

**SCHIAVI O LIBERI.  
POLITICA E TRASFORMAZIONE DEL MONDO  
IN PAOLO DI TARSO**

ANTONIO MARIA BAGGIO

Il dibattito sviluppatosi in occasione dell'Anno di studi dedicato a Paolo di Tarso, in particolare il dibattito intorno alla sua "teologia politica", mi spinge ad iniziare il mio intervento con una premessa. Paolo non ha in alcun modo sviluppato consapevolmente una teoria né una teologia politica. I nostri discorsi sull'argomento devono tenerne conto, e devono trattare il tema – che noi, e non Paolo, formalizziamo come la sua "teologia politica" – con un rispetto rigoroso delle fonti, che non sempre è dato di riscontrare nell'attuale dibattito. La premessa esprime dunque l'esigenza di restituire la parola a Paolo stesso, permettendogli, per così dire, di richiamarci alla centralità della sua esperienza, così come egli la racconta. Il nostro discorso su Paolo, infatti, non può prescindere dai suoi testi, che costituiscono la fonte principale della nostra conoscenza del suo pensiero.

Un richiamo simile lo ha fatto anche Romano Penna, criticando «un certo modo di trattare il problema politico in Paolo che prescinde totalmente dall'approccio esegetico al testo, sostituendo l'esercizio ascetico dell'analisi storico-letteraria con facili enunciazioni di tesi sostanzialmente preconcrete»<sup>1</sup>. Su questo punto Penna

<sup>1</sup> R. Penna, *La dimensione politica dell'etbos cristiano secondo Rm 13, 1-7 nel suo contesto*, in «Ricerche Storico Bibliche», XVIII (2006/1-2), dedicato a *Il potere politico: bisogno e rifiuto dell'autorità. XXXVIII Settimana Biblica Nazionale (Roma, 6-10 Settembre 2004)*, p. 183.

confuta – a mio avviso con efficacia – Jacob Taubes, cui fa notare che, nel suo noto saggio<sup>2</sup>, non prende in considerazione il cruciale passo di *Rm* 13, 1-7, perché contraddice alla tesi che Taubes propugna; le omissioni tendenziose e i pregiudizi, del resto, non cominciano con Taubes; lo stesso Penna cita il precedente del vescovo Bossuet come altro – e ben diverso – esempio di interpretazione pregiudiziale del testo<sup>3</sup>. Questa attitudine alla manipolazione dei significati di alcuni testi di Paolo suscettibili di un'applicazione politica, peraltro, è talmente ricorrente da fornire, ormai, una ricca casistica<sup>4</sup>.

A questo punto, inviterei ad interrogare i testi paolini ascoltandoli quando essi raccontano quello che per Paolo è *il fatto*, l'esperienza che ha cambiato la sua esistenza e che costituisce il punto di riferimento costante e il principio ermeneutico del suo pensiero: l'incontro con Cristo.

## 1. IL PARADIGMA RELAZIONALE “CRISTICO” IN PAOLO

Conosciamo alcuni tratti della vita di Paolo precedente tale incontro. Sappiamo della sua adesione militante e radicale al Giudaismo, e della sua convinzione che il nuovo movimento cristiano dovesse venire combattuto, cosa che egli stesso effettivamente fece. Ad un certo punto questa sua esistenza ferreamente impostata, queste sue convinzioni profonde, subiscono un rovesciamento

<sup>2</sup> J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, München 1993; edizione italiana: *La teologia politica di san Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg*, Adelphi, Milano 1997.

<sup>3</sup> In riferimento alla *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, di J.-B. Bossuet (1709).

<sup>4</sup> Rimando a J.V. Picca, *Romanos 13, 1-7. Un texto discutido. Prolegomenos para su interpretación (BSR 34)*, Roma 1981, pp. 26-113.

radicale, proprio per l'incontro con Cristo. A partire da quel momento, noi non conosciamo in quali abissi interiori Paolo si inoltri – se non quelli che egli stesso fa trapelare nei suoi scritti –; certo è che egli rimane fedele a questo incontro fino alla morte; anzi, è l'incontro stesso che determinerà la sua morte.

Questo incontro coinvolge in profondità tutti gli aspetti della persona di Paolo; anche la sua dimensione intellettuale ne viene trasformata. In particolare, al centro dell'intelligenza paolina della realtà di Cristo sta la Croce, intendendo con ciò l'insieme del suo mistero di morte e resurrezione. Da questa, Paolo sviluppa, infatti, una nuova prospettiva ermeneutica a partire dal rovesciamento del paradigma abituale – tipico dell'antichità – del rapporto tra forza e debolezza, tra sapienza e stoltezza:

E mentre i Giudei chiedono dei miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per i chiamati, sia Giudei sia Greci, è il Messia, la potenza di Dio e la sapienza di Dio [...] Ma Dio ha scelto ciò che è stoltezza nel mondo per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che è debolezza nel mondo per confondere i forti, Dio ha scelto ciò che è ignobile nel mondo e ciò che è disprezzato e ciò che è nulla per annientare le cose che sono, affinché nessuno possa gloriarsi davanti a Dio (1 Cor 1, 22-29)<sup>5</sup>.

«Ma per i chiamati, sia Giudei sia Greci...»: Paolo mette in evidenza una differenza culturale profonda esistente dentro la comunità dei “chiamati”, i cristiani; uno degli elementi importanti con cui Paolo si confronterà è proprio l'esistenza di questa estraneità reciproca, riconosciuta e problematica, dentro la comunità, cioè la presenza di modi diversi di intendere l'esistenza

<sup>5</sup> Le citazioni dei testi di Paolo sono tratte da: *Le lettere di san Paolo*, a cura di O. Da Spinetoli - P. Rossano - U. Vanni - E. Perfetto - S. Cipriani - S. Zedda, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1976.

che, pure, si incontrano con un *Unicum* unificante che è Cristo, il nuovo paradigma che rovescia la debolezza in forza e la stoltezza in sapienza; un paradigma dinamico, dunque, di trasformazione del mondo, che richiede il passaggio attraverso un annientamento delle prospettive esistenti – l’annientamento delle “cose che sono”, che è prima di tutto un annientamento del modo di vederle, delle diverse culture dalle quali si interpreta Cristo – per poter costruire la nuova prospettiva “cristica”, cioè il vedere Cristo dal Cristo.

Questo è il Gesù di Paolo. Una persona, con una forza, che Paolo intende come divina, che entra nella sua esistenza e la rovescia. Ma non si tratta del rovesciamento della sola esistenza di Paolo; egli, giustamente, vi coglie un paradigma, che espone compiutamente attraverso le coppie dinamiche debolezza-forza, stoltezza-sapienza: la Croce contiene – ed interpreta nel proprio modo – una “logica del rovesciamento” che costatiamo presente nella tradizione biblica fin dai testi più antichi.

Vediamo all’opera tale logica, per fare un esempio, nella relazione tra Caino e Abele: Caino è il primogenito, l’erede destinato a diventare la “personalità corporativa”, colui che raccoglie in sé l’umanità e che eredita il disegno divino. Eppure, Dio rovescia – quanto al suo favore personale – questa “priorità” di Caino basata sulla primogenitura, poiché gli preferisce Abele.

Un altro grande rovesciamento lo troviamo in relazione a Maria, madre di Gesù. Il primo libro della Bibbia, la *Genesi*, racconta che Adamo aveva tolto Eva dalla pari dignità con sé, abbassandola nel momento in cui, interrogato da Dio, le aveva attribuito la colpa della disubbidienza (*Gn* 3, 12). Qui è l’uomo che opera un rovesciamento della parità stabilita da Dio, creando, attraverso l’assoggettamento di Eva, la prima subordinazione ingiusta. Ed è da questo punto che il Nuovo Testamento riprende la vicenda, con l’annuncio dell’angelo a Maria: ella dice: sì, sono io la serva, sono io la povera (*Lc* 1, 38). E non lo dice certo in maniera “rassegnata”, come se le fosse stata annunciata una disgrazia. È vero in-

vece il contrario: nell'ottica della nuova "economia della salvezza", Maria raccoglie in sé tutta la povertà della storia, tutta l'ingiustizia consumata dalla prima ingiustizia commessa da Adamo: *sono io la povera*, ella dichiara; e questa povertà Dio la guarda, la ama, la trasforma. Ed ecco che Maria, subito dopo l'annunciazione, nel *Magnificat*, spiega il rovesciamento operato dallo sguardo di Dio: «ha guardato l'umiltà della sua serva [...] grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente [...]. Ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili; ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato i ricchi a mani vuote» (Lc 1, 48-53)<sup>6</sup>.

Quindi, quando Paolo ci racconta di Gesù nei termini che abbiamo visto, intende affermare che nella Croce si esprime la "logica del rovesciamento", una logica presente fin dall'inizio nel rapporto di Dio con gli uomini e che nella Croce assume un nuovo e pieno significato, tanto da presentarsi come un nuovo paradigma che Paolo esplicitamente contrappone a quelli correnti tra i Greci e i Giudei.

La Croce, nell'esperienza e nella visione di Paolo, è – sempre nella dinamica del rovesciamento, per cui Dio sceglie l'ultimo – la pienezza dell'amore di Dio per noi, in Gesù: nella Croce si vede che realmente Dio si fa uomo. Ed è necessario che vada fino in fondo alla Croce, che muoia, che gridi l'abisso dell'abbandono, perché solo lì ciascuno di noi vede che veramente Dio ci ha raggiunto, che l'incarnazione di Dio non è una finzione ma che veramente Dio è diventato come me. Mi ha raggiunto nella mia umana disperazione, nel mio umano non avere un Padre, nel mio essere tradito, fallito, respinto, oscurato. In tal modo, sottolinea Paolo, Gesù realizza un cambiamento intimo in noi, perché mette l'amore di Dio nei nostri cuori e, dunque, ci rende capaci di amare con l'amore di Dio:

La speranza, poi, non delude per il fatto che l'amore di

<sup>6</sup> Ho trattato più estesamente la "logica del rovesciamento", in *Lavoro e dottrina sociale cristiana. Dalle origini al Novecento*, Città Nuova, Roma 2005.

Dio è stato riversato nei nostri cuori in forza dello Spirito Santo datoci in dono. Infatti, quando eravamo ancora senza forze, Cristo, al tempo stabilito, morì per gli empì (*Rm* 5, 5-6).

Questa, per Paolo, è la soluzione: quando eravamo senza forze, quando eravamo appunto annientati, Dio ci ha amato al punto che è diventato, in Gesù, come noi; e in questo “farsi noi” ci ha fatti come lui, figli nel Figlio.

Questo è il Gesù di Paolo. Questa è la logica di Paolo.

In tal modo il “paradigma cristico” si va chiarendo, mano a mano che mostra la particolarità della sua natura relazionale: è un paradigma “trinitario” che Paolo, in *1 Cor* 8, 5-6, contrappone alle antiche visioni del divino: «Anche se infatti vi sono pretese divinità nel cielo e sulla terra, come di fatto vi sono molti dèi e molti signori», Paolo sostiene che «per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, per mezzo del quale sono tutte le cose e noi siamo per mezzo di lui». Visione spontaneamente trinitaria di Paolo: Dio è il Padre; e dopo avere detto qual è il nome di Dio, lo descrive come origine e fine (da Lui, verso Lui); e le cose, che vengono dal Padre e verso di Lui tornano, sono per mezzo del Figlio. Ma è lo Spirito Colui che conosce il nome del Padre e ce lo comunica: «Non riceveste infatti uno spirito di schiavitù in modo da dover di nuovo essere in stato di timore, ma riceveste lo Spirito di adozione a figli, in unione col quale gridiamo: Abbà, Padre!» (*Rm* 8, 15); ed è lo Spirito che permette di riconoscere il Figlio: «Nessuno può dire: “Gesù Signore” se non in virtù dello Spirito Santo (*1 Cor* 12, 3).

Vediamo dunque che una nuova logica, un nuovo modo di vedere emerge all'intelligenza di Paolo dopo l'incontro con Cristo e lo porta a ingaggiare il confronto con le antiche concezioni: vi hanno detto – così si potrebbe parafrasare Paolo – che le varie divinità

sono in questa o quella maniera; Cristo, che io ho conosciuto, mi ha fatto vedere che Dio, in realtà, è in un altro modo e che imprime a tutte le cose il suo dinamismo trinitario. La rilevanza – anche politica – di questo nuovo orizzonte relazionale è enorme, perché rompe i paradigmi relazionali dell’antico mondo sacrale.

Nello studio delle più diverse civiltà antiche si riscontra infatti un’analogia tra l’ordine religioso (o metafisico) e quello politico, analogia che Carl Schmitt esprime nella nota formula: «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»<sup>7</sup>; così che: «Il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica»<sup>8</sup>. E in effetti constatiamo che tale analogia è in atto in Platone, in Aristotele, nelle ideologie degli antichi imperi. Particolarmente abbondante, ad esempio, è la documentazione riguardante il Tardo Bronzo, quando gli imperi del Vicino Oriente erano in una situazione di equilibrio – con scambi diplomatici e commerciali intensi e costanti tra loro – dovuto al fatto che nessuno riusciva a prevalere sugli altri; eppure, paradossalmente, ognuno di essi pensava se stesso come l’unico, e ogni imperatore regnava in analogia con un “divino” inteso come Sovrano universale.

È un’analogia che crea strutture socio-politiche verticali estremamente gerarchizzate e rigide, dove è la punta della piramide a dare il senso all’intera costruzione, non certo la base; una verticalità politica che trova la propria giustificazione nella divinità vista come Sovranità assoluta, Unità indifferenziata, Onnipotenza lontana e spesso antagonista nei confronti dell’uomo: «come Dio governa l’universo – potrebbe dire il tipico sovrano degli antichi imperi –, così io, l’imperatore, governo il mondo...». Quando il

<sup>7</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie, Vier kapitel zur Lehre der Souveranität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1934<sup>2</sup>; tr. it. in *Teologia politica: quattro capitoli sulla teoria della sovranità*, in C. Schmitt, *Le categorie del “politico”. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio - P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, p. 61.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 69.

cristianesimo – e Paolo in particolare – annuncia un Dio che sale la Croce, è evidente che cambia il primo termine dell’analogia e si introduce un’idea potenzialmente sconvolgente per l’equilibrio – religioso, culturale, politico – del mondo antico. Paolo non scrive alcun trattato politico; ma introduce un paradigma relazionale che tende a cambiare radicalmente tutto il sistema delle relazioni umane e, dunque, anche quelle politiche.

Qual è l’espressione umana di questo paradigma dell’Amore divino? Paolo ci ha spiegato che l’Amore di Dio, messo in noi, diventa operante (*Rm* 5, 5-6) proprio perché gli esseri umani vengono coinvolti nel dinamismo trinitario, diventando figli nel Figlio:

Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. Se figli anche eredi, eredi di Dio, coeredi di Cristo, dal momento che, se soffriamo insieme a lui, è perché possiamo essere glorificati insieme (*Rm* 8, 16-17).

La vita della Trinità, comunicata agli uomini, si esprime nella condizione fraterna. Ecco perché, nella letteratura del Nuovo testamento, “fratelli” è usato come sinonimo di “cristiani”: la fraternità esprime la relazione essenziale portata da Cristo, la pericorese trinitaria così come gli uomini possono viverla. È il nuovo paradigma relazionale cristiano, portatore di una ricchezza e di una complessità che emergeranno progressivamente nella storia: il trittico del 1789, “libertà, uguaglianza, fraternità” è una versione moderno-contemporanea di tale complessità relazionale; il trittico traccia lo spazio della nostra, attuale, problematica politica che, come si vede, si serve di categorie ben antiche. E tutto ciò non potrebbe essere senza Paolo; ma tutto ciò, in Paolo, ha origine da quell’incontro con Cristo: come si può pensare di parlare di una “teologia politica” di Paolo prescindendo dai testi che la fondano?

## 2. CITTADINANZA E FRATERNITÀ

Uno dei passi più rilevanti, tra quelli che possono avere un'attinenza con la riflessione politica, è quello relativo alla cittadinanza (*politeuma*) nella *Lettera ai Filippesi*, sul quale si sono soffermati vari interventi durante questo Convegno:

Noi però siamo cittadini del cielo, da dove attendiamo anche come salvatore il Signore Gesù Cristo, che trasformerà il nostro misero corpo per uniformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che ha di sottomettere a sé tutto l'universo (*Fl 3*, 20-21).

Questo passo sottolinea in particolare la realtà dell'ultimo tempo, quello escatologico; Paolo è convinto che la trasformazione compiuta e definitiva dell'uomo e della storia si compirà soltanto alla fine dei tempi, attraverso l'intervento di Dio.

D'altra parte, questo passo non è certo l'unico che descrive la relazione tra il tempo storico e quello escatologico, cioè la relazione tra l'azione umana e divina nella storia, da una parte, e l'azione finale di Dio dall'altra. Paolo, infatti, inserisce il dinamismo della cittadinanza dei cristiani all'interno dei due poli – di due “tempi” –: quello escatologico e quello storico. Quest'ultimo non è affatto un tempo “indifferente”, perché la “nuova creazione” scaturita dall'Amore di Dio che è penetrato anche nei cuori degli uomini, è in grado di agire nella storia, perché il Regno di Dio è già, in un suo modo, presente e operante (cf. *Col 1*, 13; 4, 11).

La “cittadinanza del cielo” della *Lettera ai Filippesi*, lo ha sottolineato nella sua relazione Gérard Rossé, non significa appartenere al cielo con esclusione dalla terra; il fatto di essere cittadini del cielo significa vivere la dimensione della Croce, intesa come la intende Paolo, cioè come sorgente dell'amore di Dio, mentre viviamo il tempo storico. L'elemento essenziale della cittadinanza non è dunque quello di essere “altrove”, ma di vivere nel tempo

storico con l'amore trinitario di Dio, cioè di vivere la fraternità. Paolo dunque definisce la cittadinanza in termini relazionali. E la contrappone a quella romana proprio perché fraterna: i cristiani cioè vivono una diversa cittadinanza non perché si pongono fuori dalla storia, ma perché sono fratelli: vedono cioè, dentro la storia, il cammino della fraternità verso il suo compimento. È chiaro infatti che tale relazione – la cittadinanza fraterna – ha una grande potenzialità perché costruisce una comunità operante; l'attesa del Regno, dunque, non è passiva né disperata, ma attiva e, vorrei dire, "progettuale", perché vissuta nel Regno già presente nel "popolo nuovo" uscito dalla Croce; un popolo che "spera", come abbiamo visto in *Rm* 5, 5-6, cioè che costruisce nell'attesa, "scolpendo", se così si può dire, il tempo che rimane.

A questa riflessione si collegano due temi che non riusciremo a sviluppare; mi accontento di indicarli, per l'importanza che essi continuano ad avere anche oggi. In entrambi i temi, a Paolo si accosta Agostino d'Ippona, e i due giganti, insieme, giungono fino a noi.

Il primo tema che avvicina Paolo e Agostino riguarda proprio la definizione della cittadinanza. Come in Paolo la cittadinanza non coincide con l'appartenenza ad una comunità separata, ma sorge dalla realtà di Cristo che unisce in un rapporto fraterno, così in Agostino la "Città di Dio" non coincide con una istituzione visibile, ma è costituita da coloro che vivono l'amore vero. Agostino, infatti, distingue tra due città: quella di Dio e quella terrena; e l'appartenenza all'una o all'altra delle due città è determinata dal tipo di amore che una persona decide di vivere. La differenza tra questi "due amori" è descritta nell'opera *La città di Dio* e, forse con ancora maggiore precisione, quanto alla loro definizione nel *Commento alla Genesi ad litteram*:

Di questi due amori l'uno è puro, l'altro impuro; l'uno sociale, l'altro privato; l'uno sollecito al servire il bene

comune in vista della città celeste, l'altro pronto a subordinare anche il bene comune al proprio potere in vista di una dominazione arrogante; l'uno è sottomesso a Dio, l'altro è nemico di Dio; tranquillo l'uno, turbolento l'altro; pacifico l'uno, l'altro litigioso; amichevole l'uno, l'altro invidioso; l'uno che vuole per il prossimo ciò che vuole per sé, l'altro che vuole sottomettere il prossimo a se stesso; l'uno che governa il prossimo per l'utilità del prossimo, l'altro per il proprio interesse<sup>9</sup>.

Secondo Agostino solo la città di Dio è una vera città, perché l'amore *sociale* la costituisce; la città terrena, invece, non può reggersi con le proprie forze, perché l'amore *proprio* non è un legame di cittadinanza sufficiente. Le due città, nel tempo storico, sono mescolate e, di conseguenza, non si riesce a separare i cittadini dell'una e quelli dell'altra, che si confondono all'interno di tutte le realtà e le istituzioni: all'interno del nostro parlamento, ad esempio, convivono i cittadini della città divina e i cittadini della città terrena; cioè ci sono i costruttori, quelli che hanno l'amore sociale, che tengono in piedi il parlamento, o un ufficio o un'azienda; e ci sono i parassiti, quelli che approfittano del lavoro degli altri e sono lì non per il bene comune ma per scopi propri. Questa visione agostiniana di una cittadinanza basata – sulla scia di Paolo – su una relazione (l'amore "sociale", anziché quello "privato") volontaria, libera, elettiva – ed è nelle potenzialità di tutti aderirvi e, anzi, tutti vi sono chiamati dalla propria condizione umana –, sovverte dalla radice la prospettiva – anche politica – delle antiche società sacrali: è una cittadinanza interiore che non contrassegna un'istituzione visibile ma, piuttosto, una comunità spirituale; e, dunque, è suscettibile – e qui sta la sua componente eversiva e progettuale – di poter creare nuove, future, comunità visibili. Inoltre, in questa prospettiva si potrebbe creare il paradosso costituito dal

<sup>9</sup> Sant'Agostino, *La Genesi alla lettera (De Genesi ad litteram)*, 11, 16, 20, in Id., *La Genesi*, Città Nuova, Roma 1989, pp. 582-583.

fatto che un cristiano “formale”, cioè regolarmente “iscritto” all’istituzione-Chiesa perché in possesso del certificato di battesimo, non apparterrebbe alla città di Dio se non vivesse l’amore vero, l’amore sociale; e dal fatto di un’altra persona che, pur non avendo la “tessera” di cristiano, appartiene alla città di Dio proprio perché vive l’amore vero.

Un secondo tema che avvicina Paolo e Agostino è la critica dell’idolatria. Entrambi considerano la fede nel Dio di Gesù Cristo come un rapporto liberante. La critica agli idoli è la condizione previa per poter sviluppare l’idea della nuova cittadinanza. Per questo, bisogna abbandonare ogni forma di subordinazione e schiavitù interiore che sono rappresentate dal mondo degli idoli, che raffigurano o creano essi stessi le strutture di dominio. Sulla base di tale liberazione interiore si potrà sviluppare, attraverso la maturazione del tempo storico, la liberazione da ogni forma di appartenenza distruttiva e di subordinazione relazionale, dando espressione sempre più piena, nelle sue infinite forme e possibilità, all’unica relazione liberata – e liberante –, quella di fraternità.

### 3. IL TEMA DELL’AUTORITÀ

L’altro passo sul quale un po’ tutti ci stiamo cimentando in questo Convegno è *Rm* 13, 1-7:

Ogni persona si sottometta alle autorità che le sono superiori. Non esiste infatti autorità se non proviene da Dio; ora le autorità attuali sono state stabilite e ordinate da Dio. Di modo che, chi si ribella all’autorità, si contrappone a un ordine stabilito da Dio. Coloro poi che si contrappongono, si attireranno da se stessi la condanna che avranno. I magistrati infatti, non fanno paura a chi opera il bene, ma a chi opera il male. Vuoi allora non avere ti-

more dell'autorità? Fai il bene, e riceverai una lode da essa. È infatti a servizio di Dio in tuo favore, perché tu compia il bene. Ma se fai il male, temi: essa infatti non porta invano la spada: infatti è a servizio di Dio, vindice dell'ira divina verso colui che compie il male. Per tutto questo è necessario sottomettersi, non solo a motivo dell'ira, ma anche a motivo della coscienza. Per questo dovete anche pagare i contributi: sono infatti servitori pubblici di Dio e si applicano costantemente a questa stessa cosa. Date a tutti ciò che è loro dovuto: il contributo a chi è dovuto il contributo, l'imposta a chi è dovuta l'imposta, il rispetto a chi è dovuto il rispetto, l'onore a chi è dovuto l'onore.

Questo testo riferisce una nozione dell'autorità che si trova comunemente nella letteratura sapienziale dell'Antico Testamento. Ci sono però alcuni aspetti nuovi che emergono sia dal contesto della stessa *Lettera ai Romani*, sia attraverso l'accostamento dei contenuti di questo passo con quelli di altri passi pertinenti di altre lettere, che ci permettono di avere una conoscenza complessiva della visione dell'autorità in Paolo.

Il primo di tali elementi emerge inserendo *Rm* 13, 1-7 nel suo contesto. In questa parte della lettera, infatti, viene trattata l'autorità pubblica, spingendosi fino a dare indicazioni pratiche. Questo riconoscimento dell'autorità pubblica è inserito da Paolo nell'analisi dell'atteggiamento che il cristiano deve avere verso tutti. Infatti, subito dopo avere elencato i doveri verso l'autorità, Paolo espone il precetto generale di cui i doveri verso l'autorità costituiscono un caso particolare, all'interno del quale anche l'atteggiamento verso l'autorità deve iscriversi e che non può contraddire: «Verso ciascuno non avete che un debito: amatevi gli uni gli altri. Chi infatti ama l'altro, ha portato la legge a compimento» (*Rm* 13, 8-9). Dunque l'autorità è sempre vista – e valutata – in riferimento alla “nuova legge” dell'amore; allo stesso criterio si ispira, per Paolo, l'autorità all'interno delle comunità ecclesiali e nelle comunità naturali. Anche l'autorità dunque va intesa in riferimento alla relazione fon-

damentale che è quella dell'amore trasmesso da Cristo, così che ne troviamo la sostanza relazionale in tutte le forme di autorità presenti nella "nuova creazione". Paolo ne fornirà esempi famosi, spiegando come si debbano trattare fra loro moglie e marito, padri e figli, padroni e schiavi; particolarmente rilevante, in quest'ultimo caso, è il consiglio dato a Filémone e a Osimo, padrone e schiavo: Paolo non propone una soluzione giuridica che abolisca la schiavitù (come, in *Romani*, non intende elaborare una teoria politica dell'autorità), ma propone il paradigma dell'amore reciproco che annulla le conseguenze della schiavitù e, nello scorrere del tempo storico, arriverà a cambiare anche le relazioni giuridiche.

Infatti, il riportare la nozione di autorità pubblica all'interno di un paradigma relazionale del tutto nuovo, è chiaro che induce una trasformazione, che non si esprime in un programma politico, ma genera un dinamismo vitale all'interno della comunità cristiana che porterà frutto a suo tempo.

Un secondo aspetto della questione dell'autorità è la capacità critica presente nell'idea che l'autorità abbia una origine divina, se vista all'interno del nuovo paradigma: un'autorità che non si fonda su se stessa, infatti, ma sulla volontà divina, è per definizione non-assoluta; proprio perché viene da Dio non viene esercitata direttamente da Dio, ma a Dio deve rendere conto. L'autorità, che ha il compito di trasmettere un ordine al creato (l'autorità pubblica a tutta la nazione, il padre ai figli, ecc.) può e deve, allora, essere valutata per quello che fa, perché il compito della trasmissione rimanda di per sé al confronto con la propria origine, con Colui che ha istituito il mandato di quell'autorità. Questo elemento di criticità è trasmesso anche dalla stessa tradizione veterotestamentaria, che proclama l'origine divina dell'autorità, ma incalza anche i poteri corrotti e frequentemente, specie nella letteratura profetica, invoca Dio contro quel modo di esercitare l'autorità.

Allora, quando si percuote il povero, quando si commette ingiustizia sull'orfano e sulla vedova – soggetti che riassumono la

tipologia della debolezza nell'Antico Testamento –, contro questa autorità il povero invoca Dio. Tutta la riflessione sul “resto” di Israele, cioè su coloro che, fedeli a Dio, attueranno la giustizia e la liberazione, si basa sul fatto che coloro che subiscono l'ingiustizia, e sono deboli, rovesceranno la situazione non con la forza propria, ma con quella di Dio.

Paolo si inserisce in questa tradizione critica e la fa emergere in vari punti delle sue lettere. Nella *Prima lettera ai Tessalonicesi*, ad esempio, critica l'ideologia propagandistica della sicurezza e stabilità del potere; ricordiamo che nella Tessalonica evangelizzata da Paolo la comunità subiva l'accusa di attività anti-imperiale, cioè di aderire ad una autorità sostitutiva di quella dell'imperatore (come riferiscono gli *Atti degli Apostoli*, 17, 7): «Quando diranno: “Pace e sicurezza”, allora improvvisamente precipiterà su di essi la rovina, come i dolori del parto su colei che è incinta; e non sfuggiranno» (1 Ts 5, 3). Interessante e chiarificatore il paragone con la gravidanza: il potere malvagio nutre dentro di sé la propria condanna.

Un terzo elemento, che aiuta a comprendere la concezione paolina dell'autorità, ci è offerto dalla *Prima lettera a Timoteo*. Qui Paolo critica certi apostati della fede che, egli dice, spargono bugie, proibiscono di sposarsi, proibiscono di mangiare certi cibi. In questa maniera, con tali proibizioni, ritorna il disprezzo per la condizione umana, ritorna la logica della separazione tra puro e impuro; si andrebbe così verso la creazione di comunità chiuse, che si isolano proprio attraverso l'obbedienza a precetti escludenti; altro corollario di tali situazioni settarie è la creazione di caste che amministrano l'esecuzione di quei precetti.

Allora, contro tutto ciò, Paolo osserva: non c'è più niente che in sé sia puro o impuro: «Ogni cosa creata da Dio è buona, e niente è da spregiare, qualora venga preso con animo grato, giacché viene santificato per mezzo della parola di Dio e della preghiera» (1 Tim 4, 4-5). Qui Paolo non intende dire che c'è qualcuno, all'interno

della comunità, che attraverso un rito di qualche specie trasforma l'impuro in puro: si rimarrebbe, in tal modo, all'interno della logica della purificazione, della separazione, della sacralità. Paolo piuttosto intende dire che tutto ciò che esiste, che Dio ha creato e che Cristo ha fatto suo, è buono.

Torna utile e clarificante una importante osservazione di Pietro Rossano: «Viene evitato rigorosamente da Paolo tutto il vocabolario mantico ed estatico [...] Similmente evitata la voce *ierós*, sacro, forse per distinguere la nuova santità da tutto il "sacro" dei contemporanei»<sup>10</sup>. Ed evita anche tutti quei termini, tutti quegli usi linguistici che riporterebbero a un linguaggio di tipo misterico ed esoterico. Mentre invece non rifugge dal linguaggio tecnico della filosofia – lo costatiamo, ad esempio, nel suo discorso all'areopago – e lo usa quando ha necessità di spiegare, di fare avvicinare l'intelligenza degli interlocutori ai contenuti del nuovo paradigma.

Nella logica del cristianesimo non c'è più sacralità, perché a rigore il sacro e la simbologia sacra esprimono, nel mondo antico, la convinzione che esiste una realtà divina, che però non condivide la vita degli uomini, è separata e si rende presente coi simboli, con gli oracoli, creando una casta di sacerdoti e di interpreti. L'incarnazione di Dio – ad un tempo idea centrale e fatto storico attraverso i quali il cristianesimo si autodefinisce – sconvolge questa mentalità: Dio si dà, è presente, condivide fino in fondo l'esistenza umana. Il sacro è sostituito dal *Santo*, l'assenza è sostituita da una Presenza. E questo ha una conseguenza importante: superare il sacro vuol dire che ogni cosa che c'è ha un suo senso in se stessa, all'interno di un contesto dotato di una logica propria, che va compresa nella sua specificità e rispettata nella sua diversità. È, questa, una conseguenza dell'idea di Incarnazione, con la quale Dio si fa *un* uomo, dando senso al particolare. Qui c'è il fondamento di quella che Nicola Abbagnano, nel suo *Dizionario di filosofia*, definisce laicità: la logica del rispetto e del limite.

<sup>10</sup> P. Rossano, *Introduzione a san Paolo*, in *Le Lettere di san Paolo*, cit., pp. 18-19.

È chiaro che non c'è in Paolo questa elaborazione concettuale: ma sono le ricchezze che noi possiamo trarre da Paolo. E non le traggono solo i cristiani, anzi: a volte, nella storia, queste scoperte che affondano nel patrimonio cristiano le hanno fatte dei non cristiani.

Un ulteriore aspetto collegato al tema della sovranità riguarda l'idea della "regalità di Cristo". Paolo, nella *Prima lettera ai Corinti*, scrive:

Bisogna che egli regni finché non abbia posto tutti i suoi nemici sotto i suoi piedi [...] E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti (*1 Cor 15, 25ss.*).

In *Colossesi*, successivamente – siamo nella letteratura, diciamo, deutero-paolina – si fa l'osservazione che a Gesù vengono sottomessi i Principati e le Potestà (*Col 2, 9-10*), cioè tutto quel sistema di potenze e poteri che l'antichità aveva creato e attraverso i quali si articolava la struttura cosmica e umana del potere. In questi sistemi di potere è compreso anche l'elemento ideologico, perché i Principati, le Potestà, sono poteri che strutturano anche il pensiero, cioè trasmettono ideologie. La forma di pensiero ideologica, intesa nel senso tecnico, negativo, come pensiero apparente, come pensiero rovesciato – che è il significato introdotto da Marx e che viene ripreso anche da Giovanni Paolo II nelle sue encicliche sociali –, ricade sotto questa critica, che è critica agli idoli intesi anche come feticci, come idoli del pensiero e del comportamento, i quali vengono sottomessi a Cristo. Qui abbiamo una chiara applicazione della liberazione operata da Cristo, nell'ottica di Paolo.

L'esercizio della regalità di cui parla il brano appena citato della *Prima lettera ai Corinti*, non spiega come Gesù sia diventato re. In questo senso, è chiarificatrice la versione della *Lettera agli Efesini*: «Dio ha esercitato la Sua potenza, quando lo risuscitò dai

morti e lo fece sedere alla sua destra nei cieli, al di sopra di ogni principato e autorità, di ogni potenza e dominazione» (*Ef* 1, 20-21). Ma per l'esercizio di questa regalità è necessario passare per la Croce; il potere è dunque conferito da Dio a Cristo, al Risorto, a Colui cioè che ha vissuto interamente l'avventura umana, come bene precisa Sergej N. Bulgakov: «non più ormai soltanto come al Figlio Unigenito, che eternamente nella SS. Trinità possiede il Regno, la Potenza e la Gloria, ma come al Dio-Uomo che si è irrevocabilmente umiliato e ha assunto la condizione di schiavo»<sup>11</sup>; è un potere che Gesù si è guadagnato attraverso la croce e che, dunque, viene esercitato non secondo le antiche figure della regalità sacrale, ma secondo il nuovo paradigma trinitario e fraterno. Gesù era stato acclamato come Re già prima della passione, ma il ministero regale di Cristo viene esercitato dopo il conferimento del potere, cioè dopo la resurrezione. Questo fa capire quanto intimamente esso sia legato alla storia.

Questo guadagno nella comprensione ci pone però di fronte a un duplice paradosso: quello di un potere che, da una parte, è pienamente conferito ma, dall'altra, non pienamente esercitato, altrimenti nel mondo non ci sarebbe il male; e quello di un potere che inizia proprio dal momento in cui Colui che lo detiene, Cristo, lascia questo mondo: in quale modo Cristo continua ad agire nella storia<sup>12</sup>?

Se dovessimo continuare ad approfondire questo aspetto – cosa che qui non si può fare – dovremmo forse spingere la nostra indagine verso l'approfondimento della realtà della fraternità, poiché è la fraternità che, come abbiamo visto, secondo Paolo accoglie ed esercita l'Amore di Dio in quanto è partecipato agli uomini. In questo senso, Dio agisce *attraverso* e *negli* uomini che amano.

<sup>11</sup> S.N. Bulgakov, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, p. 488.

<sup>12</sup> Cf., su questo punto: A.M. Baggio, *Trinità e politica. Riflessione su alcune categorie politiche alla luce della rivelazione trinitaria*, in *Abitando la Trinità*, a cura di P. Coda - L. Žák, Città Nuova, Roma 1998, pp. 173-236.

#### 4. PARADIGMA TRINITARIO E ATTO MORALE

Concludo con una osservazione riguardante l'atto morale, perché mette in luce un altro aspetto di quel nuovo paradigma che Paolo, attraverso l'incontro con Cristo, ci è andato rivelando. In *Rm* 14, 14 egli scrive: «niente è impuro di per se stesso»: il comportamento del cristiano è dettato dalla condizione di fraternità; l'altro, infatti, è diventato il fratello e non si può mancare di rispetto, non si può non riconoscere «colui per il quale Cristo è morto» (*Rm* 14, 15). Si tratta di parametri di giudizio completamente diversi rispetto al puro/impuro, e che si incentrano sulla trasformazione dell'idea di *chi sia l'altro*, cioè sulla creazione di una nuova concezione dell'alterità.

Ecco perché in Paolo «non c'è distinzione di Giudei o di Greci» (*Rm* 10, 12): non perché l'Apostolo non veda le differenze, ma perché il nuovo paradigma coglie una più profonda unità senza annullarle, e su quell'unità fa nascere un popolo nuovo.

Che l'alterità sia reale lo attesta la diversità culturale tra i cristiani di provenienza giudaica e quelli di cultura pagana: sono veri "altri" resi fratelli da Cristo; ciò è chiarissimo in *1 Cor* 10, 29, dove Paolo esorta ad astenersi da cibi e pratiche non perché siano in se stesse impure, ma per rispetto al fratello che le crede tali: «astenevi dal mangiare per riguardo a colui che vi ha avvertito, e della coscienza; della coscienza, dico, non tua, ma dell'altro. Per qual motivo infatti la mia libertà dovrebbe venir giudicata da un'altra coscienza?»; ognuno decide su di sé liberamente, sostiene Paolo; solo l'amore che vede nell'altro il fratello può farti decidere – paradossalmente – secondo la sua coscienza e non secondo la tua!

È una riconsiderazione radicale della teoria dell'atto morale: il rapporto di fraternità – l'amore voluto e vissuto coscientemente – mi fa rispettare la coscienza dell'altro come fosse mia. L'amore pone davvero, in Paolo, in una condizione di libertà estrema: sono libero non solo dalla legge che altri mi vorrebbero imporre, ma an-

che da quella che io stesso mi sono liberamente dato! La realtà della fraternità quale espressione del paradigma trinitario, dunque, cambia la nozione di obbedienza: si obbedisce, in realtà, all'amore e non alla legge.

Che sia un nuovo paradigma, è Paolo stesso a sottolinearlo esplicitamente, differenziandolo da quello del giudeo che non pratica la legge; questi, spiega Paolo, possiede «nella legge il paradigma della scienza e della verità» (*Rm* 2, 20).

Il nuovo paradigma, però, si distingue perché costruisce una comunità potenzialmente illimitata, cioè *definisce senza escludere*. Abbiamo già incontrato questo paradosso nella Città di Dio agostiniana, dove l'appartenenza alla cittadinanza è stabilita non da una identità tradizionale o da un'appartenenza formale, ma dalla scelta dell'amore vero, l'amore sociale che costruisce la *polis*; qui Paolo ce ne dà il fondamento: per lui, i pagani che mettono in pratica la legge, pur non avendola ascoltata, sono legge a se stessi e la legge è scritta nei loro cuori (*Rm* 2, 14-15). Il nuovo paradigma cui Paolo introduce può portarci a costruire una concezione della cittadinanza dove i confini coincidono con la stessa umanità, accolta nella ricchezza delle sue differenze.

#### SUMMARY

*The author explores what is specific to Christianity according to Paul, and highlights the Cross of Christ as a central paradigm of the Apostle's thought: the cross becomes the interpretive key for thought and concrete action in the transformation of the world. It is not correct to extrapolate concepts from Paul's texts and forcibly place them in inappropriate ideological contexts, as has been done in the past. It is much better to explore the Pauline model and examine its consequences. By doing this, this article shows how, by starting from the*

*cross, Paul develops a new relational type of model. This improves on the idea of citizenship (politeuma), giving it a new dynamic, that for a Christian derives from Trinitarian relationships and which is to be enacted through the fulfilment in history of universal fraternity.*