

G. BARBAGLIO
Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso. Confronto storico
EDB, Bologna 2006, pp. 312.

Che G. Barbaglio prima o poi dovesse scrivere un libro sul confronto tra Gesù e Paolo era prevedibile. Con un percorso scientifico molto simile a quello di J.D.G. Dunn, dopo aver dedicato molti anni del proprio studio soprattutto al pensiero di Paolo, producendo tutta una serie di opere significative sull'apostolo (*Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi 1985; *La teologia di Paolo*, Bologna 2001; *Il pensare dell'apostolo Paolo*, Bologna 2005), nel 2002 Barbaglio ha scritto infatti un poderoso e importante volume di ricostruzione complessiva della figura di Gesù (*Gesù ebreo di Galilea*, Bologna 2002). Egli è quindi uno dei non molti studiosi neotestamentari in grado di padroneggiare perfettamente entrambi gli argomenti.

Il tema del confronto tra Gesù e Paolo è un tema tradizionale. È stato studiato innumerevoli volte e con esiti molto diversi. Barbaglio lo indica bene nella rassegna iniziale degli studi precedenti (pp. 15-37). Si va dalla affermazione di una totale discontinuità (J. Klausner, W. Wrede) a quella di una perfetta continuità (A. von Harnack, E. Jünger). E numerosi sono naturalmente anche gli studiosi che riconoscono insieme continuità e discontinuità. Negli ultimi anni, con l'assoluta prevalenza della ricerca sul Gesù storico, non ci sono stati in realtà molti tentativi di istituire il confronto. È probabile tuttavia che, unito alla «nuova prospettiva» su Paolo, proprio l'enorme interesse attuale per il Gesù storico stimoli nuovamente a occuparsi del problema.

Il confronto tra Gesù e Paolo riguarda essenzialmente il rapporto che si può stabilire tra la predicazione del primo e il pensiero del secondo. È quindi anzi-tutto un problema teologico. Barbaglio indica perciò i temi teologici principali della predicazione di Gesù e del pensiero di Paolo sui quali occorre stabilire il confronto: l'idea del tempo e del mondo, il ruolo della persona di Gesù, la concezione di Dio, l'idea del Regno e della Chiesa, il problema dell'etica e il rapporto con l'ebraismo. È questa la parte centrale e più importante del volume, che ne occupa le pp. 101-290.

Poiché però Gesù e Paolo sono personaggi storici dei quali conosciamo non soltanto l'ambiente geografico e culturale, ma anche la formazione e le esperienze religiose, Barbaglio, ben consapevole dell'importanza che riveste la diversa situazione storica ai fini di una comprensione del loro pensiero, accenna anche al contesto nel quale essi si muovono (pp. 39-58) e ne delinea anche le rispettive personalità (pp. 77-99). E poiché tra Gesù e Paolo, per quanto vicinissimi negli anni, c'è anche un periodo intermedio, nel quale, a partire dalla fede nella risurrezione di Gesù, già si forma una teologia, e in particolare una cristologia, egli accenna anche agli sviluppi più significativi presenti in questo periodo intermedio (pp. 59-76).

La conclusione, forse un po' troppo sintetica, sembra attestarsi più sulla posizione della discontinuità che non su quella della continuità tra Gesù e Paolo. Una continuità certamente esiste e viene identificata essenzialmente nell'idea di Dio e nella prospettiva escatologica. Ma più forte è la discontinuità, che non nasce soltanto dalla diversa personalità e dal diverso contesto storico dei due personaggi, ma consiste

soprattutto nel diverso ruolo attribuito alla persona di Gesù, che da annunciatore del Regno diventa in Paolo il Signore annunciato, e nella diversa concezione etica, dove si verifica il passaggio da una morale (quella di Gesù) che è pur sempre eteronoma a quella paolina dell'interiorità del soggetto trasformato dallo Spirito.

Il libro di Barbaglio è un libro di grande solidità e maturità. Barbaglio padroneggia perfettamente tanto le fonti quanto la bibliografia. L'analisi delle fonti è quasi sempre condivisibile e anche quando non lo è del tutto, è comunque sempre ben documentata e, argomentata. Il confronto con gli altri autori è costante. Colpisce in particolare favorevolmente il fatto che esso non si limita, come oggi spesso avviene, agli studi contemporanei, prevalentemente anglosassoni, su Gesù e Paolo, ma riprende anche tutta la grande tradizione esegetica tedesca, da F.C. Baur a R. Bultmann a E. Käsemann a M. Hengel. Questo rende la trattazione assai ricca e motivata. E le conclusioni non concedono nulla al radicalismo e al sensazionalismo, ma sono sempre ponderate. Credo comunque che il modo migliore per parlare del libro sia quello di continuare la discussione su alcuni punti nodali affrontati dall'autore.

La rassegna iniziale delle varie posizioni adottate dagli studiosi precedenti è molto utile. Personalmente sono sempre convinto che uno dei modi migliori per affrontare un problema è quello di delinearne la storia delle interpretazioni. La rassegna sarebbe stata tuttavia ancora più utile se ancora più ragionata, se cioè avesse fornito con maggior chiarezza al lettore anche l'indicazione dei presupposti teologici da cui gli autori traevano le loro conclusioni e che venivano spesso messi in discussione dalle loro stesse ricostruzioni storiche. Che la teologia liberale, per esempio, alla ricerca di un cristianesimo non dogmatico, abbia privilegiato la predicazione, ritenuta del tutto semplice, di Gesù rispetto a quella, dogmaticamente elaborata, di Paolo è ben noto. È molto interessante però, e andrebbe perciò spiegato con cura, che il principale rappresentante di quella teologia, A. von Harnack, sia stato invece sostenitore della posizione secondo cui Paolo sarebbe stato colui che ha meglio compreso Gesù. Che la «nuova ricerca» sul Gesù storico degli allievi di Bultmann, inaugurata nel 1953 da Käsemann, sia stata, seguendo il maestro, segnata da presupposti fondamentalmente anti-giudaici è altrettanto noto. Ma è egualmente interessante, e va compreso adeguatamente, che Bultmann continui tuttavia a collocare la predicazione di Gesù nel giudaismo, vedendo in essa soltanto un presupposto della teologia neotestamentaria. In entrambi i casi si coglie bene a mio parere quanto un sicuro senso storico finisca col mettere in discussione gli stessi presupposti teologici di partenza, in una dialettica salutare tra comprensione storica e interpretazione teologica.

La consapevolezza dell'esistenza di questa tensione obbliga allora a porre subito una domanda preliminare alla ricerca: è veramente possibile istituire un *confronto storico* (è il sottotitolo del libro, che ne indica con precisione lo scopo) tra Gesù e Paolo? E cioè, come scrive lo stesso autore, «quale Gesù e quale Paolo s'intende paragonare?» (p. 36). Nel porre la domanda, Barbaglio evidentemente si mostra consapevole del problema. E tuttavia accenna soltanto all'esistenza di innumerevoli tentativi di soluzione, perché «mille sono le immagini del Gesù terreno che la plurisecolare ricerca storica ci ha offerto, e neppure pochi sono i ritratti teologici di Paolo dipinti dagli studiosi» (p. 36). Ma il problema va oltre questa pluralità di interpretazioni. Perché da un lato, se di Paolo conosciamo sostanzialmente il pensiero

dalle lettere ritenute autentiche, di Gesù abbiamo soltanto l'immagine fornitaci dai vangeli, che sono già un'interpretazione credente. Il confronto non può non essere quindi non soltanto ipotetico, ma anche non del tutto equilibrato. La figura di Gesù non si presenta infatti con la stessa consistenza storica di quella di Paolo, anche se questo non significa che non si possa, e si debba, tentare di raggiungere il Gesù storico. E dall'altro lato, in maniera più radicale, si pone il problema, che fu già oggetto di un'appassionata discussione tra i sostenitori della «nuova ricerca» e il loro maestro Bultmann, di *quale Gesù* confrontare con Paolo. Perché, se il confronto è tra Paolo e il Gesù storico, cioè non il Cristo dei vangeli, ma il Gesù che è *dietro* i vangeli che, avrebbe detto Bultmann, come risultato di una ricostruzione storica, teologicamente è legge, non vangelo (il che probabilmente incide sulla maggiore completezza — e sulla preferenza? — che assume nel confronto dell'autore la teologia di Paolo rispetto alla predicazione di Gesù), allora, come notava J.M. Robinson nel suo saggio *Kerygma e Gesù storico*, si pone necessariamente il problema se l'alternativa tra Gesù storico e Cristo del kerygma non misconosca la storicità di Gesù come fondamento del kerygma e se sia perciò più «storico» il Gesù storico o il Cristo dei vangeli.

La conclusione rapidissima (pp. 291-294) del lavoro, che insiste più sulla discontinuità che sulla continuità tra Gesù e Paolo, è a mio parere sostanzialmente condivisibile. Giustamente Barbaglio afferma che questa discontinuità non contiene alcuno scandalo. Diversa è infatti la situazione storica di Gesù e di Paolo, e tra loro c'è soprattutto la nascita della fede nel Cristo risorto. Tuttavia, da un lato ho l'impressione che questa troppo rapida conclusione radicalizzi indebitamente le osservazioni fatte precedentemente, rompendo un equilibrio che nel corso del testo era invece ben conservato, dall'altro credo che su questa accentuazione della discontinuità giochi comunque una valutazione ipercritica dei testi evangelici, che porta l'autore a disconoscere troppo spesso l'attendibilità o quanto meno a minimizzarne il valore e che già nel corso del testo non appare del tutto giustificata. Nel capitolo dedicato al ruolo della persona di Gesù, Barbaglio scrive ad esempio che Gesù «era convinto che gli era stato affidato un ruolo attivo di mediazione nell'iniziativa ultima di Dio» e che egli «aveva dato compimento a ciò che era stato preannunciato per il futuro decisivo del mondo», e aggiunge anche che «la sua azione guaritrice ed evangelizzatrice è da lui compresa come il definitivo agire salvifico di Dio verso il suo popolo», sicché «vi si fa luce una cristologia implicita» (pp. 140-141). Non significa questo che egli ha mostrato indirettamente una coscienza messianica? Se, per lo stesso Barbaglio, il Messia è «una figura mediatrice dell'evento escatologico, decisivo per la sorte dell'umanità e del mondo e che ha Dio protagonista primario» (p. 140), e «Gesù ha offerto un'immagine straordinaria di sé collocandosi, per missione divina, come intermediario della sterzata decisiva impressa da Dio alla storia» (p. 142), non è del tutto legittimo parlare per Gesù di consapevolezza messianica, anche a prescindere dall'uso da parte sua di titoli esplicitamente messianici? Ma Barbaglio sembra pensare di no e nella conclusione infatti scrive che «Gesù si è presentato come *un uomo*, certo non un uomo qualunque, perché consapevole di essere il mediatore ultimo della definitiva iniziativa di grazia di Dio nella storia [e, di nuovo, non è questo il Messia?, ndr], sotto forma però di frammento», mentre «Paolo lo ha proclamato *l'uomo*, prototipo della nuova umanità, che riassume in sé i titoli gloriosi di Figlio primogenito di Dio e di Signore dei morti e

dei vivi» (p. 292). Questa conclusione, certamente legittima sul piano storico, dipende in larga misura dalla ricostruzione critica che egli fa nel testo della predicazione e della pretesa di Gesù. Personalmente non credo per esempio che Gesù sia stato così reticente come vuole Barbaglio nei confronti del titolo di Messia (e della stessa confessione di Pietro) perché voleva evitare un messianismo regale «militante» (pp. 135-136); la distinzione tra la concezione di Gesù e quella di «un ambiente animato da attese in un messia regale» è certamente giusta, ma rischia però di allargare eccessivamente il fossato tra Gesù e i discepoli. Sono invece dell'avviso che qualche riferimento a un proprio ruolo messianico, soprattutto nell'affermazione della propria autorità, con la «messa in scena» dell'ingresso in Gerusalemme, col richiamo alla figura del Figlio dell'uomo e con l'accento al valore della propria morte, Gesù lo abbia fatto. E credo realmente che la condanna come re dei giudei da parte di Pilato presupponga l'accusa da parte del sinedrio di una sua pretesa messianica (le ragioni politiche per la condanna di Gesù sono molto fragili e la storicità del processo giudaico non può essere così facilmente accantonata), anche se mi rendo ben conto che non sono molti gli studiosi che condividono oggi queste posizioni. Ed è ovvio che, se tutto questo viene riconosciuto, la discontinuità tra Gesù e Paolo relativamente alla persona stessa di Gesù ne risulta attenuata.

Questo è ancora più vero, mi sembra, per quanto riguarda il tema dell'amore e della legge. Nel capitolo dedicato a questo tema, a proposito di quello che egli definisce il radicalismo morale di Gesù, Barbaglio afferma giustamente: «Non sembra che la legge mosaica, come testo normativo, sia per lui la fonte decisiva delle regole di vita da seguire [...]. Al centro della sua religiosità non c'è affatto il Dio legislatore, in questo vicinissimo a Paolo» (p. 251). Nel presentare l'argomento egli aveva tuttavia già scritto che sul tema dell'etica Gesù e Paolo «hanno imboccato strade assai diverse [...]». In breve, il confronto è tra un elevato insegnamento di morale e una profonda teologia della grazia» (p. 231), dove sembra affiorare una predilezione dell'autore per Paolo. Nella conclusione egli infatti scrive che «per Gesù si tratta del comandamento dell'amore, per Paolo dell'amore frutto dello Spirito che anima e attiva quanti sono in Cristo. Di conseguenza l'etica del Nazareno è pur sempre sotto il segno dell'obbedienza a una norma esterna, dunque una morale eteronoma, mentre l'apostolo attribuisce all'interiorità del soggetto, trasformata e potenziata dallo Spirito, l'input autonomo di ogni scelta e comportamento» (pp. 292-293). Ma si può veramente affermare questo? Io non ne sono affatto convinto. Anche l'amore di cui parla Gesù è una realtà interiore e un dono di Dio. Ma in tutti i casi una conclusione del genere, che attribuisce a Gesù una morale eteronoma (e sembra mostrare nuovamente una preferenza per Paolo), può nascere soltanto da una ricostruzione dell'atteggiamento di Gesù nei confronti della legge che ne ridimensioni drasticamente la critica. Infatti Barbaglio ritiene che né le antitesi del discorso della montagna, né l'affermazione di Gesù sul puro e l'impuro (Mc 7,15), né quella sul valore del sabato (Mc 2,27) autorizzino a parlare di una vera e propria critica della legge da parte di Gesù, potendosi ricondurre tutte a una interpretazione segnata da radicalismo morale (cf. pp. 239-247). Posizione legittima, e oggi anzi largamente condivisa. Ma pur sempre fortemente discutibile. In sostanza è difficile sottrarsi del tutto all'impressione che, nonostante il riferimento alla posizione di Bultmann e il netto rifiuto dell'immagine liberale di un Gesù adogmatico

da parte dell'autore, l'accentuazione della discontinuità tra Gesù e Paolo sia ottenuta a volte a prezzo di un'attenuazione dell'elemento dogmatico della predicazione di Gesù che finisce per accostarsi alle posizioni della teologia liberale. Di Bultmann viene del resto valorizzata soprattutto l'insistenza sul fatto che in Paolo l'annunciato diventa l'annunciato, non la contrapposizione radicale di Gesù alla concezione farisaica della legge, e neppure il riconoscimento dell'esistenza, nella sua azione e predicazione, di una cristologia implicita (come ha opportunamente ricordato Robinson nel suo *Kerygma e Gesù storico*, se in principio Bultmann distingueva Gesù e Paolo come la legge e il vangelo, nel 1957 ha ammesso però che la predicazione di Gesù possa essere una «predicazione cristiana velata o nascosta», affermazione che sarebbe stata ulteriormente sviluppata da G. Bornkamm e soprattutto da H. Conzelmann, con la convinzione della centralità di una «cristologia indiretta» nella predicazione di Gesù).

Un'ultima osservazione riguarda il capitolo dedicato alla transizione da Gesù a Paolo. Rispetto alla maturità e alla completezza del resto del libro questo capitolo appare meno convincente non solo, e non tanto, per l'accettazione un po' acritica del particolare orientamento storiografico (di G. Theissen, F. Vouga, C. Gianotto e molti altri) che, basandosi in particolare sulla fonte Q e il *Vangelo di Tommaso*, vede nella pluralità delle posizioni teologiche delle prime comunità e nella valorizzazione dell'insegnamento sapienziale giudaico in Galilea la chiave principale per interpretare i primi anni di vita dei seguaci di Gesù, ma anche, e soprattutto, perché non appare abbastanza funzionale al prosieguo del discorso su Paolo. Manca infatti ogni accenno di sviluppo cronologico (anche se questa mancanza è motivata col fatto che la descrizione delle comunità primitive deve tener conto più della pluralità degli orientamenti che degli sviluppi cronologici) e manca ogni tentativo di trovare reali precedenti alla posizione di Paolo. Nonostante l'affermazione che Paolo è «nato e si è forgiato di certo nel cristianesimo degli ellenisti» (pp. 75-76), il gruppo degli ellenisti, e più in generale la componente giudeo-ellenistica, a cui probabilmente Paolo per più versi si riallaccia nella sua teologia (in particolare per il riconoscimento del valore salvifico della morte e risurrezione di Cristo), non riceve sufficiente attenzione.

Ma queste sono posizioni non meno discutibili di quelle di Barbaglio, che vogliono soltanto sottolineare quanto risultino stimolanti le osservazioni del suo bel libro.

P.S. Avevo già preparato questa recensione, quando ho appreso della scomparsa di Giuseppe Barbaglio. Mentre esprimo perciò il mio sincero dolore per la perdita di un insigne studioso e di un caro amico, ribadisco il rammarico di non poter proseguire con lui la discussione che il suo libro ampiamente merita.

Giorgio Jossa
Via Giacomo Piscicelli, 77
80121 Napoli