraico nel *Libro dell'Esodo* (32-34) e in quello dei *Numeri* (14-15).

A partire dai primi versetti del capitolo nono Taubes segue il percorso attraverso il quale Paolo cerca di legittimare la nuova comunità. Dal capitolo nono all'undicesimo viene fornita legittimazione del nuovo popolo di Dio. Il capitolo dodicesimo prefigura invece le caratteristiche della vita cristiana come vita comune dei cristiani donata dal πνεῦμα e vissuta nell'ἀγάπη, il nuovo tipo di legame e la nuova comunione («eine neue Art Verbindung, eine neue Intimität wird geschaffen»²⁴) che, in chiave antischiavistica, predispone una politica di riconciliazione in cui l'uomo non esiste come sovrano ma come membro di un corpo politico che deve funzionare secondo il modello del corpo in Cristo²⁵. Infine, nel capitolo 13, l'Apostolo descrive la vita sotto l'Impero. Come nel caso di Bloch, anche nell'interpretazione taubesiana, sebbene in chiave più ironica, il rapporto con lo stato delineato da Paolo risulta determinante anche per comprendere l'esperienza e la concezione del tempo che caratterizzano il cristianesimo.

Come doveva interpretare la comunità il senso dell'epoca e del presente che si trovavano a vivere? La risposta di Paolo è la seguente: «E questo voi farete, consapevoli del momento: è ormai tempo di svegliarvi dal sonno, perché adesso la

²³ Ivi, p. 42.

²⁴ Ivi, p. 73.

²⁵ C. Schmidt, *Es gibt Vernichtung*, cit., p. 287.

nostra salvezza è più vicina di quando diventammo credenti. La notte è avanzata, il giorno è vicino. Perciò gettiamo via le opere delle tenebre e indossiamo le armi della luce. Comportiamoci onestamente, come in pieno giorno: non in mezzo a orge e ubriachezze, non fra lussurie e impurità, non in litigi e gelosie. Rivestitevi invece del Signore Gesù Cristo e non lasciatevi prendere dai desideri della carne» (Rm 13,11-14). Taubes connette questi versetti a quelli in cui viene formulata la nichilistica ammonizione del “come se non” (ὥς μὴ), che invita a prendere consapevolezza del fatto che “il tempo si è fatto breve” ed è necessario vivere non secondo la “figura di questo mondo” (τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου)²⁶, ma frementi in attesa del nuovo. Riflettendo su questa connessione Taubes sottolinea che il “credo apocalittico-escatologico” di Paolo rimane sostanzialmente immutato in tutte le lettere.

Taubes non propone però una lettura strutturata e approfondita del rapporto tra nuovo popolo di Dio e lo stato: gli elementi più rilevanti che affiorano tra i toni ironici della sua conclusione riguardano il fatto che il nuovo popolo di Dio non conosce legittimazione di fronte al potere imperiale, diversamente dagli ebrei che si erano garantiti un certo riconoscimento e una loro autonomia. Il nuovo popolo di Dio non è precisamente individuabile, identificabile e riconoscibile tra ebrei e pagani, vive nell'ombra. Non troppo diversamente da Bloch, anche Taubes dunque spiega il problema della legittimazione del potere da parte di Paolo limitandosi a una lettura di fattori storici e riduce il freno paolino alla “rivoluzione” al fatto che il “tempo fattosi breve” renda vana l'azione nel mondo:

Das heißt: unter diesem Zeitdruck, wenn morgen das ganze Palaver, der ganze Schwindel vorbei ist – da lohnt sich doch keine Revolution! Vollkommen richtig, würd' ich auch raten. Der staatlichen Gewalt Gehorsam erweisen, Steuern zahlen, nichts Böses tun, nicht in Konflikte geraten, denn sonst wird es ja verwechselt mit einer Revoluzzer-Bewegung, was ja auch geschehen ist. Die haben ja gar keine Legitimation, wie etwa die Juden, als eine *religio licita*, komisch, wie sie waren, waren sie eben doch anerkannt und mußten nicht am Kaiserkult teilnehmen. Hier kommt aber eine unterschwellige Gesellschaft, 'n bißchen Juden, 'n bißchen Heiden, man weiß nicht, was ist'n das für ein Gesindel da ... Um Gottes willen, nicht auffallen!²⁷

²⁶ Taubes qui riporta i versetti 7,29-32 della *Prima Epistola ai Corinzi* e citando la “figura di questo mondo” confonde μορφή con σχῆμα, ritenendo con ogni probabilità erroneamente equivalenti i due termini, cfr. PTP, p. 75.

²⁷ Ibidem.

Il confine tra l'identità del nuovo popolo di Dio e lo *status* del vecchio popolo può apparire oscuro, ma il mezzo attraverso cui avviene la trasformazione dal vecchio al nuovo è invece determinato: è lo Spirito, il πνεῦμα, che trasforma il popolo. Nell'interpretazione taubesiana pertanto la novità che connota il nuovo popolo sta nel fatto che Paolo spiritualizza il concetto di "Israele" mediante un *sensus allegoricus*, nozione di ispirazione benjaminiana²⁸.

In conclusione, anche se Taubes, diversamente da Bloch, riconosce a Paolo un ruolo fondamentale nella formazione di una concezione cristiana della *novitas*, non approfondisce i passi più rilevanti ad essa connessi e introduce sulla scia di altri autori di matrice ebraica la potente lente messianica come filtro nella lettura di Paolo, un filtro che influenzerà fortemente anche la corrente teologico-politica italiana.

3.3. Paolo e la teologia politica nel pensiero italiano contemporaneo

3.3.1. Una ricezione segnata da molteplici direzioni

Autori italiani contemporanei come Giorgio Agamben, Massimo Cacciari, Riccardo Panattoni e Vincenzo Vitiello hanno recepito e guardato con interesse a tutte le direzioni della riscoperta filosofica contemporanea del pensiero paolino. Dalle lezioni su Paolo di Martin Heidegger alla teologia politica da Carl Schmitt, dal pensiero di matrice ebraica di autori come Jakob Taubes a quello rivoluzionario-militante di Alain Badiou, senza dimenticare un inevitabile passaggio per la riflessione teologica di Rudolf Bultmann, Karl Barth ed Erik Peterson. In tal modo, pur nella diversità delle loro conclusioni, le opere dedicate a Paolo da questi filosofi confluiscono in una corrente del pensiero teologico-politico contemporaneo particolarmente ricca di spunti anche rispetto all'idea paolina di *novitas*.

3.3.2. Vincenzo Vitiello: la "nuova parola" che genera i "nuovi credenti"

Uno tra gli autori che si è maggiormente interessato a Paolo è Vincenzo

²⁸ Cfr. L. L. Welborn, *Jacob Taubes—Paulinist, Messianist*, cit., p. 74.

Vitiello, che in uno dei suoi diversi contributi dedicati all'Apostolo²⁹ scrive che rileggere Paolo vuol dire «mettere in discussione, insieme con la tradizione europea e occidentale del cristianesimo e più in generale della religione, il pensiero filosofico: dalla Ionia a Jena [...] e oltre»³⁰. Vitiello riconosce così l'importanza dell'Apostolo anche da un punto di vista filosofico e, in qualche modo, anche la possibilità e la novità di un "paolinismo" alternativo a quello della teologia politica: «la novità della parola di Gesù è appunto questa, la sua totale sottrazione alla logica del mondo e del tempo, della storia e della "politica"»³¹.

Pur non riferendosi esplicitamente ai passi paolini relativi all'idea di *novitas*, in un volume del 2023 in cui riprende e riapprofondisce quanto scritto in passato sull'Apostolo Vitiello connette l'idea di *novitas* all'annuncio di un messaggio che assume una portata esistenziale per l'individuo e che conduce alla fondazione di una nuova comunità: «la chiamata di Gesù ha donato loro l'essere [agli apostoli]; non un "nuovo" essere, ma l'essere, quello ch'essi *sono*: pescatori d'anime, che *prima* non erano. [...] questo esser-per-altro che *prima* non erano»³². In questo modo Vitiello recupera il senso esistenziale di matrice heideggeriana della novità del messaggio cristiano, colto come annuncio che muta il modo di vivere il tempo. Secondo Vitiello, Paolo pone al centro del proprio annuncio questo rapporto paradossale tra passato, presente e futuro instaurato dall'ingresso di Cristo nella storia. Anzi, Cristo non solo entra nella storia ma apre il tempo:

Il *nyn kairós* non è quindi solo il mutamento del tempo storico, ossia la trasformazione non ermeneutica ma ontologica del tempo storico, come precedentemente s'è detto; è ben di più: è la generazione di un tempo. Di un tempo "nuovo". Gesù non entra in un tempo, in una storia che già è. Gesù entra nel tempo storico che lui stesso si è aperto in quanto Figlio divino³³.

Nel generare un nuovo tempo e una realtà sempre nuova nei credenti che rispondono affermativamente al suo annuncio, Gesù genera e edifica il "nuovo

²⁹ Oltre ai volumi citati di seguito vanno segnalati anche due articoli, ossia V. Vitiello, *La spada, l'amore e la nuda esistenza, ovvero: cristianesimo e nichilismo*, in R. Esposito – C. Galli – V. Vitiello (cur.), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 221-246 e V. Vitiello, *Il tramonto del Sacro. L'Europa e il cristianesimo*, in «Sophia», 10, 2 (2018), pp. 169-184.

³⁰ V. Vitiello, *Paolo e l'Europa: l'incontro tra messaggio evangelico e filosofia*, in G. Rossé – V. Vitiello, *Paolo e l'Europa. Cristianesimo e filosofia*, Roma, Città Nuova, 2014, pp. 153-267, ivi p. 250.

³¹ V. Vitiello, *Il Dio Possibile. Esperienze di Cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2002, p. 195.

³² V. Vitiello, *Nel silenzio del Padre. Cristianesimo e storia da Paolo a Gesù*, Salerno editrice, Roma 2023, p. 110.

³³ Ivi, pp. 114-115.

popolo di Dio". Paolo si assume questo compito perché oramai "vive in Cristo" (Gal 2,20). Essendo stato (ri)generato da Gesù, Paolo può a sua volta generare nella nuova parola i *pisteúontes*, i "nuovi credenti: «son essi la sua verità. Paolo, la verità di Paolo, è generata dal loro "corrispondere" alla sua parola profetica, "edificante". Ma la profezia non termina mai, l'"apostolo" delle genti" ha sempre ancora da profetare, da edificare. Ha sempre ancora bisogno del dono della verità, della *dóxa*, della 'gloria' che solo i nuovi *pisteúontes* possono e, cioè: hanno potere di donargli»³⁴.

3.3.3. Riccardo Panattoni: Paolo come "nuovo apostolo" e il nuovo popolo di Dio

Riccardo Panattoni propone altri rilevanti spunti sull'argomento in un volume pubblicato nel 2001, *Appartenenza ed eschaton. La Lettera ai Romani di San Paolo e la questione "teologico-politica"*, dedicato al concetto di *Ekklesia* in stretta connessione con la radicale concezione cristiana del tempo³⁵.

Come Vitiello, anche Panattoni trova in Paolo un legame essenziale tra esperienza di conversione individuale ed edificazione ecclesiale di un "nuovo popolo di Dio", ma inoltre, commentando Taubes, definisce San Paolo il "nuovo apostolo del cristianesimo". La sua conversione sulla via di Damasco si realizza infatti come vocazione che lo chiama ad essere "nuovo apostolo": «'Nuovo' quindi in ogni senso, in quanto egli non solo non appartiene alla prima cerchia dei dodici, non solo non ha mai incontrato, come egli stesso ci dice, direttamente il Messia, ma essendo stato persecutore della comunità cristiana non può certo avere da essa alcuna forma diretta di legittimazione. Ciò significa allora che 'convertirsi' al cristianesimo vuol dire innanzitutto essere chiamati ad "annunciare" e "diffondere" la parola di Gesù Cristo»³⁶. L'appartenenza all'*Ekklesia* determina la consapevolezza di appartenere e di venire a costituire un "nuovo popolo di Dio". Il termine "nuovo" va però a sua opinione inteso in un senso che non alimenti il fraintendimento per cui si vede nell'avvento del cristianesimo un "superamento" del "vecchio" compito storico del popolo ebraico. «"Nuovo" – scrive Panattoni – in

³⁴ Ibidem.

³⁵ R. Panattoni, *Appartenenza ed eschaton. La Lettera ai Romani di San Paolo e la questione "teologico-politica"*, Liguori, Napoli 2001.

³⁶ Ivi, p. 103.

quanto pur riconoscendosi nella particolarità di questa *appartenenza* [i cristiani] non sono tuttavia espressione dell'identità naturale di un determinato popolo»³⁷. La novità principale risiede nell'interrelazione tra decisione e conversione individuali e formazione ecclesiale di un nuovo popolo di Dio:

L'*appartenenza* infatti all'*Ekklesia*, al “nuovo popolo di Dio”, è conseguenza, come sostenuto da Martin Buber, di un atto di conversione che ogni singolo cristiano è chiamato a realizzare nella propria interiorità. Tale evento impone al singolo la necessità di assumere uno sguardo contemplativo da “uomo nuovo”. Ora questa “novità”, che caratterizza l'essere proprio del cristiano, può portare quest'ultimo non solo verso il pericolo, come gli veniva rimproverato da Celso, di estraniarsi dal mondo, ma addirittura di essere assorbito, nel suo costituirsi come comunità e in nome di questa sua apparente estraneità dal mondo, dal potere che si caratterizza in forma immanente all'interno della stessa storia dell'uomo³⁸.

L'*Ekklesia* è una realtà ecclesiale e non soltanto comunitaria perché all'*Ekklesia* è necessaria la visibilità per testimoniare “qui ed ora” il proprio radicamento nella storia, ma allo stesso tempo la visibilità testimonia anche la necessità di negare il senso compiuto di tale appartenenza. Panattoni descrive questa bifocalità della Chiesa parlando di *complexio oppositorum* tra tempo kairologico e tempo escatologico, ossia di una contraddizione, dal punto di vista mondano, tra l'essere ancora in atto nel tempo del mondo e il l'essere rivolta verso ἔσχατον e ἀποκάλυψις, tra l'appartenenza e l'estraneità al tempo ancora in atto di questo mondo: «la dimensione *kairologica* di compimento e contemporanea apertura nei confronti di ciò che *ancora* deve *av-venire* è l'espressione di un reale contropotere che il cristiano, nel suo riconoscersi come parte integrante dell'*Ekklesia*, è chiamato “contraddittoriamente” ad esercitare nel tempo di questo mondo»³⁹.

3.3.4. Massimo Cacciari: la restrizione catecontica della *novitas*

Panattoni cita spesso Massimo Cacciari e in particolare il suo volume *Dell'Inizio* (2000), in cui si trovano diversi riferimenti al tema della *novitas* inseriti

³⁷ Ivi, p. 115.

³⁸ Ivi, p. 120.

³⁹ Ivi, p. 125.

nel contesto di una più ampia riflessione teoretica tra filosofia e teologia. In un altro libro, *Il potere che frena* (2013), il filosofo veneziano si concentra invece propriamente sulla questione teologico-politica⁴⁰. L'oggetto dell'interesse di Cacciari in quest'opera è la relazione tra teologia e politica nella cristianità occidentale a partire dalla *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* e dalla questione del κατέχων (ο κατέχων, 2 Ts 6-7). Anche in questo caso non vengono presi in considerazione i passi paolini relativi alla nuova creazione, al rinnovamento, all'uomo nuovo etc., tuttavia vi sono alcuni cenni rilevanti al tema della *novitas*.

Nelle prime pagine dell'opera, Cacciari scrive che «il valore che vengono ad assumere la categoria della decisione, l'idea della *novitas* contro ogni potenza conservatrice, la rottura del nesso, 'ontologico' per Roma, tra *potestas* e *auctoritas*, sono elementi-cardine del simbolo teologico cristiano, *determinanti* per la dimensione politica dell'Evo, che con tale simbolo si apre»⁴¹. Questi elementi divengono comprensibili secondo Cacciari alla luce della visione escatologica del tempo determinata dal κατέχων. Tutte le figure dell'idea cristiana legate al tempo apocalittico presuppongono la *novitas* dell'evento del Cristo e la sua negazione da parte di Satana, pertanto, questa la conclusione di Cacciari, «tutte debbono dar vita a forme politiche poiché tutte intendono comunque resistere nel fuoco di tale contrasto. Una teologia politica centrata sul *katechon* ha perciò senso soltanto all'interno di una concezione cristiana del tempo apocalittico»⁴².

La *novitas* di Cristo si differenzia dalle possibili "nuove" *novitates* annunciabili durante il corso della storia, scrive Cacciari riprendendo la visione negativa del nuovo che sarà ricorrente in tutta la tradizione patristica ma trasponendola dal piano teologico a quello storico ed escatologico-politico. Il *novum* viene considerato foriero di inganno ed eresia, ma già Paolo, sottolinea Cacciari, aveva avvertito che non bisognava lasciarsi confondere. Cristo non verrà prima che si sia compiuta l'opera dell'Avversario. Va atteso con fervore "il giorno del Signore" sapendo attraversare il tempo di devastazione. Tutto è stato già deciso e non vi è alcuna *novitas* ancora da scoprire. Va compresa piuttosto la natura paradossale della novità radicale e assoluta di Cristo, diversa da qualsiasi

⁴⁰ A sua volta Cacciari riconosce a Panattoni di muovere una lucida critica a Taubes e di interpretare in chiave originale l'idea del κατέχων come tempo della στάσις tra sinagoga e ἐκκλησία, cfr. M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013, p. 138.

⁴¹ Ivi, p. 16.

⁴² Ivi, p. 118.

possibile innovazione fattasi avanti nella storia. Come accennato, Cacciari non si riferisce qui specificamente alle possibili *novitates* in materia teologica. Egli opera una restrizione paolino-tessalonicense e catecontica di questo *horror novi* che caratterizza la tradizione cristiana riconducendolo alla possibilità che forze di tipo politico potessero annunciarsi come nuove contrapponendosi all'attesa escatologica dei tempi ultimi.

La politica, tuttavia, opera nel tempo storico. Ogni costruzione politica nel corso della storia produce il nuovo all'interno del suo stesso "corpo". Questo identico corpo proprio della sua sovranità si conserva trasformandosi e deve contenere in sé, a priori, ogni *novitas*. Per questo, nella lettura di Cacciari, l'Impero appare "energia catecontica", perché contiene in sé le proprie metamorfosi: «le stesse forme di questo innovarsi debbono essere iscritte nel suo *nomos*, valevole *erga omnes*»⁴³. Il tempo messianico o apocalittico (Cacciari non sembra voler sottolineare una differenza sostanziale tra i due termini) impone invece un mutamento radicale, grazie all'irrompere del trascendente nella storia. Il tempo messianico «si fonda su un Evento che ha in sé già ora il compimento del tempo. [...] La *parousia* non innova, ma ribadisce che tutto doveva essere deciso alla luce dell'apocalisse del Figlio. Il suo non sarà tanto un ritorno, quanto la manifestazione ultima della sua presenza»⁴⁴.

Cacciari sottolinea però anche il senso positivo della *novitas*, quello che converge inesorabilmente verso la sua disposizione escatologica, verso la "nuova terra" che non conosce notte (il riferimento è ad Ap, 21,25 e 22,5, non alla "nuova creazione" paolina): «questa "nuova terra" conclude l'Evo delle battaglie catecontiche e del confronto ultimo con l'Anticristo. Essa ne segna il confine insuperabile. Tra questo confine e la *novitas* originaria (in cui tale confine è già iscritto) si apre il campo della 'storia'»⁴⁵. Il significato radicale della nuova creazione, come già evidenziato da Vitiello e Panattoni, riguarda prima di tutto la *communitas* cristiana, originata da una decisione. La lettura di Cacciari si volge però anche al di là degli effetti della decisione sul piano storico. La separazione tra la *communitas* unita nella Chiesa e il mondo che ne resta al di fuori comporta una separazione politica nella storia ma anche un prolungamento di questa

⁴³ Ivi, p. 30.

⁴⁴ Ivi, p. 120

⁴⁵ Ivi, p. 121.

separazione politica nel tempo eterno. I credenti formano già oggi, attraverso una decisione comunitaria, il corpo dei *cives* futuri, mentre i pagani, ossia coloro che stanno al di fuori della Chiesa perché incapaci di ascoltare la radicale *novitas* dell'annuncio, non conoscono la vera cittadinanza che avrà consistenza piena nel futuro. Cacciari legge così la vita della Chiesa attraverso una duplice lente "esistenziale" e "teologico-politica". In ogni istante del tempo presente il singolo è chiamato alla decisione di fede e questa decisione riguarda non solo il presente ma anche la cittadinanza futura, che ha origine proprio dalla fede nella *novitas*.

Questa riduzione teologico-politica della nozione di *novitas* si traduce in una restrizione catecontica. L'atto di fondazione della Chiesa passa secondo Cacciari attraverso la decisione dei credenti e del corpo unico della Chiesa, che assume anch'essa la parvenza di corpo "sovrano" che prende decisioni. Questa lettura apparentemente vorrebbe portare a leggere in Paolo un freno alle pretese del politico, riducendole ad un tentativo di inglobare la *novitas* nel processo creativo di forme politiche. In realtà, la restrizione del concetto di *novitas* a contenuto di cui il politico cerca di appropriarsi ma che mantiene il suo significato solo in stretta connessione con l'azione catecontica porta ad una piena attivazione del teologico-politico, che viene trasposto anche alla realtà escatologica della *Civitas Dei*, che soggiace alle stesse dinamiche di quella terrena.

3.3.5. Giorgio Agamben: nuova creazione e tempo messianico

Il primo tra i pensatori italiani summenzionati ad aver proposto un'interpretazione di Paolo e in particolare dell'*Epistola ai Romani* è stato Giorgio Agamben con *Il tempo che resta* (2000)⁴⁶, nel quale, contrariamente agli scritti

⁴⁶ G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*, Bollati Boringhieri, Torino 2000 (abbreviazione nelle prossime note: TR). Si tratta di una delle opere che ha avuto maggiore risonanza all'interno della riscoperta filosofica di Paolo nel pensiero contemporaneo, come dimostra un vasto numero di contributi a lui dedicati, un gran numero dei quali ad opera di A. Cimino: A. Cimino, *Messianic Experience of Language and Performativity of Faith. Agamben's Interpretation of Pauline Faith*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 61, 1 (2014), pp. 127-140, Id., *Agamben's political messianism in 'The Time That Remains'*, in «International Journal of Philosophy and Theology», 77, 3 (2016), pp. 102-118, Id., *Enactment, Politics, and Truth: Pauline Themes in Agamben, Badiou, and Heidegger*, Bloomsbury, London 2018. Tra gli altri contributi dedicati ad Agamben cfr. in particolare D. Finkelde, *Politische Eschatologie nach Paulus: Badiou – Agamben – Žižek – Santner, Turia + Kant*, Wien 2007, J. de Meyere, *The Care for the Present: Giorgio Agamben's Actualisation of the Pauline Messianic Experience*, in «Bijdragen», 70, 2 (2009), pp. 168-184; G. Taxacher, *Messianische Geschichte: Kairos und Chronos: Giorgio Agambens Paulus-Auslegung weiter gedacht*, in «Evangelische Theologie», 70, 3 (2010), pp. 217-233; G. J. van

presi sin qui in esame in questo capitolo, vi sono significativi cenni alla nozione paolina di *novitas*. La tesi centrale che Agamben espone nelle prime pagine e che si ripercuoterà su tutta l'interpretazione della lettera paolina risiede nell'idea di tempo messianico come "paradigma del tempo storico"⁴⁷.

Per certi versi Agamben pare voler cogliere e porre adeguata enfasi sulla pienezza di novità indicata dal termine *καινός*. Parlando del rapporto tra Legge e grazia, egli ricorda infatti la necessità di comprendere rettamente la dottrina paolina della "nuova alleanza" e delle due alleanze (*διαθήκαι*) e sottolinea che la *καινή διαθήκη*, in quanto *καινή*, è «"nuova" in ogni senso, non semplicemente *nea*, più recente»⁴⁸. Questa novità è strettamente legata al tempo messianico. Le due *διαθήκαι* risalgono entrambe ad Abramo ma rappresentano due distinte linee genealogiche: l'antica alleanza legata alla Legge mosaica proviene da Agar e corrisponde alla servitù del comando, mentre la nuova alleanza proviene da Sarah e corrisponde alla libertà dalla Legge. La novità si impone perché il messianico agisce nel tempo storico e rende inoperosa la *παλαιά διαθήκη* risalendo genealogicamente al di là della Legge e volgendosi verso la promessa. La promessa infatti precede la Legge e le è superiore. La Legge non può rendere inoperoso il patto stretto con Dio e la sua promessa (Gal 3,17). In questo modo Paolo apre fra le due *διαθήκαι* lo spazio della grazia.

Per questo, sottolinea Agamben, Paolo ritiene che «la *kainé diathéke* non può essere [...] qualcosa come un testo scritto, contenente nuovi e diversi precetti. [...] Questa non è una lettera scritta con inchiostro su tavole di pietra, ma col soffio di Dio su cuori di carne – cioè non un testo, ma la vita stessa della comunità messianica, non scrittura, ma forma di vita»⁴⁹. Agamben ricorda altresì che non soltanto Paolo non poteva opporre un Vecchio e un Nuovo Testamento come due insiemi testuali, ma anche che «la *kainé diathéke* di cui egli parla è essa stessa una citazione "veterotestamentaria" (Ger. 31,31), che significa appunto il compimento messianico della Torah (la *palaia diathéke* "viene resa inoperosa nel messia": 2 Cor. 3, 14)»⁵⁰. La novità della *καινή διαθήκη* è il suo essere "vita" (*ζωή*) e non più soltanto "testo" (*γράμμα*). In altri termini, la novità è la sua funzione

der Heiden, *The dialectics of Paul: on exception, grace, and use in Badiou and Agamben*, in «International Journal of Philosophy and Theology», 77, 3 (2016), pp. 171-190.

⁴⁷ TR, p. 11.

⁴⁸ Ivi, p. 113.

⁴⁹ Ivi, p. 114.

⁵⁰ Ivi, p. 24.

messianica, quella di rendere inoperosa l'antica alleanza e di fornire alla promessa la nuova forma dell'annuncio. Nella concentrazione del tempo messianico la promessa prende la forma dell'annuncio⁵¹.

Nelle pagine precedenti Agamben aveva brevemente commentato anche la nozione di “nuova creatura”, in un passaggio dove emergono le prime criticità della sua lettura dell'idea paolina di *novitas*:

Essere messianici, vivere nel messia significa la deappropriazione, nella forma del *come non*, di ogni proprietà giuridico-fattizia (circonciso/ non circonciso; libero/schiavo; uomo/donna) - ma questa deappropriazione non fonda una nuova identità, la “nuova creatura” non è che l'uso e la vocazione messianica della vecchia (2 Cor. 5, 17: «se uno è nel messia, nuova creatura [*kainé ktisis*]: le cose vecchie sono passate accanto, ecco sono diventate nuove»)⁵².

La nuova creazione secondo Agamben non corrisponde ad una nuova identità, ma alla “vocazione messianica” già presente nella “vecchia” creatura. In altri termini, il mondo messianico – quello che dovrebbe corrispondere alla “nuova creazione” – non è un nuovo mondo che supera il vecchio, ma lo stesso mondo sottoposto alla tensione messianica⁵³. L'interpretazione di Agamben recupera quella di Heidegger⁵⁴ e in parte anche l'idea dello *Zwischen*, il tempo intermedio bultmanniano, ma il filtro interpretativo più influente è quello messianico di matrice ebraica⁵⁵. Il tempo messianico, scrive Agamben riprendendo Gershom Scholem e Walter Benjamin, non è né il compiuto né l'incompiuto, né il passato né il futuro. Il tempo messianico consiste nella inversione di passato e futuro che investe il presente, “il tempo di ora” (*vūv kai pōs*) del suo pieno significato messianico. Orbene, da questo filtro messianico si evince che in Agamben, come suggerisce Vitiello parlando generalmente della ricezione contemporanea di Paolo, non è più

⁵¹ Ivi, p. 88.

⁵² Ivi, pp. 31-32.

⁵³ Y. de Maeseneer, *Truth as Performance? History, Transcendence and the 'As If'*, in M. Lamberigts – L. Boeve – T. Merrigan (cur.), *Orthodoxy, Process and Product*, Peeters, Leuven 2009, pp. 277-297, ivi p. 294.

⁵⁴ Cfr. E. Delahaye, *About chronos and kairos. On Agamben's interpretation of Pauline temporality through Heidegger*, in «International Journal of Philosophy and Theology», 77, 3 (2016), pp. 85-101.

⁵⁵ Questa osservazione viene proposta in forma di critica, anche piuttosto ruvida, in C. Schmidt, *Il ritorno del Katechon. Giorgio Agamben contro Erik Peterson*, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, pp. 562-582.

in questione il Paolo dell'esegesi o del cristianesimo storico ma il Paolo della nuova voce fornitagli da Heidegger, Benjamin e Taubes⁵⁶.

Nell'interpretazione di Agamben Paolo ripensa il rapporto tra passato, presente e futuro alla luce del tempo messianico. Secondo il filosofo per Paolo infatti il messianico non costituisce un terzo eone fra i due tempi, ma piuttosto «una cesura che divide la stessa divisione fra i tempi introducendo fra essi un resto, una zona d'indifferenza inassegnabile in cui il passato viene dislocato nel presente e il presente disteso nel passato»⁵⁷. Come Scholem e Benjamin, anche Paolo quindi per Agamben penserebbe a un movimento di tipo conversivo, un campo di tensione in cui i due tempi entrano nel $\nu\upsilon\nu$ $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ (2 Cor 6,2), una tensione in cui il passato, generalmente ricondotto alla sfera del compiuto, ritrova attualità e si rivela ancora incompiuto, e il presente, che invece appare ancora incompiuto, acquista compiutezza. Il tempo cronologico verrebbe così trasformato da Paolo in tempo messianico. Sarebbe questo secondo Agamben a permettergli di rivolgere il suo annuncio non al futuro ma al presente.

L'evento messianico sarebbe dunque già avvenuto nella resurrezione e si farebbe presente nel $\nu\upsilon\nu$ $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ come revocazione di ogni condizione mondana, nella con-fusione di presente e futuro in un unico presente. Agamben critica l'interpretazione da lui giudicata aporetica di una non meglio specificata "teologia cristiana" che concepisce il tempo messianico come tempo di transizione fra due periodi e fra "due parusie", la prima delle quali determinerebbe l'inizio del nuovo eone e la seconda la fine dell'eone antico, un tempo che in quanto tempo di transizione appartenerrebbe a entrambi gli eoni. Il rischio, a sua opinione, è quello di proporre una dilazione in qualche modo implicita nel concetto stesso di tempo di transizione che tenderebbe a protrarsi all'infinito, rendendo così inafferrabile la fine che proprio il tempo di transizione dovrebbe invece produrre.

L'interpretazione di Agamben corre forse il pericolo opposto, dal momento che sembra voler trascinare l'aspetto futuristico del nuovo eone annunciato da Paolo in una lettura eccessivamente presentificata del $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$. Il nuovo, sebbene colto anche al di là di una valenza cronologica, finisce in questa interpretazione per essere schiacciato sotto il peso di una concezione messianica del tempo che mette in secondo piano il campo della storia e non coglie la pluralità di sguardi di

⁵⁶ V. Vitiello, *Nel silenzio del Padre*, cit., p. 68.

⁵⁷ TR, p. 74.

Paolo, posti talvolta sul passato, altre volte sul presente e in molte altre occasioni verso il futuro, tempi considerati tutti come realtà dense di significato proprio⁵⁸.

Infine, pur cogliendo, seppur in chiave messianica, il fondamentale significato della *novitas* paolina come apertura del tempo che supera il tempo cronologico⁵⁹, Agamben trascura il concetto chiave per questa riscrittura del significato del tempo alla luce del *novum*, ossia il sacramento. Il sacramento viene da lui infatti relegato ad un aspetto performativo e penitenziale (*performativum sacramenti*) in cui il *vóμος* acquisisce piena vigenza sottraendo ogni grazia e vitalità alle relazioni tra gli individui⁶⁰. In questo modo Agamben tralascia il significato che Paolo aveva attribuito al nuovo e al sacramento, ossia di rappresentare il luogo di apertura del tempo che offre la possibilità di revocare le barriere che dividono passato, presente e futuro e che, nella visibilità incarnata del segno, attualizza la forma invisibile che sottrae lo storico da tutte le rappresentazioni e simbolizzazioni in cui si rifugia per conservarsi.

3.4. *Novitas*, rivoluzione e resurrezione: Alain Badiou e Bernard Sichère

3.4.1. L'ateo militante e il cattolico convertito

Come già osservato in altri casi, l'interesse contemporaneo per Paolo ha travalicato l'ambito dei dibattiti teologici affascinando e risvegliando l'interesse anche di autori provenienti dall'alveo ateo e marxista⁶¹. I più ampi riferimenti all'idea di *novitas* si trovano in questo senso negli scritti di Alain Badiou, che sarà qui interessante confrontare sul tema del rapporto tra novità, rivoluzione e

⁵⁸ Sulla complessità della concezione del tempo e in particolare di passato, presente e futuro nelle *Epistole* di Paolo, cfr. N. Nikki, *Contesting the Past, Competing over the Future: Why is Paul Past-Oriented in Galatians and Romans, but Future-Oriented in Philipians?*, in S. Byrskog – R. Hakola – J. Jokiranta (cur.), *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016, pp. 241-256.

⁵⁹ Per una ripresa della concezione di tempo messianico proposta da Agamben, arricchita di un costante confronto con l'Idealismo tedesco ma soprattutto da una concezione liturgica del tempo, cfr. K. Appel, *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling*, Queriniana, Brescia 2018.

⁶⁰ Cfr. TR, pp. 122-126.

⁶¹ Uno dei volti più noti tra gli autori provenienti da orientamenti marxisti e interessatisi a Paolo è Slavoj Žižek, che si è riferito a Paolo in diverse opere confrontandosi anche con il teologo John Milbank. Cfr. in particolare S. Žižek, *Die Puppe und der Zwerg: Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003 e Id. – J. Milbank – C. Davis, *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*, Brazos Press, Grand Rapids 2010.

resurrezione con un altro autore francese a lui coevo, Bernard Sichère, anch'egli ateo e militante di sinistra per gran parte della sua vita, segnata però nell'ultima fase dalla conversione al cristianesimo.

3.4.2. Alain Badiou: il nuovo e l'evento

Alain Badiou ha dedicato a San Paolo il suo *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (1997)⁶², uno tra i testi dedicati all'Apostolo dal pensiero filosofico contemporaneo che ha riscontrato maggiore interesse negli studi⁶³.

Come precisato sin dall'inizio dell'opera, Badiou rivendica con fermezza la propria prospettiva di ateo e non esita a discostarsi, in maniera anche piuttosto sbrigativa, da ogni considerazione di tipo religioso e confessionale. Badiou non considera Paolo né un apostolo né un santo, non è interessato al culto a lui dedicato né tantomeno al cuore del suo messaggio, dichiarando risolutamente che per lui l'enunciato "Gesù è risuscitato" non rappresenta nient'altro che una "favola". L'interesse di Badiou parte piuttosto sul terreno di un esercizio filosofico che muove a partire dall'interrelazione di tre concetti fondamentali del suo pensiero,

⁶² A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Paris 1997. Abbreviazione nelle note successive: SP.

⁶³ Tra i numerosi contributi dedicati all'interpretazione badiouiana di Paolo, rimando in particolare a: M. De Kesel, *Truth as formal catholicism – On Alain Badiou, Saint Paul: La fondation de l'universalisme*, in «Communication and Cognition. Monographies», 37, 3-4 (2004), pp. 167-197; A. Zanon, *Per un materialismo della grazia. Alain Badiou lettore di San Paolo*, in C. Scilironi (cur.), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, CLEUP, Padova 2004, pp. 217-240; D. M. Bell, Jr, *Badiou's Faith and Paul's Gospel*, in «Angelaki: Journal of Theoretical Humanities», 12,1 (2007), pp. 97-111; A. Miller, *Badiou, Marion and St Paul: Immanent Grace*, Continuum, London 2008; M. Brasser, *Politisch man selbst sein. Badiou, Agamben, Žižek und Rosenzweig über Paulus*, in M. Brasser – G. Palmer (cur.), *Paulus und die Politik / Paul and Politics (Rosenzweig Jahrbuch / Rosenzweig Yearbook 4)*, Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg-München 2009, pp. 59-78; K. Reinhard, *Forcing the Messiah. Paul, Rosenzweig, and Badiou*, in M. Brasser – G. Palmer (cur.), *Paulus und die Politik*, cit., pp. 79-106; L. L. Welborn, 'Extraction from the Mortal Site': *Badiou on the Resurrection in Paul*, in «New Testament Studies», 55, 3 (2009), pp. 295-314; J. M. G. Barclay, *Paul and the Philosophers: Alain Badiou and the Event*, in «New Blackfriars», 91, 1032 (2010), pp. 171-184; R. J. Olfert, *Luther's Behemoth: The Politics of Grace between Paul and Badiou*, in «Studies in Religion/Sciences Religieuses», 40,1 (2011), pp. 45-62; F. Depoortere, *Badiou's Paul: Founder of Universalism and Theoretician of the Militant*, in P. Frick (cur.), *Paul in the Grip of the Philosophers*, cit., pp. 143-164; A. Heit, *Unendliche Unendlichkeit als das Prinzip allen Seins. Alain Badiou's Paulusinterpretation vor dem Hintergrund seiner Ontologie und Ethik*, in C. Strecker – J. Valentin – M. Brumlik (cur.), *Paulus unter den Philosophen*, cit., pp. 178-198; P. Thompson, *Bloch, Badiou, Saint Paul, and the Ontology of Not Yet*, in «New German Critique», 119 (2013), pp. 31-52; E. Kerekes, *The Figure of the Apostle Paul in Contemporary Philosophy*, in «Journal for the Study of Religions and Ideologies», 14, 42 (2015), pp. 27-53; G.-J. van der Heiden, *The dialectics of Paul: on exception, grace, and use in Badiou and Agamben*, in «International Journal of Philosophy and Theology», 77, 3 (2016), pp. 171-190; J. Svenungsson, *Radical incarnation. The dangers and promises of Christian universalism in the wake of Badiou's Saint Paul*, in «Studia Theologica – Nordic Journal of Theology», 76, 1 (2022), pp. 71-87.

vale a dire verità, soggetto ed evento (*événement*), che già ne *L'éthique: essai sur la conscience du mal* (1993) aveva definito ciò che «nous contraint à décider une nouvelle manière d'être»⁶⁴.

Come suggerito da Kerekes, bisogna porsi una domanda preliminare rispetto alla scelta da parte di Badiou di applicare la sua filosofia dell'evento proprio all'esperienza di Paolo. Perché per parlare dell'evento Badiou, convinto che nell'epoca attuale segnata dalla scienza moderna i luoghi dell'evento siano piuttosto la scoperta scientifica, la politica, l'arte e il confronto con l'amore messo in atto dalla psicanalisi, si rivolge invece al cristianesimo e a Paolo? Questa scelta si deve ad un'altra convinzione di Badiou. Anche se il messaggio di San Paolo non è più operativo per il tempo attuale, i termini in cui ha formulato il cristianesimo assumono secondo lui una rilevanza dalla portata universale per ogni evento-verità. Ogni evento-verità porta a qualcosa di molto affine a ciò di cui parla Paolo quando parla di rinascita, risurrezione o rinnovamento. L'evento-verità è infatti un "inizio radicalmente nuovo", un nuovo inizio che inaugura una nuova vita posta al di là del dominio della perseverazione nell'essere e della finitudine della morte⁶⁵. Ciò che dunque interessa a Badiou è soltanto il fatto che la risurrezione di Cristo, morto come un comune umano mortale, abbia suggerito che ogni essere umano può risorgere ed entrare nella "vita eterna", la quale, nell'interpretazione del filosofo francese, significa essenzialmente partecipazione all'evento-verità. Paolo stesso nasce all'interno della realtà-evento e questa nascita *ex nihilo* lo rende agli occhi di Badiou il soggetto politico per eccellenza⁶⁶.

Paolo è pensatore-poeta dell'evento (*penseur-poète de l'événement*) e, soprattutto, il prototipo della "figura militante". L'Apostolo interessa a Badiou per la sua capacità di aver fatto emergere la connessione, a suo vedere integralmente umana (quindi non commista con elementi riconducibili ad una sfera "divina"), tra l'idea generale di una rottura e quella di un pensiero-pratica che rappresenta la "materialità soggettiva" (*matérialité subjective*) di questa rottura. La singolarità di questa connessione che caratterizza l'esperienza di Paolo offre a Badiou l'occasione di approfondire la ricerca di una "nuova figura militante" (*nouvelle*

⁶⁴ A. Badiou, *L'éthique, essai sur la conscience du mal*, Hatier, Paris 1993, p. 38.

⁶⁵ A. Pagliardini, *Il soggetto fedele di Alain Badiou*, in T. Valentini (cur.), *Soggetto e Persona nel pensiero francese del Novecento*, Editori Riuniti, Roma 2011, pp. 251-276, ivi p. 267.

⁶⁶ Queste riflessioni riprendono in larga parte quanto scritto da E. Kerekes, *The Figure of the Apostle Paul in Contemporary Philosophy*, cit., alle pp. 41-42.

figure militante) che succeda a quella creata da Lenin e dal modello bolscevico, il “militante da partito”.

Da queste premesse deriva la domanda fondamentale che orienta l'intera opera di Badiou: quali sono le condizioni di una singolarità universale? Questa domanda conduce a Paolo perché essa, secondo Badiou, è anche la domanda di Paolo.

Prima ancora del suo annuncio è l'esperienza vissuta di Paolo ad assumere i tratti dell'evento, quello che avrebbe trasformato il più grande nemico della Chiesa nel più grande difensore che avrebbe mai avuto, come Miguel de Cervantes avrebbe fatto dire al suo Don Quijote⁶⁷. Ciò che accade lungo la via di Damasco non può essere definito “conversione”, intesa come “rovesciamento dialettico” (*retournement dialectique*). Badiou vi vede piuttosto una folgorazione, una cesura, l'istituzione di un “nuovo soggetto” (*nouveau sujet*). Paolo non viene convertito da altri credenti. L'incontro sperimentato sulla strada per Damasco ripropone in Paolo quello che sarà da lui stesso ritenuto l'evento fondatore del cristianesimo che annuncerà nelle sue *Lettere*. Così come la Resurrezione è completamente incalcolabile, allo stesso modo anche la fede di Paolo è ciò da cui egli stesso inizia in quanto soggetto. Non c'è nulla che abbia condotto a questo nuovo inizio:

L'événement – “c'est arrivé”, purement et simplement, dans l'anonymat d'un chemin – est le signe subjectif de l'événement proprement dit qu'est la résurrection du Christ. C'est en Paul lui-même la résurrection du sujet. Exemple matriciel du nœud entre existence et doctrine, car Paul tire des conditions de sa “conversion” la conséquence qu'on ne peut partir que de la foi, de la déclaration de la foi. Le surgissement du sujet chrétien est inconditionné⁶⁸.

L'evento è semplicemente e puramente accaduto, imprimendo il segno soggettivo dell'evento propriamente detto della resurrezione di Cristo, che si

⁶⁷ Con queste parole Don Chisciotte, di fronte ad una tela su cui si trova raffigurata la conversione di San Paolo sulla via di Damasco, descrive l'Apostolo: « — Este — dijo don Quijote — fue el mayor enemigo que tuvo la Iglesia de Dios Nuestro Señor en su tiempo y el mayor defensor suyo que tendrá jamás: caballero andante por la vida y santo a pie quedo por la muerte, trabajador incansable en la viña del Señor, doctor de las gentes, a quien sirvieron de escuelas los cielos y de catedrático y maestro que le enseñase el mismo Jesucristo», M. de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha: edición del Instituto Cervantes, 1605–2005*, ed. Francisco Rico, Joaquín Forradellas y Fernando Lázaro Carreter, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2004, pp. 1197-1198.

⁶⁸ SP, pp. 18-19.

ripropone in Paolo come “resurrezione del soggetto” e che suggerisce all’Apostolo l’intreccio tra esistenza e dottrina. Attraverso la sua “conversione” si comprende infatti che non si può iniziare da nient’altro che dalla fede. Il sorgere del “soggetto cristiano” è incondizionato.

La novità incontrata da Paolo, fino a quel momento fervente membro del popolo ebraico e fedele alla Legge, e il contestuale impegno nell’annuncio di una “nuova dottrina” impongono un interrogativo estremamente problematico sul piano storico che Badiou traduce nei termini del proprio linguaggio filosofico e del proprio interesse specifico. Qual è il rapporto tra quella che si suppone essere “universalità” della verità postevenemenziale, la verità che si inferisce dal fatto che Cristo è risuscitato, e il sito evenemenziale, ossia il popolo ebraico unito dall’Antico Testamento? Che rapporto nasce tra la tradizione della comunità ebraica e la costruzione della verità universale data nella resurrezione? Badiou riassume le posizioni dell’epoca in due schieramenti.

Da una parte vi è il gruppo giudeo-cristiano di stretta osservanza, che sostiene che l’evento-Cristo non abbia abolito lo spazio precedente e che la sua novità conservi il sito tradizionale della credenza, incorporandolo per superamento. Agli occhi di questo gruppo l’evento-Cristo darebbe compimento alla Legge e gli elementi tradizionali ereditati dalle vecchie norme, come la circoncisione, resterebbero necessari, in quanto ripresi, elevati e trasfigurati dal nuovo annuncio che li rende attivi in modo ancora più efficace.

Paolo sostiene una visione opposta. L’evento ha reso obsoleti gli elementi precedenti e la “nuova universalità” (*nouvelle universalité*) non intrattiene un rapporto privilegiato con la comunità ebraica. Per quanto l’Antico Testamento, il luogo e la storia dell’evento conservino un’importanza anche nel nuovo annuncio, l’evento e la verità sono indipendenti dal sito in cui si sono dati nell’accadere. I segni distintivi della comunità d’origine non sono erronei, ma peggio, sono indifferenti e privi di ogni significato. La circoncisione non conta nulla e nulla conta l’incirconcisione, scrive Badiou citando 1 Cor 7,19. La stessa struttura si ritrova anche nel passaggio relativo alla nuova creazione in Gal 6,15: «Non è infatti la circoncisione che conta, né la non circoncisione, ma l’essere nuova creatura (καὶνὴ κτίσις)».

Paolo, ricorda Badiou più avanti nel testo, non vuole certo abolire la particolarità ebraica, che continua sempre a riconoscere come principio di storicità

dell'evento. La sua volontà è quella di “animarla dall'interno” per rivolgerla al “nuovo discorso” (*nouveau discours*) e al nuovo soggetto: «Pour Paul, l'être-juif en général, et le Livre en particulier, peuvent et doivent être re-subjectivés»⁶⁹. Badiou ci tiene infatti a sottolineare che l'evento può essere definito “nuovo” solo rispetto a una situazione determinata da cui trae gli elementi del proprio sito. Anche per questa ragione interpretazioni come quella di Marcione, per il quale l'unico autentico apostolo era Paolo e il nuovo vangelo rappresentava un “inizio assoluto”, sono secondo Badiou distanti dal significato delle *Lettere* paoline, in cui il Dio Padre di Gesù Cristo è sempre riconosciuto come il Dio di cui parla l'Antico Testamento, il Dio degli ebrei.

D'altra parte, Badiou sa che per Paolo l'emergere dell'istanza del Figlio è legata alla convinzione che il “discorso cristiano” sia assolutamente nuovo, un discorso la cui novità appare insensatezza (*μωρία*) per il discorso greco, che è discorso della ragione, e scandalo (*σκάνδαλον*) per il discorso ebraico, che esige un segno della potenza divina e in Cristo non vede altro che debolezza, abiezione e miserabili peripezie. Questa messa in crisi del discorso crea anche un problema di linguaggio e impone la necessità dell'invenzione di un nuovo discorso, di una nuova soggettività che non sia né filosofica, né profetica, ovvero la figura “militante” dell'apostolo. Questa invenzione consente all'evento di essere accolto e di esistere nella lingua. L'evento della resurrezione porta Paolo a inventare la propria lingua, dal momento che il suo annuncio modifica il significato dei termini di cui fa uso e che contribuiscono a costruirlo. La lingua di Paolo è una “nuova lingua” perché in consonanza con l'oggetto di cui parla e che annuncia, è capace di generare novità⁷⁰.

L'annuncio di Paolo non viene presentato in termini filosofici. Ciò che è in questione è l'avvento di un soggetto (*avènement d'un sujet*). L'annuncio di Paolo è una “antifilosofia” – tale la ritiene Badiou, così come Heidegger –, pertanto la “nuova dottrina” non va intesa come trasmissione di un insegnamento. L'evento non è un insegnamento e la comunità non è fatta da un maestro, Cristo, e di discepoli. Gesù è “Signore” e Paolo si definisce suo servo. In questo rapporto, diversamente da quello “pedagogico” intrattenuto con la Legge, la relazione istituita è quella di una comunità di destino, in cui si deve divenire, scrive Badiou

⁶⁹ Ivi, p. 110.

⁷⁰ Cfr. A. Zanon, *Per un materialismo della grazia*, cit., p. 234.

citando indirettamente la καινή κτίσις paolina, una *nouvelle créature*⁷¹. A tale scopo va conservato di Cristo solo ciò che ha generato e governa questo destino, ovvero l'evento: "Gesù è risuscitato".

Il risultato di questo appiattimento di Gesù sul piano dell'evento (in cui si dimentica tutto ciò che Paolo afferma relativamente agli aspetti conoscitivi della vita del credente e al valore dell'insegnamento) è che Gesù non è più "persona", ma una variabile anonima il cui significato sta tutto nella sua resurrezione intesa come evento: «C'est pourquoi nous n'avons à retenir du Christ que ce qui commande ce destin, et qui est indifférent aux particularités de la personne vivante: Jésus est ressuscité, rien d'autre ne compte, en sorte que Jésus est comme une variable anonyme, un "quelqu'un" sans traits prédictifs, tout entier absorbé par sa résurrection»⁷². Il puro evento per Badiou si riduce all'enunciato "Gesù muore sulla croce e risuscita". Tale evento è "grazia" (χάρις), donazione pura.

Al contrario di Paolo, che pensa sempre in unità alla croce e alla resurrezione, per Badiou solo la resurrezione è un dato dell'evento. Non si tratta qui soltanto della sua interpretazione filosofica, poiché Badiou ritiene che anche in Paolo vi sia una completa disgiunzione tra la morte di Cristo e la sua resurrezione: «Car la mort est une opération dans la situation, une opération qui immanentise le site événementiel, cependant que la résurrection est l'événement lui-même»⁷³. Paolo rappresenta la fondazione di un "sì universale" e non il culto della morte, come invece voleva Nietzsche⁷⁴.

⁷¹ Come accennato in precedenza, Badiou cita direttamente Gal 6,15 e la καινή κτίσις nelle pagine in cui critica a Nietzsche l'ostilità verso Paolo, dovuta secondo lui a un sentimento di rivalità che porta Nietzsche ad una falsificazione di Paolo: «Et de même celui qui désirait qu'au-delà du bien et du mal, au-delà des rites et des prêtres, advienne l'homme nouveau, la surhumanité dont l'humanité est capable, aurait pu faire comparaître Paul en sa faveur, ce Paul qui déclare, sur un ton très nietzschéen: "Ce qui importe, ce n'est pas la circoncision ni l'incirconcision, c'est d'être une nouvelle créature" (Gal. 6.15)», in SP, p. 76. Su assonanze e differenze tra l'idea nietzschiana dell'*Übermensch* e la dottrina paolina della nuova creazione, cfr. P. Frick, *Nietzsche. The Archetype of Pauline Deconstruction*, in Id. (cur.), *Paul in the Grip of the Philosophers*, cit., pp. 15-38, ivi p. 36.

⁷² Ivi, p. 67.

⁷³ Ivi, p. 75.

⁷⁴ Come viene osservato in L. L. Welborn, 'Extraction from the Mortal Site', cit., in particolare alle pp. 313-314, questa interpretazione di Badiou, dedicata in particolare al capitolo sesto dell'*Epistola ai Romani*, risulta un fraintendimento di quanto afferma Paolo. Per Badiou la morte non conta nulla ai fini dell'operazione di salvezza, mentre Paolo descrive l'evento salvifico come l'essere uniti a Cristo in una morte simile alla sua. In questa con-morte il "vecchio io" è stato crocifisso con Cristo affinché il corpo peccaminoso fosse distrutto e l'uomo non fosse più schiavo del peccato, così da poter ricevere la nuova vita in Cristo. Ulteriore conseguenza di questa interpretazione è un altro travisamento dell'evento-Cristo da parte di Badiou, che vede un Paolo nietzschiano e un'analogia tra il nuovo uomo in Cristo e l'Oltreuomo di Nietzsche. Scrive infatti Badiou: «Même désir d'ouvrir

L'universalità post-eventuale di questa verità può essere iscritta continuamente nel mondo unendo i soggetti alla vita della (nuova) vita grazie all'amore. Per l'uomo nuovo descritto da Paolo, l'amore è compimento della rottura consumata con la legge, dunque anche legge della rottura con la legge (*loi de la rupture avec la loi*) e legge della verità della legge (*loi de la vérité de la loi*). Questo è il senso ultimo della "nuova legge" (*nouvelle loi*): il dispiegamento della "potenza dell'amore di sé", diretto verso gli altri e destinato a tutti. Un dispiegamento reso possibile dalla soggettivazione (o "convinzione", traduzione che Badiou ritiene preferibile per πίστις): «L'amour est exactement ce dont la foi est capable»⁷⁵. Questa "potenza universale della soggettivazione" viene definita da Badiou "fedeltà eventuale" (*fidélité événementielle*), dove con fedeltà si intende la "legge di una verità". Secondo l'interpretazione proposta da Badiou come fulcro della propria idea di Paolo come fondatore dell'universalismo, nel pensiero dell'Apostolo l'amore è sostanzialmente fedeltà all'evento-Cristo (*fidélité à l'événement-Christ*) attraverso una potenza che destina universalmente l'amore di sé. Tale fedeltà all'evento, unita alla legge dell'amore, rivela il soggetto come configurazione sempre contingente e sempre nuova⁷⁶. «L'amour – scrive Badiou fornendo un'ulteriore definizione – est ce qui fait de la pensée une puissance»⁷⁷. Per questa ragione tra le virtù teologali (definite da Badiou le tre grandi "operazioni soggettive" dell'uomo nuovo) è all'amore che Paolo accorda senza alcuna esitazione il primo posto (1 Cor 13,13). La dichiarazione eventuale fonda il soggetto, ma senza l'amore e senza la fedeltà essa non vale nulla.

Cos'è questo universale verso cui l'amore di sé si protende come potenza? L'universale, risponde Badiou, non è la negazione della particolarità, bensì un cammino in cui si prende distanza dalla particolarità che continua a sussistere (*le cheminement d'une distance par rapport à la particularité toujours subsistante*). Cosa rappresenta invece la particolarità? Una conformazione o un conformismo. Si tratta dunque di sostenere una non-conformità a ciò che sempre conforma, a ciò che rende gli individui "conformati". Il pensiero è sempre posto alla prova della conformità ed è soltanto l'universale che attraverso un incessante lavoro e una

une autre époque de l'histoire de l'humanité, même conviction que l'homme peut et doit être surmonté, même certitude qu'il faut en finir avec la culpabilité et la loi», in SP, p. 76.

⁷⁵ SP, p. 95.

⁷⁶ A. Pagliardini, *Il soggetto fedele di Alain Badiou*, cit., p. 267.

⁷⁷ SP, p. 95.

“traversata inventiva” (*traversée inventive*) lo libera da questa prova.

Uno dei principali passi paolini legati alla *novitas* (Rm 12,2) viene proposto da Badiou quale perfetta esemplificazione di queste definizioni e culmine della propria argomentazione: «Non conformatevi a questo mondo (τῷ αἰῶνι τοῦτω); trasformatevi invece rinnovando la vostra mente (voûς)». Non si tratta di fuggire il mondo, parafrasa Badiou leggendo Paolo, ma di convivervi senza lasciarsi conformare ad esso. Per Badiou è il soggetto che deve essere trasformato, ben più di quanto debba essere trasformato il mondo.

Non senza una buona dose di contraddizione, avendo avallato e per certi versi intensificato l'idea di un Paolo antifilosofo, per Badiou la chiave di questa trasformazione e di questo rinnovamento risiede nel pensiero e sarebbe Paolo stesso a dire e mostrare la possibilità sempre presente di un pensiero non-conforme che possa pensare nel mondo. Il soggetto è ciò che sostiene l'universale, non la conformità: «N'est universel que ce qui est en exception immanente»⁷⁸. La vita del soggetto in cui tutto dipende da un evento che è incondizionato e puramente dato, donato, accadimento senza presupposti, non deve tuttavia risolversi in un'attesa dell'evento, attesa che sarebbe inoltre inutile proprio perché per sua essenza l'evento non viene preceduto da alcun segno e non fa altro che sorprendere con la propria grazia, che si sia vigili o no. Nietzsche si trova così sorprendentemente unito a Paolo, secondo Badiou. Così come Nietzsche afferma che i veri eventi ci sorprendono nel momento del massimo silenzio, Paolo scrive che «il giorno del Signore verrà come un ladro di notte» (1 Ts 5,2).

L'interpretazione proposta da Badiou porta con sé un ulteriore riduzionismo del significato delle *Lettere* paoline. La resurrezione, categoria chiave del pensiero paolino e della sua concezione della *novitas*, non è altro se non “evento” che genera un nuovo modo d'essere del soggetto. Nella scaturigine originaria della nuova esistenza del soggetto, dove Heidegger e Bultmann collocavano la decisione e dove da un punto di vista storico-religioso poteva esserci la trasmissione della fede nell'esperienza condivisa della comunità, con Badiou resta soltanto l'incondizionato puro. L'evento si impone come accadimento che arriva senza preavviso e si incontra lungo il cammino, puro nuovo inizio che irrompe. La lettura di Badiou si rivela così, forse in virtù di una comune matrice hegeliana,

⁷⁸ Ivi, p. 119.

molto vicina a quella di Tillich. Anche in questo caso ciò che si impone soffocando la novità nella “gelida” e impersonale irruzione dell’evento è l’incondizionato, che sottrae ogni spazio alla novità della resurrezione come incontro con una nuova corporeità.

3.4.3. Bernard Sichère: tempo nuovo e nuovo amore

Particolarmente interessante risulta accostare in questa sezione l’opera di Badiou a quella di Bernard Sichère, altro autore francese che ha trascorso gran parte della sua vita nell’attivismo politico di sinistra, prendendo parte a movimenti comunisti e maoisti. Contrariamente a Badiou, Sichère si è però riavvicinato al cristianesimo durante l’ultima parte della sua vita, come testimoniano i volumi *Seul un Dieu peut encore nous sauver* (2002)⁷⁹, *Catholique* (2005)⁸⁰, *L’Être et le Divin*, (2008)⁸¹ e, in particolare, un libro dedicato a San Paolo dal titolo *Le jour est proche: La révolution selon Paul*, pubblicato nel 2003⁸². Sebbene ispirata principalmente a una interlocuzione con Heidegger, quest’opera di Sichère può essere infatti letta anche come proposta parallela a quella di Badiou, cui Sichère riserva sia apprezzamenti che critiche⁸³.

Tale sguardo critico nei confronti dell’opera di Badiou emerge sin dall’introduzione de *Le jour est proche*. La “parola nuova” di Paolo va compresa nella sua singolarità e nella sua novità come parola che è sia ebraica che greca, pur apparendo al tempo stesso né ebraica né greca. Come Agamben anche Badiou, secondo Sichère, si limita piuttosto a sottolineare nella novità la rottura con il mondo giudaico e il mondo greco. In particolare, Badiou si concentra sulla rottura col mondo giudaico, mentre Agamben su quella con il mondo greco⁸⁴.

⁷⁹ B. Sichère, *Seul un Dieu peut encore nous sauver*, Desclée de Brouwer, Paris 2002.

⁸⁰ B. Sichère, *Catholique*, Desclée de Brouwer, Paris 2005,

⁸¹ B. Sichère, *L’Être et le Divin*, Gallimard, Paris 2008.

⁸² B. Sichère, *Le jour est proche: La révolution selon Paul*, Desclée de Brouwer, Paris 2003. Abbreviato con la sigla LJP.

⁸³ Sichère riservò a Badiou anche una dura critica sul piano delle scelte politiche, come si legge in questo articolo del 2010: <https://laregledujeu.org/2010/04/11/1217/mai-68-mao-badiou-et-moi/> (consultato a dicembre 2024).

⁸⁴ A tal proposito Sichère muove una critica anche ad Agamben, in questo caso rispetto al ruolo della filosofia greca. In linea con l’interpretazione heideggeriana, Sichère ritiene inservibile il riferimento all’ontologia greca per comprendere Paolo, così come ritiene poco fruttuoso tentare di comprendere l’esperienza paolina nei termini di una esperienza dell’essere posto al di là dell’esistenza e al di là dell’essenza, dal momento che si tratta di termini legati alla lingua greca e al pensiero

Contrariamente a Badiou e in accordo con Taubes e Agamben, Sichère ritiene irrinunciabile il legame con il mondo ebraico e con l'Antico Testamento, come mostra il fatto che nell'opera il filosofo ripercorre i concetti fondamentali dell'Antico Testamento che germinano in modo rivoluzionario nella parola nuova di Paolo. Ciò che a Sichère, così come a Badiou, appare evidente, è che Paolo cerchi nella novità della sua parola di rivolgersi in modo rivoluzionario tanto al giudeo quanto al greco.

Come Badiou anche Sichère non cerca nel cristiano un "individuo etico" ma un militante, un "militante della verità", e come Badiou anche Sichère riconosce che il cuore dell'annuncio che genera la militanza sta nella resurrezione di Cristo, che sancisce anche lo schema fondamentale con cui l'umanità occidentale ha percepito e pensato la storia e il tempo: «un temps à la fois de la venue en présence, de la novation radicale ("Il est ressuscité"), de l'espérance ("nous serons ressuscités nous aussi") et enfin de la décision ("il ne faut pas attendre : le jour est proche")»⁸⁵. Sin da subito appare tuttavia totalmente diverso il modo in cui i due si confrontano con tale annuncio di resurrezione. In primo luogo, Sichère non ritiene necessario da un punto di vista filosofico un rifiuto aprioristico della resurrezione, come d'altronde non ritiene che sia compito della filosofia proclamare che Cristo sia risorto nei modi di una adesione confessionale. La stessa affermazione di Badiou circa la non-esistenza della resurrezione (affermazione definita "feroce" da Sichère) resta a suo modo di vedere avvolta nell'incertezza. È solo questa risurrezione che non c'è o piuttosto non c'è nulla del possibile destino di un uomo che possa ricevere questa qualificazione? Ad ogni modo, si tratta per Sichère di ricusare la falsa dicotomia tra il rifiuto a priori della resurrezione e una sorta di militanza confessionale per porsi piuttosto in ascolto di Paolo, rispettando il "sito", si potrebbe dire in termini badiouiani, da cui l'Apostolo pronuncia questa parola⁸⁶.

Molto più significativo il diverso modo di intendere la resurrezione da parte dei due autori. Mentre a Badiou interessa la resurrezione come evento impersonale e incondizionato, per Sichère essa riguarda essenzialmente un nuovo pensiero sul corpo, come scrive nell'introduzione: «[...] la puissance de la pensée

greco sull'essenza ed ereditati in seguito dal pensiero romano sull'*existentia* e sull'*essentia*, cfr. B. Sichère, *Le jour est proche*, cit., p. 56.

⁸⁵ Ivi, p. 42.

⁸⁶ Cfr. ivi, pp. 227-228.

de Paul comme pensée d'être et temps est ce qui s'actualise comme pensée du corps dans la guise de la "résurrection" et de la "parousie"»⁸⁷. A questa tesi centrale Sichère perviene dopo un graduale confronto con nozioni fondamentali dell'Antico Testamento e con gli elementi propri della cultura giudaica che permeano anche l'esperienza cristiana, un'eredità che Sichère ritiene irrinunciabile per accedere a una piena comprensione dell'annuncio paolino.

Sichère sottolinea altresì gli aspetti di rottura tra queste due realtà culturali e religiose. Il cristianesimo sorge in forma rivoluzionaria e come guerra interna al mondo giudaico, nel quale irrompe la storia di Cristo come storia di un corpo che si dà come rivelazione di una verità nuova. Questa verità genera anche i termini fondamentali del tempo messianico, ossia apocalisse e parusia, termini greci che tuttavia dovevano apparire ben più comprensibili all'ebreo che già conosceva l'idea di una concentrazione del tempo in cui si tengono assieme patto, alleanza, missione e testamento. In particolare, "apocalisse" vuol dire secondo Sichère anticipazione di una fine della storia e compimento dell'alleanza.

Pur se accolta in modi spesso conflittuali, la rivelazione di Cristo si propone come riconciliazione tra l'Uomo-Adamo e Dio grazie alla mediazione di un "nuovo Adamo" che viene nella stessa forma del corpo adamitico, un corpo vivente, «novation scandaleuse qui porte sur la mutation du corps de péché lui-même»⁸⁸. In questa riconciliazione Cristo dà compimento al tempo come essere e all'essere come tempo (*le temps comme être et l'être en tant que temps*). La corrispondenza tra essere e tempo si spiega nel fatto che il compimento del tempo (o il tempo che si compie) è il compimento di ciò che fino ad allora era potenza d'essere nella risposta dell'uomo alla parola-elezione di Dio, mentre l'essere è "tempo" perché "è" veramente e ha pienamente "essere" solo ciò che avviene "alla fine", nella rivelazione piena di ciò che si sforzava di appropriarsi dell'essere e della storicità segreta di questo essere. Una nuova comprensione della metafisica e dell'ontologia che si comprende proprio alla luce della nuova creazione paolina: «Une révélation qui se produit certes, répétons-le, en deçà de toute métaphysique et de toute ontologie, mais qui est riche d'emblée d'une ontologie possible et toute nouvelle à la mesure de ce que Paul va appeler une "création nouvelle", *kainè*

⁸⁷ Ivi, p. 43.

⁸⁸ Ivi, p. 94.

ktisis»⁸⁹.

Come Badiou, anche Sichère sottolinea che Paolo sperimenta in prima persona la *novitas* assoluta della resurrezione, in quell'evento che riproduce in scala la risurrezione di Gesù come "risurrezione del soggetto" in Paolo:

Changement de nom, changement de langue : c'est la portée qu'il convient de donner, dans la parole de Paul, à cette singularité énonciative transcende tout savoir positif sur la langue et les structures de la langue, à ce « Je » qui intervient sans cesse dans les épîtres : trace audible, dans la parole écrite, de la mutation interne de celui qui parle entre l'homme ancienne et l'homme nouveau. L'homme nouveau, c'est-à-dire, le ressuscité à partir de la résurrection du Christ : car c'est comme cela qu'il se vit et qu'il se présente à Jérusalem devant les autres, les disciples reconnus et intronisés, les « piliers » dont parle l'Épître aux Galates (2,1-11). Celui qui, à la jointure des âges du monde accomplit la vérité du peuple juif sous la forme messianique de la résurrection du monde à la suite de la résurrection du Messie, de la nouvelle création, *kainè ktisis*⁹⁰.

L'essenza umana, nei termini di questa rinnovata comprensione dell'ontologia, dev'essere pensata in relazione al corpo nuovo nato a imitazione del corpo di Cristo. La vita risuscitata in Cristo è la vera pienezza dell'essere. In questo modo l'essere viene ripensato nella prospettiva paolina⁹¹. Un uomo inteso in senso nuovo, incarnatosi in Paolo, l'apostolo che porta con sé una nuova storia a partire dalla propria conversione. Qui Sichère si dice d'accordo con Badiou rispetto all'idea di una discontinuità tra la concezione paolina del corpo e ciò che i greci intendevano con σῶμα, mentre rispetto alla distanza con il pensiero ebraico Sichère ritiene che il silenzio di Agamben riveli una mancata ricezione di tale importante differenza.

Il termine σῶμα, come anche σὰρξ, ψυχὴ e πνεῦμα sono secondo Sichère i termini fondamentali per la definizione paolina della *nouvelle humanité*, ossia del καινός ἄνθρωπος. Sichère sottolinea anche che mediante questi termini Paolo definisce uno schema di dicotomie (legge-fede e legge-grazia, Spirito-lettera e Spirito-carne, vita-morte) che si può riassumere in quella tra vecchio e nuovo:

[...] *ancien* et *nouveau* sont les termes décisifs permettant de

⁸⁹ Ivi, p. 92.

⁹⁰ Ivi, p. 118.

⁹¹ Cfr. ivi, p. 158.

penser le jeu profond de ces dichotomies tel qu'il vient à être transformé radicalement par l'événement de la parousie, de la résurrection, de cela même qui a été manifesté aux apôtres et dont Paul à son tour, par une grâce très mystérieuse, a été le témoin privilégié⁹².

La riflessione sull'uomo, come già osservato in precedenza per diversi autori, si aggancia a quella sul tempo. Il pensiero di Paolo, scrive Sichère all'inizio del capitolo intitolato *Le temps qui vient*, è essenzialmente un pensiero del corpo che si snoda attraverso un certo numero di dicotomie che non sono comprensibili se non nell'ordine della temporalità, come dimostra l'opposizione tra vecchio e nuovo che si esprime in quella tra tempo antico (*temps d'avant*) e tempo nuovo (*temps nouveau*). Il tempo nuovo è il tempo del presente, del *vũv*, tempo di resurrezione e della nuova umanità⁹³. Il pensiero paolino, in altri termini, è pensiero del corpo e pensiero della parusia come nuovo modo di pensare il tempo e l'essere, pensiero del tempo dell'attesa (*temps de battement*) tra la prima parusia dell'evento di resurrezione e l'ultima, quella della fine dei tempi, tempo della tensione creata attraverso i termini ἀποκάλυψις, παρουσία, πλήρωμα e βασιλεία. Paolo rivoluziona così l'apparenza dell'"ora" (*maintenant*, il *vũv*) ripensandola alla luce della parusia, la quale cambia il tempo facendo sorgere la possibilità di un uomo nuovo e di un nuovo sé «dans l'éclair hors temps du temps nouveau»⁹⁴. Un tempo nuovo che riunisce tutti gli uomini, οἱ πάντες, un tempo in cui il passaggio dal vecchio al nuovo permette la comunicazione della verità a tutti gli uomini. La stessa dimensione dell'annuncio e della parola di Paolo acquisiscono questo carattere rivoluzionario che sancisce la rottura tra i tempi: «En bref: la décision de parole est en Paul révolutionnaire en ceci qu'elle témoigne d'une cassure du temps qui la rend elle-même possible comme parole ou prédication de la cassure»⁹⁵.

Il pensiero rivoluzionario di Paolo rispetto al tempo e all'essere è anche pensiero della storia come "compimento" (*accomplissement* o, nel tedesco citato da Sichère, *vollzug-geschichtlich*), in termini heideggeriani, cui Sichère fa

⁹² Ivi, p. 138.

⁹³ Mentre autori come Schlier sottolineano la presa e la tensione creata dal futuro, probabilmente Sichère resta qui nel solco dell'interpretazione heideggeriana in cui si ha un tempo compresso, una simultaneità e un intreccio di passato, presente e futuro nell'istante. Sull'argomento cfr. S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger dal kairós all'Ereignis*, Guida, Napoli 2005.

⁹⁴ LJP, p. 150.

⁹⁵ Ivi, p. 215.

costantemente riferimento, “compimento dell’inizio”, *Vollendung des Anfangs*, *accomplissement du commencement*. Questo compimento verso cui tutto converge è il *nouvel amour* cui è dedicato il quinto e ultimo capitolo dell’opera: l’ἀγάπη, la parola tratta da Paolo dalla lingua greca per farne l’emblema della nuova lingua del nuovo mondo.

Sichère individua quattro caratteri che rendono rivoluzionario il principio dell’ἀγάπη come *nouvel amour*, verità effettiva e prefilosofica che anticipa la metafisica e ne supera le conclusioni. In primo luogo, il nuovo amore non va pensato come “altro dall’odio”, cioè come suo opposto, come se esistesse una relazione simmetrica tra due possibilità equivalenti; l’amore va piuttosto pensato come “altro che l’odio”, qualcosa che da una parte sprigiona l’odio attorno a sé (Mt 10,22) ma che dall’altra al tempo stesso libera dall’odio. Secondo, il nuovo amore porta sia ad un mutamento della concezione biblica dell’amore, sia ad una rottura con la concezione greca dell’ἔρως. Terzo, il nuovo amore è il fermento di una nuova comunità, la comunità di coloro che non sono del mondo (Gv 15,18-19). Quarto e ultimo punto: dal momento che realizza la riconciliazione, il nuovo amore è di per sé il πλήρωμα. Il carattere di novità dell’ἀγάπη era inscritto già nell’ordine della creazione all’inizio del tempo, ma è anche qualcosa che non è ancora venuto alla luce e per cui la creazione intera geme (Rm 8,22). Questo nuovo amore fa nascere un uomo nuovo legato ad un intero mondo nuovo, sotto il comune denominatore dei dolori del parto⁹⁶. Sichère non lo afferma esplicitamente, ma in questa interpretazione ἀγάπη sembra divenire il senso ultimo e la realtà più intima della nuova creazione, la καινὴ κτίσις, come πλήρωμα che riunisce l’intera umanità e l’intero essere della creazione. Non si tratta infatti di un sentimento, scrive Boulnois a proposito di questa nozione di Sichère, ma della risoluzione a rispondere all’appello divino. Una risposta ad un appello che segue un doppio movimento, quello del Messia che viene, si svuota e si abbassa nel mondo e nella storia e quello che “innalza” l’umanità alla salvezza a partire dalla resurrezione. L’ἀγάπη è dunque la tensione della storia verso il suo compimento nella pienezza. La parusia sarà la rivelazione piena di questo amore⁹⁷.

Tra gli aspetti più rilevanti per questa sezione della ricerca spicca l’idea che

⁹⁶ Cfr. G. Antier, *L’origine qui vient. Une eschatologie chrétienne pour le XXI^e siècle*, Labor et Fides, Genève 2010, p. 281.

⁹⁷ Cfr. O. Boulnois, *Saint Paul et la philosophie. Une introduction à l’essence du christianisme*, Presses Universitaires de France, Paris 2022, p. 146.

l'ἀγάπη rappresenti il principio e l'origine di una *nouvelle communauté*, la Chiesa (ἐκκλησία), comunità paradossale e universale di "fratelli" di Cristo, il "Figlio unico". Comunità dell'ὥς μὴ, cioè di coloro che si rallegrano dell'al di là dal mondo mentre vivono nel mondo, ma anche comunità del καθώς, ossia del "come io ho amato voi" (Gv 13,34), della χάρις ma anche della costante θλίψις (la tribolazione), comunità che vive in fermento nella tensione tra il già ora della parusia che si manifesta nell'ἀγάπη e la distanza che separa dalla manifestazione dell'intero (*Entier*) che dovrà manifestarsi in questo mondo. Comunità del corpo di gloria e non del corpo mortale e, in quanto tale, comunità "rivoluzionaria", definizione che rivela ciò che Sichère nel titolo dell'opera evoca come "rivoluzione secondo Paolo". La rivoluzione secondo Paolo non è una "parvenza di rivoluzione", non è la presa di un potere che si annuncia come nuova potenza o nuovo tiranno dopo la sconfitta di un antico potere, ma la destituzione dello σχῆμα del mondo che lascia spazio alla novità assoluta della "vera luce":

La révolution selon Paul n'est pas un semblant de révolution, elle n'est pas non plus une prise de pouvoir locale visant à la défection d'un pouvoir ancien au profit d'une nouvelle puissance ou d'un nouveau tyran : c'est le monde même dans sa figure ou sa disposition actuelle, *skhèma*, qui va s'effondrer pour laisser place à la vraie lumière⁹⁸.

Sichère arriva così al punto cui giungono tutti gli autori in cerca del *proprium* del pensiero paolino sull'idea di *novitas*. Il terreno su cui il nuovo sorge è la Chiesa. In un'ottica paolina soltanto essa dispone della potenza di autentica novazione. Questa prerogativa ne garantisce l'*auctoritas* e le consente di depotenziare e neutralizzare di qualsiasi entità rivoluzionaria che voglia annunciarsi come detentrici di una novità reale e assoluta.

3.5. Erik Peterson

3.5.1. La forza escatologica del nuovo e il "nuovo eone"

Erik Peterson è una delle figure di riferimento nel dibattito legato alla stagione della teologia politica all'interno del panorama teologico cristiano,

⁹⁸ LJP, cit., p. 208.

assieme ad altri teologi come Jürgen Moltmann e Johann Baptist Metz. L'opera che ha reso celebre Peterson in quest'ambito è *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935)⁹⁹. In questo saggio, uno tra i più noti scritti del teologo, non sono presenti riferimenti diretti alla nozione paolina di *novitas*, ma la presenza di Paolo riecheggia nella citazione finale dell'opera, in cui Peterson inserisce un indiretto rimando al versetto 4,7 dell'*Epistola ai Filippesi*¹⁰⁰:

Nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums kann es so etwas wie eine »politische Theologie« geben. Doch die christliche Verkündigung von dem dreieinigen Gotte steht jenseits von Judentum und Heidentum, gibt es doch das Geheimnis der Dreieinigkeit nur in der Gottheit selber, aber nicht in der Kreatur. Wie den auch der Friede, den der Christ sucht, von keinem Kaiser gewährt wird, sondern allein ein Geschenk dessen ist, der »höher ist als alle Vernunft«¹⁰¹.

A ben vedere, l'influenza di Paolo risuona in tutta l'opera di Peterson, non

⁹⁹ E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, in Id., *Theologische Traktate* (AS 1), Echter Verlag, Würzburg 1994, pp. 23-82. Tutti le citazioni tratte dai volumi degli *Ausgewählte Schriften* di Erik Peterson dopo la prima citazione saranno indicate dalla sigla AS e dal numero del volume all'interno della serie.

Per un inquadramento del contributo di Erik Peterson nella riflessione teologico-politica e del suo rapporto con Carl Schmitt, cfr. H. Maier, *Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie*, in «Zeitschrift für Politik», 38, 1 (1991), pp. 33-46; B. Nichtweiß, *Analogien und Gegensätze. Die »Theologischen Traktate« Erik Petersons in der Perspektive des Verhältnisses von Staat und Kirche*, in «Communio», 32 (2003), pp. 189-200; Ead., *Erik Peterson (1890-1960) und die politische Theologie: Skizze zur Einführung in ein komplexes Thema*, in «Annali di studi religiosi», 4 (2003), pp. 367-378; D. V. Twomey, *The political implications of faith in a triune God: Erik Peterson revisited*, in Id. – L. Ayres (cur.), *The mystery of the Holy Trinity in the fathers of the church: the proceedings of the fourth Patristic Conference, Maynooth, 1999*, Four Courts Press, Dublin 2007, pp. 118-130; B. Bourdin, *Les raisons de la délégitimation d'une théologie politique chrétienne: la théologie politique implicite de Peterson*, in Id. – J.-L. Blaquart (cur.), *Théologie et politique : une relation ambivalente: Origine et actualisation d'un problème*, L'Harmattan, Paris 2009, pp. 13-23; N. Tenaillon, *Peterson et le recours à la théologie politique*, in B. Bourdin – J.-L. Blaquart (cur.), *Théologie et politique*, cit., pp. 31-51; G. Caronello, «L'Anticristo è un uomo, non è un demone». Su una figura escatologica di Erik Peterson, in M. Nicoletti (cur.), *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo*, cit., pp. 169-214; A. Christophersen, *Political Theology. Questioned: Erik Peterson's Concept of Eschatology*, in C. Grenholm – D. Patte (cur.), *Modern interpretations of Romans: tracking their hermeneutical/theological trajectory*, Bloomsbury T & T Clark, London-New York, 2013, pp. 143-160; E. R. Urciuoli, *Un'ordinaria eccezione: Erik Peterson interprete di Carl Schmitt (1924-1933)*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 13, 1 (2016), pp. 109-132; R. Mielke, *Das Politische als Passion und Fragment. Erik Peterson und Carl Schmitt in der Auseinandersetzung um die Grundlagen der Politischen Theologie*, in «Evangelische Theologie», 79, 6 (2019), pp. 450-466; D. Parrilla Martínez, *Teología política y razón práctica en el debate entre Carl Schmitt y Erik Peterson*, in «Cartaginensia», 35, 67 (2019), pp. 191-210; T. Storme, *Peut-on lire Erik Peterson sans Carl Schmitt ? L'ombre du théorème de la sécularisation*, in «Revue de l'histoire des religions», 3 (2021), pp. 423-434.

¹⁰⁰ «E la pace di Dio, che supera ogni intelligenza (ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν), custodirà i vostri cuori e le vostre menti in Cristo Gesù».

¹⁰¹ AS 1, p. 59.

solo nei corsi dedicati all'Apostolo ma anche nei suoi commentari al *Vangelo di Luca*, al *Vangelo di Giovanni* e in quello dedicato all'*Apocalisse*¹⁰². Paolo ha rappresentato inoltre una figura chiave nella rottura consumata fra Peterson e il protestantesimo e nel suo percorso di conversione al cattolicesimo, come emerge da una lettera a Gerardus van der Leeuw del 1924¹⁰³. Peterson ha avuto con Paolo un rapporto molto intenso, un rapporto che andava al di là dell'interesse religioso e accademico. Una serie di "rispecchiamenti reciproci" tra la storia e l'immagine di Paolo e la propria vicenda biografica mostrano quanto Peterson si rivedesse nell'Apostolo e quanto abbia cercato di trarre ispirazione dalla sua figura¹⁰⁴.

In questa sede l'interesse precipuo della ricerca è rivolto a quella che B. Nichtweiß ha definito l'idea fondamentale del pensiero di Peterson, segnata da inequivocabili tonalità paoline, vale a dire il nuovo eone (*neue Äon*), nozione centrale nell'esegesi petersoniana di Paolo così come in quella di Giovanni, dove acquisirà una rilevanza forse ancora maggiore¹⁰⁵. La concezione teologica secondo la quale esistono e convivono due eoni nel tempo che intercorre tra la prima e la seconda venuta di Gesù Cristo, ossia il vecchio eone, destinato alla distruzione ma ancora presente con le sue tentazioni, e il nuovo eone, nel quale i cristiani sono già entrati tramite il battesimo ma di cui attendono pieno compimento alla fine dei tempi, è una concezione essenziale per comprendere il rifiuto di Peterson di ogni teologia politica sviluppata sulla base del cristianesimo¹⁰⁶. Non a caso vi sono infatti diversi punti delle lezioni dedicate a Paolo in cui l'interpretazione di tipo esegetico viene da Peterson connessa all'attualità storica e politica, lasciando trasparire uno sguardo che intendeva inquadrare lo studio esegetico in modo più ampio¹⁰⁷.

Come già accaduto per diversi tra gli autori presi sin qui in esame, la

¹⁰² Cfr. T. Söding, *Un esegeta dell'eccezione. Erik Peterson nella teologia del suo tempo*, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson*, cit., pp. 189-213, ivi pp. 189-191.

¹⁰³ Cfr. E. Peterson, *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen* (AS 9/2), Echter Verlag, Würzburg 2009, pp. 209-210.

¹⁰⁴ Ivi, p. 189.

¹⁰⁵ Sui corsi di Peterson dedicati a Giovanni nel 1927 e nel 1929, cfr. G. Segalla, *Il corso accademico su Giovanni di Erik Peterson fra storia e teologia. Un'interpretazione canonistica e antignostica*, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson*, cit., pp. 214-240. In merito al significato del nuovo eone in queste lezioni cfr. ivi, pp. 230-240.

¹⁰⁶ B. Nichtweiß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992, p. 794.

¹⁰⁷ Cfr. R. Penna, *Erik Peterson: la Lettera ai Romani. Un approccio critico*, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson*, cit., pp. 241-251, ivi pp. 241-242.

domanda sul nuovo ha assunto per Peterson una portata personale ed esistenziale. Una annotazione del 1918 raccolta in un suo diario rivela la presenza di tale domanda sin dagli inizi del suo percorso teologico:

Die Eschatologie erhält ihren Sinn, wenn sie in den Geist aufgenommen wird und dort die verheerende Flamme ist, welche dem Neu-Geschauten vorseilt. Jede Geistestat entsteht aus dem Schauen von etwas Ödem und Verödetem, form- und inhaltslos Gewordenem – man schaut das Neue durch die Verwesung und den Abbruch hindurch. Man schaut in dem Neuen das Alte tot und kaputt. Die geistige Schau hat das Zerstörende und zugleich Schöpferische an sich. Die unanschauliche Reflexion dagegen schafft weder noch zerstört sie, sondern sie „erhält“ – sie ist die uneschatologische Macht der Schriftgelehrten und Pharisäer, der Professoren und Pastoren. Jesu Gleichnisse zeigen, dass er schaute. Die Pharisäer dagegen sahen einfach nicht die Komik der Situation, die Christus im betenden Pharisäer und Zöllner darstellt. Die Eschatologie will Schau sein. Sie schaut den Untergang des Zeitlichen in seinen Verzweigungen nicht als Dogma, sondern als Alltagserlebnis, sie schaut zugleich das Ewige. Der Apokalyptiker Johannes schaut den Gottesdienst im Himmel usw. In jedem geistig schöpferischen Akt liegt ein Stück Eschatologie. Das göttliche schöpferische Bewusstsein ist eben notwendig eschatologisch bestimmt, denn es gehört zum Wesen des Schaffens, dass es die Schöpfung zerstört¹⁰⁸.

Il senso pieno dell'escatologia, scrive un giovane Peterson in queste righe, si conserva quando l'escatologia viene assunta nello spirito, nel quale è presente una fiamma distruttrice, una forza che precede ogni nuova-visione (*Neu-Geschauten*). Ogni atto dello spirito nasce dal vedere e, in particolare, da una visione di qualcosa che appare desolato e vuoto, una realtà che ha perso ogni forma e ogni contenuto. La visione di tale realtà de-formata e svuotata lancia lo sguardo verso il nuovo. Il nuovo, annota ancora Peterson, si osserva attraverso la decomposizione (*Verwesung*) e la rottura (*Abbruch*). Nel nuovo il vecchio appare morto, distrutto. Lo sguardo creativo ha in sé qualcosa che è al tempo stesso creativo e distruttivo. Viceversa, lo sguardo confuso non crea né distrugge nulla, ma conserva. Tale era lo sguardo di scribi e farisei, uno sguardo privo di potere escatologico. Nelle parabole Gesù mostra invece che egli vedeva e che aveva una visione piena ed escatologica. L'escatologia vuole essere visione (*die Eschatologie will Schau sein*), visione di ciò che il temporale riduce in rovina nell'esperienza quotidiana e visione di ciò che è eterno. La coscienza creativa

¹⁰⁸ AS 9/2, p. 80.

divina è necessariamente determinata in senso escatologico perché nell'essenza del creare è insita anche una portata distruttiva, la distruzione della creazione.

Peterson conferisce qui una connotazione escatologica al vedere, idea che secondo Nichtweiß sarebbe riconducibile anche all'influenza della fenomenologia¹⁰⁹. Peterson studiò infatti gli scritti di Husserl ed ebbe rapporti con Hans Lipps, Max Scheler, Dietrich von Hildenbrandt, Edith Stein ed Hedwig Conrad-Martius. In particolare, da Husserl sarebbe provenuta l'idea di una distruzione del mondo come *conditio sine qua non* per osservare l'emersione di un mondo nuovo, dal momento che la distruzione del mondo consente, in termini husserliani, la comparsa alla coscienza dell'oggetto considerato nella sua pura realtà¹¹⁰. Oltre a questi influssi filosofici e fenomenologici, su tale visione del nuovo doveva aver influito (come nel caso di Husserl) anche l'esperienza della Prima Guerra Mondiale e dell'instabilità e della distruzione che aveva portato.

La prima occasione in cui Peterson discute approfonditamente la propria teologia degli eoni risale a una lezione tenuta negli anni 1924-1925¹¹¹. Nelle lezioni degli anni seguenti dedicate alla *Lettera ai Romani* (1925-1928) la nozione di "nuovo eone" assumerà un ruolo decisivo per l'interpretazione petersoniana della teologia di Paolo. Il teologo dedicherà a Paolo anche delle lezioni sulla *Prima Epistola ai Corinzi*, raccolte nel settimo volume degli *Ausgewählte Schriften* assieme ad altri studi pubblicati nel corso degli anni su varie tematiche legate all'esegesi delle *Lettere* paoline¹¹². Tuttavia, è nel commento all'*Epistola ai Romani* che Peterson propone la propria lettura dei versetti legati all'idea di *novitas* (καινότης e ἀνακαίνωσις), conferendovi una portata decisiva mediante la nozione di nuovo eone.

¹⁰⁹ Cfr. B. Nichtweiß, *Vedere il nuovo attraverso la rottura. Quattro miniature come introduzione al pensiero di Erik Peterson*, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson*, cit., pp. 71-101, ivi pp. 77-78.

¹¹⁰ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (HUA 3/1), Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, p. 114 e sgg.

¹¹¹ E. Peterson, *Kosmos und Äon*, in Id., *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien* (AS 7), Echter Verlag, Würzburg 2006, pp. 416-440, ivi pp. 426-440.

¹¹² E. Peterson, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien* (AS 7), Echter, Würzburg 2006. Sull'interpretazione petersoniana della *Prima Lettera ai Corinzi* e in particolare sull'ecclesiologia paolina che emerge in queste lezioni, cfr. H.-U. Weidemann, «Paolo alla ekklesia di Dio che è a Corinto». Il concetto di Chiesa nell'interpretazione petersoniana della prima Lettera ai Corinzi, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson*, cit., pp. 252-290.

3.5.2. Intronizzazione di Cristo e nuovo eone

La teologia degli eoni elaborata da Peterson e la centralità del nuovo eone al suo interno nascono da un'esigenza fondamentale, osserva Nichtweiß: fornire alla teologia cristiana una propria e specifica concezione del tempo che permetta di interpretare in maniera adeguata il Vangelo andando al di là del solo tempo storico, non per abolire la storicità ma per pensare contemporaneamente a una tensione tra storia ed eternità mediante la dialettica tra vecchio e nuovo eone¹¹³.

Peterson propone sin dalle lezioni dedicate al primo capitolo dell'*Epistola ai Romani* la formulazione essenziale dell'idea di nuovo eone che attraverserà tutta l'interpretazione proposta in questo corso. A commento del versetto 1,3, Peterson scrive: «Mit der Thronbesteigung Christi hat natürlich dann auch der alte Äon ein Ende genommen, hat ein neuer Äon begonnen»¹¹⁴. La storia è divisa tra un vecchio scorrere del tempo e un nuovo che pone fine a tutto il cosmo del vecchio e, in tal modo, interrompe la storia. La comprensione di questa dinamica passa da un atto "politico", cioè la *Thronbesteigung Christi*, l'intronizzazione di Cristo. Con la *Thronbesteigung Christi* il vecchio eone si è concluso ed è iniziato un nuovo eone. L'eone presente viene superato e trasceso dall'eone futuro, il nuovo¹¹⁵. L'ascesa al trono di Cristo è l'ultimo atto della vittoria ottenuta negli inferi, la vittoria sul vecchio e sulla morte. Questo evento trionfale dà compimento alla redenzione e dà inizio al nuovo eone, nel quale trionfa anche la Chiesa, attraverso la quale Cristo regna nel nuovo eone: «Die Thronbesteigung ist demnach der Abschluß eines in der Unterwelt errungenen Sieges. Mit ihr ist unsere Erlösung abgeschlossen, mit ihr hört die Herrschaftsmöglichkeit des alten Äons auf, mit ihr beginnt der neue Äon, mit ihr auch die Kirche, durch die hindurch Christus in dem neuen Äon herrscht»¹¹⁶.

Già questa prima formulazione lascia intravedere il potente significato del nuovo eone in chiave (anti)teologico-politica. Non deve sorprendere che Peterson faccia uso di immagini, figure e concetti proprie del lessico politico mentre spiega il testo paolino. Come suggerisce Nichtweiß, in Peterson si ha un sottile

¹¹³ Cfr. B. Nichtweiß, *Vedere il nuovo attraverso la rottura*, cit., p. 94.

¹¹⁴ E. Peterson, *Der Brief an die Römer* (AS 6), Echter Verlag, Würzburg 1997, p. 12.

¹¹⁵ Per un approfondimento del concetto di "trascendimento" (*Transzendierung*) nel pensiero di Peterson in relazione all'idea di nuovo eone, cfr. G. Uríbarri Bilbao SJ, *Der neue Äon bricht im alten an. Zur Auffassung der eschatologischen Zeit bei Erik Peterson*, in B. Nichtweiß (cur.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson. Symposium Mainz 2000*, LIT Verlag, Münster 2001, pp. 193-216, ivi pp. 207-209.

¹¹⁶ AS 6, p. 13.

ribaltamento della nota frase schmittiana per cui “tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati”, così che si potrebbe dire a proposito della teologia di Peterson “molti concetti sintetici della teologia sono concetti politici trascesi”¹¹⁷.

Le realtà politiche della storia sono potenze del vecchio eone. L'unico potere efficace sotto il segno del trono di Cristo è la Chiesa, l'unica realtà comunitaria che può corrispondere alla novità del nuovo eone. L'ecclesiologia, o, in altri termini, l'insopprimibile direzione escatologica dell'ecclesiologia, ha la precedenza su qualsiasi discorso politico. Questo primato liquida anche la possibilità di conferire qualsiasi valore teologico al politico. La *qualitas* propria del tempo politico, scrive R. Mielke a proposito della teologia petersoniana, è la costante permanenza delle pretese di potere. Questo tempo del politico viene superato dalla dinamica escatologica della venuta di Cristo nel nuovo eone. L'ora della morte di Gesù rappresenta il *καίρος* della sua morte, l'istante in cui il nuovo eone irrompe nella storia e rompe il *χρόνος* del tempo politico¹¹⁸. Solo una volta irrompe l'eternità, scriverà Peterson commentando il *Vangelo* giovanneo, solo una volta può esserci questo contatto concreto del tempo con l'eternità e dell'uomo con Dio, un punto di tangenza in cui il cosmo, il tempo e l'uomo si disgregano e periscono, ossia nell'evento della crocifissione.

Nur einmal bricht die Ewigkeit herein, nur einmal kann es diese konkrete Berührung der Zeit mit der Ewigkeit, des Menschen mit Gott geben, in der Kosmos, Zeit und Mensch zerbricht und untergeht. In dieser Berührung von Zeit und Ewigkeit, von Kosmos und Gott wird die verborgene Weisheit, wird der Herr der Herrlichkeit (κύριος τῆς δόξης) ans Kreuz geschlagen. Das ist das große Mysterium, das zu der Erfüllung des Kairos des Menschensohnes notwendig hinzugehört¹¹⁹.

L'affermazione secondo la quale con la *Thronbesteigung Christi* si conclude un vecchio eone e inizia il nuovo eone si accompagna ad un affrancamento da Lutero, rivelando che il percorso di allontanamento dalla fede luterana e dalle modalità esegetiche ad essa proprie era già in atto in quegli anni. Λ'εὐαγγέλιον

¹¹⁷ B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., p. 795.

¹¹⁸ R. Mielke, *Eschatologische Öffentlichkeit: Öffentlichkeit der Kirche und politische Theologie im Werk von Erik Peterson*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, p. 162.

¹¹⁹ E. Peterson, *Johannesevangelium und Kanonstudien* (AS 3), Echter Verlag, Würzburg 2012, p. 281.

annunciato da Paolo sin dal primo versetto dell'*Epistola* («Paolo, servo di Cristo Gesù, apostolo per chiamata, scelto per annunciare il vangelo di Dio – εὐαγγέλιον θεοῦ – »), secondo Peterson, corrisponde essenzialmente alla notizia dell'intronizzazione di Cristo. Il termine εὐαγγέλιον assume in questo senso anche un significato “politico” che Paolo sapeva essere in uso a Roma e, pertanto, conosciuto dalla comunità cui è indirizzata l'*Epistola*. Εὐαγγέλιον era legato infatti all'annuncio gioioso per l'ascesa al trono dell'imperatore¹²⁰. Con la traslazione di questa terminologia nel discorso cristiano il contenuto di questo annuncio non riguarda più un cambiamento del potere terreno, ma l'atto teologico-politico dell'ascesa al trono escatologico e cosmico di Gesù Cristo¹²¹.

Ciò che Paolo intende con la parola “Vangelo” è dunque qualcosa di molto diverso da ciò che significa “Vangelo” nell'interpretazione di Lutero, secondo Peterson. Per Lutero il Vangelo era legato alla remissione dei peccati, ma Peterson sottolinea che Paolo non fa menzione di tale associazione quando fornisce una definizione di Vangelo. Il Vangelo è per lui notizia della ascesa al trono di Cristo, non un “bollettino” sull'umore di Dio nei confronti degli uomini¹²². Quando Paolo parla di Vangelo non si riferisce alla regolamentazione dei rapporti privati tra Dio e l'uomo, ma ad un processo cosmico-escatologico: «Das Evangelium bezieht sich für ihn wirklich noch auf einen kosmisch-eschatologischen Vorgang und nicht auf die Regelung der privaten Beziehungen zwischen Gott und Mensch»¹²³. Peterson non nega che la crocifissione di Cristo, la sua vittoria negli inferi, la sua risurrezione, la sua ascensione e la sua presenza sul trono alla destra del Padre abbiano una relazione con il peccato, ma interpreta tale relazione in modo molto diverso da Lutero. L'εὐαγγέλιον per Paolo non riguarda il peccato privato-individuale e il suo perdono, bensì il peccato “cosmico” di Adamo e il suo superamento attraverso Cristo, nuovo Adamo: «Das εὐαγγέλιον bezieht sich eben nicht auf die Einzelsünde und ihre Vergebung, sondern auf die kosmische Sünde Adams und ihre Überwindung durch den neuen Adam»¹²⁴. Il Vangelo e la realtà universale-escatologica della salvezza sono per Peterson due

¹²⁰ Cfr. AS 6, p. 10.

¹²¹ Cfr. B. Nichtweiß, *Erik Peterson (1890-1960) und die politische Theologie*, cit., p. 373.

¹²² Cfr. AS 6, p. 13.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Ibidem.

realtà che vanno comprese in unità¹²⁵. Come sottolinea E. Lohse, questa interpretazione petersoniana del Vangelo deve essere posta in relazione con l'annuncio della giustizia di Dio¹²⁶. Per far ciò bisogna passare prima di tutto per l'esito della critica di Peterson a Lutero, quella che potrebbe essere definita l'interpretazione sacramentale dell'εὐαγγέλιον.

Per Lutero nel battesimo il peccato originale non viene cancellato, ma solo perdonato. Questa interpretazione di Lutero rappresenta secondo Peterson un completo fraintendimento della concezione cosmologico-escatologica di Paolo, significa anzi ignorare completamente il concetto stesso di peccato originale. Il peccato originale, per sua natura, non può essere perdonato, ma solo cancellato, e può essere cancellato solo in un evento escatologico-cosmico, quello annunciato dall'εὐαγγέλιον. Se l'intera realtà della nuova creazione riguardasse la sfera personale-privata ed esistenziale in cui può avvenire il perdono dei peccati o se Dio avesse voluto semplicemente comunicare agli uomini che era gentile con loro nonostante i loro peccati, non sarebbe stato necessario questo sforzo che ha messo in moto l'inferno e il cielo, quel movimento che ha condotto il Figlio di Dio a lasciare il cielo e a morire sulla croce per poi occupare il trono al fianco di Dio dopo la sua risurrezione. Non sarebbe stato altresì necessario l'allontanamento (*Aussonderung*) di Paolo per annunciare ai gentili la buona novella della *Thronbesteigung Christi*. Se si fosse trattato di un atto legato ad una mera dimensione privatistica nessun vecchio eone sarebbe giunto alla fine e nessun nuovo eone avrebbe avuto inizio con la *Thronbesteigung Christi*. Se lo stato di cose successivo alla caduta fosse stato destinato a rimanere immutato per sempre e la natura umana avesse trovato piena espressione nel peccato originale non vi sarebbe stato alcun passaggio da una vecchia condizione ad una nuova.

L'intera concezione proposta da Lutero sottrae l'essenziale nucleo cosmico-escatologico all'effettiva realtà del Vangelo di cui parla Paolo per relegare ciò che egli chiama "Vangelo" esclusivamente e completamente all'ambito della regolamentazione delle relazioni private dell'anima con Dio. Questo fraintendimento di Lutero secondo Peterson rende irrimediabilmente superfluo il

¹²⁵ Cfr. F. Hahn, *Exegetische Methodik in Erik Petersons Auslegung des Römerbriefes*, in B. Nichtweiß (cur.), *Vom Ende der Zeit*, cit., pp. 75-84, ivi p. 81.

¹²⁶ E. Lohse, „*Heilsgeschichte*“ im Römerbrief. Zur Interpretation des Römerbriefs durch Erik Peterson, in Id., *Rechenschaft vom Evangelium: Exegetische Studien zum Römerbrief* (BZNW 150), de Gruyter, Berlin-Boston 2007, pp. 131-146, ivi p. 143.

Vangelo che annuncia invece la buona novella dell'ascesa al trono di Cristo e rende inutile anche la missione di Paolo come apostolo offerto per annunciare tale buona novella ai pagani:

Da hätte kein alter Äon zu Ende gehen und kein neuer Äon mit der Thronbesteigung Christi beginnen brauchen, wenn doch alles ewig gleich bleibt und unveränderlich die menschliche Natur im Spiel der Erbsünde sich vollendet. Die ganze Konzeption Luthers von dem, was er Evangelium heißt, läßt den kosmisch-eschatologischen Kern desselben völlig zurücktreten hinter der Regelung jener privaten Beziehungen der Seele zu Gott, die auf ihre Konsequenz betrachtet das Evangelium von der Thronbesteigung Christi ebenso überflüssig machen müßten wie einen für diese frohe Botschaft an die Heiden ausgesonderten Apostel¹²⁷.

La critica a Lutero si estende anche alla questione delle opere e del giudizio finale. La professione di fede battesimale (*Taufbekenntnis*) pone il giudizio affianco all'intronizzazione di Cristo; pertanto, anche il giudizio rientra nella "buona novella" e tale giudizio è un giudizio sulle opere, che vengono giudicate come buone o cattive. Non avrebbe senso, ritiene Peterson, un giudizio riguardante i sentimenti (*Gesinnungen*) umani. All'εὐαγγέλιον appartengono, assieme alla presenza di Cristo in trono, anche il giudizio e, di conseguenza, le opere. Senza opere e giudizio al Vangelo resta solo un mero ruolo di consolazione. In questo modo la piena potenza dell'annuncio paolino relativo al passaggio dal vecchio al nuovo eone va irrimediabilmente perduta:

Die Werke gehören zum εὐαγγέλιον und das Gericht gehört zum εὐαγγέλιον. Wo die Werke und das Gericht aus dem εὐαγγέλιον entfernt sind, da ist das εὐαγγέλιον nicht mehr die frohe Botschaft von der Thronbesteigung Christi, die Kunde von dem Ende eines alten und dem Beginn eines neuen Äons, sondern nur noch der Trost in der privaten Anfechtung des Herzens¹²⁸.

Nella critica rivolta da Peterson a Lutero emergono due dati preliminari che saranno più volte ribaditi dal teologo in queste lezioni. Il Vangelo ha il suo culmine nell'intronizzazione di Cristo che dà inizio al nuovo eone e i cristiani sperimentano questa novità attraverso la forma sacramentale del battesimo, che estende

¹²⁷ AS 6, p. 14.

¹²⁸ Ivi, p. 58.

all'umanità intera il significato escatologico e non soltanto meramente antropologico-esistenziale dell'evento-Cristo. Solo nei termini di una *Äonenwende*, la svolta degli eoni avvenuta in Cristo, si può realmente parlare per Peterson di una storia della salvezza¹²⁹.

3.5.3. Nuovo eone e potere politico: la giustizia e la fede

L'intero corso dedicato al commento della *Lettera ai Romani* può essere ripercorso come un'elaborazione della nozione di nuovo eone da parte di Peterson. L'analisi di Peterson travalica però i confini del commento esegetico per volgersi anche alla riflessione di tipo teologico-politico. Il primo terreno su cui l'annuncio paolino e il potere del tempo, quello romano, entrano in rotta di collisione, è quello della giustizia.

Il carattere "politico" dell'atto di intronizzazione di Cristo, reso con un'immagine metaforicamente "statalizzata", si estende alla missione di Paolo, tenuto a comunicare il contenuto dell'εὐαγγέλιον e a rendere testimonianza del proprio apostolato. L'ascesa al trono di Cristo e l'inizio del nuovo eone devono essere annunciati pubblicamente e chi porta questo annuncio è l'apostolo. Investito di tale ruolo, intimamente connesso con il nucleo stesso dell'εὐαγγέλιον, Paolo si presenta non come membro di una nuova setta, ma come portatore di un messaggio che sconvolge dalle fondamenta le basi della vita politica della comunità romana.

Ai giudei Paolo ha annunciato che Cristo siede accanto al Signore e regna con lui, mentre agli gnostici aveva spiegato che non c'è nessun Dio anonimo, buono, cattivo o ambivalente che sia, che regni dal trono del cielo, ma che è Cristo ad essere asceso al trono ed è con lui che ha avuto inizio un nuovo eone giunto dopo la fine degli eoni e dei regni delle creature, un nuovo eone segnato dall'apparizione del Figlio dell'uomo (Dn 7,1-14). Ai romani invece Paolo annuncia che Giove non siede più in cielo, attaccando così la base della giustificazione divina del potere romano. Sottolineando questo aspetto della predicazione paolina Peterson riesce ad armonizzare l'idea di una spinta rivoluzionaria dell'εὐαγγέλιον e

¹²⁹ In merito al rapporto tra teologia degli eoni e storia della salvezza, oltre al già citato E. Lohse, „*Heilsgeschichte*" im Römerbrief, rimando anche al saggio A. Escudero, *La concezione petersoniana della storia nel commento alla Lettera ai Romani*, in «PATH», 12 (2013), pp. 315-347.

dell'annuncio di Paolo con le affermazioni apparentemente più conservatrici che l'Apostolo inserisce nel tredicesimo capitolo dell'*Epistola*¹³⁰.

Secondo Peterson di fronte alla forza prorompente di questo annuncio si deve necessariamente riconoscere che all'atto "teologico-politico" della *Thronbesteigung Christi* deve corrispondere un carattere "teologico-politico" del concetto di apostolato. Paolo non dice semplicemente che Giove non siede più sul suo trono e che Cristo ha preso il suo posto: egli si rivolge direttamente all'Impero Romano, la cui consistenza politica è legata alla convinzione politico-teologica che sia Giove a sedere in cielo. Sebbene dunque Peterson sottolinei che altrettanto dirompente doveva suonare l'annuncio di Paolo alle orecchie di ebrei e gnostici, quando Paolo a Roma proclama che Cristo ha rovesciato il trono di Giove da un punto di vista politico dichiara che l'annuncio del Vangelo vuole rovesciare l'Impero Romano e spianare la strada alla venuta del Regno di Cristo, sancendo una inconciliabilità insuperabile tra Impero e Vangelo:

Aber wenn man die Dinge unter diesem Aspekt betrachtet, erkennt man nun auch, daß dem theologisch-politischen Akt der Thronbesteigung Christi ein theologisch-politischer Charakter im Apostolatsbegriff entsprechen muß. Der Apostel sagt ja nicht einfach: Jupiter sitzt nicht mehr auf seinem Thron, Christus hat seinen Platz eingenommen – was er sagt, das sagt er dem römischen Reich, dessen politischer Bestand mit der politisch-theologischen Überzeugung verknüpft ist, daß Jupiter im Himmel thront. Wenn Paulus nach Rom kommt und verkündet, Christus habe den Thron Jupiters umgestoßen, dann bedeutet das doch in die politische Sprache übersetzt, daß der Apostel mit der Verkündigung des Evangeliums das Römerreich umstoßen und dem Kommen des Reiches Christi den Weg ebnen will¹³¹.

La spada separa il cristiano dalle altre comunità politiche e religiose: la spada portata da Gesù (Mt 10,34), la spada che Giovanni vide uscire dalla bocca del Figlio dell'Uomo (Ap 1,16). Peterson non si limita però a una lettura morale dell'immagine della spada e non la riconduce immediatamente al potere separatore del λόγος (*die trennende Macht des Logos*). La spada è quella che tagliò la testa a Paolo, la spada che perseguitò i cristiani e che portò inimicizia tra i

¹³⁰ B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., p. 754.

¹³¹ AS 6, p. 15.

cristiani e i romani, tra i cristiani e gli ebrei e tra i cristiani e gli gnostici. Nel concetto di “apostolo” rientra dunque anche quello di “martire”: questo dicono secondo Peterson i racconti dei primi secoli cristiani, dove tutti gli apostoli diventano martiri, che effettivamente la storia confermasse tale *status* o meno ¹³². L’apostolo, cioè ogni chiamato e inviato cristiano, si trova necessariamente contrapposto all’*imperium*, alle dominazioni politiche del vecchio eone. Una relazione con risvolti tragici sul piano mondano che sembrano stridere con le luminose e speranzose citazioni salmistiche dell’Apostolo in Rm 10,15-18, «E come lo annunceranno, se non sono stati inviati? Come sta scritto: *Quanto sono belli i piedi di coloro che recano un lieto annuncio di bene!* Ma non tutti hanno obbedito al Vangelo. Lo dice Isaia: Signore, chi ha creduto dopo averci ascoltato? Dunque, la fede viene dall’ascolto e l’ascolto riguarda la parola di Cristo. Ora io dico: forse non hanno udito? Tutt’altro: *Per tutta la terra è corsa la loro voce, e fino agli estremi confini del mondo le loro parole*», versetti così mirabilmente musicati da Felix Mendelssohn Bartholdy nel coro no. 26 dell’Oratorio *Paulus*, op. 36¹³³.

La corrispondenza tra escatologia e conseguenze teologico-politiche dell’annuncio verrà ripresa da Peterson nelle lezioni dedicate al capitolo tredicesimo dell’*Epistola ai Romani*. Nel frattempo, si occupa di chiarire le differenze tra vecchio e nuovo eone e di qualificare il significato del nuovo attraverso l’analisi di tutte le caratteristiche attribuite ad esso da Paolo.

Il nuovo eone è un eone di giustizia. Per comprendere la giustizia di Dio bisogna dunque porla in relazione con il passaggio dal vecchio al nuovo eone e con la *Thronbesteigung Christi*¹³⁴. Il vecchio eone che precedette l’ascesa al trono di Cristo era un eone ingiusto (ἄδικος αἰών). Così ne parla Paolo in Rm 3,21-22a: «Ora invece (Νυνὶ δὲ), indipendentemente dalla Legge, si è manifestata la giustizia di Dio (δικαιοσύνη θεοῦ), testimoniata dalla Legge e dai Profeti. giustizia

¹³² Sul ruolo del martirio nel pensiero di Peterson, cfr. B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., pp 179-180 e S. Heid, *Testimonia e martirio in Erik Peterson. Fondamento biblico – sviluppo agiografico e liturgico*, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson*, cit., pp. 367-383.

¹³³ «*Wie lieblich sind die Boten, die den Frieden / verkündigen. In alle Lande ist ausgegangen ihr / Schall, und in alle Welt ihre Worte*». Tra le non abbondanti incisioni di questa invero assai raffinata e ricercata composizione di Mendelssohn dedicata all’Apostolo, si suggerisce l’ascolto della versione incisa per EMI nel 1976, con interpreti Helen Donath, Hanna Schwarz, Werner Hollweg e Dietrich Fischer-Dieskau, assieme al *Düsseldorf Musikverein Choir* e all’orchestra *Düsseldorfer Symphoniker* diretta da Rafael Frühbeck de Burgos.

¹³⁴ G. Uríbarri Bilbao SJ, *La posizione sistematica della risurrezione nella teologia di Erik Peterson*, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson*, cit., pp. 116-136, ivi p. 133.

di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), per tutti quelli che credono (εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας)». Nel versetto 3,21 Peterson nota che l'attuazione positiva della novità inizia con una indicazione temporale precisa assente in tutte le altre dichiarazioni relative alla Legge e all'adempimento della Legge, vuvì δὲ, "ma ora" (*jetzt aber*). Il vuvì δὲ marca la differenza tra i tempi e indica, secondo Peterson, che quanto Paolo dirà di lì a poco sulla δικαιοσύνη θεοῦ, la giustizia di Dio, può essere compreso soltanto da un pensiero escatologico, posto in rapporto oggettivo con l'εὐαγγέλιον e dunque con l'annuncio della *Thronbesteigung Christi*. Il concetto di "giustizia di Dio" è un concetto escatologico legato alla dottrina dei due eoni e all'annuncio dell'intronizzazione di Cristo: «Man sieht deutlich, daß der Begriff der Gerechtigkeit Gottes ein eschatologischer Begriff sein muß, der mit der Lehre von den zwei Äonen und der Verkündigung von der Thronbesteigung Christi zusammenhängt»¹³⁵.

Il versetto 3,22 spinge Peterson a un ulteriore confronto polemico con Lutero e la tradizione dogmatica¹³⁶. Quando si parla di giustizia e di giustificazione va chiarito il ruolo della fede, la πίστις. Vi è secondo Peterson una differenza fondamentale tra il concetto di πίστις e l'azione del credere, πιστεύειν. La πίστις si riferisce all'atto di fede (*Glaubensakt*), mentre πιστεύειν si riferisce soltanto all'esecuzione dell'atto di fede (*der Vollzug des Glaubensaktes*). Peterson ritiene che si tratti di due fattispecie molto diverse che i dogmatici protestanti moderni non erano più in grado di distinguere. "Ora" (vuvì δὲ) la giustizia di Dio viene data all'atto di fede, alla πίστις, mentre la giustificazione viene data a coloro che compiono l'atto di fede, i πιστεύοντες. Analogamente, come l'atto di fede precede la messa in opera dell'atto di fede anche il concetto di δικαιοσύνη θεοῦ precede naturalmente il concetto del "giustificare" (δικαιοῦν) nella teologia cristiana.

L'interpretazione protestante moderna si deve secondo Peterson alla penetrazione di un elemento teologico di origine ebraica nella dogmatica cristiana, una dottrina che pone tutto l'accento sul πιστεύειν, ossia sul compimento dell'atto di fede, a discapito della πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, la fede in Gesù Cristo. In questo modo Peterson torna nuovamente alla critica mossa a Lutero in precedenza, riassumibile nella critica ad ogni primato della dimensione individuale, privatistica ed esistenziale, nella contrarietà verso ogni prevalenza della *fides qua* sulla *fides*

¹³⁵ AS 6, p. 77.

¹³⁶ Cfr. ivi, pp. 79-80.

quae. Questo genere di concezione, in sintesi, secondo Peterson ignora il fatto che la πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ è un concetto correlato (*Korrelatbegriff*) all'εὐαγγέλιον e, di conseguenza, ignora il legame tra πίστις e *Thronbesteigung Christi*, tra la sepoltura del vecchio eone (*Untergang des alten Äons*) e l'inizio di un nuovo eone (*Beginn eines neuen Äons*).

Non è il costante esercizio dell'atto di fede e la sua continua riproposizione e attuazione a compiere il passaggio dal vecchio al nuovo eone. Il passaggio dal vecchio al nuovo comporta un mutamento di *status*. L'εὐαγγέλιον, il messaggio dell'intronizzazione di Cristo e la fede che ne deriva vengono attuati attraverso l'atto unico del battesimo, in altre parole attraverso l'attuazione sacramentale (*sakramentale Vollzug*): «Im neuen Äon dagegen das Evangelium, die Botschaft von der Thronbesteigung Christi und der zu dieser Botschaft gehörige Glaube, der nicht durch den beständigen *Vollzug* des Glaubensaktes, sondern vielmehr durch die Taufe, also durch den sakramentalen *Vollzug*, den Übergang aus dem *status* im alten Äon zu dem *status* im neuen Äon erlangt»¹³⁷.

3.5.4. Fede e sacramento

Avere fede in Cristo significa essere consapevoli che nel passaggio tra i due eoni ha luogo un vero e proprio cambiamento da uno *status* a un altro. Solo grazie a tale cambiamento, in virtù del riscatto in Cristo Gesù avvenuto nella svolta degli eoni (*die Wende der Äonen*), i cristiani possono considerarsi veramente giusti (*wirklich gerecht*). Il concetto di *status* non si riferisce all'uomo empirico, ma all'uomo che si trova nel nuovo *status* del nuovo eone. La giustificazione diviene "effettiva" (una nozione che Peterson adopera per marcare la differenza dall'idea protestante di giustificazione forense) per "effetto" della *Thronbesteigung Christi*. In Cristo e nel nuovo eone realizzato da Cristo risiede il fondamento di una giustificazione reale.

Come si accede concretamente a questo nuovo *status*? Peterson ritiene che ciò avvenga attraverso il battesimo:

Es bedarf keiner allzu umfänglichen Überlegungen, um zu erkennen, daß, wenn wir durch die Taufe in den neuen, von

¹³⁷ Ivi, pp. 94-95.

Christus herbeigeführten Äon versetzt werden, wir durch die Taufe zugleich auch in den *status* versetzt werden, zu dem die Gerechtigkeit Gottes gehört, die Gott für den kommenden Äon verheißen hat. Das ist aber die Gerechtigkeit, von der der Herr gesagt hat, daß, wenn unsere Gerechtigkeit nicht besser sei denn die der Pharisäer und Schriftgelehrten, wir nicht in das Reich Gottes eingehen werden. Wir können also sagen: Wenn wir durch die Taufe in das Reich eingehen, das heißt in den von Christus inaugurierten neuen Äon gelangen, dann werden wir auch gerecht. Wir empfangen also die Rechtfertigung in der Taufe, in der sakramentalen Gnade, durch die uns die Gnade des Loskaufs vermittelt wird, durch die wir aus dem *status* des alten Äons in den *status* des neuen Äons übertreten¹³⁸.

Mediante il battesimo i cristiani sono trasferiti nel nuovo eone inaugurato da Cristo. Di conseguenza, il battesimo trasferisce i credenti anche nello *status* della giustizia di Dio, che Dio ha promesso per l'eone futuro. Entrando nel regno attraverso il battesimo, entrando cioè nell'eone nuovo inaugurato da Cristo, i credenti divengono anche giusti. La giustificazione viene ricevuta nel battesimo. Nella grazia sacramentale viene trasmessa la grazia del riscatto e si passa dallo *status* dell'antico eone allo *status* del nuovo eone. È dalla croce di Cristo che la giustizia di Dio profetizzata dalla Legge e dai profeti viene all'esistenza e consente a chi crede in Cristo e a chi sa di aver fatto ingresso nel nuovo eone tramite il battesimo di divenire realmente giusto¹³⁹.

Tale "essere diventati giusti" (*gerecht geworden sein*) non è il risultato di sforzi umani, ma l'esito degli sforzi di Cristo. Non si tratta di un frutto che l'uomo alla fine può raccogliere dopo aver cercato di ottenerlo per tutta la sua vita. L'essere diventati giusti è il risultato di una grande trasformazione del cosmo: un vecchio eone di ingiustizia (*alte Äon der Ungerechtigkeit*) è stato distrutto ed è stato sostituito da un nuovo eone di giustizia (*neue Äon der Gerechtigkeit*). Nel

¹³⁸ Ivi, p. 85.

¹³⁹ Come rileva G. Uríbarri, nella ricostruzione petersoniana del passaggio dal vecchio al nuovo eone ciò che assicura questo passaggio sono la morte, la resurrezione, l'ascensione e l'intronizzazione di Cristo come κύριος. Sebbene non menzionata, anche la resurrezione è presupposta nel ragionamento di Peterson, cfr. G. Uríbarri Bilbao SJ, *La posizione sistematica della risurrezione nella teologia di Erik Peterson*, cit., p. 133. L'enfasi qui posta sulla croce, analoga a quella che si trova anche in passaggi successivi, contraddice almeno in parte la critica rivolta da Romano Penna a Peterson, secondo la quale da parte del teologo amburghese vi sarebbe un'eccessiva enfaticizzazione della resurrezione a discapito della croce, la quale subirebbe un "declassamento" a momento di transizione legato ancora, nel suo senso ultimo, al vecchio eone. Per Peterson, ricorda invece Mielke, la "materialità spezzata" del crocifisso è l'unica via di accesso alla realtà, poiché l'accesso sintetico del soggetto credente e pensante deve sempre spezzare in frammenti. Solo ciò che è spezzato, per paradosso, crea unità, solo la croce di Cristo da cui è sorto il nuovo eone crea unità. Cfr. R. Penna, *Erik Peterson: la Lettera ai Romani*, cit., pp. 247-248, e R. Mielke, *Eschatologische Öffentlichkeit*, cit., p. 236, in riferimento ad AS 7 p. 272.

vecchio eone Dio faceva riconoscere la sua giustizia come propria qualità (*Eigenschaft*) attraverso l'istituzione del monumento espiatorio, mentre nel nuovo eone fa conoscere la sua giustizia come grazia (*Gnade*) e dono (*Gabe*), in special modo attraverso l'attuazione sacramentale del battesimo.

Come mostrato in precedenza, la distanza tra il vecchio e il nuovo in Paolo viene identificata tipologicamente nella dicotomia tra Adamo e Gesù Cristo. Nelle lezioni dedicate al capitolo quinto dell'*Epistola* Peterson affronta anche questo tema, a partire dalla necessità di comprendere il significato della figura di Adamo.

In primo luogo, sulla scorta della presa di distanza dal "Gesù storico" Peterson ritiene che non sia sotto la specie di un "Adamo storico" che si possa comprendere la figura del primo uomo. Come la giustificazione non proviene dal "Gesù storico", così la colpa non è caduta sugli uomini a causa di un "Adamo storico". L'Adamo di cui parla Paolo non è l'uomo di Neanderthal, un uomo preistorico di cui si possa rintracciare etnologicamente l'origine in qualche luogo preciso. Adamo non era ancora un ebreo, quindi la caduta causata dal peccato non è opera di un ebreo. Se Adamo fosse stato un ebreo, sottolinea Peterson, il peccato sarebbe venuto solo in Giudea e non nel cosmo come invece afferma il versetto 5,12: «Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato (ἡ ἀμαρτία) è entrato nel mondo (εἰς τὸν κόσμον) e, con il peccato, la morte, e così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché tutti hanno peccato...». I termini "Adamo" e κόσμος vanno dunque considerati legati l'uno all'altro. "Adamo" è un termine metafisico, così come anche "Cristo" viene pensato per certi versi come un termine metafisico coesistente con il concetto di κόσμος. Adamo rappresenta la caduta e il vecchio eone, Cristo la giustificazione e il nuovo eone. Secondo Peterson, infatti, nel capitolo quinto dell'*Epistola* κόσμος è sinonimo di αἰών, concetti correlativi¹⁴⁰ riconducibili in entrambi i casi all'ebraico 'ôlām (עולם)¹⁴¹.

In questa concezione risiede secondo il teologo la differenza tra Paolo e i greci. La parola κόσμος indica il mondo nella specifica condizione di antitesi politica tra due eoni. I greci credono esista un solo universo, gli gnostici credono che vi siano ben più di due eoni¹⁴². Paolo invece annuncia che esistono solo due

¹⁴⁰ Cfr. G. Urbarri Bilbao SJ, *La riserva escatologica*, cit., p. 280.

¹⁴¹ Cfr. AS 6, p. 138.

¹⁴² Alla questione della gnosi Peterson aveva dedicato la sua prima pubblicazione, *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*. Herder, Roma-Freiburg-Wien 1959. Su que-

eoni, una convinzione che resta ben salda tanto all'interno della fede ebraica quanto di quella cristiana:

Kosmos ist: die Welt in einer ganz bestimmten Zuständlichkeit, die Welt in der – ich möchte beinahe sagen – politischen Antithetik des einen Äons zum andere Äon. Der Griechen kennt nur Einen Kosmos, Paulus aber verkündigt zwei Kosmoi. Es können freilich nur zwei Welten bzw. zwei Äonen sein. Das ist jüdischer und christlicher Glaube. Nur durch die Antithetik zweier Äonen ist ja ein wirklicher Gegensatz möglich. Nimmt man dagegen mehr als zwei Welten und zwei Äonen an, dann ist man in der Gnosis¹⁴³.

L'antitesi essenziale sottesa a quella tra gli eoni, il cuore pulsante di questa "antitetica politica" (*politische Antithetik*) tra i due eoni, è quella tra morte e vita. Per Paolo morte e vita sono nemici (*Feinde*), nemici come ἀμαρτία e δικαιοσύνη, come il vecchio e il nuovo eone. Il vecchio eone indossava l'armatura della morte, il nuovo indossa la veste della vita: «Der alte äon zog die Rüstung des Todes an, der neue aber kleidete sich in das Gewand des Lebens»¹⁴⁴. Cristo distrugge la morte e con la sua resurrezione dà vita al nuovo eone sottraendo al vecchio il proprio potere¹⁴⁵. Principati e Potestà sono privati della loro forza e non resta loro che assistere al corteo trionfale di Cristo (Col 2,15).

La differenza tra morte e vita, che si traduce nelle concrete figure di Adamo e Cristo, non si limita a determinare una scissione metafisica tra due eoni. Non sono contrapposti soltanto un vecchio e un nuovo eone, ma un vecchio e un nuovo uomo. La caduta deriva da un solo uomo, Adamo, e la liberazione (*Befreiung*) si concentra in un unico uomo, Cristo. Da questi due uomini proviene la differenza tra gli eoni. Vi sono un uomo vecchio e un uomo nuovo. L'uomo vecchio è legato al vecchio eone, all'ἀμαρτία, alla morte, mentre l'uomo nuovo ha per termini paralleli il nuovo eone, la δικαιοσύνη e la vita. Peterson considera le considerazioni antropologiche, cosmologiche e morali integrate in questa differenza tra uomo vecchio e uomo nuovo. L'uomo vecchio è superato, così

sto tema cfr. C. Marksches, *Erik peterson e la gnosi*, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson*, cit., pp. 319-344.

¹⁴³ AS 6, p. 139.

¹⁴⁴ Ivi, p. 142.

¹⁴⁵ Sul ruolo della risurrezione nella teologia di Peterson, in riferimento perlopiù ad altre sue opere ma sempre in stretta connessione con la questione dell'appartenenza della Chiesa al tempo escatologico e alla realtà del nuovo eone inaugurato dalla resurrezione, cfr. il già menzionato G. Uríbarri Bilbao SJ, *La posizione sistematica della risurrezione nella teologia di Erik Peterson*, cit., pp. 116-136.

come l'antico eone, il peccato e la morte. L'uomo vecchio è superato perché è stato crocifisso insieme a Cristo, come scritto al versetto Rm 6,6. Peterson segue alla lettera la consequenzialità delineata da Paolo. Considerando convintamente questo versetto un riferimento diretto al battesimo, il teologo ritiene infatti che nel battesimo avvenga la crocifissione dell'uomo vecchio. Nel battesimo il credente viene battezzato nella morte di Cristo e l'uomo vecchio viene crocifisso con Cristo. Al contempo, nel battesimo il credente vive una resurrezione pneumatica (*pneumatisch aufstehen*)¹⁴⁶ e attende la risurrezione del corpo, nella speranza della δόξα dell'uomo nuovo.

In breve, la distruzione dell'uomo vecchio è avvenuta nella croce di Cristo e l'uomo nuovo è apparso nella risurrezione di Cristo dai morti. Nel battesimo il credente muore e risorge con lui, facendo morire l'uomo vecchio e risvegliando "l'uomo vecchio dalla tomba". È il battesimo la garanzia di questo processo che porta alla resurrezione e di questa transizione dal vecchio al nuovo, ma tutto ciò può avvenire soltanto passando attraverso la "comunione di sofferenza" (κοινωνία παθημάτων) con Cristo:

Die Vernichtung des alten Menschen ist im Kreuz Christi vor sich gegangen, und der neue Mensch ist in der Auferstehung Christi von den Toten erschienen. Darum gilt es, sich taufen zu lassen, um mit ihm zu sterben und aufzuerstehen, um den alten Menschen in den Tod zu geben und den neuen Menschen aus dem Grabe zu erwecken. Die Taufe ist die Garantie dieses Vorgangs. Sie garantiert unsere Totenauferweckung, sie garantiert aber auch die κοινωνία παθημάτων (Gemeinschaft der Leiden) mit Christus, ohne die überhaupt niemand das Reich Gottes sehen wird¹⁴⁷.

La contrapposizione "politica" tra i due eoni estrinsecatasi nel "prodigioso duello" combattuto tra morte e vita e il sorgere di un uomo nuovo che supera la condizione dell'uomo vecchio offrono a Peterson l'occasione per muovere una critica serrata alle ideologie politiche del tempo ma anche, sottilmente, ad ogni trasposizione teologico-politica del discorso paolino. È proprio l'uomo nuovo nella sua fisicità l'elemento su cui si fonda questa critica. Nel Vangelo, ricorda Peterson, non si trovano contrapposti semplicemente un tempo nuovo e un tempo antico, una nuova epoca e un'epoca antica: la contrapposizione principale risulta piuttosto

¹⁴⁶ Non a caso in un'occasione il nuovo eone è definito anche *pneumatische Äon*, cfr. AS 6, p. 282

¹⁴⁷ AS 6, p. 147.

quella tra un corpo nuovo e un corpo vecchio. *Contra* Badiou, si potrebbe dire, il fulcro per una neutralizzazione della politica, o quantomeno per una sua delimitazione, sta in ciò che il francese ha ritenuto un trascurabile elemento favolistico. Al contrario, Peterson, come in parte ha fatto anche Sichère, vede nel corpo risorto la chiave per la critica allo sconfinamento del politico nel campo del teologico e dell'escatologico. Peterson fa l'esempio della Rivoluzione Russa, ma in realtà intende colpire tutte le ideologie politiche che pretendono di instaurare un nuovo eone. Senza un nuovo corpo non esiste alcun nuovo eone. Nessun tentativo di genesi di un uomo nuovo può giungere alla realtà del corpo risorto. Senza resurrezione nella gloria di un nuovo corpo, ogni pretesa rivoluzionario-escatologica appare una utopia infantile senza speranza. Finché si resta nell'ambito della corporeità adamitica e "sarchica" (*sarkische Leiblichkeit*) si permane nel vecchio eone, mentre il nuovo eone inizia nella corporeità pneumatica (*pneumatische Leiblichkeit*) di Cristo risorto:

Im Evangelium wird nicht einfach eine neue Zeit einer alten Zeit, eine neue Epoche einer alten Epoche gegenübergestellt, nein, da wird auch ein neuer Leib einem alten Leibe entgegengestellt und damit aller nur abstrakten Begeisterung gewehrt. Mögen die Russen sich auch rühmen, daß mit ihrer Revolution ein neuer Äon begonnen hat, solange sie nicht von einem neuen Leibe reden können, bleibt all ihr Rühmen doch eitel. Solange Lenin nicht vom Tode auferstanden ist, in der Glorie eines neuen Leibes ist, ist alle ihre Hoffnung doch nur eine kindliche Utopie gegenüber der Hoffnung des christlichen Glaubens. Leiblichkeit gehört zum alten Äon, Leiblichkeit gehört auch zum neuen Äon. Die sarkische Leiblichkeit Adams, des Gestorbenen, korrespondiert dem alten Äon, die pneumatische Leiblichkeit Christi, des Auferstandenen, korrespondiert dem neuen Äon. Daher gehören Adam und der Tod zusammen, ebenso wie Christus und das Leben¹⁴⁸.

L'unica realtà che può abbracciare pienamente la realtà corporea dell'eone-Cristo (*Christus-Äon*) è la Chiesa, che fa necessariamente parte del nuovo eone. Peterson non sta parlando qui della Chiesa considerata come entità sociologica, ma di come Paolo stesso la intende, ovvero come "corpo di Cristo", che non è un'entità sociologica. Il corpo di Cristo costituisce piuttosto quella che Peterson definisce la *Christus-Sphäre* rappresentativa di Cristo stesso.

A questo punto il teologo mette in luce un ulteriore aspetto caratterizzante

¹⁴⁸ Ivi, pp. 147-148.

della *novitas* paolina, ovvero il rapporto tra visibilità e invisibilità intrinseco alla vita sacramentale che nasce dalla resurrezione e si estende nell'esistenza pneumatica dei credenti nella Chiesa. La Chiesa, sottolinea Peterson, non sta in un cielo invisibile come una grandezza invisibile. Invisibile è divenuto Cristo, capo della Chiesa (Col 1,18), andando in cielo, mentre all'essenza della ἐκκλησία appartiene viceversa proprio il visibile (*das Sichtbare*) e la visibilità naturale-reale (*Natürlich-Realen Sichtbarsein*). La Chiesa assume la visibilità di un corpo, rendendo così visibile e presente il "corpo di Cristo" mentre Cristo è "assente". Proprio perché visibile così come è visibile un corpo, la Chiesa come corpo di Cristo può rappresentare il Cristo assente:

Zum Christus-Aion gehört aber notwendigerweise die Kirche: die Kirche nicht als irgendein soziologisches Gebilde, denn der Leib Christi ist kein soziologisches Gebilde, sondern als jene Christus-Sphäre, die repräsentativ für Christus selber da ist, und zwar da ist nicht in einem unsichtbaren Himmel als eine unsichtbare Größe; denn unsichtbar ist ja gerade der zum Himmel gefahrene Christus, das Haupt, geworden; zum Wesen der ἐκκλησία (Kirche) aber gehört ja gerade das Sichtbare und das im Natürlich-Realen Sichtbarsein. Gerade weil die Kirche sichtbar ist, so sichtbar ist, wie ein Leib sichtbar ist, darum kann der Leib Christi den abwesenden Christus repräsentieren¹⁴⁹.

3.5.5. Sacramento e riserva escatologica

Tutte queste considerazioni, sin qui riprese dal commento petersoniano ai primi cinque capitoli dell'*Epistola ai Romani*, vengono riproposte e approfondite nelle pagine dedicate al capitolo sesto e al capitolo settimo, in cui si trovano i versetti dedicati alla καινότης (la "novità di vita" e "novità dello Spirito").

Quando commenta il versetto 6,4 («Per mezzo del battesimo dunque siamo stati sepolti insieme a lui nella morte affinché, come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova») Peterson si distanzia da subito da ogni interpretazione puramente moralistica. Non si tratta, a sua opinione, di un imperativo morale che suoni grosso modo in questi termini: "dal momento che Cristo è risuscitato dai morti, dovete vivere una vita nuova". Vita nuova secondo Peterson non significa semplicemente

¹⁴⁹ Ivi, p. 156.

una vita moralmente nuova, ma la vita legata alla risurrezione dei morti che è iniziata con la risurrezione di Gesù Cristo, la nuova vita (*das neue Leben*) del nuovo eone. La vita nuova è quella aperta dal battesimo, in cui non muore la vita biologica, ma la vita ancora legata al peccato (ἁμαρτία). In altri termini, il battesimo non consiste nella morte del corpo privato del singolo credente, ma nella riaffermazione della morte del corpo adamitico attraverso la morte di Cristo, che si è fatto carico del vecchio corpo accettandolo:

Für den Apostel muß, wenn er davon spricht, daß wir mit Christus gestorben sind, nicht die Vorstellung im Vordergrund stehen, daß mit Christi Tod und unserm Mitsterben unser Leben – in einem biologischen Sinne – zu Ende gegangen ist, sondern daß unser Leben, soweit es mit der ἁμαρτία (Sünde) verknüpft ist, ein Ende genommen hat. Oder noch präziser ausgedrückt: Durch die Taufe ist zwar nicht unser privater Leib getötet worden, aber wohl vermittelt die Taufe uns das Faktum, daß durch Christi Tod der adamitische Leib – den Christus angenommen hatte – getötet worden ist¹⁵⁰.

Questo ennesimo riferimento al battesimo porta Peterson alla necessità di definire il concetto di sacramento e, a questo scopo, una nozione fondamentale del suo pensiero, vale a dire l'idea di riserva escatologica (*eschatologische Vorbehalt*)¹⁵¹. In estrema sintesi, con riserva escatologica Peterson indica la

¹⁵⁰ Ivi, p. 181.

¹⁵¹ La prima occorrenza del termine compare nella lezione *Altchristliche Mystik*, tenuta durante il semestre estivo 1924 a Göttingen e ad oggi ancora inedita. In un suo saggio del 2013 G. Uríbarri Bilbao ne riporta un ampio brano tratto dall'originale tedesco accompagnato da una traduzione italiana. In questo passaggio Peterson si sofferma, come farà anche nel commento all'*Epistola ai Romani*, sul ruolo decisivo della formula "in Cristo Gesù" (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) e sul versetto Rm 6,4, entrambi caratterizzati secondo il teologo da un marcato ed essenziale carattere escatologico. La morte in Cristo significava per il cristianesimo delle origini la fine del vecchio eone e la (nuova) creazione di un nuovo cosmo, di un nuovo tempio e di una nuova corporalità attraverso l'evento della morte e resurrezione di Gesù. In questi termini si comprende anche il rapporto tra sacramento e riserva escatologica. Il sacramento attua e presentifica quell'evento decisivo ma al tempo stesso rimanda escatologicamente al futuro. La morte è già attuale, la resurrezione è attesa nel tempo futuro (Rm 6,4). La formula ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ si spiega dunque attraverso la relazione tra sacramento ed escatologia e non in chiave mistica, dal momento che l'unione escatologico-sacramentale rappresenta una realtà completamente diversa da quella sperimentabile nell'*unio mystica*: «Doch damit spitzt sich ja schon das Problem auf die Frage nach dem Sinn der urchristlichen Kirchenbegriffs zu. Erst von diesem Punkte aus wird man die Formel "in Christo Jesu" (und verwandte Wendungen), wie mir scheint, richtig interpretieren. Für den Kirchenbegriff des Urchristentums ist es wesentlich, daß es primär gar kein soziologischer, sondern ein eschatologischer Begriff ist. Der Tod Christi bedeutet nach urchristlichen Glauben den Untergang des Kosmos, des jüdischen Tempels und des sarkischen Leibes. Seine Auferstehung dagegen die Schöpfung eines neuen Kosmos, eines neuen Tempels und einer neuen Leiblichkeit. In den Sakramenten setzt sich in einem gewissen Sinne das entscheidende Geschehen der Leben Jesu (Tod und Auferstehung) fort, während es auf der a dern Seite dann grade zum Wesen des Sakramentsbegriffs gehört, daß er keine reine Mysterienhandlung ist, sondern mit einem eschatologischen Vorbehalt versehen ist und damit

partecipazione presente e reale ad un evento, quello cristico, storicamente già avvenuto ma che continua a prolungarsi nel presente attraverso i sacramenti e, proprio mediante questi, ad assumere la modalità di proiezione e richiamo verso il futuro. È la condizione dello stadio intermedio (*Zwischenzustand*) in cui si trova a vivere il cristiano dall'avvenuta risurrezione di Cristo in attesa della futura risurrezione dei morti. Se Jacob Taubes aveva definito Carl Schmitt l'apocalittico della controrivoluzione interessato a salvare l'ordine interno al mondo, Peterson viene definito da Mielke l'apocalittico del nuovo eone che contraddice la totalizzazione del politico sottolineando piuttosto l'apertura del mondo all'irruzione del nuovo che si dà nell'avvenimento sacramentale, che annulla la possibilità della dialettica storica¹⁵².

Nel caso dei versetti 7-8 del sesto capitolo della *Lettera ai Romani*, la riserva escatologica si applica dunque sottolineando che il parallelismo tra la morte e la risurrezione di Gesù e ciò che sperimenta il credente nel battesimo non è ancora totalmente compiuto. I credenti sono morti al peccato una volta morti con Cristo nel battesimo, ma non sono già risorti con Cristo, bensì risorgeranno con lui, nel futuro. Nel battesimo *ora* "siamo morti", *poi* "risorgeremo". In questa formula è concentrato il senso della riserva escatologica. In altri termini: *ora* il nuovo è la morte invisibile al mondo visibile, *poi* il nuovo sarà la vita visibile nel mondo che oggi è ancora invisibile. Se il parallelismo venisse invece esteso anche alla risurrezione il battesimo non sarebbe un sacramento, ma un atto con un effetto puramente morale, simile a quelli che caratterizzavano la celebrazione dei

zugleich auf die Zukunft verweist. So *sind* wir zwar schon mit Christus in der Taufe gestorben und begraben (Röm. 6,4 f) aber charakteristischer Weise sagt Paulus nun nicht, daß wir auch mit Christus auferstanden seien – erst mit dieser Aussage würde die Taufe zu einer wirklichen Mysterienfeier – sondern daß wir mit Christus auferstehen *werden*. An der eben angesprochenen Stelle heißt es, daß wir in Christus eingetaucht seien. Wer aber in Christus eingetaucht ist, der *ist* damit auch "in" Christo. Nur aus dieser Verknüpfung der Sakramentsidee mit der eschatologischen Idee erklärt sich m. E. die Formel "in Christo Jesu". Mit Mystik hat sie aber nicht das Geringste zu tun. Die sakramental eschatologische Einigung ist ihrem Wesen nach etwas ganz anders als die mystische Einigung», riportato in G. Uríbarri Bilbao SJ, *La riserva escatologica. Genesi del concetto in Erik Peterson*, in «PATH», 12 (2013), pp. 273-313, ivi pp. 278-279. Sulla categoria della riserva escatologica nel pensiero di Peterson cfr. anche Id., *La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson (1890-1960)*, in «Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica», 78, 304 (2019), pp. 29-105; K. Anglet, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 2001, in particolare alle pp. 85-114 per la concezione sacramentale della riserva escatologica.

¹⁵² Cfr. R. Mielke, *Das Politische als Passion und Fragment*, cit., p. 460 e per il riferimento citato da Mielke E. Peterson, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften* (AS 2), Echter Verlag, Würzburg 2012, p. 145: «Im sakramentalen Kommen des Gottesreiches ist die Möglichkeit der historischen Dialektik endgültig aufgehoben».

misteri. Che cosa distingue sacramenti e riti misterici? Nel sacramento qualcosa accade e si compie, o meglio, Dio fa avvenire qualcosa e vi dà compimento, mentre nella celebrazione del mistero è l'uomo stesso, preso da una sorta di *μίμησις* immaginifica, a vivere le sorti della divinità del culto facendone esperienza come forza morale:

[...] das Sakrament der Taufe so wenig wie übrigens auch das Sakrament des Abendmahls eine reine Mysterienhandlung ist. Gerade *als* Sakrament geht es über den Sinneiner bloßen Mysterienfeier hinaus. Man wird es als geradezu entscheidend für den Begriff des Sakraments halten müssen, daß hier etwas auftritt, was ich den eschatologischen Vorbehalt nennen möchte. Damit meine ich dies, daß hier zum Beispiel in Röm 6,7 der Parallelismus von Tod und Auferstehung in dem Taufgeschehen *nicht* restlos durchgeführt ist: daß wohl gesagt wird, daß wir der Sünde gestorben sind, als wir mit Christus in der Taufe starben, daß aber dann doch daneben nicht gesagt wird, daß wir mit Christus auferstanden sind, sondern daß wir mit Christus auferstehen *werden*. Wäre der Parallelismus im zweiten Gliede durchgeführt, dann wäre die Taufe kein Sakrament, sondern eine Mysterienhandlung mit bloß moralischer Wirkung. Was unterscheidet denn ein Sakrament von der Mysterienfeier? Daß im Sakrament etwas geschieht und vollzogen wird, und zwar von Gott aus geschieht und vollzogen wird, während in der Mysterienfeier nicht in diesem Sinne etwas geschieht und vollzogen wird, sondern der Mensch von sich aus in phantasiemäßiger *μίμησις* (Mimesis) die Schicksale der Kultgottheit miterlebt und als moralische Kraft erfährt¹⁵³.

Come sottolinea Nichtweiß, fa parte della definizione di sacramento il fatto che l'avvenimento sacramentale non possa essere sperimentato, diversamente da quanto accade durante la celebrazione dei misteri, e che non possa costituire "oggetto di appropriazione", dal momento che può definirsi compiuto unicamente in riferimento ad un altro atto¹⁵⁴. Peterson, ricorda invece Mielke, contrappone la materialità delle sostanze sacramentali alle categorie della modernità, vale a dire alla tendenza a eliminare il concetto di sostanza dalla vita e a usare al suo posto un qualche tipo di dinamismo e personalismo o concetto funzionale¹⁵⁵.

Cosa significa allora divenire un "uomo nuovo" alla luce di questa concezione sacramentale legata alla riserva escatologica? Anche qui Peterson ritiene insufficienti le spiegazioni morali. Il rinnovamento non è un atto morale dal

¹⁵³ AS 6, p. 185.

¹⁵⁴ B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., p. 415.

¹⁵⁵ Cfr. R. Mielke, *Eschatologische Öffentlichkeit*, cit., p. 236 e AS 7 p. 273.

significato analogo e magari solo un po' più intenso di un generico miglioramento. Secondo Peterson in Paolo l'immagine dell'uomo nuovo non è così limitata ad aspetti morali. L'uomo vecchio, il παλαιός ἄνθρωπος, è Adamo, con il suo il corpo decaduto a causa del peccato (il σῶμα τῆς ἁμαρτίας, 6,6). L'uomo nuovo viceversa è Cristo, con la sua corporeità risorta.

Il secondo riferimento alla καινότης compare nel settimo capitolo della *Lettera ai Romani*, considerato dal teologo un capitolo interamente dedicato alla questione della Legge ¹⁵⁶. Anche qui Peterson va oltre letture meramente psicologiche per prediligere piuttosto una lettura escatologica della correlazione tra l'essere sotto il peccato e l'essere sotto la Legge, in linea con un pensiero che non fu solo paolino ma più generalmente caratterizzante tutta la fede cristiana delle origini. Per le comunità cristiane del tempo la morte di Cristo significava la caduta del cosmo, del tempio ebraico e del corpo sarchico, mentre la sua risurrezione significava la creazione di un nuovo universo, di un nuovo tempio e di una nuova corporeità ¹⁵⁷.

Dopo queste considerazioni introduttive Peterson giunge a commentare il versetto 7,6. Nell'opposizione tra καινότης πνεύματος (la novità dello Spirito) e la παλαιότης γράμματος (la vetustà della lettera), la Legge è definita qualcosa di vecchio, obsoleto. Non si tratta secondo il teologo di un contrasto astratto tra lettera e Spirito. L'opposizione tra lettera e Spirito è determinata dalla concreta opposizione tra vecchio e nuovo, un'opposizione che a sua volta si deve alla presenza di Cristo, che con la sua morte, resurrezione e ascensione rende obsoleti γράμμα e νόμος. In altri termini, il νόμος è diventato vecchio e obsoleto perché è stato reso mero γράμμα. Al contrario, la novità del πνεῦμα è nuova perché il πνεῦμα è stato donato ai credenti con la resurrezione di Gesù:

Aber das Entscheidende ist, daß der Gegensatz von Buchstabe und Geist durch den Gegensatz von alt und neu bestimmt wird. Der Gegensatz von alt und neu aber ist durch das Christusgeschehen bedingt. Erst seit Christi Tod und Auferstehung ist das γράμμα (der Buchstabe) des νόμος (Gesetzes) veraltet, ist der νόμος wesentlich γράμμα geworden. Erst seitdem er

¹⁵⁶ Cfr. AS 6, p. 206.

¹⁵⁷ Peterson riprende qui parte del discorso affrontato in occasione della lezione *Altchristliche Mystik*, usando le stesse parole: «Der Tod Christi bedeutet nach urchristlichem Glauben den Untergang des Kosmos, des jüdischen Tempels und des sarkischen Leibes, seine Auferstehung dagegen die Schöpfung eines neuen Kosmos, eines neuen Tempels und einer neuen Leiblichkeit», in AS 6, p. 206.

gestorben und dann auferstanden ist, sind wir dem γράμμα
gestorben und leben wir, dienen wir in der Neuheit des πνεῦμα.
Das πνεῦμα ist neu, denn es ist das mit der Auferstehung Jesu
Christi gegebene πνεῦμα¹⁵⁸.

L'idea di *novitas* torna in primo piano quando Peterson commenta il capitolo ottavo della *Lettera ai Romani*, a partire dal versetto 8,1, dove invece di camminare nello spirito si parla di “essere in Cristo”, esattamente come al versetto 2 Cor 5,17. L'essere in Cristo (ἐν Χριστῷ εἶναι) non è un rapporto di tipo mistico, ma un nuovo *status* sacramentale: il credente viene trasferito in Cristo attraverso il battesimo. Prima i credenti erano “nella carne” (ἐν τῇ σαρκί, 7,5 e 8,3), ora sono “in Cristo”. Se ora sono in Cristo, non sono più nella carne. Non è possibile alcuna coesistenza tra le due condizioni. L'una succede all'altra, secondo una successione (*Nacheinander*) nella forma del presente (*Einst*) e dell’“ora” (*jetzt*). Questa rottura consumata tra la vecchia vita nella carne e la nuova vita in Cristo spiega secondo Peterson anche il significato della nuova creazione. Il passaggio perfetto (*vollkommene Wechsel*) dal vecchio al nuovo non si sperimenta in un'esperienza (*Erlebnis*). È nell'evento sacramentale (*sakramentale Geschehen*) che la nuova creazione trova accoglienza, espressione e compimento:

Deshalb sagt Paulus auch 2 Kor 5,17: »Ist jemand in Christo, so ist er καινὴ κτίσις (neue Schöpfung). Das Alte ist vergangen.« Das heißt aber: es besteht nicht mehr fort. Dieser vollkommene Wechsel ist nicht in einem Erlebnis, sondern in dem sakramentalen Geschehen gegründet. Wer in Jesus Christus hineingetaucht ist, der ist eben in Christo. Von denen heißt es 6, 1 1, daß sie Gott leben ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Sie sind jetzt, vūn, in ihm, von jetzt ab in ihm [...] ¹⁵⁹.

Il sacramento rimanda alla natura concreta della speranza dei cristiani. Essi infatti non sperano in una astratta beatitudine eterna ma in “un nuovo cielo e una nuova terra”, un nuovo uomo su una nuova terra, una nuova κτίσις. Il sacramento del battesimo implica dunque necessariamente il desiderio di un nuovo corpo, l'attesa del corpo della δόξα (δόξα-*Leibes*). Il compimento non riguarda solo il singolo cristiano ma l’“uomo” come insieme, come *corpus*, l'umanità nuova riassunta in Cristo. L'escatologia e la resurrezione dei morti si riferiscono proprio a questo aspetto riunificatore del cristianesimo. La stessa resurrezione di Cristo non

¹⁵⁸ AS 6, p. 215.

¹⁵⁹ Ivi, p. 226.

è un miracolo isolato che entra nella storia, perché alla risurrezione di Cristo dovrà seguire anche la resurrezione dei credenti. È un unico e nuovo avvenimento escatologico a dare inizio al nuovo eone e a legare Cristo e i credenti.

Es ist wichtig, daß hier nicht an eine in der Totenauf resurrection sich auswirkende Vollendung des *einzelnen* Christen gedacht ist, sondern die Vollendung trifft immer eine Gesamtheit, ein *corpus*, eine neue Menschheit, die in Christus zusammengefaßt ist, wie die alte Menschheit in Adam zusammengefaßt war. Die ganze Idee einer rein individuellen Seligkeit ist sinnlos, wenn man an die Eschatologie und an die Totenauf resurrection denkt. Die Auferstehung Christi ist auch nicht ein isoliertes, in die Geschichte hineinragendes Wunder. Nein, sie ragt eben nicht in die Geschichte hinein, sondern aus der Geschichte heraus, und sie ist kein isoliertes Wunder, da sie nur ihren Sinn hat unter der Voraussetzung, daß der Auferstehung Christi unsere Leibesauferstehung folgt. Ein und dasselbe neue eschatologische Geschehen, mit dem sich der Eintritt eines neuen Äons ankündet, verbindet Christus mit uns¹⁶⁰.

L'ultima sezione in cui il discorso di Peterson sul nuovo eone si aggancia al lessico paolino relativo alla nozione di *novum* si trova a commento dei versetti 12,1-2: «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale (λογικὴν λατρείαν). Non conformatevi a questo mondo (μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ), ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare (μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός), per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto». Commentando il versetto 12,1, Peterson sottolinea innanzitutto che il sacrificio del corpo è un culto di Dio corrispondente al λόγος e che λογικός ("simile al λόγος", "spirituale"), a dispetto della consolidata vulgata che definisce Paolo come anti-filosofo, è un termine filosofico. Secondo Peterson qui l'Apostolo vuole dire che chi sacrifica il proprio corpo a Dio compie il sacrificio in modo più adeguato e appropriato al λόγος rispetto a chi a Dio offre degli animali. Vi è inoltre un significato ancora più determinante che assume per la Chiesa la parola λογικός: per la fede cristiana Cristo è il vero λόγος. La presenza di una espressione come λογικὴ λατρεία nelle *Epistole* di Paolo appare a Peterson un fatto di estrema rilevanza perché con una simile formulazione Paolo afferma il carattere di aderenza razionale ad un λόγος della fede cristiana contro ogni

¹⁶⁰ AS 6, pp. 260-261.

irrazionalismo. Il culto cristiano è λογικός perché corrisponde al λόγος di un Dio “che non è un Dio di disordine” (1 Cor 14,33), un λόγος che si riflette nella creazione¹⁶¹.

Das Leibesopfer ist eine dem λόγος (Logos, Wort, Vernunft) entsprechende Gottesverehrung. λογικός ist ein philosophischer Terminus. Beliebt ist die Verwendung λογικὴ ἢ θυσία (geistiges Opfer) gewesen. Dahinter versteckte sich eine Polemik gegen den Opferkult. Man sagte, das Gebet sei eine dem νοῦς (Geist) bzw. dem λόγος des Menschen angemessenere Art der Gottesverehrung als das Tieropfer. Man wird sagen müssen, daß auch hier bei Paulus die Polemik gegen das Tieropfer die Formulierung bestimmt hat. Paulus will sagen, wer seinen Leib Gott opfert, der opfert dem λόγος angemessener, als wenn er Tiere Gott darbringt. Nur bekommt natürlich in der Kirche das Wort λογικός (logoshaft, geistig) noch eine besondere Nuance dadurch, daß für den christlichen Glauben Christus der λόγος (Logos) ist. Es ist höchst bemerkenswert, daß eine solche Formulierung wie λογικὴ λατρεία sich in den paulinischen Briefen findet: Der Logos-Charakter des christlichen Glaubens im Gegensatz zu allem Irrationalismus wird daran erkennbar¹⁶².

Il carattere “logico” della vita del cristiano è confermato secondo Peterson dal versetto successivo, dove ricorrendo al verbo μεταμορφόω Paolo intende parlare della con-formazione del cristiano a Cristo, similmente a come accade in diversi altri passi paolini¹⁶³. Tale verbo rimanda in questa pericope alla μορφή del nuovo eone, la forma permanente (*bleibende Gestalt*) dell’eone futuro cui è rivolto l’uomo tutto intero. Nel battesimo ha luogo un rinnovamento che si estende fino al νοῦς (che può voler dire ragione ma anche spirito). Anche la ragione rinasce, non solo il cuore. Il νοῦς rinnovato diventa capace di giudizio, capace di verificare (δοκιμάζειν) quale sia la volontà di Dio e cosa sia buono, gradito a Dio e perfetto.

3.5.6. Chiesa e *Imperium*: il significato teologico-politico del sacramento

La questione teologico-politica *stricto sensu* viene affrontata da Peterson

¹⁶¹ Sul significato dalla nozione di λογικὴ λατρεία tra teologia di Peterson e dibattito liturgico contemporaneo cfr. A. Gerhards, *Liturgia celeste – culto conforme al Logos. Una rilettura della costituzione Sacrosantum Concilium VII alla luce della teologia liturgica di Erik Peterson*, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson*, cit., pp. 432-446, ivi pp. 439-444.

¹⁶² Ivi, p. 332.

¹⁶³ Cfr. 1 Cor 7,31: «[...] passa infatti la figura di questo mondo (τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου)!» in cui “questo cosmo” significa anche “questo eone”, ed anche Fil 3,10-21: «perché io possa conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la comunione alle sue sofferenze, facendomi conforme alla sua morte (συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ)».

soprattutto nel commento al tredicesimo capitolo dell'epistola, introdotto da Paolo con la problematica sezione 13,1-7: «I governanti (οἱ ἄρχοντες) infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver paura dell'autorità (τὴν ἐξουσίαν)? Fa' il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora devi temere, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi fa il male».

Sebbene non incentrato sul tema del nuovo eone, il commento petersoniano a questa pericope riguarda la questione nella misura in cui Paolo sembrerebbe qui conferire autorità ai poteri del vecchio eone. Secondo Peterson invero l'Apostolo non starebbe parlando di una connessione empiricamente verificabile tra governo, obbedienza e fede. Paolo intenderebbe piuttosto affermare che la capacità di agire rettamente secondo la legge non è pensabile senza il concetto di Dio. La libertà del singolo e la natura pubblica dell'azione hanno senso solo a partire dal presupposto della presenza di Dio:

Die Fähigkeit, öffentlich-rechtlich zu handeln, ist ohne Gott gar nicht denkbar. Natürlich kann ich faktisch sowohl regieren wie gehorchen, ohne daß mir auch nur je der Gedanke an Gott dabei kommt; Paulus will aber nicht einen empirisch nachweisbaren Zusammenhang konstruieren. Er will meiner Meinung nach nur sagen, daß die Fähigkeit, öffentlich-rechtlich zu handeln, ohne den Begriff Gott gar nicht zu denken ist. Beides, sowohl die Freiheit wie die Öffentlichkeit des Handelns, sind ohne die Voraussetzung Gottes gar nicht denkbar. Von ihm stammt beides: sowohl das rechtliche Können als auch die Öffentlichkeit dieses Könnens¹⁶⁴.

Il monito paolino ha dunque al contempo una validità generale e una portata relativa. Nella situazione in cui Paolo scrive le autorità sono considerate "stabilite da Dio" (ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι, 13,1) e Peterson ipotizza che l'Apostolo cercasse di esprimere fedeltà all'Impero Romano per evitare disordini e rafforzare i cristiani di Roma nel loro attaccamento all'Impero. Ciò non significa tuttavia che ogni situazione politica di fatto possa condurre alle medesime conclusioni. Considerare ogni ἐξουσία di per sé riconducibile a un ordine diretto di Dio vorrebbe dire considerare impossibile un cambio di governo. Con queste prime conclusioni Peterson si smarca dall'aut-aut relativo all'acquiescenza o meno di Paolo nei confronti dell'Impero e sposta il focus interpretativo su di un altro piano.

¹⁶⁴ AS 6, p. 339.

Il contrasto tra Chiesa e Impero non si concretizza infatti in azioni relative al piano storico evenemenziale, ma in considerazioni di tipo metafisico.

Il terzo versetto riguarda più da vicino il rapporto tra governanti e governati. Proprio da qui si comprende che il piano dell'analisi concreta della realtà politica del tempo rappresenta solo una parte dell'esegesi petersoniana. Dal punto di vista dell'interpretazione storica Peterson ritiene che probabilmente Paolo pensasse che i cristiani avrebbero potuto instaurare un rapporto di pacifica e positiva convivenza con il governo romano e, di conseguenza, ottenere un riconoscimento pubblico e la libertà di professare la propria fede, un desiderio che in seguito sarebbe stato reso irrealizzabile dalle persecuzioni.

Come nel caso di Ernst Bloch e Jakob Taubes, anche a Peterson si potrebbe obiettare che Paolo, di fronte a persecuzioni già in atto e che presto lo avrebbero riguardato in prima persona, avrebbe dovuto peccare di ingenuità per ipotizzare una pacifica convivenza tra cristiani e Impero. Peterson però accompagna a queste considerazioni una interessante lettura storica relativa all'esperienza degli ebrei nell'Impero. Sarebbe stata la sofferenza provata per la posizione degli ebrei all'interno dell'Impero Romano a ispirare le affermazioni concilianti di Paolo nei confronti di quella autorità politica. Paolo si esprimerebbe in quel modo per rompere con la visione ebraica che pretendeva un aperto e aspro contrasto nei confronti delle autorità romane. Venuta meno l'ostilità ebraica in favore di una disponibilità a sviluppare relazioni pacifiche tra comunità religiosa e autorità politica e venuta meno soprattutto la consistenza statuale degli ebrei, che formavano uno stato all'interno dell'Impero, tutto avrebbe dovuto lasciar presagire la possibilità di quel riconoscimento reciproco di autorità e libertà di fede tra Impero e Chiesa. Perché dunque, si chiede Peterson, nonostante queste premesse si giunse comunque ad una rottura tra le comunità cristiane e il potere politico?

Le difficoltà sorsero proprio a partire da questa non-statalità della comunità cristiana. I cristiani e la Chiesa non minacciavano l'Impero Romano come stato, ma nella ben più sovversiva espansione cosmica ed escatologica della loro fede, che ergeva di fronte all'*Imperium romanum* un altro *Imperium*, l'*Imperium Christi*. La lotta non era più combattuta sul piano concreto-politico, ma su quello della sfera della "metafisica dello Stato": «Sie bedrohten nicht als Staat, sondern als *imperium*, als *imperium Christi*, das *imperium Romanum*. Gerade die kosmische

und eschatologische Ausweitung ihres Glaubens machte sie gefährlich, denn nun entstand der Kampf nicht im Konkret-Politischen, sondern in der Sphäre der Metaphysik des Staates»¹⁶⁵. Il conflitto non riguardava solo il piano dell'ἐξουσία, ma anche quello della λατρεία. Furono il culto di Cristo e il culto dell'imperatore ad entrare in conflitto tra loro.

Con un breve scritto del 1971 intitolato *Die Einheit der Nationen*¹⁶⁶, Joseph Ratzinger, allora ordinario di teologia fondamentale a Bonn, si inserì anch'egli nel dibattito teologico-politico, confrontandosi in modo particolare proprio con Erik Peterson e interpretando in modo analogo la contrapposizione tra Chiesa e Impero. La contrapposizione tra la concezione biblica e la concezione greco-romana dell'idea di unità si intensifica secondo Ratzinger nella dottrina del vecchio e del nuovo Adamo, che porta il conflitto anche sul piano cosmologico ed escatologico. La dottrina dei due eoni andava contro l'idea greco-romana dell'unica "cosmopoli" (κοσμόπολις), in base alla quale originariamente si immaginava un'equivalenza tra ogni πόλις e il κόσμος e in seguito si sarebbe considerata Roma, l'ultima πόλις, il κόσμος:

Im Neuen Testament spitzt sich diese Entgegensetzung von biblischer und griechisch-römischer Einheitsidee noch weiter zu, indem der bisherigen Ein-Adam-lehre eine Zwei-Adam-Lehre entgegentritt, die folgerichtig auch zu einem weiteren Ausbau der schon im Alten Testament angelegten Lehre von den zwei Poleis führt gegenüber der griechisch-römischen Idee der einen, einzigen Kosmopolis, die zunächst die Selbstidentifizierung jeder Polis mit dem Kosmos einschloß, später die Übertragung der Gleichung Polis = Kosmos auf die einzig übriggebliebene Polis Rom zur Folge hatte¹⁶⁷.

Roma però appartiene al provvisorio cosmo del primo Adamo, la cui totalità deve essere superata attraverso la croce, ossia attraverso la morte e la rovina. La croce porta altresì alla nuova e definitiva umanità in cui la condizione umana naturale, la "disumanità" (*Unmenschlichkeit*) del puro uomo che tenta di deificarsi, viene superata¹⁶⁸.

Tuttavia, dal momento che Adamo si trova all'origine della genealogia di

¹⁶⁵ AS 6, p. 342.

¹⁶⁶ J. Ratzinger (Benedictus XVI), *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Pustet, Salzburg-München 1971. Abbreviato in successive citazioni con la sigla EN.

¹⁶⁷ Ivi p. 21-22.

¹⁶⁸ Qui Ratzinger riprende anche l'esposizione della teologia paolina proposta da Rudolf Bultmann nella *Theologie des Neuen Testaments*, cfr. TNT, pp. 187-353.

Gesù, il nuovo Adamo, questo significa che la Chiesa rivendica anche l'appartenenza al piano universalmente umano (cfr. Mt 1,1-17 e Lc 3,23-38). La Chiesa va dunque in rotta di collisione con il mondo romano quando si presenta come nuova κοσμόπολις che promette un nuovo cosmo, il cosmo del nuovo cielo e della nuova terra, il cosmo della nuova creazione. Il contrasto con Roma, come sostiene anche Peterson, non avviene più sul piano della contrapposizione tra due πόλεις, ma su quello dell'unico cosmo che sia Roma che la Chiesa pretendono di incarnare, sebbene l'una sotto la specie del potere temporale e l'altra come orientamento escatologico. Il κόσμος della Chiesa è il κόσμος vero, definitivo e nuovo e il vecchio dovrà cedervi il passo. La dottrina dei due Adami viene così applicata ai due eoni e alla loro realizzazione concreta come *civitas Dei* e *civitas terrena*:

Die Kirche ist die neue Kosmopolis, die deshalb folgerichtig auch wirklich einen neuen Kosmos verspricht (z. B. Apok 21, 1). Ihre Auseinandersetzung mit der politischen Kosmopolis Rom ist deshalb durchaus anderer Art als die Auseinandersetzung zweier antiker Poleis. Hier beanspruchte jede, diesen Kosmos zu verkörpern und deshalb über ihn zu herrschen. [...] in der Kirche sich erst der endgültige und wahre Kosmos ankündigte, dem der alte eines Tages weichen müssen. Die Zwei-Polis-Lehre, die seit der Apokalypse zum festen Bestand der christlichen Verkündigung gehörte, ist nichts anderes als die Anwendung der Zwei-Adam-Lehre auf das Jerusalem-Bild, dessen kosmische und eschatologische Bedeutung, schon Paulus christlich umgedacht hatte (Gal 4, 26 ff.)¹⁶⁹.

Secondo Peterson è su questo piano metafisico ed escatologico che emerge l'elemento di rottura con la formulazione armonizzante di Paolo, anche se il teologo non chiarisce del tutto se tale rottura sia frutto di una volontà sottesa dello stesso Paolo o la conseguenza ultima del suo discorso ispirato. L'εὐαγγέλιον, consistente nell'annuncio dell'ascesa al trono da parte di Cristo, può non apparire direttamente politico perché posto apparentemente su di un piano metaforico, ma in realtà ha evidenti conseguenze politiche e rivoluzionarie. Il "trono" non è solo un'immagine metaforica e l'εὐαγγέλιον riguarda anche il fondamento metafisico dei poteri politici e dei governanti attuali¹⁷⁰. Ogni ἐξουσία proviene da Dio, aveva affermato Paolo, ma può l'autorità provenire da un Dio diverso dal Dio cristiano?

¹⁶⁹ EN, pp. 23-24.

¹⁷⁰ B. Nichtweiß, *Erik Peterson (1890-1960) und die politische Theologie*, cit., p. 374.

Quando Paolo afferma che ogni ἐξουσία viene da Dio parla soltanto del Dio dei cristiani, il Dio del nuovo eone, non del “principe di questo mondo” (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, Gv 12,31) a cui pensa invece il pagano.

Si arriva così a un punto chiave del pensiero petersoniano: «Das Wort Gott hat also immer auch einen politischen Sinn»¹⁷¹, la parola di Dio ha sempre un significato politico, come dimostrato dalla connessione (ontologica, per Peterson) tra ἐξουσία e Dio, tra lo stato e Dio. Il punto critico delle affermazioni paoline relative all'obbedienza dovuta all'autorità sta nella presupposta provenienza da Dio di tale autorità, un presupposto astratto che in parte nasconde le difficoltà concrete che sorgono da una domanda su tutte: da quale Dio proviene l'ἐξουσία attuale? L'Imperatore romano traeva il suo potere da Giove, il re degli dèi e degli uomini, ma i cristiani credevano in Dio Padre, non in Giove. Questa fede quindi attaccava e minacciava l'ἐξουσία dell'imperatore. L'ostilità suscitata nell'autorità romana spinse i cristiani ad essere coinvolti nella politica, che lo volessero o meno. I cristiani non potevano giustificarsi sostenendo che il loro Dio era solo un altro nome di Zeus. Per loro Zeus era uno spirito maligno, un demone. Questa opacità di provenienza dell'ἐξουσία metteva tremendamente in discussione il potere di Cesare.

Ma non è ancora questo il piano dove il contrasto tra *Imperium Romanum* e *Imperium Christi* si fa più acceso. È l'aspetto escatologico della fede cristiana, cioè l'idea che l'avvento di Cristo abbia segnato necessariamente una svolta nella storia, a creare una rottura con l'autorità. Nel momento in cui si afferma che l'ἐξουσία proviene dal Dio dei cristiani, allora alla “rivoluzione nei cieli” che porta il Dio cristiano al posto di Zeus deve corrispondere anche una rivoluzione nello stato politico: «Wenn die ἐξουσία auf den Gott der Christen zurückgeht, dann muß der Revolution im Himmel, die den Christengott an die Stelle von Zeus bringt, auch eine Revolution im Politisch-Staatlichen korrespondieren»¹⁷².

L'imperatore, così come qualsiasi altro ἄρχων, non può più detenere il suo potere come prima. L'ἐξουσία ora si riceve da una mano diversa e non si può più giurare per gli dèi, considerati demoni, il giuramento può essere prestato solo al Dio uno e trino. In questa lettura di Peterson, fa notare Mielke, vengono riprese ma anche ribaltate le categorie di Schmitt, non più usate per legittimare il potere

¹⁷¹ AS 6, p. 342.

¹⁷² Ibidem.

legislativo dello stato ma, al contrario, per contestare questa sovranità in una sfera politica totalizzata. Il cuore del discorso di Peterson è sempre il medesimo: con l'εὐαγγέλιον dell'intronizzazione di Cristo la sfera politica totalizzata è spezzata e il nuovo eone sostituisce il tempo del politico¹⁷³.

Potrebbe a questo punto essere posta un'obiezione, seguendo la "lettera" del discorso paolino. L'ἐξουσία possono averla ricevuta Claudio o Costantino e possono averla ricevuta e garantita da Zeus o dal Dio unitrino, ma Paolo non pone un esplicito distinguo e scrive che l'ἐξουσία viene sempre da Dio. Peterson risponde ribadendo che quando parla di Dio in questo passaggio Paolo si riferisce solo a qualcosa di molto astratto, ossia il concetto di Dio come presupposto fondamentale per concepire l'esistenza di una valida ἐξουσία. Certamente il potere dello stato in quanto tale rimane anche quando viene rovesciato, così come anche la realtà "Dio" rimane quando Zeus viene sostituito dal Dio unitrino. Si tratta tuttavia di due permanere che si conservano su un piano puramente astratto. Secondo Peterson in definitiva l'affermazione di Paolo per cui "tutta l'ἐξουσία viene da Dio" è di natura puramente teorica e non si basa già sul concetto cristiano di Dio, ma su di un concetto metafisico di Dio, un'intuizione relativa alla connessione ontologica tra l'ἐξουσία in generale e l'idea di Dio in generale.

La realtà ultima del rapporto tra Chiesa e Impero resta dunque quella di un conflitto combattuto prima di tutto sul piano metafisico. Come poteva già suggerire l'*exemplum* romano, tale conflitto può essere trasposto a qualsiasi rapporto con autorità non cristiane nel corso della storia. Questa necessità di rispondere a situazioni concrete secondo Peterson limita la portata dell'affermazione paolina, la quale, presa nella sua formulazione generale, finisce per legittimare tanto un vecchio regime quanto una istanza rivoluzionaria. Persino i socialisti che di certo non erano soliti riferirsi alla Bibbia, sottolinea Peterson non senza una buona dose di ironia, fecero leva su questa pericope paolina per ottenere il rispetto della Costituzione di Weimar da parte dei cristiani. In realtà, sostiene il teologo partendo dello svincolo dalla situazione storica concreta sulla base di quanto affermato da Paolo, si può chiedere il rispetto solo per la "costituzione" intesa in senso generale, ma non per la Costituzione di Weimar o per qualsiasi altra specifica entità costituzionale.

¹⁷³ R. Mielke, *Eschatologische Öffentlichkeit*, cit., pp. 128-129.

Secondo Peterson, in definitiva, la tesi di Paolo è sostanzialmente apolitica, indifferente rispetto alla vita politica, perché se a partire da essa è possibile garantire tanto il legittimismo quanto la rivoluzione è evidente che si è di fronte a una concezione del tutto disinteressata alle singole concrete vicende politiche: «Daraus ergibt sich, daß die paulinische These im Grunde ganz unpolitisch ist, ja mehr noch, Gleichgültigkeit gegenüber dem politischen Leben bekundet, denn eine Formel, die sowohl den Legitimus wie die Revolution garantiert, kann nur geprägt werden bei einer faktisch vorhandenen Gleichgültigkeit gegenüber der ganzen politischen Sphäre»¹⁷⁴. L'idea di una valutazione positiva del politico da parte di Paolo si rivela dunque una falsa apparenza (*ein falscher Schein*). Il significato politico dello stato non è legato ad una sua eventuale funzione educativa e morale, ma al fatto che la sua esistenza sia pensabile soltanto a partire dal concetto di Dio. L'alternativa sarebbe prendere alla lettera il terzo versetto della pericope e pensare che Paolo abbia definito "il servo di Dio, il vendicatore di coloro che facevano il male" le stesse autorità che lo avrebbero messo a morte: «Wie merkwürdig, daß dieses Schwert, das die Obrigkeit nicht umsonst trägt, später das Haupt des Paulus von seinem Leibe getrennt hat»¹⁷⁵.

Peterson non vuole con ciò affermare che non possa esservi alcun interesse cristiano per la politica. L'interesse del cristiano per la politica inizia però da un punto di partenza differente da quello del non cristiano. L'accesso alla dimensione politica si apre per il cristiano a partire dall'escatologico, ossia dall'interrogarsi su di una ἐξουσία garantita dall'ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου. Questo primato dell'escatologia porta alla rottura con l'idea che il politico possa rappresentare qualcosa di assoluto all'interno dell'ordine naturale e storico. Il politico diviene oggetto di interesse solo in determinati punti critici che portano necessariamente anche al conflitto tra stato e Chiesa. La Chiesa, ricorda Peterson, ha sempre avuto un'influenza decisiva sulla vita politica, ma tale influenza è stata esercitata a partire dal pensiero escatologico. Proprio le accuse di intervento e sconfinamento che provengono spesso dal pensiero politico liberale stanno a indicare secondo Peterson il significato trascendentale ed escatologico della politica della Chiesa.

Peterson non sembra interessato alla prassi politica in sé. Come sottolinea

¹⁷⁴ AS 6, p. 343.

¹⁷⁵ Ivi, p. 348.

ancora Mielke, l'ambito del politico *in statu corruptionis* è legato ancora e sempre al paradigma del potere come *actio* di autoaffermazione, contrariamente a quegli atti storici che acquisiscono una forma politica che rientra nell'ambito della legittimità, come la passione dei martiri. Ogni volontà di autoaffermazione ha sempre in sé qualcosa che riallaccia alla rivolta illegittima contro Cristo. Nella misura in cui la sua azione resta al di qua dei confini dell'escatologia, come Paolo suggerisce nel tredicesimo capitolo dell'*Epistola ai Romani*, il politico diviene qualcosa di totalmente indifferente. Dopo l'intronizzazione di Cristo il politico non può più continuare a esistere come entità autonoma e come qualcosa di assoluto. Ciononostante, la teologia di Peterson non è affatto apolitica, ma piuttosto caratterizzata da un'interazione critica tra il teologico e il politico. La Chiesa si presenta come un attore politico *sui generis* che interviene nella sfera politica con una forma di diritto superiore, il diritto del nuovo eone, mentre il politico resta legato al vecchio eone¹⁷⁶.

L'azione politica della Chiesa non è determinata dal vecchio eone, ma dal nuovo eone: «Aber gerade darin bekundet sich nun die eigentliche Würde der Kirche, denn damit drückt sie ja aus, daß ihr politisches Handeln nicht vom alten, sondern vom neuen Äon her bestimmt ist»¹⁷⁷. Soltanto “questo eone” presente è caratterizzato dalla agonalità del politico e dalla dialettica dello storico. L'agone caratterizza solo il tempo che intercorre tra l'esaltazione di Cristo e la sua apocalisse finale. In questo tempo intermedio stato e Chiesa si trovano in lotta e in perenne conflitto. La Chiesa appartiene dunque sia all'ordine dell'agone storico e politico sia all'ordine della *pax* divina. La missione politica della Chiesa è quella di rappresentare il regno di Cristo nella propria attività culturale e dare compimento alla trama che unisce incarnazione, croce, resurrezione ed esaltazione fino a giungere al sacramento¹⁷⁸.

Il sacramento è l'atto che consente la neutralizzazione del politico. Non a caso fu proprio durante il banchetto eucaristico dell'ultima cena che Giuda, scrive Peterson nel frammento citato in precedenza, accolse il male e divenne “demoniaco”. Questa metamorfosi indica che “il dominatore dell'eone presente” entrò nel corpo di colui che si era abbandonato alla brama della dialettica nel

¹⁷⁶ R. Mielke, *Eschatologische Öffentlichkeit*, cit., pp. 132 e 148.

¹⁷⁷ AS 6, p. 344.

¹⁷⁸ R. Mielke, *Eschatologische Öffentlichkeit*, cit., pp. 129-130.

momento in cui invece il nuovo eone iniziò a realizzarsi nel sacramento. Durante il tempo presente che attraversa la Chiesa deve dissolvere lo storico nell'escatologico e può fare ciò soltanto attraverso il sacramento:

Die Frage, ob er der Verräter sei, kommt für Judas beim Mahle zum Ausdruck. Vor dem Mysterium [Sakrament], als es ausgeteilt wurde, wurde er dämonisch, das heißt der Herrscher des »gegenwärtigen Äons« fuhr in den Leib dessen ein, der sich der Lust des Dialektischen in dem Augenblick hingegeben hatte, in dem sich der neue Aon im Sakramente, unter der Gestalt der heiligen Eucharistie, zu realisieren begann. Im sakramentalen Kommen des Gottesreiches ist die Möglichkeit der historischen Dialektik endgültig aufgehoben. Es ist die Aufgabe der Kirche, durch das Sakrament das Historische in das Eschatologische aufzulösen. Die Aufhebung des »Historischen« ist also nicht ein Akt der Gnosis, sondern der im Sakrament sich realisierenden Menschwerdung Gottes¹⁷⁹.

Anche per Ratzinger, così come per Agostino e Peterson, la *civitas* è un'entità sacramentale-escatologica, che vive in questo mondo come segno del mondo futuro¹⁸⁰. La Chiesa come *communio caritatis* rimane estranea a questo mondo e non diviene mai uno stato terreno o una teocrazia. Il fine della Chiesa è nell'ἔσχατον: «Seine civitas Dei ist zwar nicht eine rein ideelle Gemeinschaft aller gottes-gläubigen Menschen, aber sie hat auch nicht das mindeste mit einer irdischen Theokratie, mit einer christlich verfaßten Welt zu tun, sondern sie ist eine sakramental-eschatologische Größe, die in dieser Welt als Zeichen des Kommenden lebt»¹⁸¹.

In questa direzione va inteso quanto afferma Peterson in *Ekklesia*: «Die Kirche muss anti-historisch und anti-imperialistisch sein»¹⁸². Ogni possibile orientamento delle speranze religiose verso un ἔσχατον politico da realizzare in questo mondo diventa impossibile a partire dall'Incarnazione. Proprio alla luce della teologia paolina, ricorda Nichtweiß, Peterson interpreta la morte di Gesù

¹⁷⁹ AS 2, p. 146.

¹⁸⁰ La concezione sacramentale viene approfondita da Ratzinger in un suo saggio dedicato ad Agostino in contrapposizione all'idea puramente escatologica di Wilhelm Kamlah, ossia J. Ratzinger (Benedictus XVI), *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit W. Kamlah*, in F. Cayré (cur.), *Augustinus Magister – Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 September 1954. Band 2: Communications, Études augustiniennes*, Paris 1954, pp. 965-979.

¹⁸¹ EN, p. 104.

¹⁸² E. Peterson, *Ekklesia Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (AS Sonderband), Echter Verlag, Würzburg 2012, p. 42.

Cristo come dissoluzione degli elementi del vecchio eone e la risurrezione e l'ascensione come costruzione di un corpo cosmico, un tempio celeste, un nuovo eone che per ora, sottoposto alla riserva escatologica fintanto che si resta nello *Zwischenzustand*, è ancora trascendente¹⁸³. Il passaggio dal vecchio al nuovo segna una rottura tra due modi di intendere la regalità. Con l'ingresso nel nuovo eone, il vecchio eone, il sovrano del vecchio eone e coloro che governano con lui periscono. Per non perire e salvarsi è necessario rispondere alla chiamata di Gesù, il κύριος acclamato come sovrano del nuovo eone¹⁸⁴.

Il punto critico del discorso di Peterson risiede proprio nell'idea di una piena neutralità politica del cristiano e della Chiesa. Nella morte di Cristo, il nuovo eone si scontra con il dominio politico e supera la dialettica storica del politico. La rivendicazione del potere da parte di Cristo assume essa stessa un carattere politico, il quale però si realizza nella passione, non nell'azione politica.

Nel discorso di Peterson permane una profonda ambiguità. La divisione politica e il politico come conflitto rimangono la struttura all'interno della quale va compresa la dinamica della storia anche nel suo orientamento escatologico. Anche l'escatologia continua per molti versi ad essere pensata nei termini dell'agonalità politica. La natura conflittuale del politico si esprime nella Chiesa e attraverso la Chiesa. Lo scontro tra vecchio e nuovo eone, tra χρόνος e tempo messianico, tra *imperium* e regno di Cristo, si svolge nella Chiesa e intorno ad essa. La Chiesa è allo stesso tempo il luogo in cui viene combattuto questo conflitto e quello in cui è già stato vinto e superato, lo spazio-tempo in cui si concentra il senso della riserva escatologica, il cronotopo dell'attuazione sacramentale che consente di fare ingresso nel nuovo eone, l'unica realtà che possa non solo officiare la *novitas sacramenti*, ma anche incarnare di per sé il vero e proprio *sacramentum novitatis*¹⁸⁵.

¹⁸³ B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., p. 793.

¹⁸⁴ Sul tema dell'acclamazione cfr. E. Urciuoli, *Erik Peterson e l'acclamazione. Introduzione a un'ecclesiologia non fascista*, in «Humanitas», 72, 5/6 (2017), pp. 1090-1112.

¹⁸⁵ Cfr. R. Mielke, *Eschatologische Öffentlichkeit*, cit., p. 192.

Considerazioni conclusive

Quid est novitas? In questa domanda è concentrata la sintesi di tutte quelle da cui sarebbe nata questa tesi di dottorato. La ricerca mosse i suoi primi passi nelle giornate contraddistinte dai tetri annunci di novità legati alla crisi pandemica. Mentre queste ultime pagine conclusive vi vengono apposte, le cronache raccontano invece della riuscita di un'operazione militare condotta dalle IDF israeliane nel centro di Beirut, che avrebbe portato all'eliminazione dei vertici dell'organizzazione *Hezbollah*. Il nome in codice dato a questa operazione è quello di *Nuovo Ordine* (סדר חדש, *seḏer ḥādaš*), un nome che rimanda all'indicazione militare attinente all'agire che esaurisce l'attesa "fino a nuovo ordine" ma certamente anche un'espressione che conserva un evidente e profondo valore simbolico tanto nei termini "nuovo" e "ordine", quanto nella loro unione, che fa pensare a tante tragiche recenti e meno recenti pagine di storia.

A dispetto dell'espressione, in tutto ciò sembrerebbe davvero che dall'uomo e dalla storia non sia in realtà lecito aspettarsi nulla di nuovo se non l'immenso mattatoio di hegeliana memoria. Davvero qualcosa si rinnova? La filosofia può parlare di qualcosa di nuovo che non sia la sola speranza religiosa di un cielo nuovo e di una nuova terra? In quale *novitas*, parafrasando e adattando l'interrogativo kantiano, è lecito sperare?

Sicut philosophiae est mos, la ricerca non ha prodotto risposte definitive e non ritiene affatto di aver esaurito la domanda. Lungo il percorso intrapreso in cerca di risposte la filosofia vede le sue domande amplificarsi e portare misteriosamente all'emersione di qualcosa di nuovo, non la risposta che originariamente si cercava e prefigurava ma un nuovo modo di osservare il reale. Un'esperienza di tal sorta è stata vissuta a loro modo da tutti gli autori presi in esame in questa tesi. Qualcosa di nuovo deve accadere, auspicava Husserl di fronte alla tragedia della Prima Guerra Mondiale. Il nuovo che aveva preso piede nel moderno andava compreso, accolto e riorientato, scriveva Guardini in quegli stessi anni. In maniera affine dalla domanda sul nuovo si sono sentiti interrogati Paul Tillich e María Zambrano in esilio, Miklos Vetö in fuga dal proprio paese, Heinrich Schlier o Erik Peterson nel loro percorso di conversione, Ernst Bloch o Alain Badiou nei loro aneliti rivoluzionari. Solo un'acuta coscienza della presenza

di una crisi e del fatto di vivere non più in epoca di cambiamenti ma in un “cambiamento di epoca” (espressione “profeticamente” coniata da Papa Francesco nel 2019) sembra poter sollevare in tutta la sua portata la *quaestio de novitate*.

La convinzione che qualcosa di nuovo aveva modificato per sempre il modo di vivere nel mondo accompagnò anche Paolo e le prime comunità che egli incontrò e guidò. Il modo in cui l’Apostolo ha espresso questa istanza di novità è diventato paradigmatico, influenzando direttamente o indirettamente tutta la storia del pensiero occidentale. Come si è tentato di mostrare in questo lavoro, la significatività dell’idea paolina di *novitas* costituisce una potente chiave di lettura dell’esperienza umana nel mondo e nella storia anche e soprattutto per il pensiero filosofico. Si è tentato di mostrare la rilevanza di tale concezione paolina facendo riferimento a diverse figure del panorama filosofico e teologico contemporaneo, nella consapevolezza che d’altro canto molti altri tra teologi e filosofi potevano essere presi in considerazione, tra cui magari Karl Barth o Henri Bergson. La scelta degli autori qui considerati si deve esclusivamente al *focus* della ricerca, incentrata sulle interpretazioni contemporanee che abbiano dedicato ampio spazio al concetto di *novitas* tratto dalle *Epistole* paoline e sviluppatasi a partire da un baricentro eminentemente filosofico. Sia i teologi che i filosofi presi in considerazione dovevano soddisfare questi criteri fondamentali. Questa tesi non pretende pertanto di aver esaurito il vastissimo argomento della ricerca. Si coltiva piuttosto la speranza di aver potuto aprire una nuova prospettiva sul rapporto tra Paolo e la filosofia che possa suggerire e stimolare ulteriori nuovi approfondimenti.

Tali considerazioni generali hanno trovato la loro unità in tre modalità: unità tematica e interpretativa alla luce di una concezione sacramentale-escatologica del nuovo, unità disciplinare sotto il segno del legame intrinseco che è emerso tra filosofia della religione e filosofia della storia in virtù dell’efficacia storica del nuovo e della sua determinazione escatologica, e, infine, unità metodologica ed ermeneutica sulla base di criteri volti a salvaguardare l’alterità dell’oggetto interpretato, le *Lettere* di Paolo, senza ridurle, relativizzarle e sottometterle alla soggettività interpretante e alla sua dimensione esistenziale. Lo sforzo volto a superare approcci riduzionistici in favore di uno sguardo che cercasse, per quanto possibile, di calarsi in quello di Paolo ha guidato il percorso proposto in ogni capitolo e in tutta la tesi.

Sulla scia di quest'ultimo criterio ermeneutico fondamentale è stata mostrata innanzitutto l'origine esistenziale di ogni domanda sul nuovo ma anche l'insufficienza di ogni riflessione che rimanga sul piano meramente esistenziale. La sollecitante *Vorlesung* heideggeriana ha avuto il merito di avviare la riscoperta filosofica di Paolo e di porre in primo piano la dimensione dello "storico" nella riflessione sull'Apostolo, ma ha anche rivelato tutti i limiti di un simile approccio, che ha finito col contrarre l'annuncio paolino sul binario di una prototipica esperienza della temporalità da parte di una comunità prefilosofica.

Questi limiti sono apparsi per molti versi ancora più evidenti nell'interpretazione teologico-esistenziale di Rudolf Bultmann, incentrata e quasi fossilizzata nella concezione della nuova creatura come esistenza escatologica demitizzata, segnata dal costante riproporsi della decisione sotto il segno dell'imperativo.

Diversamente da Heidegger e Bultmann, oltre ad aver proposto quella che costituisce con ogni probabilità la più ampia trattazione dedicata al concetto di *novitas* nel pensiero contemporaneo tanto dal punto di vista filosofico quanto da quello teologico, Paul Tillich ha posto in risalto che per comprendere il nuovo non basta l'aspetto esistenziale. Occorre volgersi alla portata ontologica del nuovo, alla realtà nuova dell'essere e all'essere come qualcosa di intrinsecamente nuovo, oltre che riflettere sul significato di questa novità dell'essere per la storia. Questa convinzione ha portato Tillich a formulare l'affascinante nozione di "Nuovo Essere". L'audacia del tentativo tillichiano si infrange però in una cristallizzazione simbolica che colpisce tutti gli aspetti della teologia sistematica, producendo un'astrazione alla fine non meno asfittica della riduzione demitologizzante di Bultmann.

Con la propria riflessione esegetica e teologica, tutt'altro che priva di una prospettiva filosofica, Heinrich Schlier riporta al centro l'idea di una comprensione escatologica, ontologica e sacramentale del nuovo. Tale interpretazione è dovuta con ogni probabilità al rigore del metodo esegetico che porta ad una più accentuata vocazione a fare del fatto del testo il proprio presupposto ermeneutico, invece di affrontare una lettura subordinata a presupposti esterni. D'altro canto, gli spunti filosofici dell'esegeta e teologo Schlier restano abbastanza circoscritti, pertanto si è tentato piuttosto di ricavare dalla sua esegesi una lettura di interesse filosofico che consentisse di volgersi al di là dei limiti delle interpretazioni di Heidegger, Bultmann e Tillich. A conclusione del percorso di questo primo capitolo

si è mostrato attraverso alcuni accenni a scritti di Emmanuel Falque e Miklos Vetö che il confronto con Heidegger sul terreno dell'interpretazione del *Corpus Paulinum* non si limita al campo teologico. Esiste anche un significativo spazio di riflessione filosofica e fenomenologica in cui gli autori hanno allargato lo sguardo sull'idea di *novitas*, ponendola in correlazione con categorie, come la resurrezione o la kenosi, diverse da quelle su cui si era focalizzato Heidegger.

Il secondo capitolo ha preso in esame la presenza dell'immagine paolina dell'uomo nuovo che dilagò nel panorama artistico, politico e scientifico del secolo scorso. L'idea di uomo nuovo e di nuova umanità si imposero tuttavia anche come questioni filosofiche. Edmund Husserl, ispirandosi alla lettura delle *Epistole* di Paolo, tratteggiò nei suoi saggi sull'*Erneuerung* un progetto di rinnovamento e conversione etica da portare avanti mediante un nuovo sapere dell'*humanitas* puramente razionale. Lo scopo ultimo di tale rinnovamento doveva essere una nuova umanità, capace di darsi una nuova forma e una nuova cultura liberamente prodotta anche grazie ad un rinnovato rapporto tra sapere filosofico e religione. Da una parte Husserl propone così un'acuta lettura concettuale dell'idea di *novitas* nella forma del rinnovamento e delle sue dimensioni morali e gnoseologiche, dall'altra questo progetto husserliano tradisce l'ancoraggio paolino nella sua pretesa di ridurre il rinnovamento teso verso una nuova umanità ad una lotta etica contro le tendenze del vecchio e alla sua destinazione eminentemente razionale. In questa riduzione husserliana del concetto di *novitas* manca evidentemente la più ampia prospettiva che caratterizza l'idea paolina di rinnovamento e di rigenerazione che solo l'origine sacramentale consente.

Diversamente da Husserl, che individua nella transizione tra la cultura classica e quella cristiana il passaggio in cui la *libertas philosophandi* viene coartata dal dettame della fede, è proprio in quella transizione e nella fusione simpatetica tra gli orizzonti della cultura classica e quelli della *novitas christiana* che María Zambrano ravvisa i crismi della nascita dell'uomo nuovo come uomo europeo che il presente deve riscoprire. Husserl pensa che la possibilità dell'uomo nuovo risieda nella versione moderna e protestante della civiltà europea e Paolo viene considerato il progenitore di un'istanza di libertà nella vita religiosa, mentre Zambrano ritiene che l'uomo nuovo nasca proprio nell'Età patristica e medievale. La figura chiave di questo passaggio è Agostino, una sorta di *alter Paulus* che dell'Apostolo sembra portare a compimento quella che Zambrano chiama "la

rivoluzione più audace di tutti i tempi”, quella che porta a concepire l’idea di un “principio risurrezionale” nell’interiorità dell’uomo, un principio che può muoverne l’azione nel cosmo visibile perché trainato dalla speranza di lambire un mondo trascendente e invisibile. Quando questa utopia di poter raggiungere una *civitas Dei* e una nuova creazione escatologica si infrange nel desiderio di trascinare la realtà trascendente sulla terra, questo spirito novatore si spegne. Il suggestivo discorso zambrariano conserva così forti tonalità paoline, per quanto in gran parte mediate dalla sua interpretazione di Agostino e in alcuni casi non scevre di approssimazioni, come quella che la porta a considerare come sinonimi “uomo interiore” e “uomo nuovo”.

Carl Schmitt e Romano Guardini sono portati a riflettere sull’idea di uomo nuovo dalla questione della tecnica. Schmitt sottolinea come l’era moderna abbia imposto una sorta di de-paolinizzazione dell’immagine dell’uomo nuovo. L’uomo nuovo determinato dalla nuova scienza puramente mondano-umana che si autoproduce non è un nuovo Adamo, né un nuovo essere pre-adamitico e neanche un nuovo Cristo-Adamo, bensì il prodotto del progresso-processo che è l’uomo stesso ad alimentare. Questa lettura di Schmitt, pur nella sua vena ficcante e tagliente, pare arrestarsi ad una *pars destruens*, cui verrebbe da aggiungere: vi è una sorta di controparadigma insito in quel *novum* di matrice biblica e paolina che il moderno vorrebbe riconfigurare? Vi è un modo per controbilanciare questa istanza dell’era moderna o, come a buona ragione ammoniva Husserl, non resta che assistere in modo fatalista ad un tramonto in cui la morente luce del giorno è sostituita dai fulmini che l’uomo prometeico fa scendere dal cielo?

La posizione di Guardini nei confronti del mondo moderno e della tecnica muta nel corso degli anni, ma ciò che permane costante è l’interesse per l’idea di *novitas* e la sua costante riproposizione mutuata soprattutto dalla lettura di Paolo. È proprio questo aggancio che consente a Guardini di muovere oltre la stasi cui perviene Schmitt. Guardini trae dalle lettere paoline la strada per rispondere alle esigenze della modernità, quella che porta alla riscoperta dell’interiorità. Questa non è una dimensione umana tra le altre, bensì la realtà che permette davvero di riconoscersi come uomo nuovo, nuovo perché reso tale dall’incontro con Dio che avviene nell’interiorità. L’uomo per Guardini è costitutivamente rivolto all’altro e in particolare a Dio, con il quale, attraverso la presenza del Cristo pneumatico nell’interiorità, viene a crearsi una relazione di “in-esistenza” che si riflette anche in

quella che Guardini, seguendo Paolo, definisce la vera e propria interiorità della nuova creazione, cioè la realtà comunitaria della Chiesa. La strada per controbilanciare le riconfigurazioni dell'umano cercate tutt'altro che velatamente dall'evo moderno sull'onda dello sviluppo tecnico è quella di una riscoperta dell'interiorità e, in special modo, della possibilità di trovare nell'interiorità un'alterità che diviene parte costituente dell'identità propria e che riconduce, sempre come parte di questa sinfonica identità di sé, ad una compartecipazione sacramentale ed ecclesiale di un'origine e di un *eschaton*.

Questa strada intrapresa da Guardini lascia intravedere la contrapposizione tra la Chiesa, che si pone come unico spazio autentico del *novum*, e le forme politiche, che tentando di appropriarsi della *novitas* cercano di conservare una loro *auctoritas*. Paolo stesso sperimentò questo contrasto e ne pagò le conseguenze. In questa direzione l'idea di *novitas* acquisisce una portata significativa per la teologia politica, alle cui questioni è dedicato il terzo capitolo. Il terreno in cui la teologia politica si interroga a partire da Paolo sul significato dell'idea di *novitas* è in linea generale quello del tempo, compreso in base alle varie interpretazioni come tempo escatologico, tempo messianico e tempo apocalittico, o nella figura di un nuovo eone che vince le condizioni del vecchio.

Le prime riflessioni prese in considerazione in questa parte del lavoro di ricerca sono state quelle di Ernst Bloch e Jakob Taubes. Nell'interpretazione blochiana Paolo rappresenterebbe un ostacolo che si frappone alla *novitas* caratterizzante del Dio biblico poiché traspone ogni speranza verso la vita eterna e, soprattutto, perché ritenuto responsabile di aver posto le basi per un rapporto accondiscendente nei confronti dello stato che nasconde la "natura ribelle" del messianico. In questo modo secondo Bloch Paolo tradirebbe la vera realtà delle affermazioni di Gesù nei confronti dello stato e sopprimerebbe ogni istanza utopica della storia che vuole volgersi verso un *eschaton* trasposto in essa. Al di là di questa lettura delle *Epistole* paoline non scevra di diversi fraintendimenti, l'interpretazione del legame tra *novum* e *futurum* risente inevitabilmente di quelle istanze rivoluzionarie che già con Tillich finiscono per inasprire il concetto di *novitas* sul piano della piena visibilità del nuovo dal punto di vista storico, proprio ciò che Zambrano riteneva invece essere una delle più evidenti forme di tradimento dell'uomo nuovo europeo, della sua capacità di saper vivere nei limiti della consapevolezza del proprio fallimento e della tensione verso un altrove che

non si esaurisce nell'utopia rivoluzionaria.

Jakob Taubes si concentra invece in modo particolare sull'idea di "nuovo popolo di Dio", la cui novità rispetto alla consolidata identità ebraica lo rende agli albori della sua storia non precisamente individuabile, identificabile e riconoscibile. Il nuovo popolo di Dio, la cui novità risiede nella sua natura "spirituale", vive nell'ombra anche sulla scorta delle indicazioni di Paolo che sembrano legittimare il potere politico romano allo scopo di conservare l'esistenza del nuovo popolo nascente, invece di condannarlo alla dissoluzione che seguirebbe ad un tentativo di rivoluzione. Una rivoluzione che inoltre sarebbe del tutto superflua, dal momento che il tempo "si è fatto breve" ed è vana l'azione compiuta nel mondo. Sebbene esprimendosi in toni più ironici Taubes non si discosta dunque molto dalla consolidata lettura che vede Paolo in qualche modo accondiscendente al potere politico.

La questione del nuovo popolo di Dio e del tempo escatologico e messianico interessa anche gli autori italiani presi in considerazione in questa sede. Sono stati così proposti innanzitutto alcuni accenni agli scritti su Paolo di Vincenzo Vitiello, in cui l'autore si sofferma sulla novità dell'annuncio paolino e sul venirsi a costituire di un nuovo popolo di Dio come unione dei nuovi credenti che rispondono esistenzialmente alla chiamata insita nell'annuncio. Riccardo Panattoni si sofferma invece sull'appartenenza di questo nuovo popolo di Dio all'*Ekklesia*, definendo Paolo il "nuovo apostolo del Cristianesimo". L'azione di Paolo è "nuova" perché apre la strada alla nuova via della conversione e dell'annuncio nell'esperienza cristiana, la via che conduce alla realtà dell'*Ekklesia*. La Chiesa agisce ancora nel tempo del mondo ma con uno sguardo rivolto verso l'*eschaton*, appartiene al tempo del mondo ancora in atto ma al contempo ne è estranea.

Massimo Cacciari e Giorgio Agamben si volgono ancora più direttamente all'idea di *novitas*. Cacciari si concentra sul *katechon*, ritenuta la nozione determinante per instaurare una concezione escatologica del tempo che sorregga l'opposizione tra *novitas* e *potestas* politica. La *novitas* cristiana è stata annunciata una volta per tutte e il tempo assume una dimensione escatologica nell'attesa che essa possa trovare pieno compimento alla fine dei tempi. Nella sua lettura Cacciari si concentra sugli effetti esistenziali e teologico-politici di tale determinazione escatologica della *novitas*. La separazione tra Chiesa e mondo nella storia produce una separazione "politica" che permane anche nel tempo

eterno. Gli individui sono chiamati a prendere una decisione mediante la quale non solo formano già nel presente il corpo dei *cives* futuri, ma ottengono anche la cittadinanza futura; per converso, i pagani che sono stati incapaci di ascoltare e accogliere la *novitas* dell'annuncio mediante la decisione di fede saranno esclusi dalla cittadinanza celeste. In questo modo Cacciari opera una riduzione teologico-politica che si traduce in quella che si è definita "restrizione catecontica" della nozione di *novitas*. Ridotta a contenuto di cui il politico cerca di appropriarsi per mantenere e garantire la propria *auctoritas*, l'idea di *novitas* conserva qui un significato soltanto in stretta connessione con l'azione catecontica. Questo legame tra *novitas*, *auctoritas* e *katechon* passa così da lente per leggere la realtà storica occidentale a formula diretta ad una piena attivazione del teologico-politico, che viene trasposto anche alla realtà escatologica della *Civitas Dei*, costretta a soggiacere alle stesse dinamiche di quella terrena.

L'unico tra i filosofi italiani contemporanei qui trattati che abbia preso direttamente in considerazione i passi paolini relativi al concetto di *novitas* è Giorgio Agamben. Agamben ritiene che la pienezza di novità indicata dal termine *καινός* risieda nella sua funzione messianica, che nel caso della "nuova alleanza" consiste nel rendere inoperosa l'antica alleanza e nel fornire alla promessa la nuova forma dell'annuncio. La *novitas* della nuova creazione, similmente, non corrisponde secondo Agamben ad una nuova identità ma alla vocazione messianica della "vecchia" creatura. Il mondo messianico legato alla nuova creazione non è un nuovo mondo che supera il vecchio, ma lo stesso mondo sottoposto alla tensione messianica. In primo luogo, tale interpretazione porta a schiacciare il nuovo sotto il peso di una concezione messianica del tempo che pur superando la sterilità del tempo meramente cronologico finisce per mettere in secondo piano il campo della storia e per trascinare, mettendo da parte la complessità della concezione paolina del tempo, il futuro sul piano eccessivamente presentificato del *kairos*. Il limite principale dell'interpretazione agambeniana risiede tuttavia nel modo in cui egli trascura il concetto chiave per la riscrittura del significato del tempo alla luce del *novum*, ossia il sacramento, relegato ad un aspetto performativo e penitenziale in cui viene del tutto tralasciato quanto afferma Paolo. Il pensiero paolino descrive il sacramento come luogo in cui il tempo è aperto, il momento che offre la possibilità di revocare le barriere che dividono passato, presente e futuro, l'avvenimento reale che nella visibilità del

segno rende attuale la forma invisibile che sottrae allo storico la possibilità di rifugiarsi in rappresentazioni e simbolizzazioni per conservarsi.

I paragrafi successivi portano la ricerca dall'Italia alla Francia, dove il più noto interprete di Paolo in chiave politica è Alain Badiou. Badiou non è interessato all'immagine religiosa di Paolo e dichiara di considerare il centro dell'annuncio paolino, ossia la resurrezione di Gesù, nient'altro che una favola. Paolo viene considerato da Badiou soggetto politico per eccellenza, pensatore-poeta dell'evento e prototipo della "nuova figura militante" che prenda il posto del militante da partito di matrice leninista. La figura della *novitas* compare più volte nello scritto di Badiou. Nell'evento accaduto lungo la via di Damasco Badiou vede il sorgere incondizionato di un "nuovo soggetto". Quell'evento rende obsoleta la vita precedente e apre la strada ad una "nuova universalità" che non abolisce la particolarità ebraica, ma la riconduce ad un "nuovo discorso" e all'appartenenza ad una comunità di destino in cui si deve divenire una nuova creatura. Uno dei principali passi paolini legati alla *novitas*, Rm 12,2, viene individuato da Badiou come perfetta sintesi di tutte queste figure del nuovo e della propria interpretazione. Da questi versetti emerge a suo avviso che è necessario convivere con il mondo senza conformarsi ad esso. Il soggetto deve essere trasformato e rinnovato a partire da un pensiero non-conforme al pensare del mondo e teso verso l'universale, non verso la conformità. Il riduzionismo peculiare dell'interpretazione badiouiana di Paolo è già tutto concentrato nel suo modo di intendere la resurrezione, che da scaturigine dirompente della *novitas* paolina viene ridotta a mero evento che genera un nuovo modo d'essere del soggetto. A origine di tale evento non vi è altro se non il puro incondizionato, il sopraggiungere dell'evento senza preavviso alcuno, un puro inizio nuovo che irrompe. Come nel caso di Tillich, anche con Badiou l'incondizionato si impone soffocando la novità nella gelida e impersonale irruzione dell'evento, concezione in cui si mette totalmente da parte la questione dell'incontro con una nuova corporeità come vera novità della resurrezione.

L'interpretazione del secondo filosofo francese preso in considerazione in questa sezione del lavoro di ricerca, quella proposta da Bernard Sichère, per molti versi si pone in dialettica con quella di Badiou. Come Badiou, anche Sichère cerca nel cristiano un militante e come Badiou anche Sichère riconosce che il cuore dell'annuncio che genera la militanza sta nella resurrezione di Cristo. Nel diverso

modo di concepire la resurrezione risiede però la principale differenza nell'interpretazione tra i due. Sichère considera la resurrezione la chiave per un nuovo pensiero sul corpo. La resurrezione del nuovo Adamo produce una nuova visione della metafisica e dell'ontologia la cui comprensione è resa possibile proprio grazie alla nuova creazione paolina. Sichère vede l'intero schema di dicotomie continuamente proposte da Paolo sintetizzato in quella tra vecchio e nuovo. Tale rinnovata comprensione dell'ontologia, pensata in relazione al corpo nuovo nato con il corpo di Cristo, si traduce nella nuova umanità che vive il tempo nuovo, il tempo dell'istante presente di resurrezione che riunisce in sé tutta l'umanità. Il compimento verso cui tutto l'annuncio di Paolo converge è per Sichère il "nuovo amore", l'ἀγάπη. La comunità unita dal nuovo amore è unita nella forma di un corpo di gloria e non più come corpo mortale. In questa novità sta il suo carattere rivoluzionario. La rivoluzione secondo Paolo non è dunque parvenza di rivoluzione, non è l'azione di un nuovo potere che si sostituisce a un vecchio, ma la destituzione dello "schema" del mondo per fare spazio ad una novità assoluta che sorge nella comunità nuova della Chiesa, che si dice custode di ogni potenza di autentica novazione e che garantisce la possibilità di depotenziare e neutralizzare qualsiasi entità rivoluzionaria che voglia annunciarsi come detentrica di una reale e assoluta *novitas* la cui esecuzione voglia essere compiuta sul piano della storia.

Il capitolo e la tesi si concludono con un'ampia e densa sezione dedicata alla principale riflessione presa in esame nella parte teologico-politica del lavoro dottorale, quella di Erik Peterson. Una delle tesi centrali proposta più volte da Peterson nelle sue lezioni sulla *Lettera ai Romani* è che l'intronizzazione di Cristo abbia portato a conclusione il vecchio eone e abbia dato inizio ad un nuovo eone. L'intero Vangelo annunciato da Paolo ha il suo centro e il suo culmine nell'intronizzazione di Cristo che dà inizio al nuovo eone. Il cristiano sperimenta già adesso questa novità attraverso la forma sacramentale del battesimo, che estende all'umanità intera il significato escatologico e non solo antropologico-esistenziale dell'evento-Cristo. L'attuazione sacramentale consente una partecipazione già presente e reale all'evento della morte e resurrezione di Cristo, ma tale partecipazione è soggetta ad una riserva escatologica: nel battesimo ora il credente "è morto", ma risorgerà "poi", nel futuro. Queste considerazioni comportano delle decisive conseguenze di ordine teologico-politico. Il conflitto tra i

cristiani e l'Impero nasce secondo Peterson a causa della direzione cosmica ed escatologica della fede cristiana: di fronte all'*Imperium romanum* si imponeva un altro *Imperium*, l'*Imperium Christi*. La lotta tra questi imperi non era più combattuta sul piano concreto-politico, ma su quello metafisico. L'aspetto escatologico della fede cristiana dà luogo ad una rottura con l'autorità. Il cristiano crede che l'avvento di Cristo abbia segnato una svolta nella storia, l'irruzione di un nuovo eone. Nel momento in cui Paolo afferma che a seguito di questa intronizzazione dell'unico e vero sovrano l'autorità proviene solo dal Dio cristiano, allora la "rivoluzione nei cieli" che porta il Dio cristiano al posto di Zeus si deve tradurre anche in una rivoluzione nello stato politico.

Pur con i rischi interpretativi che derivano dall'idea di una piena neutralità politica del cristiano e della Chiesa e dal mantenere, di fatto, una cornice politica e di conflitto anche nella comprensione della direzione escatologica della storia, Peterson ritiene di risolvere le ambiguità del teologico-politico e, in definitiva, di neutralizzare ogni possibilità e ogni pretesa della teologia politica attraverso l'ecclesiologia. Lo scontro tra vecchio e nuovo eone e, pertanto, tra i due imperi, trova il proprio campo di battaglia nella Chiesa. La Chiesa è il luogo in cui si combatte il conflitto tra vecchio e nuovo ed è anche il luogo in cui al contempo tale conflitto è già stato superato nel sacramento. Il sacramento è l'atto che consente la neutralizzazione del politico. La Chiesa è dunque anche il luogo in cui si esprime appieno la riserva escatologica, il luogo in cui in forza dell'attuazione sacramentale si esprime l'ingresso nel nuovo eone.

Prendendo a prestito parole dallo *Pseudolus* plautiano, anche qui è il caso di dichiarare *sed iam satis est philosophatum, nimis diu et longum loquor*. È dunque il momento di tirare le fila del discorso alla fine di un sì denso, lungo, vario, talvolta accidentato ma sempre stimolante percorso di ricerca.

A conclusione del lavoro si possono evidenziare i principali risultati della ricerca. Il primo risultato è quello di aver portato alla luce, attraverso l'idea di *novitas*, un diverso volto della ricchezza generata dalla ripresa di Paolo nella discussione contemporanea, pur con tutti i limiti legati a riduzioni, approssimazioni, distanze, delimitazioni. Il fatto che il tema fosse poco esplorato in filosofia ha inoltre portato alla valorizzazione di una serie di opere a loro volta ancora da riscoprire. Pagine e temi che hanno trovato meno spazio negli studi dedicati ad alcuni tra i filosofi più importanti del Novecento, come l'idea di nuova creazione

negli scritti heideggeriani degli anni Venti, i saggi di Husserl sul concetto di *Erneuerung* (di cui ricorreva il centenario dalla pubblicazione durante l'ultimo anno di dottorato) o la parte conclusiva della *Politische Theologie II* di Schmitt; figure che hanno trovato meno spazio non solo in filosofia ma anche in teologia nella letteratura negli ultimi decenni come Tillich, Schlier o Peterson, di cui si è mostrata anche la possibilità di un interesse filosofico; infine, l'apertura della ricerca anche ad autori molto meno noti le cui opere in molti casi non sono ancora state tradotte in lingua italiana come nel caso di Vetö e Sichère (mancano invero anche traduzioni di Peterson e di alcune appendici dei saggi husserliani). La ricerca ha posto in comunicazione la dimensione filosofica anche con un denso approfondimento del dibattito esegetico contemporaneo, proponendo una rigorosa interlocuzione interdisciplinare con esegesi e teologia. Pur senza impelagarvisi, la ricerca ha inoltre lambito alcuni temi di importanza storica come l'uomo nuovo, l'antropocene, i totalitarismi del secolo scorso, la realtà storica del rapporto tra istituzioni ecclesiastiche e politiche e l'innovazione scientifica.

Infine, ma non ultimo per significato, pur nei grandi cambiamenti occorsi dal progetto iniziale la ricerca ha conservato lo spunto fondamentale che la contraddistingueva sin dall'inizio, ossia mostrare che il nuovo può essere considerato a pieno titolo un concetto rilevante per il pensiero filosofico contemporaneo e che può rappresentare il punto di incontro tra diverse prospettive: filosofia e teologia, e più nello specifico anche tra filosofia della religione, filosofia della storia, filosofia morale, antropologia filosofica e teologica, teologia politica, teologia neotestamentaria e teologia sistematica, fino ad arrivare a sfiorare il confronto con le istanze novative delle scienze naturali che hanno segnato la cultura occidentale sin dalla prima modernità. In tutti questi intrecci si conferma ancora una volta l'attualità dell'apostolo Paolo e dell'annuncio di cui si è fatto portatore, un'attualità che la filosofia contemporanea ha saputo cogliere in molti modi e in molti altri può ancora disporvisi, come fertile terreno e aurorale orizzonte per compiere il proprio percorso di novazione.

Bibliografia

Testi biblici utilizzati:

Antico Testamento ebraico: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997.

Antico Testamento greco (LXX): A. Rahlfs – R. Hanhart, *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes: Duo volumina in uno*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.

Nuovo Testamento greco: *Novum Testamentum Graece: Nestle Aland 28th Revised Ed. of the Greek New Testament, Standard Edition: 28., revidierte Auflage*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012.

Antico e Nuovo Testamento in latino: *Nova vulgata Bibliorum sacrorum editio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979.

Antico e Nuovo Testamento in italiano: *La sacra Bibbia. Versione ufficiale della CEI-UELCI*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008.

Autori di età antica, tardo antica, patristica, medievale e moderna:

Aristoteles, *Metaphysica. Recognovit, brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger* (OCT), Oxonii, e typographeo Clarendoniano 1957.

Aurelius Augustinus, *Contra Julianum Libri VI*, in *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, opera omnia; 10,1* (PL 44), Migne, Paris 1865.

Aurelius Augustinus, *S. Aureli Augustini contra Faustum libri XXXIII*, in *S. Aureli Augustini De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum, recensuit Iosephvs Zycha* (CSEL 25.1), Tempsky-Freytag, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1891.

Aurelius Augustinus, *Contra Cresconium libri quattuor*, in M. Petschenig (cur.), *Sancti Aureli Augustini opera, sect. VII, pars II. Scriptorum contra Donatistas pars II: Contra litteras Petiliani libri tres, Epistula ad catholicos de secta Donatistarum, Contra Cresconium libri quattuor* (CSEL 52), Tempsky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1909.

- Aurelius Augustinus, *De Trinitate Libri XV (Libri XII-XV)*, ed. W.J. Mountain, Fr. Glorie (CCSL 50A), Brepols, Turnhout 1968.
- Aurelius Augustinus, *Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen (CCSL 27), Brepols, Turnhout 1981.
- Dionis Prusaensis, *Orationes*, in H. von Arnim (cur.), *Dionis Prusaensis quem uocant Chrysostomum quae exstant omnia*. Vol. 1, Weidemann, Berlin, 1893.
- Gregorius Nyssenens, *De Instituto Christiano (edidit Wernerus Jaeger)*, in *Gregorii Nysseni Opera Ascetica. Ediderunt Wernerus Jaeger, Johannes P. Cavanaugh, Virginia Woods Callahan* (GNO 8.1), Brill, Leiden 1952.
- Gregorius Nyssenens, *Contra Eunomium liber III. Pars altera: Liber III (vulgo III-XII); Refutatio Confessionis Eunomii (vulgo lib. II)*, edidit W. Jaeger (GNO 2), Brill, Leiden 1960.
- Guilielmus Gilbertus Colcestrensis, *De magnete, magneticisque corporibus, et de magno magnete tellure; Physiologia noua, plurimis & argumentis, & experimentis demonstrata*, Londini, Excudebat Petrus Short, 1600.
- Hilarius Pictiaviensis, *De Trinitate. Libri VIII-XII*, ed. P. Smulders (CCSL 62A), Brepols, Turnhout 1980.
- Joannes Chrysostomus, *Homiliae LV in Acta apostolorum*, in *S. P. N. Joannis Chrysostomi Opera Omnia* Vol. 9 (PG 60), Migne, Paris 1859.
- Joannes Chrysostomus, *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, in *S. P. N. Joannis Chrysostomi Opera Omnia* Vol. 10 (PG 61), Migne, Paris 1862.
- Marius Victorinus Afer, *Commentarii in epistulas Pauli ad Galatas, ad Philippenses, ad Ephesios*, Teubner, Leipzig 1972.
- Origenes, *Commentarii in epistulam ad Romanos / Römerbriefkommentar. Übers. u. eingeleitet von Theresia Heithier* (FC 2), Herder, Freiburg (Breisgau) – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1993.
- Plato, *Apologia Socratis*, in *Platonis Opera. Tom. I, Tetralogias I-II continens. Insunt Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*, ed. E. A. Duke – W.F. Hicken – W. S. M. Nicoll – D. B. Robinson – J. C. G. Strachan (OCT), Oxonii, e typographeo Clarendoniano 1995, pp. 26-63.
- Plato, *Cratylus*, in *Platonis Opera. Tom. I, Tetralogias I-II continens. Insunt Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista,*

- Politicus*, ed. E. A. Duke – W.F. Hicken – W. S. M. Nicoll – D. B. Robinson – J. C. G. Strachan (OCT), Oxonii, e typographeo Clarendoniano 1995, pp. 187-275.
- Plato, *Euthyphro*, in *Platonis Opera. Tom. I, Tetralogias I-II continens. Insunt Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*, ed. E. A. Duke – W.F. Hicken – W. S. M. Nicoll – D. B. Robinson – J. C. G. Strachan (OCT), Oxonii, e typographeo Clarendoniano 1995, pp. 1-25.
- Theodoretus Cyrensis Episcopus, *Commentarius in omnes sancti Pauli Epistolas*, in *Theodoreti, cyrensis episcopi, opera omnia. Vol. 3 / post recensionem Jacobi Sirmondi edidit, locupletavit, antiquiores editiones adhibuit, versionem latinam recognovit, amplissimos indices adjecit Joan. Ludov. Schulze; accessit auctarium Theodoreti quod olim adornavit Joan. Garnerius* (PG 82), Migne, Paris 1864.
- Theodorus Mopsuestenus, *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli commentarii: Vol II 1. Thessalonians-Philemon*, Cambridge University Press, Cambridge 1882.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae I, q. 1-49 cum commentariis Caietani*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M, v. IV, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Romae 1888.*
- Thomas Aquinas, *De Potentia Dei*, in *S. Thomae Aquinatis doctoris angelici Ord. Praed. Quaestiones disputatae et Quaestiones duodecim quodlibetales ad fidem optimarum editionum diligenter recusae*, Marietti, Torino 1913.
- Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, in *S. Thomae Aquinatis Super Epistolas S. Pauli lectura, tom. 1: Ed. R. Cai, Marietti, Taurini-Romae, 1953, pp. 1-230.*
- Thomas Aquinas, *Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura*, in *S. Thomae Aquinatis Super Epistolas S. Pauli lectura, tom. 1: Ed. R. Cai, Marietti, Taurini-Romae, 1953, pp. 437-561.*
- Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Galatas lectura*, in *S. Thomae Aquinatis Super Epistolas S. Pauli lectura, tom. 1: Ed. R. Cai, Marietti, Taurini-Romae, 1953, pp. 563-649.*
- Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Titum lectura*, in *S. Thomae Aquinatis Super Epistolas S. Pauli lectura, tom. 2: Ed. R. Cai, Marietti, Taurini-Romae, 1953,*

pp. 301-326.

Thomas Aquinas, *Quaestiones de Quodlibet. Volumen 2 Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII, Indices. Ed. R.-A. Gauthier*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M, v. XXV*, Commissio Leonina-CERF, Roma-Paris 1996.

Vincentius Lerinensis, *Commonitorium*, ed. R. Demeulenaere, in R. Demeulenaere – J. Mulders (cur.), *Liber contra Arrianos; De laude sanctorum; Libellus emendationis; Epistulae; Commonitorium. Excerpta ex operibus s. Augustini; Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum christianum* (CCSL 64), Brepols, Turnhout 1985.

Xenophon, *Memorabilia*, Teubner, Stuttgart 1969.

Studi di argomento esegetico e teologico:

Allo E. B., *Saint Paul Première épître aux Corinthiens*, J. Gabalda, Paris 1934.

Ambrozic M., *New Teaching with Power (Mk 1:27)*, in J. Plevnik (cur.), *Word and Spirit: Essays in Honor of David Michael Stanley, SJ on his 60th Birthday*, Regis College Press, Willowdale (Ontario) 1975, pp. 113-149.

Aune D. E., *From the Idealized Past to the Imaginary Future: Eschatological Restoration in Jewish Apocalyptic Literature*, in J. M. Scott (cur.), *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives* (JSJS 72), Brill, Boston 2001, pp. 147-177.

Avemarie F., *The Notion of a 'New Covenant' in 2 Corinthians 3: Its Function in Paul's Argument and Its Jewish Background*, in R. Bieringer – E. Nathan – D. Pollefeyt – P. J. Tomson (cur.), *Second Corinthians in the Perspective of Late Second Temple Judaism* (CRINT 14), Brill, Leiden 2014.

Bachmann M., *Identität bei Paulus. Beobachtungen am Galaterbrief*, in «New Testament Studies» 58 (2012), pp. 571-597.

Baldanza G., *La rilevanza del linguaggio sponsale nella Lettera ai Romani: Rm 7, 1-6*, in «Salesianum», 64 (2002), pp. 411-429.

Balla P., *Is the Law Abolished According to Eph. 2:15?*, in «European Journal of Theology», 3,1 (1994), pp. 9-16.

Barbieri G., *“Guarda: faccio nuove tutte le cose!”: Il “nuovo” nel libro dell'Apocalisse*, Cittadella editrice, Assisi 2020.

- Baumgarten J., *Paulus und die Apokalyptik: Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen* (WMANT 44), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1975, pp. 168-169.
- Behm J., Art. νέος, in G. Kittel (cur.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band 3* (ThWNT 3), Kohlhammer, Stuttgart 1932, pp. 899-903.
- Behm J., Art. καινός, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band 4* (ThWNT 4), Kohlhammer, Stuttgart 1932, pp. 450-453
- Beker J., *Paul the Apostle: the Triumph of God in Life and Thought*, Fortress Press, Philadelphia 1980.
- Berger K., *Theologiegeschichte des Urchristentums. 2. Auflage* (UTB für Wissenschaft 8082), Franke, Tübingen-Basel 1994.
- Betz H. D., *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, in «New Testament Studies», 21, 3 (1975), pp. 356-367.
- Bird M. – Bühner R. A. – Frey J. – Rosner B. S. (cur.), *Paul Within Judaism: Perspectives on Paul and Jewish Identity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2023.
- de Boer M. C., *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5* (JSNTSS 22), JSOT Press, Sheffield 1988.
- Bolt J., *The Relation between Creation and Redemption in Romans 8:18-27*, in «Calvin Theological Journal» 30 (1995), pp. 34-51.
- Bormann L., *Nicht mehr Barbar, Skythe, Sklave, Freigeborener' (Kol 3,11): Personenrechtlicher Status, Geschlecht und Ethnizität in Colossae*, in «Annali di storia dell'esegesi», 36, 2 (2019), pp. 393-412.
- Bouthors J.-F., *Paul, le Juif*, Parole et Silence, Les Plans sur Bex 2011.
- Braaten L. J., *All Creation Groans: Romans 8:22 in Light of the Biblical Sources*, in «Horizons in Biblical Theology» 28, 2 (2006), pp. 131-60, ivi pp. 152-153.
- Buchegger J., *Mögliche paulinische Neologismen: ein Beitrag zur Erforschung des paulinischen griechischen Wortschatzes*, in «Jahrbuch für Evangelikale Theologie», 15 (2001), pp. 11-35.
- Buchegger J., *Erneuerung des Menschen: exegetische Studien zu Paulus* (TANZ 40), A. Francke Verlag, Tübingen 2003.
- Collins A. Y., *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism* (JSJS 50), Brill, Leiden 1996.
- Courth F., *Die Sakramente: ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995.

- Dahl N. A., *Two notes on Roman 5*, in «Studia Theologica - Nordic Journal of Theology», 5 (1951), pp. 37-48.
- Daryl Charles J., *Paul before the Areopagus. Reflections on the Apostle's Encounter with Cultured Paganism*, in «Philosophia Christi», 7, 1 (2005), pp. 125-140.
- Dautzenberg G., *Motive der Selbstdarstellung des Paulus in 2 Kor 2.14–7.4*, in A. Vanhoye (cur.), *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (BETL LXXIII), Leuven University Press, Leuven 1986, pp. 150-162.
- Driscoll J., O. S. B., *Worship in the Spirit of Logos: Romans 12:1-2 and the Source and Summit of Christian Life*, in «Letter & Spirit», 5 (2009), pp. 77-101.
- Dübbbers M., *Christologie und Existenz im Kolosserbrief. Exegetische und semantische Untersuchungen zur Intention des Kolosserbriefes* (WUNT 2 191), Mohr Siebeck, Tübingen 2005.
- Dunn J. D. G., *Romans 1–8* (WBC 38), Word, Dallas 1988.
- Dunn J. D. G., *The Epistle to the Galatians* (BNTC), A. & C. Black, London 1993.
- Dunn J. D. G., *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Dunn J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1998.
- Erlemann K., *Der Geist als ἀπαβύων (2Kor 5,5) im Kontext der paulinischen Eschatologie*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 83, 3-4 (1992), pp. 202-223.
- Ernst J., *Pleroma und Pleroma Christi: Geschichte und Deutung eines Begriffs der Paulinischen Antilegomena*, F. Pustet, Regensburg 1970.
- Fee G. D., *1 and 2 Timothy Titus* (NIBC), Hendrickson, Peabody 1984.
- Feuillet A., *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les Epîtres Pauliniennes* (EBib), Ed. Gabalda, Paris 1966.
- Filannino F., *La novità del regno: Kainos nel vangelo di Marco*, in «Biblica», 100,3 (2019), pp. 386-407.
- de Fraine J., *Adam et son lignage. Étude sur la notion de "personnalité corporative"*, Desclée de Brouwer, Paris 1959.
- Fries H., *Der Nonkonformismus des Christen: Eine Besinnung zu Röm 12,2*, in F. Mildenerger – J. Track (cur.), *Zugang zur Theologie: fundamentaltheologische Beiträge: Wilfried Joest zum 65. Geburtstag*,

- Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, pp. pp. 161-172.
- Furnish V. P., *II Corinthians* (AB 32A), Doubleday, New York 1984.
- Garber D., *Descartes among the Novatores*, in «Res Philosophica», 92, 1 (2015), pp. 1-19.
- Gawel Ł., *La Risurrezione di Gesù Cristo nella sua importanza per l'Antropologia cristiana*, Cantagalli, Siena 2009.
- Gerber C., *Leben Allein aus Gnade. Eph 2.1-10 und die Paulinische Rechtfertigungsbotschaft*, in «New Testament Studies» 57, 3 (2011), pp. 366-391.
- Gräbe P. J., *New Covenant, New Community: The Significance of Biblical and Patristic Covenant Theology for Current Understanding*, Paternoster Press, Milton Keynes 2006.
- Groß H., *Der Mensch als neues Geschöpf (Jer 31; Ez 36; Ps 51)*, in R. Mosis – L. Ruppert (cur.), *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie*, Herder, Freiburg 1989, pp. 98-109.
- Groß W., *Erneuerter Bund oder Neuer Bund? Wortlaut und Aussageintention in Jer 31,31–34*, in F. Avemarie – H. Lichtenberger (cur.), *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition* (WUNT 92), Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 41-66.
- Gundry R. H., *Soma in Biblical Theology* (SNTSMS 29), Cambridge University Press, Cambridge 1976.
- Haarbeck H. – Link H. G. – Thiele F., *καὶνός*, in L. Coenen – K. Haacker (cur.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Ausgabe mit aktualisierten Literaturangaben* (ThBLNT), SCM R. Brockhaus, Witten 2013, pp. 9-12.
- Haarbeck H. – Thiele F., *νέος*, in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Ausgabe mit aktualisierten Literaturangaben* (ThBLNT), SCM R. Brockhaus, Witten 2013, pp. 13-14.
- Hafemann S. J., *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3* (WUNT 81), Mohr Siebeck, Tübingen 1995.
- Hagner D. A., *How New Is the New Testament? First-Century Judaism and the Emergence of Christianity*, Baker Publishing Group, Grand Rapids 2018.
- Harink D. (cur.), *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision. Critical*

- Engagements with Agamben, Badiou, Žižek, and Others*, Cascade, Eugene (Oregon) 2010.
- Harris M. J., *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2005.
- Harrisville R., *The concept of Newness in the New Testament*, in «Journal of Biblical Literature», 74 (1955), pp. 69-79.
- Harrisville R., *The concept of Newness in the New Testament*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1960.
- Hartenstein F., *YHWH's ways and new creation in Deutero-Isaiah*, in E. Ben Zvi – C. Levin (cur.), *Remembering and forgetting in early Second Temple Judah* (FAT 85), Mohr Siebeck, Tübingen 2012, pp. 73-89.
- Hasitschka M., *Dem "Bild" Des Sohnes Gottes "Gleichgestaltet" Werden (Röm 8,29): Die Neue Existenzweise in Christus*, in L. De Santos – K. Stock – J. Beutler, (cur.), *"Perché stessero con Lui": Scritti in onore di Klemens Stock SJ, nel suo 75° compleanno* (ABD 180), Gregorian & Biblical Press, Roma 2010, pp. 346-356.
- Hellholm D., *Moses as διάκονος of the παλαιά διαθήκη –Paul as διάκονος of the καινή διαθήκη. Argumenta amplificationis in 2 Cor 2,14–4,6*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 99, 2 (2008), pp. 247-289.
- Herman Z. I., *La novità cristiana secondo Romani 5,20-7,6: Alcune osservazioni esegetiche*, in «Antonianum», 61, 2/3 (1986), pp. 225-273.
- Hoch C. B., *All Things New: The Significance of Newness for Biblical Theology*, Baker Books, Grand Rapids 1995.
- Hoegen-Rohls C., *Wie klingt es, wenn Paulus von Neuer Schöpfung spricht? Stilanalytische Beobachtungen zu 2 Kor 5,17 und Gal 6,15*, in P. Müller – F. Hahn (cur.), *"...was ihr auf dem Weg verhandelt habt": Beiträge zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments; Festschrift für Ferdinand Hahn zum 75. Geburtstag*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2001, pp. 143-153.
- Hubbard M. V., *New Creation in Paul's Letters and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Hugedé N., *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris 1957.
- Jackson T. R., *New creation in Paul's letters: A study of the historical and social*

- setting of a Pauline Concept* (WUNT 2 272), Mohr Siebeck, Tübingen 2010.
- Jodoin D., *Rm 12, 1-2. Une intrigue discursive. De l'offrande des membres à l'offrande des corps*, in «Études théologiques et religieuses», 85, 4 (2010), pp. 499-512.
- Karrer K., *Der lehrende Jesus. Neutestamentliche Erwägungen*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 83, 1-2 (1992), pp. 1-20.
- Käsemann E., *Neutestamentliche Fragen von heute: Friedrich Gogarten zum 70. Geburtstag am 13. Januar 1957*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 54, 1 (1957), pp. 1-21.
- Käsemann E., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960.
- Käsemann E., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964.
- Käsemann E., *Paulinische Perspektiven*, Mohr Siebeck, Tübingen 1969.
- Käsemann E., *An die Römer (4. durchgesehene Auflage)*, Mohr Siebeck, Tübingen 1980.
- Kertelge K., *Rechtfertigung bei Paulus: Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs* (NANF 3), Aschendorff Verlag, Münster 1967.
- Kertelge K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium; eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (SANT 23), Kösel, München 1970.
- Kertelge K., *Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1976.
- Kertelge K., *Δικαιοσύνη*, in H. Balz – G. Schneider (cur.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I* (EWNT 1), Kohlhammer Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, pp. 784-796.
- Kieffer L., *Foi et justification à Antioche. Interpretation d'un conflit (Gal 2. 14–21)* (LD 111), Cerf, Paris 1982.
- Kleinknecht H., Art. εἰκών, in G. Kittel (cur.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band 3* (ThWNT 3), Kohlhammer, Stuttgart 1932, pp. 386-387.
- Knight G. W., *The Pastoral Epistles III* (NIGTC), Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1992.
- Koch R., *Il dono messianico del cuore nuovo (Ez 36, 26-27)*, in «Studia moralia»,

- 26, 1 (1988), pp. 3-14.
- van Kooten G. H., *Paul's Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity* (WUNT 232), Mohr Siebeck, Tübingen 2008.
- van Kooten G. H., *Why did Paul include an exegesis of Moses' shining face (Exod 34) in 2 Cor 3?: Moses' strength, well-being and (transitory) glory, according to Philo, Josephus, Paul, and the Corinthian sophists*, in G. J. Brooke – H. Najman – L. T. Stuckenbruck (cur.), *The Significance of Sinai: Traditions About Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Brill, Leiden 2008.
- Kümmel W. G., *Das Bild des Menschen im Neuen Testament* (ATHANT 13), Zwingli-Verlag, Zürich 1948.
- Labahn A. – Labahn M., *Die biblischen Schöpfungsgeschichten als Paulinische Argumentationshilfe im Konfliktfall: zur Rezeption von Genesis 1-3 im 1. Korintherbrief*, in M. Hoffmann – F. John – E. E. Popkes (cur.), *Paulusperspektiven* (BTS 145), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014, pp. 82-118.
- Leene H., *Newness in Old Testament Prophecy* (OTS 64), Brill, Leiden 2013.
- Légasse S., *Marco*, Borla, Roma 2000.
- Louw J. P. – E. A. Nida, *Greek-English Lexicon Of The New Testament Based on Semantic Domains. Volume I* (GELNT I), United Bible Societies, New York 1989.
- Lubardic B., *Missiologial Dimensions of Philosophy: St Paul, Greek Philosophers and Contact-point Making (Acts 17:16-34)*, in «ΦΙΛΟΘΕΟΣ (Philotheos): International Journal for Philosophy and Theology», 19, 2 (2019), pp. 22-75.
- Marguerat D., *Paul in Acts and Paul in His Letters*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013.
- Mehl-Koehnlein H., *L'Homme selon l'apôtre Paul* (CT 28), Delachaux et Niestlé, Neuchatel-Paris 1951.
- Mell U., *Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie* (BZNW 56), de Gruyter, Berlin-Boston 1989.
- Milano A., *Donna e amore nella Bibbia. Eros, agape, persona*, EDB, Bologna 2015.
- Minear P. S., *The Crucified World: The Enigma of Galatians 6.14*, in C. Andresen – G. Klein (cur.), *Theologia Crucis - Signum Crucis: Festschrift für Erich*

- Dinkler. *Zum 70. Geburtstag*, Mohr Siebeck, Tübingen 1979, pp. 395-407.
- Moo J., *Romans 8.19-22 and Isaiah's Cosmic Covenant*, in «New Testament Studies», 54 (2008), pp. 74-89.
- Nikki N., *Contesting the Past, Competing over the Future: Why is Paul Past-Oriented in Galatians and Romans, but Future-Oriented in Philippians?*, in S. Byrskog – R. Hakola – J. Jokiranta (cur.), *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016, pp. 241-256.
- Pathrapankal J., *From Areopagus to Corinth (Acts 17:22–31; I Cor 2:1–5) A Study on the Transition from the Power of Knowledge to the Power of the Spirit*, in «Mission Studies», 23, 1 (2006), pp. 61-80.
- Raponi E., *Il significato dell'aggettivo καινός in Mc 1, 27: una lettura esegetica e teologica*, Angelicum University Press, Roma 2016.
- Rengstorf K. H., Art. διδασχί, in G. Kittel (cur.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band 2* (ThWNT 2), Kohlhammer, Stuttgart 1932, pp. 166-167.
- Rey B., *Créés dans Christ Jésus: La création nouvelle selon saint Paul* (LD 42), Éd. du Cerf, Paris 1966.
- Sandnes K. O., *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-Understanding* (WUNT 2, 43), Mohr Siebeck, Tübingen 1991, pp. 134-135.
- Schlatter A., *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Calwer, Stuttgart, 1935.
- Schnackenburg R., *Presente e futuro. Aspetti attuali della teologia del Nuovo Testamento*, Torino, Borla 1972.
- Schnelle U., *Paulus: Leben und Denken* (2., überarbeitete und erweiterte Auflage), de Gruyter, Berlin-Boston 2014.
- Schwantes H., *Schöpfung der Endzeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Paulus* (AVTRW 25), Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Berlin 1963.
- Siikavirta S., *Baptism and Cognition in Romans 6-8: Paul's Ethics beyond 'Indicative' and 'Imperative'* (WUNT 2, 407), Mohr Siebeck, Tübingen 2015.
- Spiq C., *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (LD 29), Éd. du Cerf, Paris, 1961.
- Stegemann E., *Der Neue Bund im Alten. Zum Schriftverständnis des Paulus in 2 Kor 3*, in Id. (cur.), *Paulus und die Welt: Aufsätze*, Theologischer Verlag

- Zürich, Zürich 2005, pp. 41-58.
- Stephens M. B., *Annihilation or Renewal?: The Meaning and Function of New Creation in the Book of Revelation* (WUNT 2, 307), Mohr Siebeck, Tübingen 2011.
- Stockhausen C. S., *Moses' Veil and the Glory of the New Covenant* (AnBib 116), Pontifical Biblical Institute, Roma 1989, pp. 174-175.
- Stuhlmacher P., *Erwägungen zum ontologischen Charakter der καὶνὴ κρίσις bei Paulus*, in «Evangelische Theologie» 27 (1967), pp. 1-35.
- Stuhlmacher P., *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989.
- Teani M., *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1 Corinti 15,35-49 nel Novecento* (AL 24), Gregorian University Press-Morcelliana, Roma-Brescia 1994.
- Teuchert L., *Neuland betreten und nicht ausrutschen: Eine heikle Grundaufgabe der Theologie*, in «Cursor_ Zeitschrift für Explorative Theologie», 1, 1 (2019), pp. 23-49.
- Thielman F., *The Story of Israel and the Theology of Romans 5-8*, in David M. Hay – E. Elizabeth Johnson (cur.), *Pauline Theology, Vol. III: Romans*, Fortress Press, Minneapolis 1995, pp. 169-197.
- Thrall M. E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians. Introduction and Commentary on II Corinthians I- VII* (ICC), T&T Clark, Edinburgh 1994.
- Trémel Y. B., *Le baptême, incorporation du chrétien au Christ*, in «Lumière et Vie», 27 (1956), pp. 81-102.
- Vanhoye A., *Personnalité de Paul et exégèse paulinienne*, in Id. (cur.), *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (BETL LXXIII), Leuven University Press, Leuven 1986, pp. 3-35.
- Vanni U., *Ὁμοίωμα in Paolo (Rom 1,23; 5,14; 6,15; 8,2; Fil 2,7): Un'interpretazione esegetico-teologica alla luce dell'uso dei LXX (Parte 2)*, in «Gregorianum», 58, 3 (1977), pp. 431-470.
- Vielhauer P., *Paulus und das Alte Testament*, in G. Klein (cur.), *Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament II* (TB 65), Chr. Kaiser Verlag, München 1979, pp. 196-228.
- Vollenweider S., *Freiheit als neue Schöpfung: Eine Untersuchung zur Eleutheria*

- bei Paulus und in seiner Umwelt* (FRLANT 147), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989.
- Vos J. S., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie*, Van Gorcum, Assen 1973.
- Wasserman E., *Paul among the Philosophers: The Case of Sin in Romans 6-8*, in «Journal for the Study of the New Testament», 30, 4 (2008), pp. 387-415.
- Wedderburn A. J. M., *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background* (WUNT 44), Mohr Siebeck, Tübingen 1987.
- Witulski T., *Der alte und der neue Bund: die Funktion von 2 Kor 3,7-18 im Kontext der Argumentation des Paulus in 2 Kor 2,14-4,6*, in D. Sängler (cur.), *Der zweite Korintherbrief: literarische Gestalt-Historische Situation-Theologische Argumentation; Festschrift zum 70. Geburtstag von Dietrich-Alex Koch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, pp. 337-354.
- Wolter M., *Das Geschriebene tötet, der Geist aber macht lebendig" (2Kor 3,6): Ein Versuch zur paulinischen Antithese von gamma und pneuma*, in D. Sängler (cur.), *Der zweite Korintherbrief: literarische Gestalt-Historische Situation-Theologische Argumentation; Festschrift zum 70. Geburtstag von Dietrich-Alex Koch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, pp. 355-379.

Pensiero contemporaneo, letteratura di riferimento e altre fonti:

- Adam A., *Teologia politica*, Claudiana, Torino 2008.
- Agamben G., *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- Agamben G., *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Ales Bello A., *The Divine in Husserl and Other Explorations* (ANHU 98), Springer, New York 2009.
- Anglet K., *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 2001.
- Antier G., *L'origine qui vient. Une eschatologie chrétienne pour le XXIe siècle*, Labor et Fides, Genève 2010.
- Appel K., *Il ritorno filosofico di Paolo: una sfida per l'universalismo cristiano*, in G.

- Angelini (cur.), *Cristianesimo e Occidente. Quale futuro immaginare?*, Milano, Glossa, 2011.
- Appel K., *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling*, Queriniana, Brescia 2018.
- Aspray B., *Transforming Heideggerian Finitude? Following Pathways Opened by Falque*, in M. Kočí – J. Alvis (cur.), *Transforming the Theological Turn: Phenomenology with Emmanuel Falque*, Rowman & Littlefield, Lanham 2020, pp. 163-174.
- Badiou A., *L'éthique, essai sur la conscience du mal*, Hatier, Paris 1993.
- Badiou A., *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Paris 1997.
- Baldi L., *La "novitas essendi" della creatura in Tommaso D'Aquino*, in «Idee», 45 (2000), pp. 35-56.
- Barclay J. M. G., *Paul and the Philosophers: Alain Badiou and the Event*, in «New Blackfriars», 91, 1032 (2010), pp. 171-184.
- Barth M., *Die Methode von Bultmanns „Theologie des Neuen Testaments“*, in «Theologische Zeitschrift», 11 (1955), pp. 1-27.
- Bell D. M., Jr, *Badiou's Faith and Paul's Gospel*, in «Angelaki: Journal of Theoretical Humanities», 12, 1 (2007), pp. 97-111.
- Belli M., *Al di là del limite. Filosofia e teologia nella proposta di Emmanuel Falque*, Glossa, Milano 2015.
- del Bello S., *María Zambrano e l'idea di persona*, in «Aurora», 16 (2015), pp. 6-17.
- Beltramelli A., *L'uomo nuovo*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1923.
- Beltramini E., *The Government of Evil Machines: an Application of Romano Guardini's Thought on Technology*, in «Scientia et Fides», 9, 1 (2021), pp. 257–281.
- Beltramini E., *Sitting on the Lakeshore: Guardini's Letters from Lake Como Retold*, in «Religions», 14, 9 (2023), 1131.
- von Bendemann R., *Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995.
- Berdjaev N. A., *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, J.-B. Janin, Paris 1947.
- Bernhard P. – Klinkhammer L., *L'uomo nuovo del fascismo: la costruzione di un progetto totalitario* (RISGR 11), Deutsches Historisches Institut in Rom, Viella, Roma 2017.

- Bergamo A., *Essere, tempo e Trinità. Paradigmi e percorsi ermeneutici*, Città Nuova, Roma 2021.
- Betti E., *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften: zugleich ein Beitrag zum Unterschied zwischen Auslegung und Sinngebung*, Mohr Siebeck, Tübingen 1962.
- Betti E., *Teoria generale della interpretazione. Ed. corretta e ampliata a cura di Giuliano Crifò (2 vv.)*, A. Giuffrè, Milano 1990.
- Blanton W. – de Vries H. (cur.), *Paul and the Philosophers*, Fordham University Press, New York 2013.
- Bloch E., *Atheismus im Christentum: zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968.
- Boella L., *Europa perduta, Europa da ricostruire, Maria Zambrano*, in «Materiali di Estetica», 6, 2 (2019), pp. 53-71.
- Bohn J., *Philosophischer Paulinismus*, in H. Zapf, O. Hidalgo, P. Hildmann, (cur.), *Das Narrativ von der Wiederkehr der Religion. Politik und Religion*, Springer, Wiesbaden 2018, pp. 89-113.
- Borghesi M., *Guardini e il moderno: un confronto critico*, in «Humanitas: rivista bimestrale di cultura», 74, 2/3 (2019), pp. 239-251.
- Boss M., *Tillich, Heidegger et la question du "Kairos"*, in «Etudes théologiques et religieuses», 76, 1 (2001), pp. 47-59.
- Bouaniche A., *Bergson: Une philosophie de la nouveauté*, Éditions Ellipses, Paris 2022.
- Boulnois O., *Saint Paul et la philosophie. Une introduction à l'essence du christianisme*, Presses Universitaires de France, Paris 2022.
- Bourdin B., *Les raisons de la délégitimation d'une théologie politique chrétienne: la théologie politique implicite de Peterson*, in Id. – J.-L. Blaquart (cur.), *Théologie et politique : une relation ambivalente: Origine et actualisation d'un problème*, L'Harmattan, Paris 2009, pp. 13-23.
- Bourgine B., *Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universel chrétien*, in «Revue théologique de Louvain», 40, 1 (2009), pp. 78-94.
- Boyle R., *Natural Novelty. The Newness Manifest in Existence*, University Press of America, Lanham (Maryland) 2015.
- Brasser M., *Politisch man selbst sein. Badiou, Agamben, Žižek und Rosenzweig über Paulus*, in M. Brasser – G. Palmer (cur.), *Paulus und die Politik / Paul*

- and Politics*, (*Rosenzweig-Jahrbuch / Rosenzweig Yearbook 4*), Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg-München 2009, pp. 59-78.
- Brasser M. – Palmer G. (cur.), *Paulus und die Politik / Paul and Politics*, (*Rosenzweig-Jahrbuch / Rosenzweig Yearbook 4*), Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg-München 2009.
- Brentari F., *L'antropologia filosofica di Guardini*, in «Humanitas: rivista bimestrale di cultura», 74, 2/3 (2019), pp. 263-274.
- Breton S., *Saint Paul*, PUF, Paris 1988.
- Buber M., *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, III*, Lambert Schneider, Heidelberg 1975.
- Buber M., *Zwei Glaubensweisen*, in Id., *Schriften zum Christentum. Hrsg. K.-J. Kuschel* (MBW 9), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2011, pp. 202-312.
- Bulman R. F., *Tillich's Eschatology of the Late American Period (1945 — 1965)*, in G. Hummel (cur.), *New Creation or Eternal Now: Is there an Eschatology in Paul Tillich's Work? / Neue Schöpfung oder Ewiges Jetzt: Hat Paul Tillich eine Eschatologie?: Contributions made to the III. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1990 / Beiträge des III. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1990*, de Gruyter, Berlin-Boston 1991, pp. 137-152.
- Bultmann R., *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (FRLANT 13), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1910.
- Bultmann R., *Das Problem der Ethik bei Paulus*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 23 (1924), pp. 123-140.
- Bultmann R., *Kirche und Lehre im Neuen Testament*, in «Zwischen den Zeiten», 7 (1929), pp. 9-43.
- Bultmann R., *Paulus*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (2. Auflage), vol. IV, Mohr Siebeck, Tübingen 1930, pp. 1019-1045.
- Bultmann R., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze von Rudolf Bultmann*, Mohr Siebeck, Tübingen 1933.
- Bultmann R., *Zum Problem der Entmythologisierung*, in H. W. Bartsch (cur.), *Kerygma und Mythos: ein theologisches Gespräch. 2. Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung*, Herbert Reich, Hamburg 1952.
- Bultmann R., *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze. Zweiter Band*, Mohr

- Siebeck, Tübingen 1952.
- Bultmann R., *Der Mensch zwischen den Zeiten nach dem Neuen Testament (Man in God's Design. Studiorum Novi Societas, 1952, S. 39-59)*, in Id., *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze. Dritter Band*, Mohr Siebeck, Tübingen 1960, pp. 35-54.
- Bultmann R., *Theologie des Neuen Testaments*, Mohr Siebeck, Tübingen 1953.
- Bultmann R., *Ignatius und Paulus*, in N. J. Sevenster – W. C. van Unnik (cur.), *Studia Paulina: in honorem Johannis de Zwaan septuagenarii*, Erven F. Bohn, Harlem 1953, pp. 37-51.
- Bultmann R., *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze. Erster Band. Zweite unveränderte Auflage*, Mohr Siebeck, Tübingen 1954.
- Bultmann R., *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze. Dritter Band*, Mohr Siebeck, Tübingen 1960.
- Bultmann R., *Zum Problem der Entmythologisierung*, in E. Castelli (cur.), *Il problema della demitizzazione*, CEDAM, Padova 1961, = «Archivio di filosofia», 1-2 (1961), pp. 19-26.
- Bultmann R., *Geschichte und Eschatologie. 2. verbesserte Auflage*, Mohr Siebeck, Tübingen 1964.
- Bultmann R., *Neues Testament und Mythologie, Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in H. Reich (cur.), *Kerygma und Mythos, I. 5*, Evangelischer Verlag, Hamburg-Bergstedt 1967, pp. 15-48.
- Bultmann R., *Jesus Christus und die Mythologie: das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*, Furche-Verlag, Berlin 1967.
- Bultmann R., *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze. Vierter Band. 2. unveränderte Auflage*, Mohr Siebeck, Tübingen 1967.
- Bultmann R., *Der zweite Brief an die Korinther (KEK Sonderband)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976.
- Cacciari M., *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013.
- Calvo Gracia J. A., *Filosofía y cristianismo en el pensamiento de María Zambrano*, in «Cuadernos doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía (Universidad de Navarra)», 28 (2018), pp. 5-73.
- Cameron B. J. R., *The Hegelian Christology of Paul Tillich*, in «Scottish Journal of Theology», 29, 1 (1976), pp. 27-48.

- Canullo C. – Gilbert P. (cur.), *Emmanuel Falque. Tra fenomenologia della finitezza e teologia dell'incarnazione*, Le Lettere, Firenze 2014.
- Canullo C., *Il passaggio possibile*, in C. Canullo – P. Gilbert (cur.), *Emmanuel Falque. Tra fenomenologia della finitezza e teologia dell'incarnazione*, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 5-12.
- Caputo J. D. – Martín Alcoffe L. (cur.), *St. Paul among the Philosophers*, Indiana University Press, Bloomington 2009.
- Carbone R., *Temporalità, relazione e angustia nell'esperienza effettiva della vita: Heidegger a confronto con Paolo e Lutero*, in «Protestantesimo», 2 (2006), pp. 123-152.
- Caronello G., «L'Anticristo è un uomo, non è un demone». Su una figura escatologica di Erik Peterson, in M. Nicoletti (cur.), *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia (Politica e religione 2008/2009)*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 169-214.
- Carr D., *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2009.
- Carrón de la Torre A., *Diafanidad de la persona y transparencia del corazón: María Zambrano y San Agustín*, Editorial Académica Española, Saarbrücken 2012.
- Casale C., *La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina*, in «Teología y vida», 49, 3 (2008), pp. 399-429.
- Cassedy S., *What Is the Meaning of Meaning in Paul Tillich's Theology?*, in «Harvard Theological Review» 111, 3 (2018), pp. 307-332.
- de Cervantes Saavedra M., *Don Quijote de la Mancha: edición del Instituto Cervantes, 1605–2005*, ed. Francisco Rico, Joaquín Forradellas y Fernando Lázaro Carreter, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2004.
- Christophersen A., *Political Theology. Questioned: Erik Peterson's Concept of Eschatology*, in C. Grenholm – D. Patte (cur.), *Modern interpretations of Romans: tracking their hermeneutical/theological trajectory*, Bloomsbury T & T Clark, London-New York, 2013, pp. 143-160.
- Chuecas I., *Heidegger y San Pablo: La interpretación fenomenológica de Martin Heidegger a la carta a los Gálatas desde una perspectiva de exégesis bíblica*, in «Teología y vida», 49, 3 (2008), pp. 431-445.
- Cimino A., *Messianic Experience of Language and Performativity of Faith*.

- Agamben's Interpretation of Pauline Faith*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 61, 1 (2014), pp. 127-140.
- Cimino A., *Agamben's political messianism in 'The Time That Remains'*, in «International Journal of Philosophy and Theology», 77, 3 (2016), pp. 102-118.
- Cimino A., *Enactment, Politics, and Truth: Pauline Themes in Agamben, Badiou, and Heidegger*, Bloomsbury, London 2018.
- Codreanu C. Z., *Il Capo di Cuib*, Vibo Valentia, Edizioni di Ar, 1981.
- Codreanu C. Z., *Diario dal Carcere*, Edizioni di Ar, Vibo Valentia 1982.
- Cohen H., *Die Religion der Vernunft: aus den Quellen des Judentums*, Fock, Leipzig 1919.
- Colonnello P., *Esistenza e tempo kairologico. Heidegger interprete di San Paolo*, in G. Penzo (cur.), *Martin Heidegger e il problema del divino*, Ferv, Roma 2002, pp. 107-119.
- Colonnello P., *Esperienza della fatticità e Kairós nella Vorlesung heideggeriana del 1920/21*, in «Bollettino Filosofico», 35 (2020), pp. 172-179.
- Cooper J. C., *The "spiritual presence" in the theology of Paul Tillich Tillich's use of St. Paul*, Mercer University Press, Macon (Georgia) 1997.
- Costa F., *Teologia ed esistenza. Bultmann interprete di Paolo e di Giovanni* (BCC 132), G. D'Anna, Messina-Firenze 1978.
- Costa V., *L'assoluto e la storia. L'Europa a venire, a partire da Husserl*, Morcelliana, Brescia 2023.
- Cristin R., *Fenomeno storia: fenomenologia e storicità in Husserl e Dilthey*, Guida Editori, Napoli 1999.
- Cristin R., *La rinascita dell'Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*, Donzelli, Roma 2001.
- Crowe B., *Heidegger on the Apostle Paul*, in P. Frick (cur.), *Paul in the Grip of the Philosophers: The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*, Fortress Press, Minneapolis 2013, pp. 39-59.
- Crutzen P. J. – Stoermer E. F., *The 'Anthropocene'*, in «Global Change Newsletter», 41 (2000), pp. 17-18.
- Dalla Valle M., *Storia e filosofia del messianico. Jacob Taubes e la Lettera ai Romani*, in C. Scilironi (cur.), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, CLEUP, Padova 2004, pp. 197-216.

- Dalissier M., *Erweiterung. Miklos Vetö et la métaphysique allemande*, in «Le Philosophoire», 50, 2 (2018), pp. 121-162.
- D'Angour A., *The Greeks and the New: Novelty in Ancient Greek Imagination and Experience*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Danz C., *Religion als Freiheitsbewußtsein: Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich* (TBT 110), de Gruyter, Berlin-Boston 2000.
- Danz C. (cur.), *Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs* (TS 9), LIT Verlag, Wien 2004.
- Danz C., *Religion der konkreten Existenz: Heideggers Religionsphilosophie im Kontext von Ernst Troeltsch und Paul Tillich*, in «Kerygma und Dogma», 55, 4 (2009), pp. 325-341.
- Danz C., *Tillich's Philosophy*, in R. R. Manning (cur.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 173-188.
- Danz C., *Das Reich Gottes als Ziel der Geschichte: Eschatologie als Geschichtsreflexion bei Paul Tillich*, in L. Kaennel – B. Reymond (cur.), *Le peurs, la mort, l'espérance: autor de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich Fribourg (Suisse) 2007*, LIT, Münster 2009, pp. 195-208.
- Danz C., „Es wäre dem Geist des Protestantismus angemessen, wenn er eine Philosophie des Neuen schaffen würde.“: Überlegungen zum Verständnis des Neuen bei Paul Tillich, in H. von Sass (cur.), *Wahrhaft Neues: Zu einer Grundfigur christlichen Glaubens*, Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig 2013, pp. 125-149.
- De Kesel M., *Truth as formal catholicism – On Alain Badiou, Saint Paul: La fondation de l'universalisme*, in «Communication and Cognition. Monographies», 37, 3-4 (2004), pp. 167-197.
- Delahaye E., *Re-enacting Paul. On the theological background of Heidegger's philosophical reading of the letters of Paul*, in «International Journal of Philosophy and Theology», 74, 1 (2013), pp. 2-17.
- Delahaye E., *About chronos and kairos. On Agamben's interpretation of Pauline temporality through Heidegger*, in «International Journal of Philosophy and Theology», 77, 3 (2016), pp. 85-101.

- De Monticelli R. – Conni C., *Ontologia del nuovo. La rivoluzione fenomenologica e la ricerca oggi*, Milano, Mondadori, 2008.
- De Monticelli R., *Sull'idea di rinnovamento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.
- Depoortere F., *Badiou's Paul: Founder of Universalism and Theoretician of the Militant*, in P. Frick (cur.), *Paul in the Grip of the Philosophers: The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*, Fortress Press, Minneapolis 2013, pp. 143-164.
- Deuber-Mankowsky, A., *das Bild von Glück, das wir hegen*“. Zur messianischen Kraft der Schwäche bei Hermann Cohen, Walter Benjamin und Paulus, in G. K. Hasselhoff (cur.), *Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums*, de Gruyter, Berlin-New York 2010, pp 263-278.
- Dorhs M., *Über den Tod hinaus: Grundzüge einer Individualeschatologie in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Peter Lang, Frankfurt am Main [u.a.] 1999.
- Ebner F., *Nachwort zur Mitarbeit am "Brenner"*, in Id., *Schriften. Band 1: Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes* (hrsg. Von F. Seyr), Kösel, München 1963, pp. 574-641.
- Ellul J., *L'Apocalypse: architecture en mouvement*, Desclée, Paris 1975.
- Engberg-Pedersen T. (cur.), *Paul and Philosophy: Selected Essays* (WUNT 509), Mohr Siebeck, Tübingen 2023.
- Enquist Källgren K. – Vendrell Ferran Í., *Scheler and Zambrano: on a transformation of the heart in Spanish philosophy*, in «History of European Ideas», 48, 5 (2022), pp. 634-649.
- Ervens T., *Keine Theologie ohne Kirche: eine kritische Auseinandersetzung mit Erik Peterson und Heinrich Schlier*, Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck-Wien 2002.
- Enzmann B., *Der Neue Mensch - ein totalitäres Projekt?*, in «Jahrbuch Extremismus & Demokratie», 23 (2011), pp. 66-83.
- Escudero A., *La concezione petersoniana della storia nel commento alla Lettera ai Romani*, in «PATH», 12 (2013), pp. 315-347.
- Fabbio A., *Cristianesimo e filosofia. Il metodo della correlazione di Paul Tillich*, in «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», 9 (2019), pp. 1-11.
- Fadini G., *Tempo e rivoluzione. Per una lettura heideggeriana di san Paolo*, in C. Scilironi (cur.), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, CLEUP, Padova 2004, pp. 65-104.

- Fadini G., *Sulla "paolinità" della teologia di Rudolf Bultmann*, in C. Scilironi (cur.), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, CLEUP, Padova 2004, pp. 157-196.
- Falque E., *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie : essai sur les frontières*, Éditions Lessius, Paris 2013.
- Falque E., *Triduum philosophique: Le Passeur de Gesthsémani, Métamorphose de la finitude*, Les Noces de l'Agneau, Les Édition du Cerf, Paris 2015.
- Fayos Febrer R., *La figura de San Pablo en el pensamiento de Romano Guardini*, in J. Vidal Taléns (cur.) *San Pablo y la apertura universal del Evangelio. Actas del XIV de Teología Histórica*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2000, pp. 359-372.
- Fayos Febrer R., *Romano Guardini y Europa*, in «Cuadernos de Pensamiento», 31 (2018), pp. 175-195.
- Finkelde D., *Politische Eschatologie nach Paulus: Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Turia + Kant, Wien 2007.
- Frick P., *Nietzsche. The Archetype of Pauline Deconstruction*, in Id. (cur.), *Paul in the Grip of the Philosophers: The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*, Fortress Press, Minneapolis 2013, pp. 15-38.
- Frogneux N., *Une traversée contemporaine de Paul*, in «Revue d'éthique et de théologie morale», 255, 3 (2009), pp. 63-99.
- Frývaldský F., *Cristo come Centro e Mediatore. La lettura della cristologia di Romano Guardini alla luce della teologia di san Bonaventura*, Edizioni Sant'Antonio, Beau Bassin 2018.
- Fuchs E., *Theologische Exegese und philosophisches Seinsverständnis: zum Gespräch zwischen Bultmann und Heidegger*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge», 13 (1932), pp. 307-323.
- Gadamer H. G., *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, in E. Dinkler (cur.), *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Mohr Siebeck, Tübingen 1964, pp. 479-490.
- Gasché R., *Of a Ghost and Its Resurrection: María Zambrano on the Agony of Europe*, in «Research in Phenomenology», 50 (2020), pp. 351-369.
- Gerhards A., *Liturgia celeste – culto conforme al Logos. Una rilettura della costituzione Sacrosantum Concilium VII alla luce della teologia liturgica di Erik Peterson*, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, pp. 432-

- Gerl-Falkovitz H. B., *Angerufen von dem, was noch nicht ist: der neue Anfang als Grundmotiv Romano Guardinis*, in «Humanitas: rivista bimestrale di cultura», 74, 2/3 (2019), pp. 310-320.
- Ghia F., *Politica e nichilismo in Max Picard: Hitler in noi stessi*, in D. Vinci – S. Zucal (cur.), *Come all'inizio del mondo: il pensiero di Max Picard*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, pp. 91-106.
- Ghia F., *Un'apertura religiosa su presente, passato e futuro. Lineamenti di una filosofia della storia in Romano Guardini*, in «Humanitas: rivista bimestrale di cultura», 74, 2/3 (2019), pp. 286-295.
- Ghia F., *Principio Apocatastasi. La vita restituita come postulato di una filosofia morale*, Morcelliana, Brescia 2023.
- Gignac A., *Taubes, Badiou, Agamben: Reception of Paul by Non-Christian Philosophers Today*, in «Seminar Papers / Society of Biblical Literature», 138, 41 (2002), pp. 74-110.
- Gilbert P., *L'attenzione del pensiero. Emmanuel Falque: la filosofia, la teologia e la fenomenologia*, in C. Canullo – P. Gilbert (cur.), *Emmanuel Falque. Tra fenomenologia della finitezza e teologia dell'incarnazione*, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 13-38.
- Giosi M., *Maria Zambrano: scrittura di sé come confessione, tra esilio e storia*, in «Studi sulla Formazione», 22, 2 (2019), pp. 285-297.
- Girardi L., *Europe, Phenomenology, and Politics in Husserl and Patočka*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (Maryland) 2023, pp. 210-228.
- Giussani L., *Un evento reale nella vita dell'uomo: (1990-1991). A cura di Julián Carrón (I libri di Luigi Giussani: L'Equipe vol.7)*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2013.
- Gorgone S., *Il tempo che viene. Martin Heidegger dal kairós all'Ereignis*, Guida, Napoli 2005.
- Greisch J., *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Éditions du Cerf, Paris 2000.
- Greshake G., *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997.
- Grigg R., *Tillich's "Ontologized Eschatology"*, in G. Hummel (cur.), *New Creation or Eternal Now: Is there an Eschatology in Paul Tillich's Work?/ Neue*

- Schöpfung oder Ewiges Jetzt: Hat Paul Tillich eine Eschatologie?: Contributions made to the III. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1990 / Beiträge des III. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1990*, de Gruyter, Berlin-Boston 1991, pp. 153-162.
- Großheutschi F., *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Duncker & Humblot, Berlin 1996.
- Großmann A., *Zwischen Phänomenologie und Theologie: Heideggers "Marburger Religionsgespräch" mit Rudolf Bultmann*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 95 (1998), pp. 37-62.
- Guanzini I., *Factic Life-Experience and Primordial Temporality: Heidegger's Interpretation of Original Christianity*, in «Annali di Scienze Religiose», 8 (2015), pp. 419-450.
- Guanzini I., *The Pauline Understanding of Life in the Young Heidegger (1920–21)*, in «Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society», 5, 1 (2019), pp. 120-135.
- Guardini R., *Briefe vom Comer See*, Matthias Grunewald Verlag, Mainz 1927.
- Guardini R., *Die Offenbarung: ihr Wesen und ihre Formen*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1940.
- Guardini R., *Der Herr: Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1951.
- Guardini R., *Die Existenz des Christen (Zweite Auflage)*, Verlag Ferdinand Schöningh, München-Paderborn-Wien 1977.
- Guardini R., *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften (3. Auflage)*, Matthias Grunewald Verlag-Ferdinand Schöningh, Mainz-Paderborn 1987.
- Guardini R., *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen (6. Auflage)*, Matthias-Grunewald Verlag/Verlag Ferdinand Schöningh, Mainz-Paderborn 1988.
- Guardini R., *Opera omnia. Vol. III\2: L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2008.
- Guardini R., *Antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2013.
- Guerra G. – Blanco M. – Padularosa D. (cur.), *Acrobati del futuro: L'uomo nuovo delle avanguardie storiche (Soglie 11)*, Mimesis, Milano-Udine 2019.

- Haddad N. T., *Paul, Politics, and New Creation: Reconsidering Paul and Empire*, Lexington Books-Fortress Academic, Lanham 2021.
- Hahn F., *Heinrich Schlier – Rudolf Bultmann: Ein Vergleich*, in W. Löser – C. Sticher (cur.), *Gottes Wort ist Licht und Wahrheit. Zur Erinnerung an Heinrich Schlier*, Echter Verlag, Würzburg 2003, pp. 62-82.
- Hahn F., *Exegetische Methodik in Erik Petersons Auslegung des Römerbriefes*, in B. Nichtweiß (cur.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson. Symposium Mainz 2000*, LIT Verlag, Münster 2001, pp. 75-84.
- de Haro A., *Husserl y el sentido de la historia a la altura de 1923*, in «Laguna», 28 (2011), pp. 9-22.
- Haug H., *Offenbarungstheologie und philosophische Daseinsanalyse bei Rudolf Bultmann: die existentielle Interpretation einer eschatologischen Verkündigung als systematisches Problem*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 55 (1958), pp. 201-253.
- Hays R. B., *First Corinthians*, Westminster John Knox Press, Louisville 2011.
- Hedley D., *Tillich and Participation*, in R. Re Manning – S. Andrew Shearn (cur.), *Returning to Tillich: Theology and Legacy in Transition*, de Gruyter, Berlin-Boston 2018, pp. 31-40.
- Heidegger M., *Sein und Zeit* (GA 2), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger M., *Phänomenologie und Theologie* (1927), in Id., *Wegmarken* (GA 9), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, pp. 45-78.
- Heidegger M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993.
- Heidegger M., *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995.
- van der Heiden G. J., *The dialectics of Paul: on exception, grace, and use in Badiou and Agamben*, in «International Journal of Philosophy and Theology», 77, 3 (2016), pp. 171-190.
- van der Heiden G. J. - G. H. van Kooten - A. Cimino (cur.), *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*, de Gruyter, Berlin-Boston 2017.
- van der Heiden G. J., *Saint Paul and Contemporary European Philosophy: The*

- Outcast and the Spirit*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2023.
- Heit A., *Unendliche Unendlichkeit als das Prinzip allen Seins. Alain Badiou's Paulusinterpretation vor dem Hintergrund seiner Ontologie und Ethik*, in C. Strecker – J. Valentin – M. Brumlik (cur.), *Paulus unter den Philosophen*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2013, pp. 178-198.
- Henel I., *Philosophie und Theologie im Werk Paul Tillichs*, Evangelisches Verlagswerk, Frankfurt am Main 1981.
- Hübner H., „Existenziale“ Interpretation bei Rudolf Bultmann und Martin Heidegger, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 103 (2006), pp. 533-567.
- Hüsmert E., *Carl Schmitt in Plettenberg*, in «Archivpflege in Westfalen und Lippe», 46 (1997), pp. 3-6.
- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (HUA 3/1), Martinus Nijhoff, Den Haag 1950.
- Husserl E., *Aufsätze und vorträge. 1911-1912. Hg. von T. Nenon – H. R. Sepp* (HUA 25), Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987.
- Husserl E., *Aufsätze und Vorträge. 1922–1937. Hg. von T. Nenon – H. R. Sepp* (HUA 27), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1989 (tr. it. Husserl E., *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, a cura di C. Sinigaglia, Raffaello Cortina Editore 1999).
- Husserl E., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924. Hg. von H. Peucker* (HUA 37), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2004.
- Ingarden R., *Edmund Husserl: Zum 100. Geburtstag*, in Id., *Gesammelte Werke – Band V: Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*, Max Niemeyer, Tübingen 1998, pp. 268-273.
- Ittel G. W., Der Einfluß der Philosophie M. Heideggers auf die Theologie R. Bultmanns, in «Kerygma und Dogma», 2 (1956), pp. 90-108.
- Jaeger W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Bd. 2 (3. Auflage)*, de Gruyter, Berlin 1959.
- Jahr H., *Vom Kairos zur heiligen Leere. Tillichs eschatologische Deutung der Gegenwart*, in G. Hummel (cur.), *New Creation or Eternal Now: Is there an Eschatology in Paul Tillich's Work?/ Neue Schöpfung oder Ewiges Jetzt: Hat Paul Tillich eine Eschatologie?: Contributions made to the III.*

- International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1990 / Beiträge des III. Internationalen Paul-Tillich-Symposions in Frankfurt/Main 1990*, de Gruyter, Berlin-Boston 1991, pp. 3-25.
- Janicaud D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Éclat, Combas-Paris 1991.
- Johnson R. C., *Authority in Protestant Theology*, The Westminster Press, Philadelphia 1959.
- de Jong M., *Über die Grenze von Sein und Wort: Tillichs „Neues Sein“ und die paulinische Denkart*, in G. Hummel – D. Lax (cur.), *Being Versus Word in Paul Tillich's Theology / Sein versus Wort in Paul Tillichs Theologie: Proceedings of the VII. International Paul-Tillich-Symposium held in Frankfurt/Main 1998 / Beiträge des VII. Internationalen Paul-Tillich-Symposions in Frankfurt/Main 1998*, de Gruyter, Berlin-New York 1999, pp. 269-276.
- Kerekes E., *The Figure of the Apostle Paul in Contemporary Philosophy*, in «Journal for the Study of Religions and Ideologies», 14, 42 (2015), pp. 27-53.
- Kinzig W., *Novitas Christiana: Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius* (FKDG 58), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994.
- Kneer M., *Das Verhältnis von Phänomenologie und Theologie neu gewendet: Der Ansatz von Emmanuel Falque*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 62, 2 (2015), pp. 350-367.
- Knoll A., *Das wahrhaft Neue für die vorübergehende Zeit: Guardinis Christologie und ihre Aktualität*, in «Humanitas: rivista bimestrale di cultura», 74, 2/3 (2019), pp. 335-346.
- Kočí M., *Phenomenology and Theology Revisited: Emmanuel Falque and His Critics*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 76, 2-3 (2020), pp. 903-926.
- Körner J., *Eschatologie und Geschichte: eine Untersuchung des Begriffs des Eschatologischen in der Theologie Rudolf Bultmanns* (TF 13), Herbert Reich Evangelischer Verlag, Hamburg 1957.
- Körtner U. H. J., *Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments*, in C. Danz (cur.), *Kanon der Theologie. 45 Schlüsseltexte im Portrait*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009, pp. 289-296.
- Kralles C., *The Meeting of R. Bultmann with M. Heidegger: The Vicissitude of*

- Protestant Theology and of Existentialist Ontology*, in «Δελτίο βιβλικών μελετών», 14 (1995), pp. 5-20.
- Kreiml J., “*Christus Lebt in Mir*”: *Ein Zentrales Motiv in Der Theologischen Anthropologie Romano Guardinis*, in «Lebendiges Zeugnis», 53, 3 (1998), pp. 181-190.
- Krondorfer B., *The Art of Dialogue: Jewish—Christian Relations in a Post-Shoah World (The Jerome Cardin Memorial Lecture)*, in «Cross Currents», 62, 3 (2012), pp. 301-317.
- Küenzlen G., *Der Neue Mensch: eine Untersuchung zur säkularen Rehionsgeschichte der Moderne (2. Aufl.)*, Fink, München 1994.
- Kümmel W.G., *Rudolf Bultmann als Paulusforscher*, in B. Jaspert (cur.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, pp. 174-193.
- Lacoste J.-Y., *Expérience et absolu: questions disputées sur l'humanité de l'homme*, PUF, Paris 1994.
- Landmesser C., *Rudolf Bultmann als Paulusinterpret*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 110, 1 (2013), pp. 1-21.
- Landmesser C., *Paulus*, in Id. (cur.), *Bultmann Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, pp. 271-280.
- de Lara F., *Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín*, in «Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte», 7 (2007), pp. 28-46.
- Lee E. O., *L'eschatologie existentielle de Rudolf Bultmann : l'au-delà, la mort et la vie éternelle*, in «Korea Journal of Systematic Theology», 1 (1997), pp. 197-212.
- Lehmann K., *Heinrich Schliers Begegnung mit Martin Heidegger. Ein lehrreiches Kapitel im Verhältnis Philosophie – Theologie*, in W. Löser – C. Sticher (cur.), *Gottes Wort ist Licht und Wahrheit. Zur Erinnerung an Heinrich Schlier*, Echter Verlag, Würzburg 2003, pp. 22-46.
- Leiner M., *L'être nouveau selon les prédications de Tillich et selon la théologie systématique*, in M. Dumas – M. Hébert – D. Nelson (cur.), *Paul Tillich, prédicateur et théologien pratique. Actes du XVIe Colloque International Paul Tillich, Montpellier 2005*, LIT, Berlin-Münster 2007, pp. 33-41.
- Leng L., *Martin Heidegger on Primordial Christian Life Experience: A Phenomenological Theological Perspective*, in «Religions», 13 (2022).

- Lerch L., *Romano Guardini und die Ambivalenz der Moderne* (VKZ.B 143) Brill, Leiden 2023.
- Lettieri G., *Progresso*, in A. Monaci Castagno (cur.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000.
- Lo L. C., *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie* (NSP 5), Peter Lang, Lausanne 2008.
- Lohse E., *Heinrich Schliers Kommentare zu den Paulinischen Briefen*, in W. Löser – C. Sticher (cur.), *Gottes Wort ist Licht und Wahrheit. Zur Erinnerung an Heinrich Schlier*, Echter Verlag, Würzburg 2003, pp. 83-103.
- Lohse E., „Heilsgeschichte“ im Römerbrief. *Zur Interpretation des Römerbriefs durch Erik Peterson*, in Id., *Rechenschaft vom Evangelium: Exegetische Studien zum Römerbrief* (BZNW 150), de Gruyter, Berlin-Boston 2007, pp. 131-146.
- Loos S. – Schumacher T. – Zaborowski H. (cur.), *An die Römer. Übersetzungen und Interpretationen*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2013.
- Loose D., *Saint Paul of the Philosophers*, in «Bijdragen», 70, 2 (2009), pp. 135-151.
- Löhrer G., *Konversion vs. Revision – Husserl über Erneuerung als individualethisches Problem*, in I. Günzler – K. Mertens (cur.), *Wahrnehmen, Fühlen, Handeln. Phänomenologie im Wettstreit der Methoden*, Brill-Mentis, Leiden 2013.
- Löser W. – Sticher C. (cur.), *Gottes Wort ist Licht und Wahrheit. Zur Erinnerung an Heinrich Schlier*, Echter Verlag, Würzburg 2003.
- Lotz C., *Verfügbare Unverfügbarkeit. Über theoretische Grenzen und praktische Möglichkeiten der Erinnerung bei Husserl*, in «Phänomenologische Forschungen», 1, 2 (2001), pp. 207-231.
- Macquarrie J., *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*, SCM Press, Harmondsworth 1955.
- de Maeseneer Y., *Truth as Performance? History, Transcendence and the 'As If'*, in M. Lamberigts – L. Boeve – T. Merrigan (cur.), *Orthodoxy, Process and Product*, Peeters, Leuven 2009, pp. 277-297.
- Maier H., *Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie*, in «Zeitschrift für Politik», 38, 1 (1991), pp. 33-46.
- Maier H., *Reich Gottes ohne Gott: der "neue Mensch" in den totalitären Regimen*,

- in «Internationale katholische Zeitschrift Communio», 37, 3 (2008), pp. 66-83.
- Mancini I., *Novecento teologico*, Vallecchi, Firenze 1977.
- Mancini R., *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di Maria Zambrano*, Città Aperta, Troina 2007.
- Mancini S., *Il motivo escatologico nel pensiero di Ernst Bloch: il "messianismo teoretico" in Spirito dell'utopia e il messianismo pratico in Ateismo nel cristianesimo*, in G. Mascia – A. Nasone – G. Pintus (cur.), *Filosofia dell'avvenire. L'evento e il messianico*, Inschibboleth Edizioni, Roma, 2015, pp. 193-214.
- Marion J.-L., *Présence et distance. Remarques sur l'implication réciproque de la contemplation eucharistique et de la présence réelle*, in «Résurrection», 43-44 (1974), pp. 31-58.
- Marion J.-L., *Le verbe et le texte*, in «Résurrection», 46 (1975), pp. 63-79.
- Marion J.-L., *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977.
- Marion J.-L., *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982.
- Marion J.-L., *Splendeur de la contemplation eucharistique*, in M. Charles (cur.), *La politique de la mystique. Hommage à Mgr Maxime Charles*, Adolphe Ardant-Criterion, Limoges-Paris 1984, pp. 17-28.
- Marion J.-L., *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997.
- Marion J.-L., *Réaliser la présence réelle*, in «La maison Dieu», 225 (2001), pp. 19-28.
- Marion J.-L., *La phénoménalité du sacrement: être et donation*, in «Communio», 157 (2001), pp. 59-75.
- Marion J.-L., *De surcroît*, PUF, Paris 2001.
- Marion J.-L., *D'ailleurs, la révélation*, Grasset, Paris 2020.
- Marino P., *Edmund Husserl e l'umanità europea*, in «Logos. Rivista del Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta"», n.s. 6 (2011), pp. 109-153.
- Marino P., *Le radici del tempo. Saggio sull'umanità europea nel pensiero di Edmund Husserl*, ETS, Pisa 2011.
- Markschies C., *Erik peterson e la gnosi*, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, pp. 319-344.

- McNeill J. R., *Something new under the Sun. An environmental history of the 20th century world*, Norton, New York 2000.
- McNeill J. R. – Engelke P., *The Great Acceleration: an Environmental History of the Anthropocene Since 1945*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 2016.
- Meech J. L., *Rudolf Bultmann's Story of Paul: The Detour Not Taken*, in Id., *Paul in Israel's Story: Self and Community at the Cross*, AAR Academy Series, New York 2006, pp. 45-76.
- Mehring R., »Die dritte Religion des Deutschen«. Die Goethe-Revokation des »dritten Humanismus«, Carl Schmitts Kanonpolitik, sein Nihilismusbegriff und sein langer Weg zu Goethe, in M. Löwe – G. Streim (cur.), »Humanismus« in der Krise. Debatten und Diskurse zwischen Weimarer Republik und geteiltem Deutschland, de Gruyter, Berlin-Boston 2017.
- Meier H., *Die Lehre Carl Schmitts: vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie. Vierte Auflage*, Metzler, Stuttgart 2012.
- Meist K. R., *Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl*, in »Zeitschrift für philosophische Forschung«, 34, 4 (1980), pp. 561-589.
- Menke K.-H., *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.
- Metzger P., *Katechon. II Tess. 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens* (BZNW 135), de Gruyter, Berlin-New York 2005.
- de Meyere J., *The Care for the Present: Giorgio Agamben's Actualisation of the Pauline Messianic Experience*, in »Bijdragen«, 70, 2 (2009), pp.168-184.
- McGrath S. J. – Wierciński A. (cur.), *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, Brill, Leiden, 2010.
- Miano F., *Il tempo come compito: le Lettere dal lago di Como di Romano Guardini*, in »Ágalma: rivista di studi culturali e di estetica«, 37, 1 (2019), pp. 93-100.
- Mielke R., *Eschatologische Öffentlichkeit: Öffentlichkeit der Kirche und politische Theologie im Werk von Erik Peterson*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012.

- Mielke R., *Das Politische als Passion und Fragment. Erik Peterson und Carl Schmitt in der Auseinandersetzung um die Grundlagen der Politischen Theologie*, in «Evangelische Theologie», 79, 6 (2019), pp. 450-466.
- Miettinen T., *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity* (PSUH 36), Helsinki University Press, Helsinki 2013.
- Miettinen T., *Husserl and the Idea of Europe*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2020.
- Milano A., *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987.
- Milano A., 2. *Rudolf Bultmann (1884-1976). Un'esistenza teologica "luterana"*, in R. Fisichella (cur.), *Storia della teologia. Vol. 3: Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, EDB (Reprint), Bologna 2015, pp. 511-557.
- Millás J. M., *La concepción paulina de la fe y la existencia cristiana según la interpretación de Rudolf Bultmann*, in «Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica», 65, 253 (1990), pp. 193-214.
- Miller A., *Badiou, Marion and St Paul: Immanent Grace*, Continuum, London 2008.
- Mörchen H., *Zur Offenhaltung der Kommunikation zwischen der Theologie Rudolf Bultmanns und dem Denken Martin Heideggers*, in B. Jaspert (cur.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1984, pp. 234-253.
- Mura G., *La "teoria ermeneutica" di Emilio Betti*, in E. Betti, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito (a cura di Vinicio Busacchi)*, Tab Edizioni, Roma 2022, pp. 275-331.
- Murrmann-Kahl M., *Strukturprobleme moderner Exegese: eine Analyse von Rudolf Bultmanns und Leonhard Goppelts "Theologie des Neuen Testaments"* (BRT 5), Peter Lang, Frankfurt am Main [u.a.] 1995.
- Negro Pavón D., *El mito del hombre nuevo*, Ediciones Encuentro, Madrid 2009.
- Neuenschwandner U., *Zur paulinischen Theologie in der Sicht Rudolf Bultmanns*, in «Schweizerische Theologische Umschau», 19 (1949), pp. 73-84.
- Neugebauer F., *Die hermeneutischen Voraussetzungen Rudolf Bultmanns in ihrem Verhältnis zur paulinischen Theologie*, in «Kerygma und Dogma», 5 (1959), pp. 289-305.

- Nichtweiß B., *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992.
- Nichtweiß B. (cur.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson. Symposium Mainz 2000*, LIT Verlag, Münster 2001.
- Nichtweiß B., *Analogien und Gegensätze. Die «Theologischen Traktate» Erik Petersons in der Perspektive des Verhältnisses von Staat und Kirche*, in «Communio», 32 (2003), pp. 189-200.
- Nichtweiß B., *Erik Peterson (1890-1960) und die politische Theologie: Skizze zur Einführung in ein komplexes Thema*, in «Annali di studi religiosi», 4 (2003), pp. 367-378.
- Nichtweiß B., *Vedere il nuovo attraverso la rottura. Quattro miniature come introduzione al pensiero di Erik Peterson*, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, pp. 71-101.
- Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*, in Id., *Idyllen aus Messina; Die fröhliche Wissenschaft; Nachgelassene Fragmente: Frühjahr 1881 bis Sommer 1882* (NWKG V.2), de Gruyter, Berlin-New York 1973.
- North M., *Novelty: A History of the New*, University of Chicago Press, Chicago 2013.
- Novenson M. V., *Paul and Judaism at the End of History*, Cambridge University Press, Cambridge 2024.
- Nuovo V., *Is Eternity the Proper End of History?*, in G. Hummel (cur.), *New Creation or Eternal Now: Is there an Eschatology in Paul Tillich's Work?/ Neue Schöpfung oder Ewiges Jetzt: Hat Paul Tillich eine Eschatologie?: Contributions made to the III. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1990 / Beiträge des III. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1990*, de Gruyter, Berlin-Boston 1991, pp. 234-244.
- Olfert R. J., *Luther's Behemoth: The Politics of Grace between Paul and Badiou*, in «Studies in Religion/Sciences Religieuses», 40,1 (2011), pp. 45-62.
- Olivetti M. M., *Filosofia della religione come problema storico. Romanticismo e idealismo romantico*, CEDAM, Padova 1974.
- Olivetti M. M., *Filosofia della religione*, in P. Rossi (cur.), *La filosofia. I. Le filosofie speciali*, UTET, Torino 1995, pp. 137-220.

- Olivetti M. M., *Error e kairós: la funzione periodizzativa dell'idea di cristianesimo e la storia della filosofia*, in «Archivio di Filosofia», 80, 3 (Saggi), 2012, pp. 39-52.
- O'Meara T. F., *Tillich and Heidegger: A Structural Relationship*, in «Harvard Theological Review», 61, 2 (1968), pp. 249-261.
- Ó Murchadha F., *The Time of Revolution. Kairos and Chronos in Heidegger*, Bloomsbury, London-New York 2013.
- Orth E. W., *Interkulturalität und Inter-Intentionalität. Zu Husserls Ethos der Erneuerung in seinen japanischen Kaizo-Artikeln*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 47, 3 (1993), pp. 333-351.
- Osborne K. B., *New Being: A Study on the Relationship between Conditioned and Unconditioned Being according to Paul Tillich*, Martinus Nijhoff, The Hague 1969.
- Ozankom C., *Gott und Gegenstand: Martin Heideggers Objektivierungsverdict und seine theologische Rezeption bei Rudolf Bultmann und Heinrich Ott*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn u.a. 1994.
- Paci E., *Husserl e il Cristianesimo*, in «aut aut», 141 (1974), pp. 133-134.
- Pagliardini A., *Il soggetto fedele di Alain Badiou*, in T. Valentini (cur.), *Soggetto e Persona nel pensiero francese del Novecento*, Editori Riuniti, Roma 2011, pp. 251-276.
- Panattoni R., *Appartenenza ed eschaton. La Lettera ai Romani di San Paolo e la questione "teologico-politica"*, Liguori, Napoli 2001.
- Parrella F. J., *Tillich's theology of the concrete spirit*, in R. R. Manning (cur.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 74-90.
- Parrilla Martínez D., *Teología política y razón práctica en el debate entre Carl Schmitt y Erik Peterson*, in «Carthaginensia», 35, 67 (2019), pp. 191-210.
- Pasetto S., *L'idea di Europa nel pensiero di Edmund Husserl. Attualità e inattualità*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2023.
- Patte D. - Grenholm C. (cur.), *Modern interpretations of Romans: tracking their hermeneutical/theological trajectory*, Bloomsbury T & T Clark, London 2013.
- Penna R., *Erik Peterson: la Lettera ai Romani. Un approccio critico*, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, pp. 241-251.

- Peperzak A. T., *A Re-Reading of Heidegger's "Phenomenology and Theology"*, in B. Babich – D. Ginev (cur.), *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology* (CTPH 70), Springer, New York 2014, pp. 317-338.
- Pesce M., *Heinrich Schlier. Tra esegesi storico-critica e riflessione teologica sulla Scrittura*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 16 (1980), pp. 63-79.
- Peterson E., *Der Monotheismus als politisches Problem*, in Id., *Theologische Traktate* (AS 1), Echter Verlag, Würzburg 1994, pp. 23-82.
- Peterson E., *Marginalien zur Theologie und andere Schriften* (AS 2), Echter Verlag, Würzburg 2012.
- Peterson E., *Johannesevangelium und Kanonstudien* (AS 3), Echter Verlag, Würzburg 2012.
- Peterson E., *Der Brief an die Römer* (AS 6), Echter Verlag, Würzburg 1997.
- Peterson E., *Kosmos und Äon*, in Id., *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien* (AS 7), Echter Verlag, Würzburg 2006, pp. 416-440.
- Peterson E., *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen* (AS 9/2), Echter Verlag, Würzburg 2009.
- Peterson E., *Ekklesia Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (AS Sonderband), Echter Verlag, Würzburg 2012.
- Picard M., *Hitler in uns selbst*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich 1946.
- Pöggeler O., *Braucht Theologie Philosophie? Von Bultmann und Heidegger bis Voegelin und Assmann*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn u.a. 2007.
- Pöggeler O., *Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*, Brill-Fink, Paderborn-München 2009.
- Popkes E. E., *Die Bedeutung des zweiten Thessalonicherbriefs für das Verständnis paulinischer und deuteropaulinischer Eschatologie*, in «Biblische Zeitschrift», 48 (2004), pp. 39-64.
- Popkes E. E., *"Phänomenologie frühchristlichen Lebens": Exegetische Anmerkungen zu Heideggers Auslegung paulinischer Briefe*, in «Kerygma und Dogma», 52, 3 (2006), pp. 263-286.
- Porat D., *A New Era? Christian-Jewish Relations in Post-Cold War Europe*, in M. Menachem Zoufalá – O. Glöckner (cur.), *United in Diversity. Contemporary European Jewry in an Interdisciplinary Perspective* (EJSB 62), de Gruyter, Berlin-Boston 2023, pp. 71-86.
- Portenhauser F., *Eschatologische Existenz. Zum Verständnis der Glaubenden in*

- der pau-linischen Theologie anhand von 2 Kor 5,17*, in H.-J. Eckstein – C. Landmesser – H. Lichten-berger (cur.), *Eschatologie – Eschatology. The Sixth Durham - Tübingen Research Symposium: Eschatology in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity* (Tübingen, September, 2009) (WUNT 272), Mohr Siebeck, Tübingen 2011, pp. 209-228.
- Pugliese A., *Rinnovamento e mediazione. Husserl e Dilthey di fronte alla storia*, in L. Auteri – M. Di Gesù – S. Tedesco (cur.), *La Cultura in guerra. Dibattiti, protagonisti, nazionalismi in Europa (1870-1922)*, Carocci, Roma 2015, pp. 265-274.
- Quartieri F., *La "nuova creazione" nella cristologia di Romano Guardini. Rilevanza e attualità di una categoria*, Cittadella Editrice, Assisi 2021.
- Rajčáni J., *Identità e agire morale riflessioni sull'esistenza cristiana alla luce del pensiero di Romano Guardini*, Aracne, Roma 2023.
- Ratzinger J. (Benedictus XVI), *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit W. Kamlah*, in F. Cayré (cur.), *Augustinus Magister – Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 September 1954. Band 2: Communications, Études augustiniennes*, Paris 1954, pp. 965-979.
- Ratzinger J. (Benedictus XVI), *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Pustet, Salzburg-München 1971.
- Reali N. (cur.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001.
- Reali N., *Pensare fenomenologicamente la resurrezione. Considerazioni sul rapporto filosofia/teologia in Métamorphose de la finitude di Emmanuel Falque*, in C. Canullo – P. Gilbert (cur.), *Emmanuel Falque. Tra fenomenologia della finitezza e teologia dell'incarnazione*, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 55-66.
- Regina U., *Dal tempo cristiano alla filosofia della religione. Heidegger interprete delle Lettere di S. Paolo*, in A. Molinaro (cur.), *Heidegger e San Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'Epistolario paolino*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008, pp. 57-86.
- Reinhard K., *Forcing the Messiah. Paul, Rosenzweig, and Badiou*, in M. Brasser – G. Palmer (cur.), *Paulus und die Politik / Paul and Politics, (Rosenzweig-Jahrbuch / Rosenzweig Yearbook 4)*, Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg-

- München 2009, pp. 79-106.
- Resweber J.-P., *La théologie face au défi herméneutique: Martin Heidegger, Rudolf Bultmann, Karl Rahner, Vander-Nauwelaerts*, Bruxelles 1975.
- Revilla Guzmán C., *Europa en la perspectiva del exilio de María Zambrano*, in «Lectora», 24 (2018), pp. 27-43.
- Revol F., *La nouveauté dans l'histoire de la nature. Herméneutique philosophique de la créativité naturelle*, Vrin-IIEE, Paris-Lyon 2015.
- Ribera P. M., *María Zambrano, Simone Weil y la Europa fortaleza*, in «Aurora», 20, (2019), pp. 48-60.
- Richard J., *The Roots of Tillich's Eschatology in his Religious- Socialist Philosophy of History*, in G. Hummel (cur.), *New Creation or Eternal Now: Is there an Eschatology in Paul Tillich's Work?/ Neue Schöpfung oder Ewiges Jetzt: Hat Paul Tillich eine Eschatologie?: Contributions made to the III. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1990 / Beiträge des III. Internationalen Paul-Tillich-Symposions in Frankfurt/Main 1990*, de Gruyter, Berlin-Boston 1991, pp. 26-43.
- Ricœur P., *Philosophie de la volonté. 2, Finitude et culpabilité, Livre II: La symbolique du mal*, Aubier-Montaigne, Paris 1960.
- Ricœur P., *Exegesis: problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris 1975.
- Ringleben J., *Symbol und göttliches Sein*, in G. Hummel (cur.), *God and Being / Gott und Sein: The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich / Das Problem der Ontologie in der Philosophischen Theologie Paul Tillichs. Contributions made to the II. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt 1988. / Beiträge des ii. Internationalen Paul-Tillich-Symposions in Frankfurt 1988*, de Gruyter, Berlin-Boston 1989, pp.165-181.
- Rizzi M., *Storia di un inganno (ermeneutico): il Katéchon e l'Anticristo nelle interpretazioni del II e III secolo della Seconda lettera ai Tessalonicesi*, in M. Nicoletti (cur.), *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia (Politica e religione 2008/2009)*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 41-55.
- Röbel M., *Paul Tillich im Lerngespräch mit der klassischen Metaphysik*, in C. Danz – W. Schüßler (cur.), *Paul Tillich in der Diskussion: Werkgeschichte –*

- Kontexte – Anknüpfungspunkte*, de Gruyter, Berlin-Boston 2022, pp. 103-132.
- Roldán A. F., *La fe como evento existencial-escatológico en el pensamiento de Rudolf Bultmann. De la filosofía de Martín Heidegger al planteo teológico*, in «Franciscanum», 55,160 (2013), pp. 165-194.
- von Sass H. (cur.), *Wahrhaft Neues: Zu einer Grundfigur christlichen Glaubens*, Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig 2013.
- Saudan A., *Penser Dieu autrement. Introduction à l'œuvre d'Emmanuel Falque*, Germina, Paris 2013.
- Saudan A., *Paul Ricœur – Emmanuel Falque: un confronto emblematico?*, in C. Canullo – P. Gilbert (cur.), *Emmanuel Falque*, pp. 81-102.
- Seele P., *Philosophie des Neuen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008.
- Segalla G., *Il corso accademico su Giovanni di Erik Peterson fra storia e teologia. Un'interpretazione canonistica e antignostica*, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, pp. 214-240.
- Seibring A. – Shabafrouz M. – Weiss B. (cur.), *Der Neue Mensch. Mit Illustrationen von Christian Gralingen*, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2018.
- Scattola M., *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007.
- Schelhas J., *Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs (1882-1937)*, LIT, Münster 2003.
- Schlier H., *Kurze Rechenschaft*, in K. Hardt (cur.) *Bekenntnis zur katholischen Kirche (2. Auflage)*, Echter-Verlag, Würzburg 1955, pp. 167-193.
- Schlier H., *Kerygma und Sophia. — Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas*, in Id., *Die Zeit der Kirche*, Herder, Freiburg 1956, pp. 206-231.
- Schlier H., *Die Zeit der Kirche: Exegetische Aufsätze und Vorträge Bd. 2*, Herder, Freiburg 1956.
- Schlier H., *Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1958.
- Schlier H., *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar (2. durchgesehene Auflage)*, Patmos Verlag, Dusseldorf 1958.
- Schlier H., *Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift*, in Id., *Besinnung auf das Neue Testament*, Herder, Freiburg 1964, pp. 35-62.

- Schlier H., *Der Staat nach dem Neuen Testament*, in Id., *Besinnung auf das Neue Testament: Exegetische Aufsätze und Vorträge Bd. 2*, Herder, Freiburg 1964, pp. 193-211.
- Schlier H., *Besinnung auf das Neue Testament: Exegetische Aufsätze und Vorträge Bd. 2*, Herder, Freiburg 1964.
- Schlier H., *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968.
- Schlier H., *Einleitung*, in Id., *Das Ende der Zeit*, Herder, Freiburg 1971, pp. 9-15.
- Schlier H., *Das ende der Zeit*, in Id., *Das Ende der Zeit: Exegetische Aufsätze und Vorträge Bd. 3*, Herder, Freiburg im Breisgau 1972, pp. 67-84.
- Schlier H., *Das Ende der Zeit: Exegetische Aufsätze und Vorträge Bd. 3*, Herder, Freiburg im Breisgau 1972.
- Schlier H., *Der Römerbrief* (HTKNT 6), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977.
- Schlier H., *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Herder, Freiburg 1978.
- Schlier H., *Der Geist und die Kirche: Exegetische Aufsätze und Vorträge Bd. 4*, Herder, Freiburg 1980.
- Schmidt C., *Es gibt Vernichtung: Anmerkungen zu Jakob Taubes' Die politische Theologie des Paulus*, in Id., *Die theopolitische Stunde. Zwölf Perspektiven auf das eschatologische Problem der Moderne* (Makom 6), Brill-Fink, Leiden 2009, pp. 269-302.
- Schmidt C., *Il ritorno del Katechon. Giorgio Agamben contro Erik Peterson*, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, pp. 562-582.
- Schmithals W., *Die Theologie Rudolf Bultmanns. Eine Einführung. 2., durchgesehene Auflage*, Mohr Siebeck, Tübingen 1967.
- Schmitt C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Greven Verlag, Köln 1950.
- Schmitt C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (Zweite Auflage), Duncker & Humblot, Berlin 1974.
- Schmitt C., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* (Fünfte Auflage), Duncker & Humblot GmbH, Berlin 2008.
- Schreijäck T., *Bildung als Inexistenz. Elemente einer theologisch-anthropologischen Propädeutik zu einer religionspädagogischen Bildungstheorie im Denken Romano Guardinis*, Herder, Freiburg 1989, pp.

171-174.

- Schüßler W., *Das Fortwirken des christologischen Paradoxes in der Religionsphilosophie und Religionstheologie Paul Tillichs*, in G. Hummel (cur.), *The Theological Paradox/Das theologische Paradox. Interdisciplinary Reflections on the Centre of Paul Tillich's Thought/Interdisziplinäre Reflexionen zur Mitte von Paul Tillichs Denken. Proceedings of the V. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1994/Beiträge des V. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1994* (TBT 74), de Gruyter, Berlin-New York 1995, pp. 20-31.
- Schulte C., *Woher wissen Sie das? Die Paulusdeutungen von Jacob Taubes*, in C. Strecker – J. Valentin – M. Brumlik (cur.), *Paulus unter den Philosophen*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2013, pp. 120-131.
- Schumacher T., *Die „Verflüssigung“ von Begriffen. Martin Heideggers Phänomenologie – ein Anknüpfungspunkt für die neutestamentliche Bibelwissenschaft?*, in N. Baumert (cur.), *NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe „Paulus neu gelesen“* (FB 122), Echter, Würzburg 2010, pp. 259-278.
- Schwerendt R., *Heinrich Schlier als Schüler seiner Lehrer Rudolf Bultmann, Martin Heidegger und Karl Barth in den Jahren 1920-1926*, in «Catholica» 57 (2003), pp. 263-286.
- Scilironi C., *San Paolo filosofo*, Queriniana, Brescia 2022.
- Scilironi C. (cur.), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, CLEUP, Padova 2004.
- Scirocco G., *Appunti sull'idea di Europa*, in «Materiali di Estetica», 6, 2 (2019), pp. 210-228.
- Scornaienchi L., *Christliche Existenz in der Dialektik des simul iustus et peccator: Grundzüge von Bultmanns Paulus-Exegese*, in U. H. J. Körtner – C. Landmesser – M. Lasogga – U. Hahn (cur.), *Bultmann und Luther: Lutherrezeption in Exegese und Hermeneutik Rudolf Bultmanns, Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD)*, Hannover 2010, pp. 233-25.
- Sichère B., *Seul un Dieu peut encore nous sauver*, Desclée de Brouwer, Paris 2002.
- Sichère B., *Le jour est proche: La révolution selon Paul*, Desclée de Brouwer, Paris 2003.

- Sichère B., *Catholique*, Desclée de Brouwer, Paris 2005.
- Sichère B., *L'Être et le Divin*, Gallimard, Paris 2008.
- Sinn G., *Christologie und Existenz. Rudolf Bultmanns Interpretation des paulinischen Christuszeugnisses* (TANZ 4), A. Francke Verlag, Tübingen 1991.
- Sinn G., *Existenz durch das Wort. Rudolf Bultmanns Paulusdeutung angesichts der theologischen Gegenwart*, in «Lutherische Monatshefte», 32, 9 (1993), pp. 27-31.
- Söding T., *Un esegeta dell'eccezione. Erik Peterson nella teologia del suo tempo*, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, pp. 189-213.
- Standhartinger A., *Paulus als politischer Denker der Gegenwart: die Paulus-Lektüre von Jakob Taubes, Alain Badiou und Giorgio Agamben aus neutestamentlicher Sicht*, in E. Reinmuth (cur.), *Politische Horizonte des Neuen Testaments*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010, pp. 68-91.
- Stefanini F., "Als ob" 'e' "als ob nicht": congiunzioni e disgiunzioni tra Paolo, Franz Rosenzweig e Walter Benjamin, in «Filosofia», 63 (2018), pp. 115-132.
- Stegemann Ekkehard W., *Zwischen religionsgeschichtlicher Rekonstruktion und theologischer Interpretation: Rudolf Bultmanns "Theologie des Neuen Testaments" in ihrem forschungsge-schichtlichen Kontext*, in «Theologische Zeitschrift», 55 (1999), pp. 137-155.
- Steinacker P., *Passion und Paradox — Der Expressionismus als Verstehenshintergrund der theologischen Anfänge Paul Tillichs. Ein Versuch*, in G. Hummel (cur.), *God and Being / Gott und Sein: The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich / Das Problem der Ontologie in der Philosophischen Theologie Paul Tillichs. Contributions made to the II. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt 1988. / Beiträge des ii. Internationalen Paul-Tillich-Symposions in Frankfurt 1988*, de Gruyter, Berlin-Boston 1989, pp. 59-99.
- Stiegler B., *Ein neuer Mensch, eine neue Zeit. Zur Anthropologie der Zeitlichkeit in den Avantgarden*, in «Oxford German Studies», 46, 3 (2017), pp. 266-274.
- Stimilli E., *Origine e sviluppi del concetto di 'teologia politica' in Jakob Taubes. Un confronto con Carl Schmitt*, in P. Bettiolo – G. Filoramo (cur.), *Il Dio mortale*.

- Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 425-443.
- Stine R. C., *The Eschatology of Rudolf Bultmann*, in «Southwestern Journal of Theology», 36 (1994), pp. 24-30.
- Storme T., *Peut-on lire Erik Peterson sans Carl Schmitt ? L'ombre du théorème de la sécularisation*, in «Revue de l'histoire des religions», 3 (2021), pp. 423-434.
- Strecker C. – Valentin J. – Brumlik M. (cur.), *Paulus unter den Philosophen*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2013.
- Strummiello G., *Europe between Agony and Hope: Christianity, History and Violence in María Zambrano*, in H. C. Günther – A. Robiglio (cur.), *The European Image of God and Man. A Contribution to the Debate in Human Right*, vol. 3, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 439-453.
- Svenungsson J., *Radical incarnation. The dangers and promises of Christian universalism in the wake of Badiou's Saint Paul*, in «Studia Theologica – Nordic Journal of Theology», 76, 1 (2022), pp. 71-87.
- Szalay M., *Metanoia: A Phenomenological Analysis of Philosophical Conversion*, in «Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics», 1, 3 (2013), pp. 484-503.
- Taubes J., *On the Nature of the Theological Method: Some Reflections on the Methodological Principles of Tillich's Theology*, in T. J. J. Altizer (cur.), *Toward a New Christianity: Readings in the Death of God Theology*, Harcourt, New York 1967, p. 221-238.
- Taubes J., *Abendländische Eschatologie. Mit einem Anhang*, Matthes & Seitz Verlag, München 1991.
- Taubes J., *Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987*, Wilhelm Fink, München 1993.
- Taubes J., *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft: gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, Wilhelm Fink Verlag, München 1996.
- Taxacher G., *Messianische Geschichte: Kairos und Chronos: Giorgio Agambens Paulus-Auslegung weiter gedacht*, in «Evangelische Theologie», 70, 3 (2010), pp. 217-233.

- Tenaillon N., *Peterson et le recours à la théologie politique*, in B. Bourdin – J.-L. Blaquart (cur.), *Théologie et politique : une relation ambivalente: Origine et actualisation d'un problème*, L'Harmattan, Paris 2009, pp. 31-51.
- Terpstra M., *The Management of Distinctions: Jacob Taubes on Paul's Political Theology*, in J. van der Heiden – G. H. van Kooten – A. Cimino (cur.), *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*, de Gruyter, Berlin-Boston 2017, pp. 251-268.
- Theune H. J., *Vom eigentlichen Verstehen: eine Interpretation der hermeneutischen Fragestellung R. Bultmanns auf dem Hintergrund der Existentialanalyse Martin Heideggers*, in «Evangelische Theologie», 13, NF 8 (1953), pp. 171-188.
- Thomas G., *Neue Schöpfung: systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt“*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2009.
- Thompson P., *Bloch, Badiou, Saint Paul, and the Ontology of Not Yet*, in «New German Critique», 119 (2013), pp. 31-52.
- Tillich P., *Systematic Theology, Volume 1: Reason and Revelation – Being and God*, University of Chicago Press, London 1951.
- Tillich P., *The New Being*, Charles Scribner's Sons, New York 1955.
- Tillich P., *Das Neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie*, in O. Fröbe-Kapteyn (cur.), *Mensch und Wandlung* (EJ 23), Rhein-Verlag Zürich 1955, pp. 251-274.
- Tillich P., *Systematic Theology, Volume 2: Existence and the Christ*, University of Chicago Press, London 1957.
- Tillich P., *Systematic Theology, Volume 3: Life and the Spirit – History and the Kingdom of God*, University of Chicago Press, London 1963.
- Tillich P., *Die religiöse Lage der Gegenwart* (1926), Id., *Gesammelte Werke. Band 10: Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik*, de Gruyter, Berlin-Boston 1968.
- Tillich P., *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925. Hrsg. v. Werner Schüßler*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1986.
- Tillich P., *Recht und Bedeutung religiöser Symbole*, in Id., *Die Frage nach dem Unbedingten* (GW 5), de Gruyter, Berlin-Boston 1987, pp. 237-244.
- Tillich P., *Christologie und Geschichtsdeutung*, in Id., *Ausgewählte Texte* (hg. von

- Christian Danz, Werner Schüssler und Erdmann Sturm), de Gruyter, Berlin-New York 2008.
- Tommasi F. V. (cur.), *Tempio e persona. Dall'analogia al sacramento*, Edizioni Centro Studi Campostrini, Verona 2013.
- Tommasi F. V. (cur.), *Del sacramento che viene all'idea. Storia filosofica di un concetto teologico*, Edizioni Centro Studi Campostrini, Verona 2015.
- Tosolini T., *Paolo e i filosofi. Interpretazioni del cristianesimo da Heidegger a Derrida*, Marietti, Bologna 2019.
- Tronier H., *Åbenbaring, himmelrejse og opstandelse hos Paulus: en skitse til et Afmytologi-seringsprogram*, in «Dansk teologisk tidsskrift», 63 (2000), pp. 36-63.
- Twomey D. V., *The political implications of faith in a triune God: Erik Peterson revisited*, in Id. – L. Ayres (cur.), *The mystery of the Holy Trinity in the fathers of the church: the proceedings of the fourth Patristic Conference, Maynooth, 1999*, Four Courts Press, Dublin 2007, pp. 118-130.
- Urciuoli E. R., *Un'ordinaria eccezione: Erik Peterson interprete di Carl Schmitt (1924-1933)*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 13, 1 (2016), pp. 109-132.
- Urciuoli E., *Erik Peterson e l'acclamazione. Introduzione a un'ecclesiologia non fascista*, in «Humanitas», 72, 5/6 (2017), pp. 1090-1112.
- Uríbarri Bilbao SJ G., *Der neue Äon bricht im alten an. Zur Auffassung der eschatologischen Zeit bei Erik Peterson*, in B. Nichtweiß (cur.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson. Symposium Mainz 2000*, LIT Verlag, Münster 2001, pp. 193-216.
- Uríbarri Bilbao SJ G., *La posizione sistematica della risurrezione nella teologia di Erik Peterson*, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, pp. 116-136.
- Uríbarri Bilbao SJ G., *La riserva escatologica. Genesi del concetto in Erik Peterson*, in «PATH», 12 (2013), pp. 273-313.
- Uríbarri Bilbao SJ G., *La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson (1890-1960)*, in «Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica», 78, 304 (2019), pp. 29-105.
- Vedder B., *Heidegger's Explication of Religious Phenomena in the Letters of Saint*

- Paul, in «Bijdragen» 70, 2 (2009), pp. 152-167.
- Ventrone A., *Il fascismo e la ricerca dell'“uomo nuovo”*, in S. Bartolini – D. Breschi – A. Ungari (cur.), *La storia, una vita. Scritti in onore di Giuseppe Parlato*, Luni, Milano 2022, pp. 312-325.
- Vetö M., *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, L'Harmattan, Paris 1971.
- Vetö M., *La portée philosophique de la réflexion écologique*, in P. Aubenque (cur.), *Tradition et avenir. XVIIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, Société Ivoirienne de Philosophie, Abidjan 1977, pp. 205-212.
- Vetö M., *La synthèse a priori kantienne comme l'essence commune de la liberté et du temps*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 84 (1979), pp. 70-91.
- Vetö M., *Réflexions sur le paganisme, la nature et la religion*, in «Annales de l'Université d'Abidjan. Série D, Lettres et Sciences Humaines», 12 (1979), pp. 93-126.
- Vetö M., *La piété et la patience : Une apologie de l'extériorité*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 82, 2 (1982), pp. 147-168.
- Vetö M., *La pensée de Jonathan Edwards*, Cerf, Paris 1987.
- Vetö M., *Études sur l'idéalisme allemand*, L'Harmattan, Paris 1998.
- Vetö M., *Les Deux Voies de l'idéalisme allemand I-II*, Krisis-Millon, Grenoble 1998-2000.
- Vetö M., *Le paganisme, la nature, la religion*, in Id., *Philosophie et religion*, L'Harmattan, Paris 2006, pp. 123-152.
- Vetö M., *De Budapest À Paris (1936-1957). Postface sur les soixante années suivantes*, L'Harmattan, Paris 2008.
- Vetö M., *L'élargissement de la métaphysique*, Hermann, Paris 2012.
- Vetö M., *Gabriel Marcel: les grands thèmes de sa philosophie*, L'Harmattan, Paris 2014.
- Vetö M., *Pierre de Bérulle: les thèmes majeurs de sa pensée*, L'Harmattan, Paris 2016.
- Vetö M., *Fénelon, penseur de la volonté: lecture spirituelle d'un philosophe*, L'Harmattan, Paris 2018.
- Vetö M., *Court traité sur l'amour*, Paris, L'Harmattan, 2020.
- Vetter C., *Creare un uomo nuovo: la rivoluzione francese e la nuova idea di felicità*, in «Endoxa – Prospettive sul presente», 2, 1 (2017), pp. 81-85.
- Victor Hugo, *Notre-Dame de Paris - Tome 1 (Œuvres complètes de Victor Hugo)*.

- Roman III), Hetzel-Quantin, Paris 1880.
- Vitiello V., *La spada, l'amore e la nuda esistenza, ovvero: cristianesimo e nichilismo*, in R. Esposito – C. Galli – V. Vitiello (cur.), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 221-246.
- Vitiello V., *Il Dio Possibile. Esperienze di Cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2002.
- Vitiello V., *Paolo e l'Europa: l'incontro tra messaggio evangelico e filosofia*, in G. Rossé – V. Vitiello, *Paolo e l'Europa. Cristianesimo e filosofia*, Roma, Città Nuova, 2014, pp. 153-267.
- Vitiello V., *Il tramonto del Sacro. L'Europa e il cristianesimo*, in «Sophia», 10, 2 (2018), pp. 169-184.
- Vitiello V., *Nel silenzio del Padre. Cristianesimo e storia da Paolo a Gesù*, Salerno editrice, Roma 2023.
- Wang J., *Die Dimension der Kulturphilosophie in der Phänomenologie von Edmund Husserl*, in «Prolegomena», 11, 1 (2012), pp. 35-54.
- Weidemann H.-U., «*Paolo alla ekklesia di Dio che è a Corinto*». *Il concetto di Chiesa nell'interpretazione petersoniana della prima Lettera ai Corinzi*, in G. Caronello (cur.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, pp. 252-290.
- Welborn L. L., 'Extraction from the Mortal Site': *Badiou on the Resurrection in Paul*, in «New Testament Studies», 55, 3 (2009), pp. 295-314.
- Welborn L. L., *Jacob Taubes—Paulinist, Messianist*, in P. Frick (cur.), *Paul in the Grip of the Philosophers: The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*, Fortress Press, Minneapolis 2013, pp. 69-90.
- Wenz H., *Die Ankunft unseres Herrn am Ende der Welt: zur Überwindung des Individualismus und des bloßen Aktualismus in der Eschatologie R. Bultmanns und H. Brauns*, Calwer Verlag, Stuttgart 1965.
- Wiedenhofer S., *Politische Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart 1976.
- Wigoder G., *Jewish-Christian Relations Since the Second World War*, Manchester University Press, Manchester 1988.
- Wittekind F., *Eschatologie zwischen Religion und Geschichte. Zur Genese der Theologie Bultmanns*, in U. H. J. Körtner (cur.), *Die Gegenwart der Zukunft. Geschichte und Eschatologie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2008, pp. 55-84.
- Woodson H., *Heideggerian Theologies. The Pathmarks of John Macquarrie*,

- Rudolf Bultmann, Paul Tillich, and Karl Rahner, Wipf and Stock, Eugene (Oregon) 2018, pp. 92-121.
- Yoo H.-S., *Das Problem des Neuen im Geschichtsdenken Hegels*, Peter Lang, Lausanne 1995.
- Yu C. C., *Husserl on Ethical Renewal and Philosophical Rationality: Intercultural Reflection*, in «Investigaciones Fenomenológicas», 9 (2012), pp. 145-156.
- Zaborowski H., *Mit dem Wort des Apostels Ernst machen? Martin Heideggers "Hermeneutik der Faktizität" als Zwiegespräch mit Paulus*, in C. Strecker – J. Valentin (cur.), *Paulus unter den Philosophen*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2013, pp. 78-102.
- Zambrano M., *Obras Completas II. Libros (1940 – 1950). Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor, La confesión: género literario y método, El pensamiento vivo de Seneca, La agonía de Europa, Hacia un saber sobre el alma*, Galaxia Gutenberg, Madrid 2016.
- Zanon A., *Per un materialismo della grazia. Alain Badiou lettore di San Paolo*, in C. Scilironi (cur.), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, CLEUP, Padova 2004, pp. 217-240.
- Žižek S., *Die Puppe und der Zwerg: Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003.
- Žižek S. – J. Milbank – C. Davis, *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*, Brazos Press, Grand Rapids 2010.
- Zucal S., *Maria Zambrano und die neue „Bildung“ des Menschlichen im dahinsiechenden Europa*, in H.-B. Gerl-Falkovitz – R. Kaufmann – H. Rainer Sepp (cur.), *Die Bildung Europas. Eine Topographie des Möglichen im Horizont der Freiheit*, Thelem, Dresden 2012, pp. 229-240.
- Zucal S., *Filosofia della nascita*, Morcelliana, Brescia 2017.

Sitografia:

- <https://laregledujeu.org/2010/04/11/1217/mai-68-mao-badiou-et-moi/> (consultato a dicembre 2024).
- [https://www.treccani.it/enciclopedia/paul-tillich_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/paul-tillich_(Enciclopedia-Italiana)/) (consultato a dicembre 2024).
- <https://www.zeit.de/kultur/2020-04/neoliberalismus-krisen-kapitalismus-coronavirus-politik>> (consultato a dicembre 2024).