

GIOVANNI SALMERI\*

MORTI DI PECCATO, VIVENTI DI DIO.  
ANCORA SUL PROBLEMA DELLA MISTICA IN PAOLO

*Sommario*

Il cap. 6 della *Lettera ai Romani* sembra presentare un filo del discorso accidentato, in cui il lessico della morte alterna significati molto diversi. L'intero brano diventa però più logico se l'espressione ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ si interpreta non nel senso morale «morire al peccato», ma nel senso reale «morire di peccato», e l'espressione ζῆν τῷ θεῷ non come «vivere per Dio», ma piuttosto come «vivere grazie a Dio». La coerenza con cui questo passo così interpretato parla di una condivisione della morte e vita di Cristo spinge a rivalutare il carattere mistico della teologia di Paolo, proposto dapprima da Alfred Wikenhauser e Albert Schweitzer e più recentemente da Ed Parish Sanders. Le importanti aporie evidenziate da quest'ultimo possono essere superate tramite una riflessione filosofico-religiosa sul concetto di vita e di morte.

*Parole chiave:* Paolo, Lettera ai Romani, mistica, vita

*Abstract*

Chapter 6 of the *Letter to the Romans* seems to have a bumpy thread of discourse, in which the vocabulary of death alternates between very different meanings. The whole passage becomes more logical, however, if the expression ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ is interpreted not in the moral sense 'to die to sin,' but in the real sense 'to die of sin,' and the expression ζῆν τῷ θεῷ not as 'to live for God,' but rather as 'to live thanks to God.' The consistency with which this passage thus interpreted speaks of a sharing in Christ's death and life prompts a reassessment of the mystical nature of

---

\* Università di Roma Tor Vergata

Paul's theology, first proposed by Alfred Wikenhauser and Albert Schweitzer and more recently by Ed Parish Sanders. The major issues highlighted by the latter can be solved through a philosophical-religious reflection on the concept of life and death.

*Keywords:* Paul, Letter to the Romans, mysticism, life

### 1. *Tanti significati – o uno solo?*

Nel Nuovo Testamento, le lettere di Paolo hanno una ben meritata fama di essere difficili da comprendere. Tra le cause di questa difficoltà, gli interpreti devono combattere con un apparente uso oscillante della terminologia: le stesse parole o le stesse immagini sembrano mutare di significato pure a poca distanza l'una dall'altra. Un caso significativo è costituito dal lessico del «morire» nel capitolo 6 della *Lettera ai Romani*. Si tratta della pagina che segue il parallelo tra la disobbedienza di Adamo e l'obbedienza di Cristo: come la prima ha fatto diventare peccatori tutti gli uomini, la seconda «giustificherà» la moltitudine (*Ep. Rom.* 5,19). Paolo si preoccupa però di annotare che questo parallelismo è difettoso, perché la grazia che abbonda per la seconda cosa supera la condanna che avviene per la prima (5,15-18). Ma (questa l'obiezione che dà avvio alla nostra pagina), non significa ciò che è meglio rimanere nel peccato affinché la grazia abbondi (6,1)?

La prima risposta di Paolo suona: «noi che siamo morti al peccato, come vivremo in esso?» (6,2). Qui «morire» appare avere un significato traslato: coloro a cui Paolo scrive (e lui stesso) non sono ovviamente morti fisicamente. Il significato di morire sembra piuttosto determinato dal *dativus incommodi* che segue: essere morti *al peccato* significa aver tagliato nella propria vita ogni legame precedente con il peccato, non prestarsi più ai suoi ordini (secondo un campo d'immagini che Paolo espliciterà in 6,13). Immediatamente dopo, però, il verbo «morire» significa un'altra cosa: Paolo ricorda che coloro che sono stati battezzati (in greco letteralmente «immersi») in Cristo (forse ciò significa: nel suo nome) sono stati battezzati nella sua morte (6,3): qui «morte» ha evidentemente il senso reale della morte di Cristo. Ancora dopo, però, la morte viene attribuita di nuovo al credente: questi è stato «seppellito» insieme con Cristo (6,4). Il senso appare quello della partecipazione agli effetti redentivi della morte di Cristo, che permettono al credente di operare una trasformazione nel suo comportamento, di inaugurare una «novità di vita». Subito dopo, con un'immagine non chiarissima ma che dovrebbe avere un significato simile, Paolo attribuisce ai credenti una sorta di connaturalità con la morte di Cristo (o

con una sua «somialianza»). Segue per il credente l'immagine della crocifissione: qui però il soggetto è l'«uomo vecchio», cioè l'identità peccatrice (6,6); l'immagine della morte assume quindi ancora un altro valore: essa è la distruzione del versante peccaminoso dell'uomo, un significato questo che viene rafforzato da un'altra immagine, cioè l'annullamento dell'efficacia del «corpo del peccato». Dopo di ciò Paolo pare richiamare un assioma ebraico: «chi è morto è libero dal peccato» (6,7): qui il riferimento è alla morte fisica, in quanto sottrae al dominio del peccato. Ma, in quello che appare poco più di un gioco di parole, Paolo ritorna subito alla condivisione della morte di Cristo, che è una partecipazione alla sua redenzione (6,8). Il linguaggio però sembra spostarsi di nuovo sul livello della morte fisica, per affermare che Cristo risorto non può mai più morire (6,9; Paolo implicitamente distingue sempre la resurrezione di Cristo da una rianimazione). Ma, in maniera sorprendente, ora è di Cristo che afferma che è «morto al peccato» (6,10): un'espressione che non può certo significare la stessa cosa detta all'inizio, perché ovviamente Cristo per Paolo non ha mai avuto nessun legame con il peccato e dunque non deve interrompere nessuna sudditanza ad esso; il significato sarebbe allora: Cristo ha sconfitto completamente il peccato; quest'espressione viene inoltre posta in parallelo con il suo «vivere per Dio», che si può interpretare come un esistere interamente orientato a Dio. Ma, in maniera doppiamente sorprendente, Paolo ritorna nella frase seguente al significato precedente del «morire al peccato», perché lo applica ai suoi destinatari (6,11). Essi devono ritenersi «morti al peccato» (nel senso dell'interruzione di ogni legame) e «viventi per Dio» (in un senso simile a quello attribuito a Cristo).<sup>1</sup>

Benché la prosecuzione del capitolo e della *Lettera ai Romani* in generale offra in proposito ancora materia pertinente, terminiamo qui la ricognizione. Non contando le ricorrenze di quelli eguali, si tratta di sei significati diversi dell'immagine del morire in appena undici versetti consecutivi. Si deve quindi concludere che l'unità del brano è assicurata solo dalla ricorrenza dell'immagine chiave del morire? Certamente no, esiste anche

---

<sup>1</sup> Questa schematica presentazione, in cui abbiamo mantenuto le scelte di traduzione più comuni, ha il solo scopo di evidenziare (speriamo in modo non caricaturale) quello che riteniamo un problema fondamentale di lettura. Per una presentazione più completa si possono consultare gli eccellenti commenti moderni alla *Lettera ai Romani*, che discutono per lo più anche le interpretazioni alternative: per esempio O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1955; C.E.B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, 2 voll., Bloomsbury, Edinburgh 1975-1979; H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Herder, Freiburg i.B., 1977; J.A. FITZMYER, *Romans*, Doubleday, New York 1993; A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001; S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, Cerf, Paris 2002; R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 3 voll., EDB, Bologna 2004-2008.

un'unità tematica attorno al tema «è impossibile rimanere nel peccato»: ma il continuo cambio di prospettiva nella medesima immagine costituisce per il lettore un imbarazzo non piccolo, che rende il progresso dell'argomentazione contorto e faticoso. È possibile un'interpretazione alternativa che restituisca maggiore coerenza a questa pagina? e si può sperare che questa lettura alternativa getti qualche luce addizionale anche sul senso complessivo del pensiero di Paolo? Questa l'ipotesi che vogliamo vagliare.

Il primo e fondamentale dubbio riguarda l'interpretazione dell'espressione che provvisoriamente, secondo la consuetudine, abbiamo prima tradotto «noi che siamo morti al peccato», in greco ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ (6,2), intendendo cioè un complemento di interesse (*dativus commodi vel incommodi*). Ma è questa la traduzione corretta?<sup>2</sup> Secondo la sensibilità sintattica del greco classico, non c'è in realtà il minimo dubbio che un dativo in dipendenza del verbo ἀποθνήσκειν esprima abitualmente una causa (*dativus causae*). È significativo che il vocabolario Liddel-Scott-Jones (*s.v.* ἀποθνήσκω), che registra l'interpretazione consueta di queste espressioni della *Lettera ai Romani*, piuttosto che indicare un diverso significato del dativo

---

<sup>2</sup> Benché il problema abbia una certa importanza, una sua discussione esplicita non è comune e l'interpretazione come *dativus commodi vel incommodi* viene in genere considerata certa. Come parziali eccezioni, oltre a quanto segnaleremo nella nota successiva, notiamo i seguenti casi più interessanti. S. SABOU (*Between Horror and Hope. Paul's Metaphorical Language of Death in Romans 6:1-11*, Wipf & Stock, Eugene (OR) 2006) pone al cuore della sua analisi il legame tra 6,2 e 6,10, in particolare la derivazione del primo passo dal secondo: «the language of 'death' to sin is taken by Paul from his insight about Christ's death as being 'a death to sin'. This language is 'transferred' by Paul into the area of Christian life with a different meaning [sott. nostra]» (p. 93): ma non significa questo rassegnarsi all'idea che Paolo non sta argomentando, bensì giocando con le parole? T. K.-Y. TSUI (*Reconsidering Pauline Juxtaposition of Indicative and Imperative (Romans 6:1-14) in Light of Pauline Apocalypticism*, in «The Catholic Biblical Quarterly», vol. 75, n. 2, 2013, pp. 297-314) si pone sulla scia degli studi sul rapporto indicativo/imperativo in Paolo e ritiene di risolvere il problema interpretando l'espressione ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ come una visione apocalittica («Paul in the indicative in 6:2-10 expresses his apocalyptic vision of the new life in Christ, which envisions believers as transformed people», p. 304): ma non è questa un'ipotesi *ad hoc* per spiegare come possa affermarsi attuale una trasformazione morale che evidentemente non lo è? A. D. VERA (*A New Identity of Obligation. Paul's Metaphorical Response to the Indicative-Imperative Tension in Romans 6:1-14*, tesi di dottorato, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville (KY) 2023) interpreta l'espressione sulla linea delle metafore spaziali («vivere *nel* peccato», «rimanere *nel* peccato»), considerando cioè il peccato un «container»: la morte indicherebbe dunque l'uscita dal contenitore del peccato, ciò che vale sia per Cristo sia per i credenti. Ma qui l'identità di significato tra 6,2 e 6,10 viene ottenuta pagando il prezzo altissimo di ritenere in entrambi i casi la morte una semplice metafora, per di più riconoscendo che anche così l'espressione è «not entirely straightforward» (p. 152).

segnala direttamente una differente accezione del verbo stesso: «rinunciare», senza peraltro addurre nessun altro esempio nella letteratura greca. In effetti un dativo d'interesse ha senso solo se il morire viene inteso in un senso metaforico. Più pertinente ancora è esaminare l'uso della *Settanta*. Ora, tra le numerose occorrenze di ἀποθνήσκειν, neppure una fornisce sostegno all'interpretazione consueta di «morire a»: il dativo indica piuttosto, come in greco classico, sempre una causa. Il caso più frequente è costituito in verità dalle circa venti occorrenze dell'espressione ἀποθνήσκειν θανάτω, «morire di morte»: si tratta di un'espressione stereotipata che rende la celebre costruzione ebraica con l'infinito assoluto, in cui quindi l'esatto valore del dativo è secondario. Altre occorrenze però mostrano inequivocabilmente il significato causale: *Jud.* 15,18 (δίψει), *2Chr.* 23,14 (μαχαίρα). Per i nostri scopi è ancora più rilevante il fatto che tutte le restanti occorrenze riguardano il sostantivo ἁμαρτία (*Deut.* 24,16; *Jos.* 22,20; *2Chr.* 25,4) o suoi sinonimi (*Ezech.* 33,8 con ἀνομία e 33,9 con ἀσεβεία). Queste sono specificate da un possessivo riflessivo (τῆ ἑαυτοῦ ἁμαρτία, τῆ ἀνομία αὐτοῦ, τῆ ἀσεβεία αὐτοῦ), per indicare, in un contesto di affermazione della responsabilità personale, che ciascuno muore per il *proprio* peccato: è ovvio quindi che in Paolo il possessivo manchi, tanto più che, come giustamente si nota, la ἁμαρτία in Paolo è quasi personificata come una forza autonoma (e, semmai, contrapposta alla persona, non prodotta da essa). Ma, a parte questa differenza richiesta dal senso, la costruzione è identica: si muore a causa del peccato, *di peccato*, così come si muore di carestia o di spada.

Questa interpretazione si può applicare identicamente alle due occorrenze: quella riferita ai battezzati, e quella riferita a Cristo. Se dunque le espressioni ἀπεθάνομεν / ἀπέθανεν τῆ ἁμαρτία (*Ep.Rom.* 6,2 e 6,10) vanno comprese come «siamo morti / è morto di peccato», diverse dissonanze che prima abbiamo notato cadono. Per quanto riguarda il primo caso, l'espressione infatti non ha più il senso morale di «avere tagliato ogni rapporto con, non essere più soggetti a, non obbedire più a», ma acquista il senso di un avvenimento personale: si sta parlando di una *vera* morte (benché evidentemente per il credente non si tratti direttamente della morte fisica). In tal modo questa espressione si riconnette al legame tra peccato e morte che abbiamo visto all'opera nell'Antico Testamento e che, ovviamente, è documentato in innumerevoli altri passi e con altre parole; ma soprattutto si accosta logicamente ad altre espressioni della *Lettera ai Romani*: sia quelle che si situano dal punto di vista della sentenza della Legge (οἱ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, «coloro che fanno tali cose meritano la morte», *Ep.Rom.* 1,32; similmente in 6,21 e 6,23), sia quelle in cui, senza che sia minimamente possibile una deviazione interpretativa morale, la realtà del credente è presentata come un attraversamento della morte: il

credente è stato «sepolto insieme a Cristo nella morte» (6,4), è «completamente unito a Cristo con una morte simile alla sua» (6,5), nel suo uomo vecchio «è stato crocifisso con Cristo» (6,6), ha una relazione diversa col peccato in quanto «morto» (6,7), è «morto con Cristo» (6,8).

Il secondo caso in cui compare un dativo che abbiamo reinterpreto come dativo di causa è riferito direttamente a Cristo:  $\delta \gamma \alpha \rho \acute{\alpha} \pi \epsilon \theta \alpha \nu \epsilon \nu \tau \eta \acute{\alpha} \mu \alpha \rho \tau \iota \alpha \acute{\alpha} \pi \epsilon \theta \alpha \nu \epsilon \nu \epsilon \phi \acute{\alpha} \rho \iota \sigma \tau \alpha \varsigma$ , che traduciamo «per il fatto che è morto, è morto di peccato una sola volta» (6,10). Se il dativo è viceversa letto come un dativo d'interesse, l'interprete è costretto ad escogitare ancora un altro significato, differente da quello di 6,2, per esempio come abbiamo visto «avere sconfitto completamente». Qualsiasi significato alternativo venga attribuito, esso però non solo è una soluzione *ad hoc* priva di un sostegno filologico, ma implica anche una rottura del parallelismo (anzi, dell'identificazione) che sta a cuore a Paolo proprio in questa frase. L'accostamento tra il credente e Cristo rischia di diventare allora poco più che un'assonanza verbale.<sup>3</sup>

## 2. Il senso della morte

Ma che cosa significa che Cristo è morto a causa del peccato? Per dare una risposta convincente bisognerebbe discutere l'idea di espiazione. Un legame con il significato della morte come conseguenza del proprio peccato è evidente, ed è altrettanto certo che la primitiva comunità cristiana abbia visto la morte di Gesù attraverso il prisma dei canti del servo di Isaia, in cui la sofferenza patita è interpretata non solo a favore degli altri, ma come sofferenza che doveva essere *di* altri: «Egli porta i nostri peccati e per noi soffre, e noi ritenevamo che fosse nella sofferenza e nella piaga e nell'umiliazione. Egli è stato ferito per i nostri crimini e ha portato l'infermità per i nostri peccati» (Is. 53,4-5 LXX). Una discussione in proposito è però qui sconsigliata da almeno due cause collaterali che si sommano alla difficoltà del discorso di Paolo. La prima è squisitamente storica e riguarda

---

<sup>3</sup> Tra i commentatori moderni, Otto Michel sostiene, analogamente a quanto stiamo facendo, che in 6,10 il dativo ha un senso causale, sottolineando esplicitamente che, malgrado l'identità dell'espressione, il significato è qui diverso rispetto a 6,2: «Der Christus stirbt, weil er unter die Macht der Sünde getan ist» (op.cit., *ad loc.*). Simon Légasse segue questa interpretazione, ma contemporaneamente osserva che il testo risultante è confuso e che il significato dell'espressione  $\tau \eta \acute{\alpha} \mu \alpha \rho \tau \iota \alpha$  ne risulta deformato (op.cit., *ad loc.*). Contro di loro, Romano Penna (*Lettera ai Romani, ad loc.*) nota giustamente che è irragionevole ipotizzare due significati diversi della stessa espressione a pochissima distanza; aggiungiamo (d'accordo con Légasse) che in questo modo non viene affatto migliorata la coerenza argomentativa della pagina. Ma la soluzione corretta ci pare interpretare *anche* 6,2 nello stesso modo.

le complessità della ricostruzione delle idee ebraiche sull'espiazione del peccato, che Paolo evidentemente dà per note e su cui tacitamente si basa. La seconda deriva invece dall'avversione tutta contemporanea verso l'idea stessa di espiazione, soprattutto quando essa è connessa con la morte, e ancor di più nella sua variante di espiazione vicaria, sovente percepita come un'eredità ingombrantissima nel discorso cristiano.

Ci pare tuttavia che, senz'addentrarsi in questo campo minato, un'idea generale sia sufficiente per ipotizzare la linea argomentativa qui seguita da Paolo: basta ammettere che sullo sfondo di queste affermazioni vi sia l'idea non solo che la morte sia la punizione intrinseca del peccato, ma anche che questa punizione estingua la colpa. L'affermazione un po' enigmatica  $\delta\ \alpha\pi\theta\alpha\nu\acute{\omega}\nu\ \delta\epsilon\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\tau\alpha\iota\ \alpha\pi\acute{\omicron}\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$  (6,7), spesso interpretata come «chi è morto è liberato dal peccato», può allora significare, meglio, «chi è morto è assolto dal peccato»: il punto non consisterebbe nel fatto che non si è più sotto il dominio del peccato, ma che è scontata la tetra punizione che esso porta con sé.<sup>4</sup> Su questo sfondo, la coincidenza tra la morte di Cristo e quella dei credenti non solo non costituisce un problema, ma diventa il punto centrale dell'argomentazione. Il nesso concettuale appare infatti questo: nella sua morte Cristo ha preso su di sé il peccato di tutti gli esseri umani, assolvendoli in sé stesso dalle loro colpe; condividere la morte di Cristo significa far propria questa punizione: che però questa volta riguarda un peccato che è originariamente proprio, giacché «non c'è nessun giusto, neppure uno» (*Ep.Rom.* 3,10). Insomma, la domanda cui implicitamente risponde Paolo è quale senso abbia per Cristo l'essere morto e il vivere – per poi spostare la stessa identica interpretazione sul credente. Ciò che quindi letteralmente afferma Paolo è che *il credente è morto di peccato così come Cristo è morto di peccato*. In un certo senso, anzi, quello qui più importante, si tratta della stessa e identica morte. L'idea viene ricapitolata in 6,11, significativamente introdotta da un imperativo che invita ad un modo diverso di vedere la propria realtà. Vi compare inoltre un'interessante variazione lessicale: il verbo  $\alpha\pi\theta\eta\eta\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  è sostituito dal crudo aggettivo sostantivato  $\nu\epsilon\kappa\rho\acute{\omicron}\varsigma$ , che quasi potrebbe essere tradotto come «cadavere»:  $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\upsilon}\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\epsilon\ \acute{\epsilon}\alpha\nu\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \nu\epsilon\kappa\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \tau\eta\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ , «così anche voi consideratevi [come Cristo!] morti di peccato» o addirittura «cadaveri a

<sup>4</sup> Sulle concezioni ebraiche dell'espiazione, si veda E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 168-173, e la letteratura ivi citata. Riguardo a *Ep.Rom.* 6,7 si veda per esempio R. SCROGGS, *Romans VI. 7 ó γάρ ἀποθανῶν δειδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*, in «New Testament Studies», 10, 1963, pp. 104-108, rispetto al quale però preferiamo un'interpretazione più rispettosa della sintassi e soprattutto del fatto che qui a Paolo interessa accostare la morte di Cristo e quella (sacramentale, come Paolo spiega) del credente.

causa del peccato».<sup>5</sup>

Rileggendo nel suo complesso questo passo apparirebbe in effetti incomprendibile che proprio le tre evocazioni della morte che lo inquadrano (una all'inizio, due alla fine) abbiano un significato differente rispetto alle altre che ne costellano il corpo. Non solo: ci pare che solo in questo modo diventi retoricamente chiaro il senso dell'invero strano esordio in 6,3 ἄγνοεῖτε ὅτι..., «O ignorate che...». Nell'interpretazione di questa formula l'attenzione è stata in genere assorbita dalla questione se si tratti solo di una transizione retorica o se realmente Paolo dubiti (o addirittura sia certo) che i destinatari non sappiano ciò che egli sta per dire. Il dubbio è lecito, ma vi è una questione strutturale ancora più importante. La frase precedente, se significasse «Noi che abbiamo rinunciato al peccato, come potremo vivere in esso?», sarebbe quasi tautologica e non avrebbe bisogno di nessuna spiegazione. Diverso è il caso se il suo soggetto significa (e, come abbiamo cercato di mostrare, non potesse che significare alle orecchie dei destinatari) «Noi che siamo morti di peccato». Questa sì che è un'espressione sorprendente, violenta, con un suo carattere enigmatico: se i destinatari stanno leggendo o ascoltando queste parole, evidentemente sono vivi. Perfettamente comprensibile quindi che Paolo subito dopo spieghi in quale senso vada intesa questa «morte di peccato»: è quella che tutti i destinatari hanno attraversato nel loro battesimo condividendo la morte di Cristo. La congiunzione ἢ all'inizio di una domanda suppone appunto (almeno dal punto di vista della costruzione retorica) che l'interlocutore non condivida o non comprenda un'affermazione precedentemente fatta. Questo è in effetti esattamente ciò che nella *Lettera ai Romani* avviene in altri tre passaggi: 3,29, 7,1 (qui l'affermazione in gioco è quella in 6,15), 11,2 (con formula leggermente variata ἢ οὐκ οἴδατε).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> La stessa variazione lessicale si trova più tardi, applicata al corpo: τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, «il corpo è morto (o cadavere) a causa del peccato» (*Ep. Rom.* 8,10): si noterà che qui il complemento è espresso con διὰ + acc.: ci pare inevitabile vedere in questa forma una semplice variazione rispetto al dativo di causa (probabilmente favorita dalla forma aggettivale e non verbale da cui dipende), a meno di ammettere che in questo brano compaia improvvisamente una connessione diversa tra morte e peccato. Tale diversità non potrebbe neppure essere giustificata dal fatto che il linguaggio unitario finora usato è abbandonato a favore nella distinzione tra corpo e spirito: questo sdoppiamento accoglie infatti a suo modo la stessa coesistenza di morte e vita di cui stiamo parlando.

<sup>6</sup> La discussione più ricca riguardo al «morire al peccato» in 6,2 è, se non erriamo, quella di Charles E.B. Cranfield (op.cit., *ad loc.*), che afferma che vi sono almeno quattro significati diversi dell'espressione: un significato *giuridico*, secondo cui i credenti sono morti al peccato quando Cristo è morto sulla croce per loro, giacché Dio, prendendo su di sé il peccato nella persona del figlio, ha deciso di vedere la sua morte come morte per loro; un significato *battesimale*, secondo cui i credenti sono morti al

3. *Viventi per Dio o viventi di Dio?*

Le ultime espressioni in 6,10 e 6,11 contengono un parallelismo sul quale pure dobbiamo soffermarci. I credenti sono invitati a ritenersi non solo morti di peccato, ma anche ζῶντας τῷ θεῷ (6,11), così come di Cristo si deve dire che ὁ δὲ ζῆ, ζῆ τῷ θεῷ (6,10). Incontriamo qui un analogo problema di interpretazione del dativo. La lettura comune ne fa un dativo di interesse (*dativus commodi*): dunque i credenti sono «viventi per Dio» così come Cristo il vivente «vive per Dio». Il significato d'interesse potrebbe fondersi in queste espressioni con quello di finalità: poco oltre, del resto, Paolo esorta: παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ, «offrite voi stessi a Dio» (6,13). Ma anche in questo caso sembra molto più opportuno interpretare τῷ θεῷ come un dativo di causa. Anzitutto vi è il parallelismo con l'espressione precedente: come il peccato (quasi personificato) è causa od origine della morte, così Dio è causa od origine della vita. Un significato diverso (anche qui in ultima analisi di tipo morale) renderebbe oscuro il punto del discorso di Paolo. In secondo luogo, grammaticalmente nulla si oppone a questa lettura. È vero che, se si volesse indicare la sostanza a partire dalla quale è possibile la vita sarebbero più appropriate, o almeno più chiare, altre

peccato nel loro battesimo, con cui hanno accettato la decisione di Dio nei loro confronti; un significato *morale*, secondo cui si muore al peccato continuamente mortificando la natura peccaminosa; un significato *escatologico*, secondo cui al momento della morte fisica si muore irreversibilmente al peccato. In corrispondenza di ognuno di questi sensi vi è pure una diversa interpretazione della resurrezione. È interessante notare che agli occhi di Cranfield non solo non è necessario scegliere tra questi diversi significati, ma bisogna tenerli contemporaneamente presenti, perché il testo di Paolo oscilla liberamente tra l'uno e l'altro. Di fronte alla questione di quale sia il senso prevalente in 6,2, Cranfield ritiene la questione in ultima analisi non decisiva, ma suggerisce il significato giuridico (o in subordine quello battesimale). I difetti di questa proposta ci sembrano più d'uno: anzitutto sono introdotte categorie teologiche, o almeno curvature teologiche, che sono ben difficili da trovare oggettivamente nel testo di Paolo (dove per esempio scrive che *Dio decide di vedere* nella morte di Cristo una morte per gli uomini?); in secondo luogo troppo rapidamente ci si arrende all'ipotesi che Paolo attribuisca significati molto diversi alla medesima espressione, ciò che in una sana interpretazione dovrebbe essere solo l'ultima spiaggia; la scelta del significato più probabile pare poi viziata dal presupposto (che non può essere fondato sulla formula ἢ ἀγνοεῖτε) secondo cui le idee dopo espone da Paolo, di carattere battesimale, sono certamente a conoscenza dei destinatari. È comunque significativo che in conclusione Cranfield sembra escludere un senso morale: su ciò concordiamo, ma per motivi anzitutto filologici. Se dovessimo inquadrare la nostra proposta nella sua classificazione, la casella sarebbe sì quella del «significato battesimale», ma l'interpretazione del dativo come causale permette di sussumere questo senso in una categoria più ampia, che permette di comprendere identicamente anche τὴν ἀποθήσκειν τῇ ἀμαρτίᾳ di Cristo.

espressioni: per esempio ἐπί + dat., come in «Non di solo pane vive l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (*Deut.* 8,3, cit. in *Ev.Luc.* 4,4 ed *Ev.Matth.* 4,4), oppure ἐκ + gen., come in «Il giusto di fede vivrà» (*Hab.* 2,4, cit. in *Ep.Rom.* 1,17, *Ep.Gal.* 3,11, *Ep.Hebr.* 10,38). Ma è anche vero che un dativo di causa sembra migliore per indicare l'autore della vita, e il suo uso è attestato proprio in questi casi. Nel Nuovo Testamento almeno due occorrenze testimoniano questo significato: θεὸς οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων, πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν, «Dio non è di morti ma di vivi, giacché tutti vivono grazie a lui» (*Ev.Luc.* 20,38), εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν, «se viviamo grazie allo Spirito, seguiamo anche lo Spirito» (*Ep.Gal.* 5,25).<sup>7</sup>

Nella letteratura intertestamentaria, il *Quarto libro dei Maccabei* presenta un argomento implicito simile a quello attestato in Luca: la madre dei sette figli, così commenta l'autore, esorta a preferire la morte ad una trasgressione dei comandamenti divini, perché οἱ διὰ τὸν θεὸν ἀποθνήσκοντες ζῶσιν τῷ θεῷ ὡσπερ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαακ καὶ Ἰακωβ καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι, «coloro che muoiono a causa di Dio [= del rispetto dei suoi comandamenti] vivono grazie a Dio, come Abramo e Isacco e Giacobbe e tutti i patriarchi» (*4Macch.* 16,25). Aggiungiamo inoltre per completezza, anche se scarsamente probanti, i circa dieci casi in cui nella *Settanta* il testo di Ezechiele usa l'espressione ζῶν ζήσεται (3,21; 18,9.13.17.19.21.28; 33,13.15), analoga a quella prima segnalata θανάτω ἀποθνήσκειν.

---

<sup>7</sup> Questo significato dell'espressione di Luca non è sostenuto unanimemente, ma ci sembra di gran lunga preferibile: il fatto che si viva grazie a Dio giustifica molto meglio che egli sia un Dio dei viventi, con una connessione logica accostabile a *Sap.* 1,13-14. Sulla questione dell'interpretazione di questo passo ci limitiamo a rimandare ad Emmanuelle Main, che prende le mosse da una precisa contestualizzazione storica in *Les sadducéens et la résurrection des morts : comparaison entre Mc 12, 18-27 et Lc 20, 27-38*, in «Revue Biblique», vol. 103, n. 3, 1996, pp. 411-432: «YHWH n'est pas seulement le Dieu des vivants, pour nous aujourd'hui, maintenant, mais le Vivant, la source de vie et il n'y en a pas d'autre. Dans ce contexte, le v. 38b que nous avons traduit "tous vivent pour Lui", signifie peut-être davantage "tous vivent de Lui". C'est-à-dire tous reçoivent la vie de Lui, les mortels que nous sommes, comme ceux qui ressusciteront» (p. 428; mettiamo però decisamente tra parentesi il giudizio che l'autrice dà di Marco come autore della pericope parallela, giudicato «réducteur et simpliste», p. 426). Tra i pochi che sostengono un'interpretazione direttamente morale vi è G. ROSSÉ (*Il Vangelo di Luca*, Città Nuova, Roma 1992), che traduce «tutti vivono per amore di lui» (p. 781), fondandosi però proprio sull'interpretazione di *Ep.Rom.* 6! *Ep.Gal.* 2,19 è inoltre un testo simile a quello che stiamo considerando, con problemi interpretativi simili. Anch'esso sembra tuttavia confermare il significato di τῷ θεῷ come dativo di causa, giacché esso viene parafrasato nel versetto successivo con l'affermazione (apparentemente iperbolica) secondo cui non è più l'io del credente a vivere, ma Cristo in lui: non dunque solo un atteggiamento morale, ma una trasformazione personale.

Tiriamo le somme. Sia la filologia, sia un abbozzo di storia delle idee suggeriscono che il senso delle due frasi cruciali sia: «Noi che siamo morti di peccato, come potremo vivere in esso?» (6,2); «per il fatto che è morto, è morto di peccato una volta per tutte, per il fatto che invece vive, vive di Dio; così anche voi ritenete di essere morti di peccato, e viventi di Dio in Cristo Gesù signore nostro» (6,10-11). O, se si preferisce una maggiore chiarezza a scapito della simmetria linguistica: «morti a causa del peccato, viventi grazie a Dio». Se volessimo esplicitare il filo del discorso dell'intero passo, potremmo dire più o meno ciò che segue. Cristo ha preso su di sé il peccato dell'umanità e a causa di esso ha sofferto la morte, quella morte che è appunto condanna del peccato, e ha quindi chiuso i conti con il peccato, perché *ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*, «chi è morto è assolto dal peccato» (6,7); e Dio nella risurrezione gli ha ridonato vita. I credenti nel battesimo partecipano (in una qualche maniera reale) alla morte di Cristo, quindi anche loro muoiono a causa del peccato; e in questo modo, avendo anche loro chiuso i conti con il peccato, essendone stati liberati, anche loro partecipano alla vita che proviene da Dio. Insomma, i credenti, esattamente come Cristo, sono morti di peccato, viventi di Dio. Un'argomentazione giuridica? Non è affatto necessario qualificarla così: se lo è, lo è nella medesima misura in cui sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento il peccato è inseparabilmente legato alla morte, tanto quanto la vita lo è alla parola divina.<sup>8</sup>

Questo senso complessivo non è certo molto distante da quello che risulta da interpretazioni più comuni, ma in esso ci pare che risalti da una parte più fortemente la coerenza del discorso di Paolo, dall'altra l'inesistenza in questo passaggio cruciale di qualsiasi considerazione di carattere morale. O, per essere più esatti, l'unico imperativo è sul terreno della consapevolezza e riguarda la necessità di riconoscere la propria realtà: *λογίζεσθε ἑαυτοὺς*, «considerate voi stessi!». Il credente non deve mai dimenticare di essere morto e di essere vivente. Certo, la domanda da cui prende inizio l'intera discussione («Rimarremo nel peccato affinché la grazia abbondì?»),

<sup>8</sup> Questa interpretazione si muove interamente all'interno di una sola pagina della *Lettera ai Romani* e del suo contesto immediato. Ma, ferma restando la variazione di accenti, il senso risultante ci pare entrare in maggiore sintonia anche con il resto della *Lettera ai Romani* e di altri testi di Paolo. Per quanto riguarda la prima cosa, si veda per esempio *Ep.Rom.* 7,11, in cui Paolo afferma che *ἡ ἁμαρτία ἀπέκτεινέν με*, «il peccato mi uccise»: un'affermazione che, in un contesto argomentativo più sviluppato, riprende l'affermazione centrale di 6,2 e 6,10, dandole anzi un tono ancor più drammatico. Riguardo alla seconda cosa, si veda solo l'affermazione in *2Ep.Cor.* 5,14: *εἰ εἷς ὅπερ πάντων ἀπέθανεν ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον*, «se uno è morto per tutti, allora tutti sono morti», un passo in cui l'identità tra la morte di Cristo e quella dei credenti viene affermata in modo diretto e paradossale.

6,1) è di natura etica, ma questa prima risposta sposta intenzionalmente il discorso anzitutto su un altro piano: una permanenza nel peccato è resa assurda dalla realtà di morte e vita che il credente attraversa. Ovviamente, il discorso pure per Paolo non si esaurisce qui (qui anzi iniziano i problemi!), affrontati a partire da 6,12), ma questo è il punto di partenza.<sup>9</sup>

#### 4. Dalla lettera alla metafora

C'è però un problema collaterale che ci pare necessario affrontare. L'ipotesi che la lettura comune di alcuni versetti della *Lettera ai Romani* sia difforme dal loro senso originario sarebbe fragile se non fosse sostenuta

---

<sup>9</sup> Dato che il tema è cruciale, affrontiamo un'importante obiezione: in 6,4 in parallelo alla resurrezione di Cristo viene indicata non una resurrezione dei credenti (semmai altrove citata come qualcosa di futuro: 6,5.8), ma piuttosto un comportamento: ἵνα ὡσπερ ἐγέρθη Χριστός [...] οὕτως καὶ ἡμεῖς περιπατήσωμεν, «affinché come Cristo fu risuscitato [...] così anche noi camminiamo»; si dovrebbe quindi concludere che, mentre la resurrezione di Cristo è un'opera compiuta da Dio (così come lo sarà la resurrezione futura), la vita nuova dipende invece dal comportamento dei credenti (così con sfumature diverse per esempio Pitta, op.cit., e Penna, *Lettera ai Romani, ad loc.*). Questa lettura ci pare però difficile. Anzitutto, l'oristo ἐγέρθη (come tutti i cosiddetti «aoristi passivi») privo di un complemento di agente ha un significato (per farla breve) intransitivo e non passivo, come già in greco classico e come in numerosissimi esempi nella *Settanta* e nel Nuovo Testamento: nella prima parte del versetto non vi è dunque alcuna sottolineatura del fatto che la resurrezione è compiuta da Dio, ma al contrario, per attirare l'attenzione su Cristo come soggetto, si afferma che essa è avvenuta διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, «tramite la gloria del padre» (complemento non di causa efficiente, ma di mezzo!); la traduzione corretta è quindi: «come Cristo risuscitò». In secondo luogo: è verissimo che περιπατεῖν ha qui il senso traslato di «avere un modo di vita, di comportamento» (che anzi nelle lettere del Nuovo Testamento è praticamente l'unico attestato, in circa quaranta occorrenze); ma è altrettanto vero che la costruzione usata (ἵνα ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν, «affinché camminiamo nella novità di vita») pone la novità della vita come un presupposto e non come un contenuto o effetto del camminare: in essa (che già c'è) si cammina (un caso simile con περιπατεῖν in *Ep.Eph.* 5,2: Ἰσχύει ἡμεῖς ἐν αὐτῇ, il credente deve camminare in essa). Del resto, a poca distanza (7,6), una costruzione similissima utilizzerà come termine chiave lo «Spirito», che certo è un presupposto e non un contenuto o effetto del comportamento del credente: ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος, «in modo che serviamo nella novità dello Spirito». In 6,4 non vi è dunque un parallelo tra un'opera divina (il resuscitamento di Cristo) e un'opera umana (il nuovo comportamento dei credenti), ma al contrario l'affermazione di un'unica nuova vita, quella di Cristo che i credenti condividono: come Cristo in essa è risorto, così i credenti in essa camminano. Ovviamente bisogna spiegare perché per i credenti questa vita nuova non sia già resurrezione (della quale appunto si parla al futuro in 6,5.8): ma questo è un problema ulteriore.

da una parte da qualche testimonianza di tale lettura nell'antichità, in un'atmosfera linguistica e culturale che si può supporre vicina al testo originale, dall'altra da una qualche ipotesi addizionale sul motivo per cui una lettura alternativa abbia potuto imporsi in modo pressoché universale.

Riguardo al primo aspetto: un'interpretazione letterale, seppure con diverse varianti, è sì attestata nell'antichità. Iniziamo da Ireneo di Lione. Notiamo anzitutto un'eco che è di scarso aiuto: in un passo egli usa la contrapposizione ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ / ζῆν τῷ θεῷ (*Adv.Haer.* 3,23,6), ma in una maniera tutta funzionale ad una spiegazione peculiare dell'allontanamento dall'albero della vita del paradiso terrestre, che Dio effettuerebbe mosso da pietà verso l'uomo per impedire che il suo peccato resti immortale e così permettergli, tramite la sua morte, di iniziare a ζῆν τῷ θεῷ. Il contesto pare insomma troppo diverso da quello originario per permettere di chiarire in qual modo Ireneo comprendeva le espressioni di Paolo all'interno della *Lettera ai Romani*. Più utile invece un passo in cui egli, pur senza interpretare direttamente il passo di Paolo, ragiona sull'incompatibilità tra morte e vita: εἰ οὖν ὁ θάνατος ἐπικρατήσας τοῦ ἀνθρώπου ἔξωσεν αὐτοῦ τὴν ζωὴν καὶ νεκρὸν ἀπέδειξε· πολλῶ μᾶλλον ἢ ζωὴ ἐπικρατήσασα αὐτοῦ ἀπωθεῖται τὸν θάνατον, καὶ ζῶντα τὸν ἄνθρωπον καταστήσει τῷ θεῷ, «se infatti la morte impadronitasi dell'uomo ne cacciò la vita e lo mostrò morto, molto più la vita impadronitasi di lui respingerà la morte, e l'uomo lo offrirà vivente a Dio» (*Adv.Haer.* 5,12,1). Anche qui un'eco delle espressioni di Paolo sembra innegabile: e la morte ha chiaramente un senso letterale. Simile il caso di Clemente Alessandrino, che non commenta le espressioni di Paolo, ma ne fornisce piuttosto una citazione composita: οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσωμεν ἐν αὐτῇ; ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, «noi che siamo morti τῇ ἁμαρτίᾳ, come vivremo ancora in esso? Perché il nostro uomo vecchio è stato insieme crocifisso, affinché fosse reso inefficace il corpo del peccato» (*Str.* 3,11): qui è la connessione tra *Ep.Rom.* 6,2 e 6,6 a mostrare come Clemente assegnasse un significato reale al morire. Questo è esattamente il nesso semantico che prima abbiamo cercato di sostenere.

La testimonianza più interessante è però quella di Cirillo di Gerusalemme. Una prima citazione del passo che ci interessa avviene nella *Procathecesi*. Qui Cirillo, con il suo tipico linguaggio immaginifico, descrive la sorte del catecumeno come quella di chi è stato catturato da Gesù nelle reti della Chiesa. Ma Gesù cattura οὐχ ἵνα θανατώσῃ, ἀλλ' ἵνα θανατώσας ζωοποιήσῃ· δεῖ σε γὰρ ἀποθανεῖν καὶ ἀναστῆναι, «non per darti la morte, ma per darti la vita dopo averti dato la morte: bisogna infatti che tu muoia e risorga» (*Procat.* 5); è a questo punto che viene citata la contrapposizione tra il morire τῇ ἁμαρτίᾳ e il vivere τῇ διακαισύνῃ. Qualunque sia la sfumatura esatta che viene assegnata a questa espressione, l'immagine scelta è quella

di una morte *inferta* dall'esterno, che nel suo realismo si contrappone ad una nuova vita. Nella seconda *Catechesi mistagogica* Cirillo spiega il simbolismo del battesimo in rapporto alla sepoltura di Cristo. Independentemente dai dettagli, ciò che per lui è cruciale è il fatto che nel battesimo avvenga una contemporanea morte e rinascita: ἐν τῷ αὐτῷ ἀπεθνήσκατε καὶ ἐγενήσθε· καὶ τὸ σωτήριον ἐκεῖνο ὕδωρ, καὶ τάφος ὑμῶν ἐγένετο καὶ μήτηρ, «nello stesso momento morivate e nascevate, e quell'acqua salvifica diventava per voi sia sepolcro sia madre» (*Myst.* 2,4). Il riferimento al testo di Paolo è indiretto, ma non meno significativo: essere immersi nella morte di Cristo non significa qui astrattamente goderne gli effetti, ma radicalmente dividerla in quanto realtà, seppure sotto la forma simbolica del sacramento: per questo poco oltre Cirillo chiarirà che per il credente certo non si tratta di una morte «vera», cioè di ordine fisico, ma pur sempre di una *κοινωνία* attraverso la modalità della *μίμησις*.<sup>10</sup>

Insomma: sia in Ireneo, sia in Clemente, sia in Cirillo di Gerusalemme vi è la risonanza di un'interpretazione letterale del morire, che Paolo individua nel battesimo dei credenti. Data l'antichità di queste letture, è ragionevole supporre che esse riflettano il modo in cui quel passaggio della *Lettera ai Romani* veniva compreso. Come si può spiegare allora la successiva pervasività dell'interpretazione morale di quelle righe? Qui ci pare che si possano ipotizzare differenti motivi. Il primo motivo, probabilmente il maggiore, si chiama Origene. Prestigioso autore dei primi commenti cristiani a testi biblici, è in particolare autore di un ampio *Commento alla Lettera ai Romani*, giuntoci, come in altri casi, attraverso la traduzione latina di Rufino, sintetizzata e rimaneggiata ma sostanzialmente affidabile.

Origene, dopo aver parafrasato il testo di Paolo in *Ep.Rom.* 6,2, prosegue il discorso dicendo: *Verum haec ut apertius clarescant, requiramus quid est vivere peccato, et quid est mori peccato*, «ma affinché queste cose siano più esplicitamente chiarite, chiediamo che cosa sia vivere τῆ ἁμαρτίας e che cosa sia morire τῆ ἁμαρτίας» (*Comm.Rom.* 5,7). Queste espressioni mostrano che egli ritiene il testo poco chiaro, enigmatico; ma nel momento stesso in cui si accinge a spiegarlo inventa un'espressione parallela che in quel contesto (anzi, nell'intero corpus paolino!) non compare mai: cioè, «vivere τῆ ἁμαρτίας». Per spiegare queste formule, egli fa ricorso alle affermazioni che si trovano alla fine del brano in questione (6,12-13), in cui però le immagini

---

<sup>10</sup> Per i nostri scopi non hanno ovviamente importanza le dispute sulla paternità di queste opere comunemente attribuite a Cirillo di Gerusalemme, ma nemmeno ci pare significativa la tara costituita dal contesto sacramentale di queste omelie. Importante è solo che Cirillo non dà un'interpretazione morale della morte di cui parla Paolo, non che egli vede la *Lettera ai Romani* come un dettagliato commento al rito del battesimo. Che questa lettura rituale poi sia o no conforme alle intenzioni di Paolo è un problema diverso e ben noto che lasciamo qui tra parentesi.

usate da Paolo mutano e si orientano poi rapidamente verso il *servire*: vivere τῆ ἁμαρτία significherebbe insomma secondo Origene esistere secondo la volontà del peccato, così come vivere τῷ θεῷ significa esistere secondo i desideri di Dio. In maniera simmetrica, dunque, si può, secondo lui, interpretare il morire τῆ ἁμαρτία: *si facere desideria peccati peccato vivere est; non facere desideria peccati, nec oboedire voluntati ejus, hoc est mori peccato*, «se compiere i desideri del peccato è vivere τῆ ἁμαρτία, non compiere i desideri del peccato né obbedire alla sua volontà è morire τῆ ἁμαρτία» (ibidem). L'interpretazione è ingegnosa, ma nel proporla Origene mostra chiaramente che ai suoi occhi essa non deriva affatto da un significato intrinseco dell'espressione, ma può essere ricavata solo metaforicamente elaborando un contesto diverso (e tra l'altro mettendo tra parentesi il fatto che servire il peccato viene immediatamente qualificato da Paolo come un incamminarsi verso la morte!). La discussione dettagliata che segue, in cui Origene intende chiarire che conseguenze abbia obbedire ai desideri del peccato, mostra ancora più chiaramente che la spiegazione fulminea che Paolo dà, identificando quella morte τῆ ἁμαρτία con l'avvenimento del battesimo, è abbandonata a favore di una spiegazione morale, in cui però, appunto, la morte è solo una metafora: *si ergo moritur quis peccato, certum est quia per paenitentiam moritur*, «se uno dunque muore τῆ ἁμαρτία, è certo che muore grazie alla penitenza» (ibidem). È interessante osservare come Origene, dopo aver effettuato questa virata metaforica, sente il bisogno di rendere coerente l'intero quadro. Anzitutto ciò accade nei confronti di Cristo: il fatto che anche lui secondo Paolo è «morto τῆ ἁμαρτία» significherebbe la sua impeccabilità e l'avverbio ἅπαξ, letteralmente «una volta» significherebbe in senso metaforico «integralmente»: Cristo infatti «non commise peccato né si trovò inganno nella sua bocca» (1Ep.Petr. 2,22). In secondo luogo ciò avviene nei riguardi del linguaggio battesimale: anche se esso nel testo di Paolo segue immediatamente l'affermazione sulla morte del credente, da Origene viene interpretato frapponendo tra i due la sua lettura morale metaforica: essere «sepolti con Cristo», argomenta Origene, presuppone essere morti, aver operato quella sottrazione ai desideri del peccato di cui appunto ha parlato prima: *si vero non ante quis moritur peccato, non potest sepeliri cum Christo*, «ma se uno non muore prima τῆ ἁμαρτία, non può essere sepolto con Cristo» (ibidem). Il punto è per Origene così cruciale che, dopo una digressione riguardo al «rinascere» di cui Gesù parla nel dialogo con Nicodemo, egli torna a sottolinearlo una e due e tre volte: è necessario *prima* morire τῆ ἁμαρτία, solo dopo si può essere sepolti con Cristo nel battesimo. Ma il sepolcro di Cristo è il «sepolcro nuovo», il suo lenzuolo è il «lenzuolo pulito»: tutte metafore della vita nuova, della «resurrezione» che metaforicamente avviene nel battesimo (un ulteriore scostamento dal testo

di Paolo, che parla della resurrezione solo al futuro).<sup>11</sup>

Le analisi allegoriche di Origene continuano ancora, e non è qui necessario seguirle. Ci basta aver osservato come il loro punto di partenza è l'interpretazione metaforica di *ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ*, un'interpretazione che Origene presenta come tutt'altro che evidente e che ricava da una ricombinazione di immagini che Paolo, seppure a breve distanza, elabora con altra finalità. Difficilmente il lettore sfugge così all'impressione che Origene presenti questa spiegazione come una sua creazione, non come un dato tradizionale. Proprio il maggior responsabile di un'interpretazione metaforica del morire diventa così il maggior testimone contro di essa! Ma dall'altra parte è facile supporre che questa sua specifica interpretazione abbia avuto una forte influenza nel seguito della storia dell'esegesi, anche al di fuori degli allegoristi. Certo, in Origene il confine tra spiegazione del significato metaforico delle parole e lettura allegorica è tenue, e anzi la necessità evidente della prima è invocata nei *Principi* tra i motivi che rendono fondata la seconda. È però vero che per l'interprete che non segue la seconda, la prima appare avere un valore autonomo: non è quindi sorprendente che, separata dal suo contesto, la sola lettura metaforica dell'*ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ* sia stata recepita come una *interpretatio facilior* di ordine morale. Questo è per esempio ciò che appare accadere nell'area di lingua greca nei commenti di Giovanni Crisostomo (*ad loc.*), Cirillo di Alessandria (*ad loc.*) e Teodoreto di Cirro (*ad loc.*).

Per quanto riguarda l'area di lingua latina, il primo problema consiste ovviamente nella traduzione. Qui i due possibili significati del greco (dativo di causa e dativo di interesse) corrispondono sì a due forme diverse (ablativo di causa e dativo di interesse), ma questa distinzione è invisibile nella seconda declinazione, dove le forme dell'ablativo e del dativo coincidono: non vi è dunque modo per comprendere se chi traduceva *mortui peccato, viventes Deo* intendesse la prima o la seconda cosa. Ma, qualsiasi cosa volesse dire il traduttore, in latino un significato metaforico del verbo *mori* con il dativo di interesse è ben attestato (per esempio in Plauto: *nil mecum tibi, mortuos tibi sum*, «non ho niente a che fare con te, sono morto per te», *Cist.* 3,15). Non stupisce quindi che, tra un'interpretazione reale-sacramentale più impegnativa (*peccato* come ablativo) e una morale più facile (*peccato* come dativo), abbia vinto la seconda. Ciò in effetti avviene per esempio in

---

<sup>11</sup> Malgrado il riferimento al battesimo, l'ordine di discorso di Origene è quindi non poco differente da quello di Cirillo di Gerusalemme: Origene non sta facendo della mistagogia, ma piuttosto mostrando come una libera decisione morale *condiziona* e precede la verità del battesimo. Di questo viene del resto sottolineato molto di più l'aspetto simbolico che quello reale, correlativo ad una sorta di escatologia realizzata in cui il credente non solo è già, come abbiamo visto, risorto, ma addirittura già asceso al cielo insieme a Cristo.

Pelagio (*ad loc.*) e nell'Ambrosiaster (*ad loc.*). Si osservi tuttavia come l'Ambrosiaster, che pur si attiene ad un'interpretazione sobria e letterale, in questo caso si sente spinto a rimaneggiare la spiegazione complessiva fino a sostenere che in realtà sono i peccati che muoiono, non il credente! Differente è invece il caso, antecedente, di Tertulliano. Egli usa in latino un inequivocabile dativo di interesse: *sic enim, inquit, et vos reputate mortuos quidem vos; cuinam? Carni? Non, sed delinquentiae*, «così, dice, anche voi giudicatevi sì morti; ma a che cosa? Alla carne? No, ma al delitto» (*Res.* 47). Ma questo testo latino (che verosimilmente è da lui non citato, ma direttamente desunto dal greco) si trova in un contesto in cui tutto l'interesse è argomentare che l'immagine della concrocifissione usata da Paolo ha un senso *solo* morale (Tertulliano parla esplicitamente di *moralitas*), in modo da poter affermare specularmente la coerenza e realtà di una resurrezione «della carne» (che manca invece in Paolo!). È facile dunque supporre che in lui questa preoccupazione abbia trascinato con sé l'interpretazione dell'intero brano. Per motivi diversi ma convergenti, nella tradizione latina pare quindi formarsi subito una tradizione esegetica che si allontana dal presumibile filo argomentativo di Paolo.<sup>12</sup>

Insomma: anche la storia della più antica recezione della pagina in questione di Paolo lascia almeno lo spazio aperto per la lettura alternativa che abbiamo suggerito. Come definire il piano in cui è così dislocato il discorso? Ripetutamente abbiamo sottolineato che interpretare τῆ ἁμαρτία come un dativo di causa significa mantenere al morire il suo significato reale. Ma in che senso? Certamente, il morire di Cristo è stato fisico, e Paolo sta parlando evidentemente di quello, tant'è vero che proprio nel brano che stiamo considerando afferma che nel partecipare alla morte di Cristo l'«uomo vecchio» συνσταυρώθη, «è stato concrocifisso». Peraltro, è questa l'unica menzione della croce nella *Lettera ai Romani*, con un verbo che al di fuori di questa occorrenza e di un'altra analoga in *Ep.Gal.* 2,20 è solo utilizzato nei Vangeli per indicare i due malfattori giustiziati insieme con Gesù. Ma ciò che il credente sperimenta non è apparentemente ciò che hanno vissuto questi due malfattori; Paolo per sovrappiù di realismo parla pure di una «consepoltura»: ma ciò che sperimenta il credente non è sensibilmente ciò che è accaduto a Gesù nel suo sepolcro. Eppure ciò che a Paolo sta più a cuore è apparentemente il fatto che la morte del credente

<sup>12</sup> Di scarso aiuto le altre traduzioni antiche. La versione sahidica traduce τῆ ἁμαρτία con *mpnobe*, con una preposizione *n* che è la forma prepronomiale di *na*, che corrisponde ad un dativo, ma anche di *mmo*, che può avere una gamma di significati molto ampia (locativo, temporale, strumentale). Stesso discorso per il bohairico *mph-nobi*. La *Peshitta* infine traduce *lahṭitā*, usando una preposizione che, come il dativo greco, può esprimere tanto una relazione quanto una causa.

è vera quanto quella di Cristo, è un ἀποθανεῖν σὺν Χριστῷ (6,8). La stessa cosa vale allora per il versante della vita. Certo, i credenti cui si rivolge Paolo sono empiricamente vivi, ma la vita di cui egli qui parla è diversa. È una vita «nuova», diversa da quella precedente, acquisita grazie ad una condivisione dell'esistenza di Cristo. Per esprimere la comunanza sia nella morte sia nella vita Paolo usa l'aggettivo σύμφυτοι, ma esso, con il suo significato «piantati insieme, cresciuti insieme» appare chiarire soprattutto il versante della vita: essere «piantati insieme» con Cristo significa vivere esattamente di ciò di cui vive lui.<sup>13</sup>

La vera vita che ora vivono i credenti è insomma la stessa nella quale Cristo è risorto e nella quale ora essi possono «camminare». Ma allora questo significa che si tratta di una vita vera, veramente vissuta e sperimentata, ma ancora non svelata. Infatti lo svelamento di questa vita viene descritta come una resurrezione uguale a quella di Cristo, in cui una δόξα, «gloria» sarà manifestata nei figli di Dio (8,18, cf. 6,4!). La vita del credente è reale come lo è la sua morte, ed è nascosta come lo è la sua morte. Ma questa morte e questa vita nascoste non possono dunque essere qualificate come mistiche?

##### 5. «L'elemento vitale dei cristiani»

Che chiamare qualcosa «mistico» faccia avanzare la riflessione anziché avvolgerla nelle nebbie, è purtroppo tutt'altro che sicuro. Il fatto è che il termine ha anzitutto attraversato una vastissima variazione di significato: certamente (per limitarci allo slittamento più importante in seno alla tradizione cristiana) c'è un filo che collega la *Teologia mistica* del tacere di Dionigi l'Areopagita alla *Teologia mistica* del sentire di Jean Gerson, ma questo filo

---

<sup>13</sup> Il fatto che l'aggettivo σύμφυτος derivi dal verbo φύω («nascere», «crescere») spiega il fatto che il suo significato possa da una parte essere più astratto (per esempio «innato», «connaturale», «unito»), dall'altra riferirsi ai φυτά per eccellenza, le piante. In quest'alternativa è difficile scostarsi dalla testimonianza concorde delle versioni antiche (*Vetus Latina* nell'Ambrosiaster e *Vulgata* con *cumplantati*, *Peshitta* con *'etnəʒəbn*, versione sahidica con *ansōpe nšbrtōce*, versione bohairica con *anersfer ntōji*) nonché di Origene (*ad loc.*), Cirillo di Gerusalemme (*Cath.Myst.* 2,7), Giovanni Crisostomo (*ad loc.*), Teodoro di Cirro (*ad loc.*), che interpretano nel secondo senso. Bisogna però evitare di tradurre «innestati»: questa seconda idea, che ricorre in un ruolo centrale in *Ep.Rom.* 11 con il verbo specifico ἐγκεντριζώ, è diversa. Con l'aggettivo σύμφυτος non si tratta infatti dell'innesto di una pianta in un'altra, ma piuttosto del fatto che entrambe le piante, giacché affondano le radici nello stesso luogo, hanno la medesima sorte. Questo, del resto, suggeriscono anche gli altri composti con σύν- che Paolo qui usa o addirittura crea.

collega appunto due cose differentissime, al punto che ci si potrebbe chiedere se i tentativi di costruire una storia della mistica cristiana (che peraltro sono stati compiuti, e con risultati anche stimabilissimi) non equivalgano alla ricostruzione o di ciò che nelle varie epoche è stato *chiamato* «mistica» oppure che retrospettivamente, scegliendo questo o quel significato, può essere così denominato: un tentativo dunque la cui unità tematica da una parte, la continuità storica dall'altra, è da dimostrare.<sup>14</sup> In secondo luogo il termine «mistica» soffre anche sotto il peso dell'arduo compito che ad esso è spesso addossato di sussumere fenomeni originati in tradizioni distanti, indicandone una certa omogeneità che scavalcherebbe con disinvoltura tempi e spazi: il che, a seconda del punto di vista e degli intenti, può essere considerato una benedizione o una iattura. Ciò detto, bisogna riconoscere che l'uso del termine «mistica» nella storia dell'interpretazione di Paolo è un capitolo estremamente interessante. Il punto di partenza nell'età contemporanea viene comunemente individuato in due notevoli opere, pubblicate a poca distanza e indipendenti l'una dall'altra, una cattolica e l'altra luterana.<sup>15</sup>

Quella cattolica è di Alfred Wikenhauser, che nel 1928 pubblica *Die Christumystik des hl. Paulus*.<sup>16</sup> Per verificare l'esistenza di una mistica in Paolo, Wikenhauser percorre la strada aperta da Adolf Deißman, che qualche decennio prima aveva messo sotto la lente d'ingrandimento le nume-

<sup>14</sup> Ci contentiamo di evocare le due grandi opere di K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 voll., C.H. Beck, München 1990–1999, e B. MCGINN, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, finora 7 voll., Crossroad, New York 1991–2021. Il primo sostituisce esplicitamente il problema della definizione della mistica con quello della delimitazione di una «letteratura mistica», scegliendo grosso modo il criterio delle connessioni letterarie a partire da Dionigi (un criterio che esclude consapevolmente molti elementi che nella storia sono stati definiti «mistici»). Il secondo afferma sì che «any simple definition of such a complex and controversial phenomenon seems utopian» (p. xv), ma non prima di aver messo il suo «heuristic sketch» della natura della mistica all'ombra di una citazione di Teresa di Gesù il cui punto centrale è «a consciousness of the presence of God» (p. xiii). I risultati di queste scelte metodologiche sono in entrambi i casi eccellenti, ma confermano il carattere problematico della tradizione della quale si vogliono ricostruire le vicende.

<sup>15</sup> Ciò non significa che prima fossero mancati studi significativi: si vedano per esempio F.C. GRANT, *St. Paul's Mysticism*, in «The Biblical Word», vol. 44, n. 6, 1914, pp. 375–387; e J.M. BOVER, *De mystica unione «in Christo Iesu» secundum B. Paulum*, «Biblica», vol. 1, n. 3, 1920, pp. 309–326. Si tratta di due ottimi esempi di come, sia in campo protestante sia cattolico, il tema fosse già considerato da alcuni cruciale nella comprensione di Paolo, con un concetto di mistica orientato sulla comunione personale.

<sup>16</sup> A. WIKENHAUSER, *Die Christumystik des hl. Paulus*, Aschendorff, Münster i.W. 1928.

rose occorrenze nelle lettere di Paolo dell'espressione «in Cristo»: esse significherebbero senza eccezione la presenza locale del credente nel Cristo pneumatico. Wikenhauser, pur condividendo con i critici di Deißman qualche remora in questa interpretazione generalizzata, ne mantiene il senso complessivo, sottolineandone però una peculiare sfumatura oggettiva: la formula indica «una relazione mistica del cristiano nei confronti del Cristo glorificato», significa «un nuovo, completamente differente ambito vitale», individua l'origine per il cristiano di una particolare «potenza, forza, gioia, letizia»,<sup>17</sup> ma suggerisce anche «l'appartenenza alla Chiesa cristiana in quanto corpo di Cristo».<sup>18</sup> Usi differenziati, insomma, che tuttavia hanno in comune «il fatto che Cristo è l'elemento vitale [*Lebenselement*] dei cristiani, la loro nuova vita sta e cade con la continuità di questa connessione mistica».<sup>19</sup> Benché molto più rara, anche la formula speculare «Cristo in noi» è significativa: essa anzi testimonia ancora più incontrovertibilmente una tendenza mistica nella quale per Paolo «la sua vita è vita di Cristo [*sein Leben ist Christusleben*]»,<sup>20</sup> fermo restando che, contrariamente ad altri possibili significati di «mistica», l'io di Paolo non viene affatto assorbito o annullato. Ma come è possibile identificare l'elemento vitale del cristiano non con un'entità astratta ma con una persona – quella di Cristo, appunto? Agli occhi di Wikenhauser questa pare la domanda fondamentale. La vecchia risposta di Deißman, che optava per un senso «locale», gli sembra impossibile. Il fatto che «essere in Cristo» pare coincidere con «essere nello Spirito» spinge piuttosto a cercare la soluzione in questa seconda espressione, in cui lo Spirito viene equiparato ad una forza (*Kraft*): «Paolo ha sperimentato tanto il Kyrios celeste quanto come lo Pneuma divino anzitutto come forze efficaci [*wirksame Kräfte*] che sono intervenute profondamente nella sua vita, la hanno trasformata completamente e da quel momento in poi la hanno determinata in maniera decisiva».<sup>21</sup>

Se l'interpretazione di Wikenhauser scarta chiaramente un significato di mistica che richiede l'annullamento della differenza personale, non

---

<sup>17</sup> WIKENHAUSER, op.cit., p. 12.

<sup>18</sup> WIKENHAUSER, op.cit., p. 14.

<sup>19</sup> WIKENHAUSER, op.cit., p. 15.

<sup>20</sup> WIKENHAUSER, op.cit., p. 25.

<sup>21</sup> WIKENHAUSER, op.cit., p. 31. Non ci pare che vada sopravvalutato il passo in cui Wikenhauser traduce la sua lettura in termini teologico-scolastici, secondo i quali la mistica cristica di cui parla Paolo è «un'unione fisico-accidentale tra Cristo e i suoi fedeli [*eine physisch-akzidentelle Einingung zwischen Christus und seinen Gläubigen*]» (p. 54). Con questa trascrizione, ovviamente sospetta agli occhi di qualsiasi esegeta, egli pare voler semplicemente mostrare come la sua interpretazione porta reali conseguenze anche sul piano teologico-dogmatico, che da parte sua può aiutare, con la sua algeida terminologia, a precisare i confini di una mistica specificamente cristiana.

meno decisa è la presa di distanza dalla mistica in quanto campo di fenomeni personali straordinari o anche solo di uno speciale «sentire». Riguardo alla prima cosa, la mistica cristica (*Christusmystik*) in Paolo significa piuttosto «quel legame stabile e misterioso con il Cristo pneumatico glorificato [...] che ha lo scopo di creare e promuovere un'autentica vita cristiana».<sup>22</sup> Riguardo alla seconda cosa, viene sottolineato che «in ogni cristiano è presente una relazione di essere oggettiva [*ein objektives Seinsverhältnis*],<sup>23</sup> indipendentemente da ciò che egli possa o no percepire sensibilmente. Riguardo ad entrambe, seguendo il testo di Paolo (e in particolare della *Lettera ai Romani*, e soprattutto il brano che prima abbiamo preso in considerazione!), Wikenhauser sostiene con dovizia di analisi che il fondamento di questa mistica si trova – semplicemente – nel battesimo:<sup>24</sup> è questo il grande congiungimento *mistico* con la vita di Cristo. Non sarebbe quindi sbagliato chiamare quella di Paolo una «mistica sacramentale [*Sakramentsmystik*].<sup>25</sup> Significa quindi questo che tutti i cristiani siano dei mistici? Su questo unico punto il discorso di Wikenhauser pare vacillare, costretto da una parte ad obbedire alla coerenza del discorso e a rispondere positivamente, dall'altra ad evitare una banalizzazione dei termini e a rispondere negativamente. La sua soluzione comunque non concede nulla ai significati di «mistica» che prima sono stati rifiutati: la qualifica di «mistico» viene «abituamente [*für gewöhnlich*]» ristretta ai cristiani in cui, oltre al versante oggettivo-sacramentale vi è anche in un grado speciale quello soggettivo: ma quest'ultimo è definito come una «realmente attuale comunità di vita di tipo etico [*wirklich aktuelle Lebensgemeinschaft ethischer Art*].<sup>26</sup> Certo, dall'altra parte anche lui, vedendo in Paolo il prototipo di tale mistica, scivola nella dizione ambigua di «esperienze mistiche»: ma poi esse vengono descritte ancora una volta a partire dal battesimo e identificate semplicemente con un vivere, amare, soffrire.

Sullo sfondo vi è il problema generale: questa prospettiva sulla vita cristiana merita di essere chiamata «mistica», e guadagna qualcosa da questa denominazione? In fondo, i significati *esclusi* da Wikenhauser sono proprio quelli più tenacemente associati a questa parola. La questione viene affrontata in realtà già all'inizio della sua analisi. Dopo aver distinto diversi significati del termine, egli dichiara di prendere le mosse da un concetto abbastanza ampio, che significa «quella forma di pietà [*Frömmigkeit*] che ricerca ovvero sperimenta un collegamento (o un contatto) immediato dell'anima

<sup>22</sup> WIKENHAUSER, op.cit., p. 45.

<sup>23</sup> WIKENHAUSER, op.cit., p. 55.

<sup>24</sup> WIKENHAUSER, op.cit., p. 64-77.

<sup>25</sup> WIKENHAUSER, op.cit., p. 61.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

con Dio»: <sup>27</sup> una formula volutamente sfumata. Il problema però evidentemente non è risolto, perché Wikenhauser vi torna ancora una volta quando ormai il quadro della sua interpretazione è definito. Certo, egli pare tranquillamente ammettere, il concetto di «mistica» è ambiguo, bisogna in ogni caso (come fa in un ampio capitolo) distinguere ciò che Paolo dice dalle differentissime concezioni della religione greca. Mai va inoltre dimenticato che Paolo parla sempre di un contatto diretto con la persona di Cristo, non con «Dio». La parola «mistica» potrebbe essere sì sostituita con un'altra, con meno ambiguità. Nella seconda edizione dell'opera, nel 1957, una nota ammetterà pure che, se la parola «mistica» non piace, va benissimo anche parlare di «comunione con Cristo [*Christusgemeinschaft*]», un termine che peraltro egli stesso spontaneamente usa ripetutamente. Ma il problema ai suoi occhi è che negare l'esistenza di una «mistica» in Paolo porta con sé un rischio ancora maggiore: quello di gettare con l'acqua sporca del panteismo o almeno dell'annullamento del rapporto personale anche l'elemento cruciale dell'oggettivo *essere* del cristiano. <sup>28</sup> Il massimo che si potrebbe raggiungere sarebbe «un essere di Cristo nella coscienza dell'uomo, ma non un essere oggettivo indipendente da ciò». <sup>29</sup> La stessa posizione di Deißman, che non andava oltre una «mistica della fede», sarebbe da questo punto di vista debole, né sarebbe sufficiente contentarsi di affermare un'unione di tipo morale, come faceva von Dobschütz (pp. 58-59).

#### 6. «Come entrato nell'eterno»

Due anni dopo, nel 1930, Albert Schweitzer pubblica sotto il titolo *Die Mystik des Apostels Paulus* il frutto di una lunga riflessione da lui iniziata nel 1906. <sup>30</sup> I punti di contatto con l'opera di Wikenhauser sono molti: la presa di distanza dai tentativi storico-religiosi di comprendere la teologia di Paolo sullo sfondo della religione greca, l'affermazione di una «mistica cristiana» piuttosto che di una «mistica divina», una recezione circostanziata e critica dell'interpretazione di Deißman della formula di Paolo «in Cristo», l'attribuzione della mistica alla vita cristiana in generale e il suo radicamento nel battesimo, con una conseguente messa ai margini del campo delle esperienze soggettive straordinarie: tutti questi elementi possono essere quindi considerati parte del consenso moderno sul tema della mistica in Paolo. Ad un livello più generale ma decisivo, come in Wikenhauser e ancor più, l'indagine di Schweitzer non intende affatto chiarire un aspetto

---

<sup>27</sup> WIKENHAUSER, op.cit., p. 6.

<sup>28</sup> WIKENHAUSER, op.cit., p. 60.

<sup>29</sup> WIKENHAUSER, op.cit., p. 57.

<sup>30</sup> A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Mohr, Tübingen 1930.

particolare della teologia di Paolo, ma piuttosto ricostruire completamente (in un volume ampio quasi il triplo di quello di Wikenhauser!) tanto il suo pensiero, quanto la sua posizione decisiva nella storia del cristianesimo, cercando quel punto unificatore in grado di restituire coerenza e semplicità. «Paolo è un mistico»,<sup>31</sup> afferma Schweitzer nella prima riga della sua opera: ma questa affermazione essenziale lo porterà a ridimensionare contemporaneamente il ruolo della «giustificazione per fede», sostanzialmente declassata ad espediente argomentativo di importanza e ruolo limitato – una posizione, questa, che attira l'attenzione sotto la penna di un teologo luterano, e che prevedibilmente suscitò qualche simpatia nelle letture cattoliche (per esempio nell'ampia recensione che all'opera dedicò Marie-Joseph Lagrange).

Ferme restando le analogie, l'interesse fondamentale dell'opera è diverso da quello di Wikenhauser. La definizione previa di mistica da cui parte Schweitzer è apparentemente poco degna di nota: «La mistica si trova dovunque un essere umano considera superata la divisione tra terrestre e sovraterrestre, tra temporale ed eterno, e sperimenta sé stesso, pur essendo ancora nel terrestre e nel temporale, come entrato nel sovraterrestre e nell'eterno».<sup>32</sup> Ma in realtà in essa occhieggia un'attenzione al rapporto tra tempo ed eternità che per Schweitzer è decisivo nell'interpretazione della mistica di Paolo. Se Gesù è essenzialmente un profeta escatologico (un tema che qui diamo per noto), Paolo è colui che opera una trasformazione dell'attesa escatologica, rendendola nuovamente attuale e sperimentabile. C'è la venuta futura del Signore glorioso che si deve attendere, ma c'è una resurrezione escatologica che è già avvenuta, quella di Cristo. Il mondo trasfigurato è già presente per il cristiano: ma se questi può partecipare al mondo trasfigurato, se egli può far sue la morte e la resurrezione escatologica di Cristo, questa è appunto la definizione di mistica! La mistica non è dunque un di più del pensiero di Paolo (o addirittura una sua interpretazione abusiva), ma esattamente il modo in cui Paolo è in grado di tradurre, nel tempo dopo la vita terrena di Gesù, la sua forza profetica: «Questa intera mistica del mondo compreso nella sua trasformazione insieme con l'umanità non è altro che la rappresentazione escatologica della redenzione guardata dall'interno. Che con la morte e resurrezione di Gesù il mondo naturale comincia a trasformarsi in quello sovranaturale è solo un modo diverso di dire che a partire da quel momento [...] il tempo messianico sta albeggiando».<sup>33</sup> Il fatto che il momento fon-

---

<sup>31</sup> SCHWEITZER, op.cit., p. 1.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> SCHWEITZER, op.cit., p. 113.

dante di questa mistica venga visto nel battesimo stringe fra di loro indissolubilmente il carattere escatologico della fede, fondato da Gesù e riformulato da Paolo, e il carattere comunitario dell'esistenza credente, in cui tutti condividono un medesimo «corpo», quello appunto del Cristo risorto: «Il pensiero originario e centrale della mistica di Paolo è quindi che gli eletti partecipano tra loro e con Gesù Cristo ad una corporeità che è esposta in modo particolare all'effetto delle potenze della morte e della risurrezione e diventa così capace di raggiungere il modo d'essere della risurrezione prima che abbia luogo la resurrezione universale dei morti». <sup>34</sup>

Diversamente da Wikenhauser, Schweitzer non si interroga sulla pertinenza del termine «mistica»: gli basta (cosa che fa con molto dettaglio) mostrare che il concetto generale si precisa in Paolo in una maniera molto particolare, e diversa da quella del mondo greco circostante. Il problema dell'ellenizzazione del cristianesimo comincia dunque *dopo* Paolo, non con lui, ed egli piuttosto si spiega interamente a partire dal contesto giudaico e dalla sua esperienza di Cristo. La domanda decisiva è dunque semmai un'altra: se, malgrado le evidenti novità, l'idea di mistica di Paolo si innesti o no logicamente nella predicazione di Gesù – un interrogativo che, ovviamente, può comparire solo nel contesto di una teologia liberale. Ad esso Schweitzer risponde in maniera nettamente affermativa. Se Paolo pare prendere in scarsa considerazione le parole di Gesù, è solo perché per lui

---

<sup>34</sup> SCHWEITZER, op.cit., p. 116. Che questo deciso carattere escatologico distingue Schweitzer da Wikenhauser è evidente. Ma anche il secondo afferma (benché *in extremis*) uno stretto legame della mistica con l'escatologia: «La relazione mistica in cui secondo Paolo il cristiano si trova nei confronti di Cristo, non è *qualcosa di definitivo, ma solo di provvisorio*. [...] L'«essere in Cristo» vale solo per il *tempo fino alla parusia*, quando esso sarà dissolto nell'«essere insieme con Cristo» [*Sein bei Christus*]. [...] L'unione mistica non è una fruizione anticipata [*Vorwegnahme*] della gloria futura (benché essa già conferisca diversi beni sovraterrestri), ma solo una sua caparra [*Angeld*]. Nella teologia paolina si trova dunque, accanto alla mistica e chiamata a dissolverla, l'*escatologia*. Questa escatologia, che in fin dei conti deriva dal giudaismo e attende il tramonto del mondo attuale e la creazione di un nuovo mondo in cui per gli eletti è preparata una vita di gloria con Dio nel definitivo regno di Dio, necessariamente doveva conferire un particolare carattere alla mistica cristiana paolina. [...] *La pietà di Paolo è completamente orientata escatologicamente*» (WIKENHAUSER, op.cit., pp. 113-115). Wikenhauser nega dunque esplicitamente una compenetrazione di mistica ed escatologia, ma nel farlo afferma un loro carattere consecutivo e inseparabile: è dunque vero anche per lui che la mistica *si comprende* solo a partire dal regno futuro. Sembra di poter dire che nei due l'idea di mistica è in fondo identica: sono le qualifiche dell'escatologia che semmai mutano. Peraltro, come vedremo, Ed Parish Sanders, che segue le orme di Schweitzer, in realtà poi articola un rapporto tra mistica ed escatologia praticamente identico a quello di Wikenhauser (che cita nella traduzione inglese del 1960 solo come esempio della breve «moda» goduta dal termine «mistica» dopo Schweitzer, probabilmente senza accorgersi che il suo testo originale è precedente!).

l'autorità della sua morte e resurrezione è più grande, è escatologica, è definitiva: ma la predicazione stessa di Gesù era escatologica, quindi Paolo non fa altro che prenderla sul serio e reinterpretarla creativamente. La mistica di Paolo è «solo la trasformazione [*Umgestaltung*] di una mistica cristica che Gesù aveva già tratto dal concetto escatologico dell'unità predestinata degli eletti tra loro e con il Messia». <sup>35</sup> Nelle ultime pagine del suo saggio Schweitzer riprende e precisa: la mistica di Paolo è il modo con cui l'annuncio del Regno di Gesù si è potuto connettere alla sua morte e resurrezione, il modo con cui si è potuto gridare che Gesù è il salvatore anche se la scena del mondo non appare ancora salvata. Una cosa del passato? Il grande musicista e musicologo Schweitzer non resiste alla tentazione di rispondere con un'analogia: «Come una fuga di Bach secondo la sua forma appartiene al XVIII secolo, ma secondo la sua essenza è verità musicale intemporale, così la mistica cristica di tutti i tempi si ritrova in quella paolina come nel suo modello [*Urbild*]». <sup>36</sup>

La *koinè* mistica involontariamente forgiata da Wikenhauser e Schweitzer, seppure in due dialetti ben riconoscibili, non entrò veramente nel novero delle lingue vive. Per motivi diversi nessuna delle due opere ebbe una recezione entusiasta. L'opera di Wikenhauser non uscì dapprima dall'ambito tedesco e probabilmente venne oscurata da quella di poco successiva di Schweitzer, più ampia e brillante, la quale però da parte sua già al momento della pubblicazione poteva apparire vecchia, concepita com'era un quarto di secolo prima, e completamente legata ad una prospettiva escatologica che (a ragione o a torto) poteva apparire già superata, o troppo legata al nome del proponente. Inoltre, entrambe le opere (per tacer di limiti e problemi specifici) soffrirono di comparire contemporaneamente al programma di Rudolf Bultmann, da lui nel 1941 chiamato «demitizzazione», che presenterà una gamma di problemi nuovi all'esegesi del Nuovo Testamento, e proprio nel medesimo terreno in cui le tesi sulla mistica di Paolo intendevano apportare una soluzione: come le rappresentazioni della fede possono essere *esistenzialmente* appropriate dal credente? L'opera di Wikenhauser verrà poi riproposta nel 1956: ma questa seconda edizione, approntata dall'editore con l'*excusatio non petita* che nel frattempo nulla di meglio era stato scritto sul tema, viene sì annunciata come «rielaborata e ampliata», ma in realtà è appena ritoccata; ha finalmente una certa risonanza, viene tradotta in altre lingue, ma il suo discorso è ora doppiamente datato e cade presto nel dimenticatoio delle note a piè di pagina.

---

<sup>35</sup> SCHWEITZER, op.cit., p. 116.

<sup>36</sup> SCHWEITZER, op.cit., p. 384.

## 7. Il ritorno della mistica

Fine dell'infatuazione esegetica per la mistica di Paolo? Alcune ricostruzioni sostengono esattamente questo.<sup>37</sup> Nel 1977 avviene però un fatto nuovo: Ed Parish Sanders pubblica *Paul and Palestinian Judaism*, il libro su Paolo probabilmente più influente della seconda metà del Novecento.<sup>38</sup> Sanders, sulla base di un'approfondita conoscenza di prima mano, ricostruisce le idee portanti del giudaismo rabbinico e poi le confronta con le lettere di Paolo, giungendo spesso a risultati sorprendenti: la tradizionale lettura agostiniana e luterana avrebbe frainteso in aspetti decisivi il discorso di Paolo per colpa di una conoscenza parziale e deformata del suo retroterra religioso. Quello che risulta da questa ricostruzione è a tutti gli effetti un nuovo Paolo, o almeno un Paolo con tratti diversi da quelli consueti. Quasi quarant'anni dopo, nel 2015, Sanders pubblica un altro grosso volume, *Paul. The Apostle's Life, Letters, and Thought*, di scopo più ampio e di carattere più divulgativo,<sup>39</sup> che conferma quanto, malgrado le critiche nel frattempo ricevute e qualche riaggiustamento delle singole tesi, egli ritenga confermate le sue idee fondamentali. Nel frattempo, la posizione di Sanders aveva dato origine ad un dibattito molto ampio e ad un'intera corrente interpretativa, presto denominata «New Perspective on Paul». Ora, nella sua ricerca del 1977 di «mistica» Sanders preferisce parlar poco: «Il termine “mistica” ha generato così numerosi fraintendimenti [...] che forse è meglio lasciarlo cadere piuttosto che ricoprirlo di ripetute definizioni». <sup>40</sup> Ma – questo è il primo punto decisivo che ci interessa – il grande esegeta di Paolo verso il quale Sanders dichiara più simpatia, uno dei soli

---

<sup>37</sup> Si veda per esempio la voce dedicata da Peter T. O'Brian (in G.F. HAWTHORNE, R.P. MARTIN, D.G. REID, *Dictionary of Paul and His Letters*, InterVarsity Press Academic, Downers Grove 1993, s.v. «Mysticism»), che, dopo aver richiamato i precedenti di Wikenhauser e Schweitzer, analizza tutti i casi in cui Paolo usa espressioni o cita esperienze che potrebbero essere considerate «mistiche», per concludere poi che esse o sono abusivamente ritenute tali (perché non si riferiscono ad esperienze individuali), oppure indicano vissuti particolari che però per Paolo non fondano in nessun modo una «teologia mistica». Si rimane esitanti se considerare questo sunto una lecita presa di posizione sul tema o l'esposizione di un fraintendimento: né Wikenhauser né Schweitzer, per esempio, fanno alcun significativo appello alle esperienze straordinarie di Paolo né mai definiscono la mistica in termini individuali (ma semmai personali). Sorprende poi assai che questa voce compaia proprio nel dizionario la cui prefazione qualifica come *epoch-making* il testo di Sanders sul quale ora ci soffermeremo.

<sup>38</sup> E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Fortress Press, Philadelphia 1977.

<sup>39</sup> E.P. SANDERS, *Paul. The Apostle's Life, Letters, and Thought*, Fortress Press, Minneapolis 2015.

<sup>40</sup> SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, cit., p. 435.

tre coi quali si confronta costantemente, le cui tesi condivide più ampiamente (malgrado alcune prese di distanza nei dettagli), la cui scarsa ricezione nell'interpretazione di Paolo più deplora, è Albert Schweitzer.

A distanza di settant'anni dalla loro prima formulazione, le tesi di Schweitzer vengono sì corrette, ma sostanzialmente riprese e ritenute cruciali per la comprensione di Paolo. Per quanto ciò sia poco agostiniano e poco luterano, cioè deviante rispetto alla potente e travagliata linea tramite cui Paolo è entrato nella storia occidentale, è verissimo che la chiave di accesso al suo pensiero non è la giustificazione per fede (nel senso luterano: qui Sanders ripete *verbatim* Schweitzer): la sua idea centrale è piuttosto la partecipazione del credente alla morte e alla vita di Cristo. Ma questa partecipazione è strettamente connessa all'escatologia. Il passo indispensabile per comprendere Paolo è quindi ricostruire il «modello [pattern]» religioso che egli articola innestando nel retroterra giudaico la fede in Cristo: «L'intuizione di fondo è che il credente diventa una cosa sola con Cristo Gesù e che questo comporta un trasferimento di signoria e l'inizio di una trasformazione che si completerà con la venuta del Signore. La sequenza di pensiero, e quindi il modello del pensiero religioso di Paolo, è questa: Dio ha mandato Cristo per essere il salvatore di tutti, ebrei e gentili [...]; si partecipa alla salvezza diventando una sola persona con Cristo, morendo con lui al peccato e condividendo la promessa della sua risurrezione. La trasformazione, tuttavia, non sarà completata fino al ritorno del Signore. [...] Sembra ragionevole chiamare questo modo di pensare "escatologia partecipazionista"». <sup>41</sup> Più tardi Sanders suggerirà che l'espressione inversa «partecipazionismo escatologico» sarebbe forse migliore. Ciò che è comune ad entrambe queste varianti è comunque il fatto che il termine «mistica» viene prudentemente accantonato a favore di un lessico di «partecipazione» ritenuto meno passibile di fraintendimenti: una tattica che indubbiamente ha avuto successo. <sup>42</sup>

<sup>41</sup> SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, cit., p. 459.

<sup>42</sup> Se la scelta di evitare il termine «mistica» sia poi anche oggettivamente giustificata è un discorso diverso. Romano Penna, per esempio, preferisce lasciare da parte il problema, usando quasi sempre il termine «mistica» tra virgolette per sottolineare i caratteri propri del discorso di Paolo («Problemi e natura della mistica paolina», in *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 630-673). Fermo restando che la scelta dei termini ha sempre qualcosa di arbitrario, è sempre vero che la parola «mistica» ha pur significato qualcosa nella tradizione cristiana ed è stato da una certa epoca in poi sistematicamente applicato ad una prospettiva teologica che è tutt'altro che slegata dall'ispirazione di Paolo. È allora ragionevole quanto afferma José María Bover: «Quae indivisa vitae communio si ad mysticam unionem minime sufficit, nescio quaenam alia mystica dici queat!» (op.cit., p. 315). Il problema maggiore ci pare piuttosto consistere nella sussunzione sotto il nome di «mistica»,

Ma comunque venga chiamata questa entità, è chiaro che al centro della proposta di Sanders c'è proprio essa. Ciò è evidente anche da un aspetto apparentemente paradossale del suo discorso. Certamente la lettura di Sanders prende le mosse da un'ottima conoscenza del giudaismo rabbinico (l'attribuzione pregiudiziale ad esso di idee estranee è peraltro l'unico campo in cui egli sceglie di abbandonare il suo lessico ordinariamente cauto e circostanziato: contro luoghi comuni tenaci l'unica cura è dire chiaramente che sono assolutamente falsi). Ma il principale limite che egli vede in Schweitzer è proprio la scarsa conoscenza del mondo ebraico! È vero che Schweitzer intende ristabilire una continuità tra Paolo e il suo retroterra religioso, ma la ricostruzione parziale e impropria che egli ne opera porta secondo Sanders non pochi danni (tra l'altro, proprio nella comprensione dell'escatologia). Se Sanders segue Schweitzer, dunque, non è tanto perché lo veda come un primo passo nella contestualizzazione storica che lui opera, quanto piuttosto perché gli pare che egli più dei suoi contemporanei abbia letto e capito Paolo *nei suoi stessi termini*, abbia visto la sua logica: logica che è appunto «mistica», o «partecipazionista» che dir si voglia. Almeno in questo, crediamo che Sanders sia convincente: fermo restando il fatto che le lettere di Paolo palesemente non intendono costruire un sistema teologico, *questo* punto di vista ne vede meglio l'andamento e soprattutto l'esito ultimo.

Ma vi è un segno ancor più evidente di quanto Sanders ritenga cruciale questa prospettiva: si tratta delle melanconiche aporie con cui si conclude il suo volume. La prima riguarda la comprensibilità del discorso di Paolo. Tradurre il linguaggio partecipativo di Paolo in un lessico esistenzialista – sostiene Sanders – forse è utile, ma, checché ne dicesse Bultmann, non equivale a capire *che cosa* Paolo intendesse. Dall'altra parte, la nostra visione del mondo ci impedisce di pensare in termini cosmologici le realtà di cui parla Paolo, e questa comunque non era la sua preoccupazione. Ma allora che cosa significa che *realmente* i cristiani partecipano alla vita e alla morte

---

eventualmente con un carattere preminente, del campo dei fenomeni soggettivi straordinari. Solo in questo senso l'uso del termine «mistica» è un depistaggio: così accade per esempio in J. BARUZI, *Création religieuse et pensée contemplative. I. La mystique paulinienne et les données autobiographiques des Épîtres. II. Angelus Silesius*, Aubier, Paris 1951; D. MARGUERAT, *Paul le mystique*, in «Revue théologique de Louvain», XLIII, fasc. 4, 2012, pp. 473-493; A.C. MITCHELL, «Mysticism in the New Testament», in J.A. Lamm (a cura di), *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, Blackwell, London 2013, pp. 105-118. Si veda per contrasto l'amplissima indagine di Elisabetta C. Salzer (carmelitana!), che non solo non mette al centro della sua analisi i fenomeni straordinari, ma li relega addirittura come «grazie paramistiche» all'ultimo paragrafo del suo testo «San Paolo mistico», in G. DE GENNARO, E.C. SALZER, *Letteratura mistica: Paolo mistico*, LEV, Città del Vaticano 1999, pp. 53-610.

di Cristo, sono a lui uniti? Purtroppo, la risposta pare sfuggire: «Sembriamo mancare di una categoria di “realtà” – partecipazione reale in Cristo, possesso reale dello Spirito – che si collochi tra l’ingenua speculazione cosmologica e la credenza in una trasformazione magica, da un lato, e una nuova comprensione di sé, dall’altro. Devo confessare che non ho una nuova categoria di percezione da proporre qui». <sup>43</sup> Insomma: sappiamo che cosa vi è al cuore del discorso di Paolo – ma non sappiamo che cosa significhi. Nel 2015 egli considera la domanda ancora completamente aperta, mentre giustamente accantona come parziale (noi aggiungeremmo: fuorviante) una risposta che facesse appello alle esperienze «mistiche» straordinarie di Paolo. <sup>44</sup>

<sup>43</sup> SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, cit., p. 522-523.

<sup>44</sup> SANDERS, *Paul. The Apostle's Life, Letters, and Thought*, cit., p. 724. Per completezza: Sanders rimanda a due articoli rispettivamente di Richard B. Hays e Stanley K. Stowers come contributi ad una risposta (sui quali tuttavia ritiene non elegante pronunciarsi, trovandosi essi in un volume in suo onore: R.B. HAYS, *What Is “Real Participation in Christ”? A Dialogue with E.P. Sanders on Pauline Soteriology*, in F.E. UDOH (a cura di), *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2008, pp. 336-351; e S.K. STOWERS, *What Is “Pauline Participation in Christ”?*, in F.E. UDOH (a cura di), op.cit., pp. 352-371). Nessuno dei due però è convincente. Hays propone quattro modelli per la comprensione della partecipazione (appartenenza alla famiglia di Cristo, solidarietà con il Cristo vittorioso sul peccato e sulla morte, partecipazione alla Chiesa, vita in un mondo narrativo plasmato dalla storia di Cristo) che, come lui stesso discretamente nota, sono più un allontanamento dall’interpretazione di Sanders che un suo chiarimento. Tutti e quattro, in modi diversi, propongono infatti una lettura dell’essere *in Cristo* che s’identifica sostanzialmente nell’essere nella comunità cristiana e in cui l’elemento «mistico» scompare («il meccanismo soteriologico qui può essere leggermente misterioso, ma difficilmente può essere considerato mistico», p. 341): un’interpretazione questa, peraltro, non nuova della formula ἐν Χριστῷ. Hays ipotizza che la difficoltà di Sanders nasca proprio dalla sua collocazione accademica e non ecclesiale: «Sospetto che coloro che partecipano attivamente a quel genere di culto che Paolo descrive possono essere in una posizione migliore per fornire risposte rispetto a coloro che non partecipano» (p. 351): osservazione che francamente pare un incrocio tra un *argumentum ad hominem* e una *petitio principii*. Stowers ritiene invece che si debba fare un passo indietro rispetto alla divisione moderna tra naturale e soprannaturale: quando Paolo parla per esempio di πνεῦμα intende una sostanza fisica con le sue qualità, che può essere quindi *letteralmente* condivisa. Quantunque nelle descrizioni di Paolo vi siano elementi oscuri (per esempio «come lo pneuma di Cristo e quello del credente siano in relazione o si mescolino», p. 362), bisogna insomma rinunciare a pensare che il linguaggio di Paolo sia metaforico; per esempio, la salvezza dei gentili è pensata da lui come il fatto che «i gentili “in Cristo” sono persone materialmente migliorate [...] potenziate e riempite con una roba santa [*holy stuff*] che rende attiva-

La seconda aporia riguarda la vitalità del discorso di Paolo (dell'autentico Paolo, potremmo dire, non delle sue metamorfosi nella linea agostiniana e luterana). Nelle pagine conclusive, come una doccia fredda, Sanders annota quasi di passaggio riguardo al rapporto tra l'escatologia partecipazionista di Paolo e il concorrente modello giudaico rabbinico, da lui denominato «nomismo dell'alleanza [*covenantal nomism*]»: «La visione di Paolo difficilmente poteva essere mantenuta, e non fu mantenuta. Il cristianesimo rapidamente diventò un nuovo nomismo dell'alleanza».<sup>45</sup> Insomma, per Sanders non solo la geniale, potente visione di Paolo oggi è diventata ben difficile da percepire, ma essa di fatto è relegata ad un episodio storico. La sua mistica, se vogliamo nuovamente usare questo termine sospetto, sarebbe un gioiello misterioso e perduto, del quale al massimo l'esegesi e lo studio storico possono ricostruire un'attraente descrizione.

#### 8. *La vita invisibile*

E se le due aporie fossero una sola? Il fatto è che entrambe pongono a tema, in forme diverse, l'invisibilità del mistico: invisibile per il punto di vista dell'uomo contemporaneo, invisibile per la storia del cristianesimo. Questa invisibilità, tuttavia, costituisce un'obiezione solo qualora Paolo abbia viceversa sostenuto che la partecipazione alla morte e vita di Cristo sia visibile. Ma, in un certo senso, questo sembra esattamente ciò che egli nega. Nel passo cruciale della *Lettera ai Romani*, che prima abbiamo parzialmente preso in esame, Paolo espone ai suoi interlocutori la realtà del loro essere contemporaneamente morti (a causa del peccato) e viventi (grazie a Dio), rammenta loro il rito del battesimo in cui si è realizzata la condivisione della morte di Cristo e della sua vita: ma non fa il minimo cenno ad una qualche percezione o esperienza speciale che potrebbe confermare questo nuovo stato. In questo caso la deduzione *e silentio* è pienamente giustificata perché, se Paolo pensasse che tale cosa esistesse, questa nella sua argomentazione avrebbe svolto un ruolo dirimente. Il riferimento di Paolo è invece solo alla celebrazione *rituale* del battesimo: una celebrazione che quindi sotto la sua penna pare avere un lato sensibile che è percepibile,

---

mente possibile l'obbedienza a Dio» (p. 365). Queste e altre osservazioni meriterebbero un'attenta discussione; qui basta notare che, piuttosto che dare una risposta alla domanda di Sanders, esse ne contestano semplicemente la rilevanza in una prospettiva storico-religiosa: il che invero suggerisce (giustamente) che la domanda di Sanders ha un carattere ibrido e sconfinata nella teologia, più precisamente nella preoccupazione del significato *attuale* di un enunciato di fede.

<sup>45</sup> SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, cit., p. 552.

e uno *non sensibile* che non lo è, e che quindi egli deve richiamare, forse (questa pare un'ipotesi ragionevole) spiegare per la prima volta, quasi in una mistagogia a distanza, ai suoi interlocutori. Se la parola «mistica» fosse usata (in maniera un po' limitata o abusiva) per riferirsi ad esperienze percettive straordinarie, sarebbe quindi giusto affermare che al cuore del discorso di Paolo non esiste alcuna «mistica». L'espressione più completa «mistica sacramentale», usata tanto da Wikenhauser quanto da Schweitzer, può invece essere ben utile per prevenire questo fraintendimento, anche mettendo tra parentesi la questione, che pare semplicemente estranea alle preoccupazioni di Paolo, se il battesimo operi la sua trasformazione vitale in maniera puramente oggettiva e indipendentemente dalle disposizioni umane.<sup>46</sup>

Questo carattere invisibile sembra confermato per contrasto: se per Paolo la partecipazione alla morte e alla vita di Cristo non viene in sé percepita in nessun modo, lo sono invece i suoi «frutti». Nella *Lettera ai Romani* il termine ricorre in forma semplice quattro volte, ma più interessanti sono le due volte in cui compare in forma composta: noi credenti, dice Paolo, siamo uniti a Cristo risorto *ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ*, «per fruttificare per Dio» (*Ep. Rom.* 7,4), mentre prima le forze del peccato erano scatenate *εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ*, «perché fruttificassimo per la morte». Le espressioni non sono chiarissime (anche qui, vi è tra l'altro il problema di interpretare il dativo!), e per di più sono poste in un capitolo al quale Sanders nel 2015 riconosce il poco lusinghiero primato di «più difficile nel canone di Paolo».<sup>47</sup> Qui ci interessano solo perché, nello stesso filo del discorso che ora stiamo considerando, Paolo accenna al fatto che i due diversi stati di vita portano appunto «frutti» diversi, opposti, come una sorta di produzione spontanea, anche se questa per lui non esclude che anche nella condizione di unione cristica bisogna attivamente scegliere la signoria vitale di Dio anziché quella mortifera della *ἁμαρτία*. Nella *Lettera ai Galati* Paolo qualifica il «frutto dello Spirito» come «amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fiducia, mitezza, dominio di sé» (*Ep. Gal.* 5,22), un elenco che si contrappone ad uno tetro e più lungo di «opere della carne» (diciassette termini!, cui si uniscono «le cose simili a queste», *Ep. Gal.* 5,19-21). Ora, evidentemente sia le prime cose, sia le seconde, sono ben percepibili. Anche se bisogna aver cautela nel mettere assieme affermazioni prove-

<sup>46</sup> Su questa questione Sanders dissente in maniera netta da Schweitzer: se per il secondo il retroterra giudaico suggeriva a Paolo come cosa ovvia un'efficacia *ex opere operato*, per Sanders le cose stanno esattamente al contrario. Ma qui ci pare più interessante notare che Paolo semplicemente non sfiora la questione: qualunque cosa egli dia per ovvia, essa non è insomma funzionale al suo discorso.

<sup>47</sup> SANDERS, *Paul. The Apostle's Life, Letters, and Thought*, cit., p. 638.

nienti da contesti argomentativi diversi, in questo caso sembra lecito l'accostamento alla *Lettera ai Romani*. Quest'ultima, del resto, seppure in maniera non così specificata, ricorda a più riprese come la condivisione della morte e della vita di Cristo porta con sé un περιπατεῖν, un «camminare» diverso. È *questo* che è percepibile, è questo che fa riconoscere quell'invisibile mutamento di essere che è avvenuto. Cercare una nuova «categoria di percezione» per l'impercepibile, come Sanders auspica, pare dunque un compito impossibile.

Che poi la forma autentica del discorso di Paolo abbia avuto limitata influenza nella storia del cristianesimo, è dal suo canto questione complessa. Ma che l'unione personale che Paolo ha intuito al centro dell'esperienza cristiana, ma appunto come centro invisibile, sia per lo più rimasta nascosta anche lungo la storia, a questo punto meraviglia poco. La visibilità su cui si è costruita la storia cristiana (ovviamente, con tutti i suoi limiti, ambiguità e deviazioni) è stata una visibilità dei segni sacramentali e delle opere buone: ma questa è esattamente l'unica che Paolo affermava, quella che tuttavia a modo suo manifesta e afferma l'invisibile. Tutto questo, contrariamente a ciò che afferma Sanders, non significa però che il partecipazionismo escatologico di Paolo abbia perso la sua partita storica, né tanto meno che l'abbia persa a quel livello riflesso che è il discorso teologico. È questo un tema che qui possiamo soltanto sfiorare, come un compito da svolgere, e per il quale ci contentiamo di chiamare sul banco dei testimoni la nota voce di Bernardo di Chiaravalle, proprio un rappresentante di quella «mistica» medievale che non di rado è stata ritenuta la più lontana dalle preoccupazioni di Paolo. Sicuro?

Abbiamo prima detto che coloro che hanno argentato le loro ali devono dormire tra i due terreni (*Psalms*. 68,14 Vulg.), che significano i due avventi, ma dove devono dormire non lo abbiamo detto. C'è infatti un terzo avvento intermedio tra gli altri due, nel quale con diletto dormono coloro che lo conoscono. Quei due infatti sono manifesti, ma non questo. Nel primo fu visto sulla terra e visse in mezzo agli uomini, quando, come egli stesso attesta, lo videro e lo odiarono. Nell'ultimo invece ogni uomo vedrà la salvezza del nostro Dio, e guarderanno colui che hanno trafitto. Quello intermedio è nascosto, e solo gli eletti lo vedono in sé e le loro anime diventano salve. Nel primo, dunque, venne nella carne e nella debolezza, in questo intermedio nello spirito e nella forza, nell'ultimo in gloria e maestà. [...] Questo avvento intermedio è infatti in certo modo una via per cui dal primo si giunge all'ultimo: nel primo Cristo è stata nostra redenzione, nell'ultimo apparirà come vita nostra, in questo intermedio, giacché dormiamo tra gli altri due, è nostro riposo e consolazione. [...] Come il vecchio Adamo si è diffuso in tutto l'uomo e lo ha tutto occupato, così ora tutto ottenga Cristo che tutto l'ha creato, tutto l'ha redento, e tutto lo glorificherà, e che ha sanato tutto l'uomo nel giorno di sabato. Un tempo vi era in noi l'uomo vecchio [...]. Ora invece, se vi è una nuova creatura, le cose vecchie sono passate [...] (*Adv.* 5,1.3).

Mettiamo tra parentesi la questione della pertinenza «mistica» di queste parole, e assumiamole solo come il segno di una vitalità dell'idea di partecipazione personale di cui parla Paolo, nonché soprattutto del suo carattere escatologico: le anime salve sono quelle che accolgono nascostamente il messia che verrà nella gloria. Certo: nel testo di Bernardo le linee melodiche del Nuovo Testamento sono sovrapposte e intrecciate in una polifonia originale: ma una delle voci è inconfondibilmente proprio quella di Paolo. Da sola la deposizione di Bernardo non dimostra nulla, ma almeno costringe a formulare un sospetto: e se le cose stessero esattamente al contrario rispetto alla sbrigativa tesi di Sanders? Se, cioè, la geniale interiorizzazione delle realtà ultime compiuta da Paolo non solo non sia stata presto archiviata, ma al contrario sia stata tra le forze trainanti della storia mondiale?

Con quasi perfetta sincronia, tra il 1947 e il 1949 Jacob Taubes, Karl Löwith, come filosofi, e Mircea Eliade, come storico delle religioni, pubblicano ciascuno un'opera in cui viene messo a fuoco il problema del senso della storia.<sup>48</sup> L'interesse per l'interpretazione escatologica del messaggio di Cristo pareva ormai diluito nel dibattito sulla demitizzazione, ma era perlomeno la realtà della Seconda guerra mondiale ad avere ricollocato in primo piano, con angoscia, i corrispondenti problemi. Tutti e tre a loro modo riconoscono la medesima cosa: che è stata l'escatologia giudaico-cristiana ad aver posto sulla scena mondiale il tema del senso della storia; e tutti e tre a loro modo vedono nel declino della fede (la *πίστις* di Paolo!) lo sfaldamento della possibilità di abitare il tempo, uno sfaldamento in cui i surrogati secolari dell'escatologia religiosa appaiono prima o poi come fragili simulacri. Insomma, per ritornare alla nostra domanda: la partecipazione critica nella storia certo non *appare*, perché appunto invisibile, ma dalla sua posizione nascosta essa ha forse abilitato uno spirito escatologico che ha plasmato gran parte della storia mondiale. Ciò che Sanders ha visto con la sua dichiarazione di fallimento del partecipazionismo di Paolo è dunque probabilmente una cosa completamente differente: il dissolversi della fede escatologica nell'età contemporanea, avvenuto anzitutto nelle sue forme secolarizzate, e in secondo luogo (forse anche per una sorta di mimetismo) nelle sue forme cristiane.

Il tema dell'invisibilità del mistico merita un'ultima considerazione. A volte le cose non si vedono perché sono *troppo* evidenti e non si stagliano

---

<sup>48</sup> J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, Francke, Berlin 1947; K. LÖWITH, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949; M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949.

contro uno sfondo. Il fatto che Paolo parli di una partecipazione alla persona di Cristo non deve far dimenticare che questa partecipazione viene formulata in termini di condivisione della morte e della vita. Ritorniamo così alla questione filologica che è stata l'occasione di questa riflessione. Seguendo la lettura che abbiamo prima argomentato, questa partecipazione significa un *morire di peccato, vivere di Dio*, interpretati letteralmente, e non come metafore di un atteggiamento morale. Certamente, ripetiamolo, Paolo non accenna minimamente a nessuna percepibilità della partecipazione all'esistenza di Cristo. Ma ciò non toglie che la morte e la vita che in essa avvengono siano a loro modo esperibili, anzi così essenzialmente esperibili da non poter costituire *oggetto* di esperienza. Il vivere s'identifica con l'essere, e il nome del morire è meritato da ogni ferita della vita, da ogni urto sul desiderio di respirare ed essere felici. È esattamente a questo livello che Paolo pone la comunione con Cristo – come a questo livello, del resto, il grande comandamento divino pone la sua promessa «fa' questo e vivrai» (*Ev.Luc.* 10,28). C'è insomma un'invisibilità, se non altro perché non si ha nessun modo per certificare oggettivamente la propria unione a Cristo (un tema questo che la storia della teologia ha sussunto sotto il titolo: nessuno può esser sicuro del suo stato di grazia); ma ciò non toglie che immediatamente, per così dire dall'interno, si percepisca il proprio vivere e il proprio morire, prim'ancora che ciò possa costituire l'oggetto pensato e voluto di un'opera buona o cattiva.

Questo campo di riflessione ha goduto di grande attenzione nella filosofia contemporanea. Michel Henry ha visto benissimo che la «vita» ha una modalità di manifestazione (di rivelazione, si può anche dire) differentissima da quella del «mondo»: la vita manifesta sé stessa, e proprio in questa automanifestazione è invisibile. Ma dall'altra parte, in questo orizzonte Henry vede dei luoghi cruciali in cui il cristianesimo sta o cade.<sup>49</sup> Anzitutto perché Dio è pensato come vita:

Ce n'est pas la pensée qui nous manque pour accéder à la Révélation de Dieu. Bien au contraire, c'est seulement quand la pensée fait défaut, parce que la vérité du monde est absente, que peut s'accomplir ce qui est en jeu : l'auto-révélation de Dieu [...]. Où s'accomplit une auto-révélation de cette sorte ? Dans la Vie, comme l'essence de celle-ci. Car la Vie n'est rien d'autre que ce qui s'auto-révèle – non pas quelque chose qui aurait, de plus, cette propriété de s'auto-révéler mais le fait même de s'auto-révéler, l'auto-révélation en tant que telle. Partout où quelque chose de tel qu'une auto-révélation se produit, il y a Vie.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> I due testi più importanti in cui Michel Henry sviluppa queste analisi sono *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996 (da qui sono tratte le due citazioni seguenti); e *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000.

<sup>50</sup> HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, cit., p. 39.

E poi perché la vita umana è pensabile solo come effetto della vita divina:

Aucun vivant n'est vivant sinon par l'œuvre de la Vie en lui. En conséquence, la relation d'un vivant à la Vie ne peut se rompre, elle n'est pas susceptible d'être défaite. Cette relation est si essentielle que le vivant ne porte pas seulement en lui la Vie comme sa condition la plus intérieure et jamais absente. Cette condition est encore sa pré-supposition en ce sens que la Vie précède nécessairement tout vivant comme l'Avant-absolu relativement auquel il est toujours second. C'est seulement parce que, dans le procès éternel de son auto-affection, la Vie vient en soi que le vivant, dans ce procès et par lui, vient lui-même en soi.<sup>51</sup>

Insomma, gli esseri umani sono ζῶντες τῷ θεῷ, «viventi di Dio» per usare l'espressione che prima abbiamo reinterpretato. La vita è invisibile sia nella sua forma finita, sia nella sua forma assoluta divina, è però proprio questa invisibilità (prossima all'ineffabilità di cui si alimenta il primo significato della «mistica») che abita e rende possibile l'interiorità umana. Il lessico della vita e della morte, che attraversa in modo così pervasivo il Nuovo Testamento, è insomma contemporaneamente il più semplice ma anche il più vero, quello che dice la radicale questione dell'umanità. Riflessioni, queste, particolarmente interessanti per noi in quanto non prevalentemente legate alla prospettiva di Paolo che qui abbiamo considerato, né in nessun modo debitrice di una qualche precomprensione della «mistica» (il cui stesso nome, anzi, a stento compare nelle pagine di Henry, se non nella divergente dizione «corpo mistico»).

Oltre alle cautele nei confronti di argomentazioni che devono alla filosofia contemporanea, al suo lessico e ai suoi presupposti almeno tanto quanto desumono dal Nuovo Testamento, se questa comprensione della vita si volesse usare come una sorta di controcanto per capire meglio la posta in gioco nelle pagine di Paolo, anche uno spostamento di accento sarebbe però forse necessario. Nel discorso di Paolo la conformazione alla morte viene *prima* della conformazione alla vita, come se fosse non soltanto antecedente temporalmente in Cristo (prima morto, poi risorto), ma anche più evidente nell'esperienza umana. Nella logica di Paolo, «essere immersi nella morte [εἰς τὸν θάνατον βαπτισθῆναι]» di Cristo (*Ep. Rom.* 6,2) pare significare non anzitutto raccogliere gli effetti di una macchina redentiva, ma essere collocati nel mare di dolore, di smarrimento, di non-amore, di fallimento, di amarezza che continua ad infrangersi sull'esistenza umana: quel mare oscuro con cui secondo Paolo anzitutto Cristo si è identificato, e che nelle sue pagine (anche fuori della *Lettera ai Romani*) si ripercuote

---

<sup>51</sup> HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, cit., p. 205.

come una continua sofferenza, che sia o no consapevolmente in nome di Cristo, qualcosa come una continua morte: καθ' ἡμέραν ἀποθνῆσκω, «ogni giorno muoio» (1Ep.Cor. 15,22). E proprio per questo dall'altro lato, forse a volte solo come uno sforzo («affinché camminiamo nella novità di vita», 6,4), solo come una speranza («crediamo che vivremo con lui», 6,8), o come qualcosa indicibile come lo è Dio («per il fatto che vive, vive di Dio», 6,10), ci sarebbe dunque anche la vita.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Le idee qui esposte sono state in buona parte pensate e presentate durante alcune lezioni del corso di Storia del pensiero teologico dell'anno accademico 2022-2023 all'Università di Roma Tor Vergata: ringrazio gli studenti e le studentesse per avermi dato quest'opportunità con la loro presenza e il loro interesse. Ringrazio inoltre coloro che hanno letto queste pagine in una versione preliminare e mi hanno aiutato con le loro osservazioni, e il revisore anonimo che ha dato utilissime indicazioni per precisare meglio alcuni punti.

---

BIBLIOGRAFIA

- J. BARUZI, *Création religieuse et pensée contemplative. I. La mystique paulinienne et les données autobiographiques des Épîtres. II. Angelus Silesius*, Aubier, Paris 1951.
- J.M. BOVER, *De mystica unione «in Christo Iesu» secundum B. Paulum*, «Biblica», vol. 1, n. 3, 1920, pp. 309-326.
- C.E.B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, 2 voll., Bloomsbury, Edinburgh 1975-1979.
- M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archetypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949.
- J.A. FITZMYER, *Romans*, Doubleday, New York 1993.
- F.C. GRANT, *St. Paul's Mysticism*, in «The Biblical Word», vol. 44, n. 6, 1914, pp. 375-387.
- G.F. HAWTHORNE, R.P. Martin, D.G. Reid, *Dictionary of Paul and His Letters*, InterVarsity Press Academic, Downers Grove 1993.
- R.B. HAYS, «What Is “Real Participation in Christ”? A Dialogue with E.P. Sanders on Pauline Soteriology», in F.E. UDOH (a cura di), *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2008, pp. 336-351.
- M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996.
- M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000.
- S. LEGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, Cerf, Paris 2002.
- K. LÖWITH, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949.
- E. MAIN, *Les sadducéens et la résurrection des morts : comparaison entre Mc 12, 18-27 et Lc 20, 27-38*, in «Revue Biblique», vol. 103, n. 3, 1996, pp. 411-432.
- D. MARGUERAT, *Paul le mystique*, in «Revue théologique de Louvain», XLIII, fasc. 4, 2012, pp. 473-493.
- B. MCGINN, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, finora 7 voll., Crossroad, New York 1991-2021.
- O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1955.
- A.C. MITCHELL, «Mysticism in the New Testament», in J.A. LAMM (a cura di), *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, Blackwell, London 2013, pp. 105-118.
- R. PENNA, «Problemi e natura della mistica paolina», in *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 630-673.
- R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 3 voll., EDB, Bologna 2004-2008.

- A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001.
- G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, Città Nuova, Roma 1992.
- K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 voll., C. H. Beck, München 1990 – 1999.
- S. SABOU, *Between Horror and Hope. Paul's Metaphorical Language of Death in Romans 6:1-11*, Wipf & Stock, Eugene (OR) 2006.
- E.C. SALZER, «San Paolo mistico», in G. DE GENNARO, E.C. SALZER, *Litteratura mistica: Paolo mistico*, LEV, Città del Vaticano 1999, pp. 53-610.
- E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Fortress Press, Philadelphia 1977.
- E.P. SANDERS, *Paul. The Apostle's Life, Letters, and Thought*, Fortress Press, Minneapolis 2015.
- H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Herder, Freiburg i.B., 1977.
- A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Mohr, Tübingen 1930.
- R. SCROGGS, *Romans VI. 7 ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας*, in «New Testament Studies», 10, 1963, pp. 104-108.
- S.K. STOWERS, «What Is “Pauline Participation in Christ”?», in F.E. UDOH (a cura di), *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2008, pp. 352-371.
- J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, Francke, Berlin 1947.
- T.K.-Y. TSUI, *Reconsidering Pauline Juxtaposition of Indicative and Imperative (Romans 6:1-14) in Light of Pauline Apocalypticism*, in «The Catholic Biblical Quarterly», vol. 75, n. 2, 2013, pp. 297-314.
- A.D. VERA, *A New Identity of Obligation. Paul's Metaphorical Response to the Indicative-Imperative Tension in Romans 6:1-14*, tesi di dottorato, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville (KY) 2023.
- A. WIKENHAUSER, *Die Christusmystik des hl. Paulus*, Aschendorff, Münster i.W. 1928.