Raccolta di testi

Introduzione e Capitolo 1

Le origini storiche della fede nella divinità di Gesù

Pontificia Università della Santa Croce

OTT 2026

INTRODUZIONE **5**

i) René Latourelle: carattere storico della rivelazione 5
ii) Il fatto: Plinio il Giovane, Lettera a Traiano, Ep. 10,96 5
iii) La divinizzazione tardiva oggi 6
iv) Risposta CDF 6
v) L'ipotesi critica del XIX secolo. 6
vi) Metodo storico. 7
vii) Pontificia Commissione Biblica, Bibbia e Cristologia, 1987 7
viii) Benedetto XVI, Il mio testamento spirituale 7
ix) Joseph Ratzinger, L'interpretazione biblica in conflitto 8

CAPITOLO I. ORIGINI STORICHE DEL CULTO A CRISTO **9**

1. Contesto culturale e religioso 9

2. Le prime tracce di preghiera cristiana 11
i) La spina nella carne 11
ii) Invocazione a Cristo, fonte di grazia, pace e benedizione insieme al Padre 11
iii) Invocazione del nome di Gesù come elemento definitorio della comunità 12
iv) L'invocazione di Gesù come Signore, "Maranatha!" (1Cor 16,22) 13
v) L'invocazione del nome che salva (Rom 10,9) 14
vi) Cristologia implicita nella preghiera al Padre 16

3. I primi raduni cultuali cristiani 17
i) La cena del Signore come un atto di culto 17
ii) Altre pratiche nel nome di Gesù 19
iii) Inni cristiani primitivi 19

4. L'inno di Filippesi 2,6-11 21
i) Il testo 21
ii) Cristo, oggetto dell'esaltazione propriamente divina: Is 45,18-23 21
iii) Teologia del nome di Dio 22
iv) Parallelismo di Fil 2 con Gen1-3, alla luce di 1Cor 15,45 23

5. La formula in 1Cor 8,6 24
i) Novità nel vissuto del monoteismo: Dt 6,4 25

6. Conclusioni 27
i) Cronologia 27
ii) Le prime lettere attestano già un'alta cristologia 28
iii) Cristologia previa alla redazione delle lettere 30
iv) Condivisione della cristologia 32
v) Conclusioni 33

INTRODUZIONE

i) René Latourelle: carattere storico della rivelazione

La storicità è il tratto fondamentale e decisivo della rivelazione cristiana: al contrario della filosofia orientale, del pensiero greco e dei misteri ellenici che non accordano nessun posto alla storia o lo fanno solo in qualche caso, la fede cristiana è essenzialmente confrontata con "eventi" che sono "successi". La Scrittura racconta fatti, presenta persone, descrive istituzioni. In altri termini, il Dio della rivelazione cristiana non è solo il Dio del cosmo ma il Dio di interventi, di irruzioni inattese nella storia umana; è un Dio che viene, che interviene, che agisce e che salva.

In Gesù Cristo questo principio di storicità diventa ancora più profondo: Dio, infatti, non solo entra nella storia, ma vi entra assumendo la corporeità dell'uomo. In conseguenza di ciò, tutta l'esistenza umana di Cristo (parole, azioni, esempi, attività, comportamenti) è sottoposta alla ricerca della storia e non può esserne liberata[1].

ii) Il fatto: Plinio il Giovane, Lettera a Traiano, Ep. 10,96

Signore, è per me una regola sottoporti tutte le questioni sulle quali ho dei dubbi. Poiché chi può meglio guidarmi nel dubbio o illuminare la mia ignoranza? Non ho mai partecipato a inchieste sui cristiani: non so pertanto quali fatti e in quale misura si debbano punire o perseguire.

Mi fu messa innanzi una denuncia anonima, contenente molti nomi. Quelli che negavano di essere o di essere stati cristiani, dopo che sulla formula da me pronunciata invocarono gli dèi e tributarono incenso e vino alla tua immagine che per tal prova avevo fatto recare coi simulacri dei nomi, ed inoltre maledissero Cristo, a nessuno dei quali atti si dice possano essere costretti quelli che sono veramente cristiani, mi parve di doverli assolvere. Altri, denunciati da un delatore, dissero di essere cristiani, e poi lo negarono; lo erano, sì, stati, dicevano, ma non lo erano più, chi da tre, chi da molti, e chi persino da venti anni. Anche questi venerarono la tua immagine e i simulacri dei numi, e maledissero Cristo.

Affermavano poi che la loro colpa o il loro errore consisteva nella consuetudine di adunarsi in un giorno stabilito prima del levarsi del sole, e cantare tra loro a cori alternati un canto in onore di Cristo, come a un dio, e di obbligarsi con questo giuramento non a compiere male azioni, ma a non rubare, a non ammazzare, a non commettere adulteri, a non tradire la parola data, a non rifiutare se richiesti di restituire il deposito; compiuto questo rito, era loro costume di sciogliersi, poi di adunarsi ancora ad un banchetto, comune ed innocente, e che anche ciò avevano smesso di fare dopo il mio editto, con il quale, secondo i tuoi ordini, avevo vietato i sodalizi. Per cui mi parve ben necessario di accertarmi della verità interrogando due schiave addette al culto cristiano, anche mediante la tortura. Ma trovai solo stramba e smisurata superstizione; e, perciò, sospesa l'inchiesta, ricorro a te per consiglio.

Mi parve degna di interpellanza la cosa, soprattutto per il gran numero di accusati. Chè in ogni età, in ogni classe, ed anche in ambo i sessi vi sono molti citati, o che possono essere citati in giudizio. Non solo per le città, ma per le borgate e le campagne si è diffuso il contagio di codesta superstizione. Mi sembra pertanto che si possa contenerla e farla cessare. E certo si vede bene che

---

[1] R. LATOURELLE , *Rivelazione*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Citadella, Assisi 1990, 1063.

hanno ricominciato ad essere frequentati i templi prima quasi deserti, a essere riprese le solennità sacre da gran tempo interrotte, e a vendersi il pasto delle vittime, che non trovava quasi più compratori. Dal che è facile prevedere quanta gente si può far ravvedere, se è dato campo al pentimento[2].

iii) La divinizzazione tardiva oggi

Agli inizi non si parlò di Gesù come Dio, né tanto meno della divinità di Gesù; ciò avvenne soltanto dopo un lungo periodo di esplicitazione credente, quasi certamente dopo la caduta di Gerusalemme[3].

iv) Risposta CDF

La divinità di Gesù è stata oggetto della Fede ecclesiale fin dagli inizi e molto prima che nel Concilio di Nicea si proclamasse la sua consustanzialità con il Padre. Il fatto che non si usi questo termine non significa che non si affermi la divinità di Gesù in senso stretto, contrariamente a quanto l'Autore pare insinuare. […] La confessione della divinità di Gesù Cristo è un punto assolutamente essenziale della Fede della Chiesa fin dalle origini e attestata già nel Nuovo Testamento[4].

v) L'ipotesi critica del XIX secolo.

Il dogma è, nella sua concezione e nella sua elaborazione, un'opera dello spirito greco sul terreno del Vangelo.[5] [Parlando del Vangelo annunciato da Gesù]: Non il Figlio, ma soltanto il Padre.[6] Il Vangelo del Regno si è trasformato nel Vangelo di Gesù Cristo.[7]

Origine del culto a Cristo come Figlio di Dio: Graduale, Sincretistica e Paolina.

Lo studio spesso citato di Wilhelm Bousset, Kyrios Christos (1913), in particolare, collocava la nascita del culto di Gesù nelle prime cerchie «gentili ellenistiche», alle quali un retroterra di venerazione pagana di semidei ed eroi divinizzati poteva aver fornito l'atmosfera, il modello e l'influenza decisivi. Bousset situava tali cerchie di cristiani gentili nella Siria nei decenni di inizio/metà del 1 sec. d.C. A suo parere fu la fede religiosa di questi cristiani gentili ellenistici a influenzare anche le convinzioni dell'apostolo Paolo, la cui missione ai gentili diffuse poi largamente la venerazione di Gesù come divino.

Bousset presentava invece la «divinizzazione» di Gesù sostanzialmente come frutto dell'influenza dell'ambiente religioso pagano in generale, che ebbe quest'effetto in cerchie cristiane di località importanti della diaspora come Antiochia. Egli pensava inoltre che questo sviluppo fosse una deplorevole deviazione da quella che per lui era la fede della «comunità palestinese primitiva», nella quale Gesù era venerato semplicemente come il «figlio dell'uomo»

---

[2] PLINIO IL GIOVANE, *Ep*. 10,96; disponibile in R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane: una documentazione ragionata,* EDB, Bologna 1984, 272-273.

[3] J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, San Salvador 1999, p. 214; testo spagnolo riportato nella Notificazione, n. 4.

[4] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificazione sulle opere del P. Jon Sobrino S.I.*, 26 novembre 2006, n. 4. Sottolineature aggiunte.

[5] A. VON HARNACK, Grundriss der Dogmengeschichte, I, 1889, P. 3. FONTE CONSULTABILE

[6] A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums,* Leipzig 1900, p. 91. Fonte consultabile.

[7] A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums,* 111.

designato da Dio, figura messianica che sarebbe tornata dal suo posto esaltato nel cielo in qualche momento imminente per portare la redenzione finale. Bousset parlava di «aspetti discutibili» della venerazione riconosciuta a Gesù in questi ambienti «gentili ellenistici» e di «appesantimento e complicazione della semplice fede in Dio mediante l'introduzione dell'adorazione cultuale del Kyrios Christos». D'altra parte egli ammetteva che «si dovrà riconoscere che ciò avvenne per necessità interna», perché l'ambiente religioso lo esigeva, e che queste «comunità gentili ellenistiche» si trovarono a competere sul mercato religioso del tempo introducendo una divinità loro propria[8].

vi) Metodo storico.

Il passato non ci è accessibile direttamente, ma soltanto attraverso le tracce, per noi intelligibili, che ha lasciato dietro di sé, nella misura in cui queste tracce sono sopravvissute, noi le abbiamo trovate e siamo capaci di interpretarle.[9]

Il giudizio storico appartiene all'ordine del probabile, non a quello del necessario […] Cerchiamo dunque, piuttosto, di comprendere il nostro documento, di vedere che cosa possiamo conoscere della sua realtà e che cosa sia ragionevole dedurne… Ragionevole, semplicemente.10

La certezza storica non va mai oltre una verosimiglianza che non sembra ragionevole mettere in dubbio, o per dubitare della quale non si hanno ragioni sufficienti.[11]

vii) Pontificia Commissione Biblica, Bibbia e Cristologia, 1987

Lo studio storico del Cristo presenta un esempio significativo di questa condizione dello studioso di storia. La quale non è mai «neutra». In realtà, la persona di Gesù riguarda tutti gli uomini e, quindi, lo storico stesso: per il senso della Sua vita, della Sua morte, per l'importanza del Suo messaggio nell'esistenza umana e per l'interpretazione della Sua persona secondo la testimonianza dei singoli libri del Nuovo Testamento. Le circostanze stesse nelle quali si muove ogni ricerca in proposito spiegano la differenza delle conclusioni a cui pervengono sia gli storici sia i teologi; nessuno, infatti, è in grado di studiare e proporre in modo totalmente obiettivo l'umanità di Gesù, il dramma della Sua vita conclusasi con la morte in croce, il messaggio che Egli ha rivolto agli uomini tramite le Sue parole, le Sue azioni, la Sua stessa esistenza. Nondimeno, questa ricerca storica è assolutamente necessaria, al fine di evitare due pericoli: che Gesù venga considerato come un eroe mitologico, oppure che il fatto di riconoscerlo come Messia e Figlio di Dio sia fondato esclusivamente su di una specie di fideismo irrazionale[12].

viii) Benedetto XVI, Il mio testamento spirituale

Quello che prima ho detto ai miei compatrioti, lo dico ora a tutti quelli che nella Chiesa sono stati affidati al mio servizio: rimanete saldi nella fede! Non lasciatevi confondere! Spesso sembra che la scienza — le scienze naturali da un lato e la ricerca storica (in particolare l'esegesi della Sacra Scrittura) dall'altro — siano in grado di offrire risultati inconfutabili in contrasto con la fede cattolica. Ho vissuto le trasformazioni delle scienze naturali sin da tempi lontani e ho potuto constatare come, al contrario, siano svanite apparenti certezze contro la fede, **dimostrandosi essere non scienza, ma interpretazioni filosofiche solo apparentemente spettanti alla scienza**;

---

[8] L. W. HURTADO, *Come Gesù divenne Dio*, Paideia, Brescia 2010.

[9] H-I. MARROU, *El conocimiento histórico,* 1968, 53.

[10] MARROU, *El conocimiento histórico,* 1968, 107.

[11] MARROU, *El conocimiento histórico,* 1968, 87.

[12] PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Cristologia*, Edizioni Paoline, Milano 1987, 21–23.

così come, d'altronde, è nel dialogo con le scienze naturali che anche la fede ha imparato a comprendere meglio il limite della portata delle sue affermazioni, e dunque la sua specificità. Sono ormai sessant'anni che accompagno il cammino della Teologia, in particolare delle Scienze bibliche, e con il susseguirsi delle diverse generazioni ho visto crollare tesi che sembravano incrollabili, dimostrandosi essere semplici ipotesi: la generazione liberale (Harnack, Jülicher ecc.), la generazione esistenzialista (Bultmann ecc.), la generazione marxista. Ho visto e vedo come dal groviglio delle ipotesi sia emersa ed emerga nuovamente la ragionevolezza della fede. Gesù Cristo è veramente la via, la verità e la vita — e la Chiesa, con tutte le sue insufficienze, è veramente il Suo corpo[13].

ix) Joseph Ratzinger, L'interpretazione biblica in conflitto

La fede non [era] un elemento costitutivo del metodo [storico-positivista] e Dio non è un fattore di cui occorre tener conto nell'avvenimento storico. Ma poiché nella esposizione biblica della storia, tutto è penetrato dall'azione divina, deve cominciare una complicata anatomia della parola biblica: si deve cercare di disfare l'ordito in modo tale da avere in mano alla fine il "propriamente storico", cioè il puramente umano dell'avvenimento, e spiegare anche come è accaduto che successivamente l'idea di Dio sia stata reintrodotta ovunque nella trama. Si deve così, contro la storia esposta, costruirne un'altra, "reale"; si devono trovare dietro le fonti esistenti – i libri della Bibbia – delle fonti più primitive, che diventino la norma referenziale dell'interpretazione. Nessuno può essere sorpreso che un tale modo di procedere conduca ad una abbondanza di ipotesi sempre più numerose, sino al formarsi, alla fine, di una giungla di contraddizioni. In conclusione si studia non più ciò che il testo dice, ma ciò che dovrebbe dire, e quali sono le componenti alle quali lo si può ricondurre.

Allora, a distanza, l'osservatore si rende conto con sorpresa che queste interpretazioni, che si supponevano cosi rigorosamente scientifiche e puramente "storiche", riflettono in realtà lo spirito dei loro autori piuttosto che lo spirito delle epoche del passato. Ciò non deve condurre l'esegeta allo scetticismo, ma piuttosto invitarlo a riconoscere i propri limiti e a purificare il suo metodo. […] Il dibattito attorno all'esegesi moderna non è nel suo nucleo centrale un dibattito tra storici, ma un dibattito filosofico[14].

---

[13] *Testamento Spirituale del Papa Emerito Benedetto XVI*, Bollettino Sala Stampa della Santa Sede (31 dicembre 2022), B0966.

[14] RATZINGER, *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea,* in AAVV. *L'esegesi cristiana oggi,* Casale Monferrato, 113.

CAPITOLO I. **ORIGINI STORICHE DEL CULTO A CRISTO**

1. Contesto culturale e religioso

Pervasività[15]: la religione non era uno dei tanti ambiti della società, ma era un fattore che permeava ogni circostanza della vita. Più in particolare, la religione si presentava come strettamente legata alla vita sociale, civica e familiare; si fondeva con altri aspetti culturali che noi oggi non chiameremmo *religiosi*. Tanto è vero che *religione* e *cultura* non erano due elementi separabili: riprendendo le parole di Romano Penna, «questa distinzione riflette più la nostra odierna mentalità cartesiana che non quella dell'uomo antico»[16].

Primato della pratica sulle credenze: Hurtado sottolinea che «per la gente di epoca romana, ciò che noi chiamiamo *pratica* religiosa–vale a dire, i riti sacri o tradizionali– giocava un ruolo più centrale e definitorio, più ovvio ed esplicito, di quello giocato dalle credenze religiose»[17].

Pluralità e flessibilità dell'offerta religiosa: «una persona poteva partecipare lo stesso giorno nelle libazioni offerte sull'altare domestico, poi assistere ai sacrifici in un tempio della città, e anche persino essere iniziato ai culti misterici provenienti dall'oriente. Non c'era alcun bisogno di rinunciare a nessuna di queste pratiche per partecipare alle altre. Tutti gli dèi meritavano rispetto e venerazione, anche se non fosse possibile dare culto a tutti quanti»[18].

Il culto del sovrano. L'attribuzione del titolo divino agli imperatori ebbe inizio con Alessandro Magno a Babilonia e si diffuse gradualmente anche a Roma, specialmente con Giulio Cesare nel 48 a.C. Si stabilì un vero e proprio culto dell'imperatore, considerato rappresentante della divinità nei confronti degli uomini e acclamato con titoli come "signore del mondo", "dio nostro", "figlio di dio" o "salvatore". In questo contesto, il cristianesimo nascente, riconoscendo simili attribuzioni a Cristo, incorporò nel proprio vocabolario alcuni termini dell'ambito linguistico imperiale come "vangelo", "epifania", "parusia" e altri[19].

Nonostante questo contatto linguistico, il contesto immediato della nascita del cristianesimo è il giudaismo, senza il quale non si può spiegare il fenomeno cristiano nascente. In quanto fenomeno religioso del mondo antico, il giudaismo condivide due delle tre caratteristiche precedentemente menzionate: la pervasività e la primazia della pratica rispetto alle credenze. Quest'ultima riveste un'importanza particolare per il nostro studio poiché, come analizzeremo, anche la fede nella divinità di Gesù si manifesta innanzitutto attraverso la pratica cultuale e soltanto successivamente si traduce in una chiara espressione teologica. Di

---

[15] L. W. HURTADO, *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion*, Eerdmans, Cambridge 2000, 8–10.

[16] R. PENNA (ed.), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2018, 51.

[17] HURTADO, *Destructor de los dioses. El cristianismo en el mundo antiguo*, 69, traduzione nostra.

[18] S. GUIJARRO OPORTO, *Las creencias de los primeros cristianos*, in R. AGUIRRE (ed.), *Así vivían los primeros cristianos*, Verbo Divino, Estella 2017, 312, traduzione nostra.

[19] Cf. PENNA (ed.), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, 62–63.

conseguenza, le prime manifestazioni di questa fede devono essere individuate nelle sue espressioni cultuali o devozionali.

Il giudaismo si distingue nettamente dal suo contesto per quanto riguarda la terza caratteristica. In forte contrasto con il panorama religioso plurale e flessibile dell'ambiente, il giudaismo aderiva esclusivamente al Dio unico. L'identità di Israele e il suo patto con Dio erano legati all'impegno di esclusività cultuale: «non avrai altri dèi di fronte a me» (Es 20,3). Il monoteismo ebraico era principalmente pratico vincolando Israele unicamente a YHWH, oggetto esclusivo del suo culto[20]. Non era ammesso nessun compromesso con altre religioni: per un pagano che desiderasse essere riconosciuto nella comunità giudaica, era necessario rinunciare ai suoi dèi familiari, ai riti e alle credenze degli altri culti a cui aveva in precedenza partecipato. La credenza nell'unico Dio svolgeva un ruolo cruciale nel giudaismo, definendo l'identità del gruppo e distinguendo i suoi membri da coloro che non ne facevano parte[21].

Oltre al monoteismo, in linea con Sanders, si possono discernere tre aspetti comuni al giudaismo dell'epoca: la coscienza dell'elezione, l'importanza della Torah e la riverenza verso il tempio[22]. L'elezione divina gioca un ruolo cruciale nell'identità del popolo: Israele è il popolo eletto, destinatario delle promesse di Dio. Egli ha stabilito con loro un'Alleanza alla quale resterà sempre fedele; anche il popolo, però, deve mantener fede a quanto accordato nella Legge (cf. Es 24,4-8)[23]. Attraverso il compimento della Torah, Israele si configura come il popolo dell'Alleanza, per questa ragione, l'osservanza alle sue norme morali e rituali definisce l'identità sociale e pervade tutta la vita del pio giudeo[24].

Il tempio occupava un posto centrale nella vita dei giudei: mèta di pellegrinaggio annuale, simbolo di orgoglio nazionale[25] e centro di potere guidato dal Sommo Sacerdote e dal suo sinedrio[26]. Tuttavia, il tempio era anzitutto il luogo del culto e della dimora del Dio di Israele. La sua architettura stabiliva una separazione inaccessibile fra la sua sacra intimità e l'esterno, suddividendo le diverse zone di santità in base alla prossimità al *Sancta Sanctorum*, accessibile solo una volta all'anno al solo Sommo Sacerdote. Ciò raffigurava simbolicamente la trascendenza del Dio di Israele, a cui «i cieli e i cieli dei cieli non possono contenere» (1 Re 8,27), nessuna immagine può rappresentare (cf. Es 20,4) e nessun uomo può vedere restando vivo (Es 33,20). Concludendo, il significato teologico e sociale del tempio giustifica l'appellativo utilizzato dagli storici per questo periodo, ovvero il «giudaismo del secondo tempio».

---

[20] Cf. HURTADO, *Lord Jesus Christ*, 29 e 36.

[21] Cf. GUIJARRO OPORTO, *Las creencias de los primeros cristianos*, 314.

[22] Cf. E. P. SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, Penguin Books, London 1995, 33–34.

[23] Cf. P. SACCHI, *Le origini cristiane e il giudaismo del secondo tempio*, in R. PENNA, *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2018, 16.

[24] Cf. FLAVIO GIUSEPPE, *Contra Apionem* 2, 171: «La religione governa tutte le nostre azioni e occupazioni e discorsi; il nostro legislatore non ha lasciato nessuna di queste cose senza determinare».

[25] FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche* 15, 248.

[26] Cf. un esempio del potere ottenuto da chi domina il tempio in FLAVIO GIUSEPPE, *La guerra giudaica*, 7, 420-436.

2. Le prime tracce di preghiera cristiana

La preghiera permea il tessuto del Nuovo Testamento. In maniera esplicita o implicita, i suoi protagonisti si rivolgono a Dio nelle diverse situazioni che incontrano, in un modo fortemente radicato nella tradizione giudaica, che riconosce il Signore Dio come il destinatario della relazione orante. In conformità all'insegnamento di Gesù, l'orazione si orienta a Dio in qualità di Padre, e talvolta si presentano le suppliche *in nome di Gesù* o per la sua mediazione, e spesso seguendo il modello o la dottrina del Maestro. Per ciò che riguarda la nostra indagine, sono particolarmente rilevanti quei passi in cui Gesù riveste anche il ruolo di *destinatario* della preghiera[27], si tratta di una modalità di orazione indirizzata a Cristo nel modo in si rivolge anche a Dio Padre[28]. Alcuni esempi:

i) La spina nella carne

> Perché non montassi in superbia per la grandezza delle rivelazioni, mi è stata messa una spina nella carne, un inviato di satana incaricato di schiaffeggiarmi, perché io non vada in superbia. A causa di questo per tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me. Ed egli mi ha detto: "Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza". Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. (2Cor 12,7-9).

Il contesto suggerisce che il destinatario della preghiera (Κύριον) sia molto probabilmente Cristo stesso, e non il Padre. Tale interpretazione è corroborata dal versetto successivo, in cui Paolo parla della «mia forza» (δύναμις) e dopo, della «potenza di Cristo» (δύναμις τοῦ Χριστοῦ)[29]. L'apostolo non fornisce alcuna giustificazione per l'invocazione diretta a Cristo, ma la presuppone in maniera spontanea, il che potrebbe suggerire la previa accettazione della devozione a Cristo nella comunità a cui scrive. Rivolgere l'orazione a Cristo gli è così naturale che non serve alcuna giustificazione.

ii) Invocazione a Cristo, fonte di grazia, pace e benedizione insieme al Padre

> Voglia Dio stesso, Padre nostro, e il Signore nostro Gesù guidare il nostro cammino verso di voi (1Tes 3,11).
> So che, giungendo presso di voi, ci verrò con la pienezza della benedizione di Cristo. Perciò, fratelli, per il Signore nostro Gesù Cristo e l'amore dello Spirito, vi raccomando: lottate con me nelle preghiere che rivolgete a Dio (Rom 15,29-30).
> Lo stesso Signore nostro Gesù Cristo e Dio, Padre nostro, che ci ha amati e ci ha dato,

---

[27] Cf., fra altri, C. H. T. FLETCHER-LOUIS, *Jesus Monotheism*, Cascade Books, Eugene 2015, 16.

[28] Cf. G. D. FEE, *Jesus the Lord According to Paul the Apostle: A Concise Introduction*, Baker Academic, Grand Rapids 2018, 24–26.

[29] Cf. R. P. MARTIN, *2 Corinthians, Word Biblical Commentary, Vol. 40*, Word Books, Waco 1986, 398. Concordano altri autori: «l'appello viene chiaramente rivolto al Signore Gesù Cristo. Questo lo possiamo affermare con sicurezza non soltanto perché in Paolo "il Signore" è quasi sempre il Signore Gesù (con le ovvie eccezioni in cui Paolo parla del Signore all'interno di una citazione dell'Antico Testamento), ma anche perché la grazia e il potere promessi a Paolo dal Signore in risposta alla sua preghiera, sono specificamente identificati come "il potere di Cristo"», J. D. G. DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, Claudiana, Torino 2019, 45.

> per sua grazia, una consolazione eterna e una buona speranza, conforti i vostri cuori e li confermi in ogni opera e parola di bene (2Tes 2,16-17).
> *Salutazione.* La grazia e la pace che provengono da Dio il nostro Padre e il Signore Gesù Cristo[30].
> *Conclusione delle lettere.* La grazia del Signore nostro Gesù Cristo sia con voi [31]. La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi (2Cor 13,13).

In queste preghiere si evidenzia anche il raggruppamento dei due soggetti, *Cristo e Dio insieme*, che agiscono come una stessa fonte della benedizione. Questa logica si manifesta anche grammaticalmente nell'uso del *verbo al singolare* per entrambi i soggetti, come testimoniato in 1Tes 3,11 e in 2Tes 2,16-17. Per un ebreo, la sorgente della pace e di ogni benedizione è per eccellenza YHWH, il Dio d'Israele. Risulta quantomeno sorprendente che un giudeo possa aggiungere, senza fornire spiegazioni, un secondo soggetto accanto a Dio e, chiamandolo Signore, possa associarlo ad esso nell'elargizione della pace e della benedizione. Ciò consente di affermare che tali formule di preghiera testimoniano un'alta cristologia: Cristo viene unito a Dio Padre in modo tale che, insieme, costituiscono la sorgente della pace e della benedizione.

Inoltre, la frequenza e la naturalezza con cui queste formule vengono usate, insieme con il fatto che non vi sia la necessità di giustificarne l'impiego, rendono poco plausibile che si trattasse di una novità della lettera. Ciò sta ad indicare un uso comune già piuttosto consolidato da parte dell'autore e dei destinatari delle missive. In questa linea, Hurtado reputa che i saluti e le benedizioni paoline riflettano un uso di formule liturgiche del cristianesimo primitivo. Ciò implicherebbe che già negli anni '50 d.C. ci fosse, nei raduni cristiani, l'abitudine pacificamente vissuta di collegare Gesù con Dio come fonte delle benedizioni elargite[32].

iii) Invocazione del nome di Gesù come elemento definitorio della comunità

Nell'elenco dei saluti paolini ce n'è uno particolarmente significativo: quello della *Prima Lettera ai Corinzi*:

> «alla Chiesa di Dio che è a Corinto, a coloro che sono stati santificati in Cristo Gesù, santi per chiamata, insieme a tutti quelli che in ogni luogo invocano il nome del Signore nostro Gesù Cristo, Signore nostro e loro» (1Cor 1,2).

> Atti: la missione ricevuta dal Saulo persecutore era «arrestare tutti quelli che invocano il tuo nome [di Gesù]» (9,14). Stefano morente cambia il destinatario del grido di Sal 31,6: «Signore Gesù, accogli il mio spirito» (7,59).

Qui, l'*invocazione del nome di Gesù* non è soltanto una pratica più o meno consolidata, ma costituisce l'usanza distintiva dei destinatari, il marchio che identifica la comunità cristiana *in ogni luogo*. I primi cristiani si definivano come *coloro che invocano il nome del Signore Gesù*; perciò, questa pratica è comune nel primo gruppo cristiano e assente nel loro contesto esterno; inoltre,

---

[30] Rom 1,7; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Gal 1,3; Ef 1,2; Fil 1,2; Col 1,2; 1Tes 1,1; 2Tes 1,2; 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tito 1,4; Filem 3; ma anche 2 Gv 3; Ap 1,4. Dunn spiega che «laddove una lettera greca tendeva a iniziare con un saluto -per esempio, A *chairein* (saluta) B- Paolo tende a sostituire *chairein* in *charis* (grazia), aggiungendovi poi il classico saluto ebraico *shalom* = *eirene* (pace)», J. D. G. DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 34.

[31] Formula ripetuta in Rom 16,20; Gal 6,18; Fil 4,23; 1Tes 5,23; 2Tes 3,18.

[32] HURTADO, *Lord Jesus Christ*, 139.

questo modo di preghiera doveva essere abbastanza diffuso tra loro affinché la definizione potesse essere utilizzata da Paolo come qualcosa di assodato[33]. Secondo il racconto degli *Atti*, questa caratterizzazione risalirebbe alle stesse origini del cristianesimo).

L'invocazione del nome di Gesù costituisce, in definitiva, un tratto distintivo delle prime comunità cristiane, il quale si estende ben oltre il contesto della *Prima Lettera ai Corinzi*. Essa, infatti, rappresenta un segno distintivo «in ogni luogo» —così recita il saluto— che si presuppone già saldamente radicato nella pratica dei cristiani. La conclusione della stessa lettera offre un'ulteriore testimonianza dell'arcaicità e dell'ampiezza di tale invocazione: la presenza dell'aramaico *Maranatha* (1Cor 16,22).

iv) L'invocazione di Gesù come Signore, "Maranatha!" (1Cor 16,22)

> Se qualcuno non ama il Signore, sia anàtema! Maràna tha! La grazia del Signore Gesù sia con voi. Il mio amore con tutti voi in Cristo Gesù! (1Cor 16,22).
>
> Colui che attesta queste cose dice: «Sì, vengo presto!». Amen. Vieni, Signore Gesù. La grazia del Signore Gesù sia con tutti. (Ap 22,20).
>
> Chi è santo si avanzi, chi non lo è si penta. Maranatha. Amen. (Didaché 10,6).

Il saluto finale della *Prima Lettera ai Corinzi* contiene l'invocazione aramaica *Maranatha*, la quale contrasta nettamente col contesto linguistico greco della lettera. L'uso di un termine aramaico, una lingua parlata soltanto nell'area siro-palestinese durante il primo secolo[34], è sorprendente in un testo destinato ai corinzi, soprattutto senza alcuna spiegazione o traduzione[35]. Tuttavia, si presume che i destinatari ne conoscessero il significato. Questo è più facile da spiegare attraverso l'ipotesi secondo cui l'invocazione *Maranatha* «fosse un elemento regolarmente incluso nelle prime liturgie cristiane»[36]. Inoltre, il parallelismo con Ap 22,20 e con *Didache* 10,6 avvalora tale ipotesi. Tutto sembra indicare che «*Maranatha*» fosse un'invocazione liturgica già consolidata a Corinto, e non solo, di probabile origine siro-palestinese e non greca.

L'invocazione *Maranatha*, che potrebbe essere tradotta come «Signore nostro, vieni!»[37], costituisce un appello al Cristo glorificato come *maran* (nostro Signore) e rivela l'uso del termine aramaico *mareh* come titolo cristologico. *Mareh* significa *signore* o *padrone* e, come succede con i suoi equivalenti in altre lingue —come il greco *kyrios*, il latino *dominus* o l'ebraico *adon*— ammette un uso sia sacro sia profano. Può essere usato per designare il padrone umano, tuttavia, come afferma Hurtado, «il termine è usato a volte come titolo per Dio negli scritti aramaici dell'epoca, e quindi l'uso di questo termine come titolo per Cristo potrebbe connotare una visione di lui come paragonato a Dio». L'invocazione aramaica a Cristo come mareh è resa al greco con il titolo kyrios, un termine che un giudeo di lingua greca avrebbe spesso usato per riferirsi a Dio. L'ambiguità del termine richiede un'analisi accurata del suo significato quando

---

[33] DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 36.

[34] PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 2, 52.

[35] Cf. G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, EDB, Bologna 1995, 888–889.

[36] DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 45.

[37] Di più sul significato dell'espressione aramaica in PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 2, 54-55.

applicato a Cristo nel primo cristianesimo; tale studio, tra l'altro, dovrà dare ragione della frase paolina «nessuno può dire Gesù è Signore (kyrios) se non sotto l'azione dello Spirito Santo» (1Cor 12,3) così come altri usi paolini del termine, che faremo più avanti rispetto a Rom 10,13.

È molto probabile che Cristo sia stato invocato regolarmente come *mareh* (signore) nell'ambiente culturale dei cristiani di lingua aramaica, ovvero in Palestina. Da lì si sarebbe diffusa anche tra i cristiani di lingua greca, ma questi ultimi avrebbero conservato la formulazione originale. Non vi è alcuna indicazione che la venerazione data a Cristo nelle comunità paoline abbia rappresentato una grande innovazione o che i giudeocristiani palestinesi si siano opposti ad essa. Tutto ciò rende ragionevole pensare che la riverenza devozionale a Cristo promossa dall'apostolo derivi dalle primissime fasi del cristianesimo[38].

Di conseguenza, «oggi è di fatto abbandonata la tesi dello studioso tedesco W. Bousset (1913), passata poi ampiamente nella scuola bultmanniana, secondo cui il titolo [Signore] sarebbe nato soltanto nelle chiese di lingua greca come adattamento cristologico di un appellativo originariamente rivolto a divinità cultuali di tipo pagano»[39]. E continua Romano Penna, «l'innovazione capitale del Nuovo Testamento, a partire già dalla comunità giudeo-cristiana palestinese, consiste proprio nell'applicare a Gesù di Nazaret una qualifica, che non apparteneva certo alla tradizione messianica, ma che più di ogni titolo messianico comportava un riferimento alla sua dimensione divina»[40].

v) L'invocazione del nome che salva (Rom 10,9)

«Più volte mi sono proposto di venire fino a voi, ma finora ne sono stato impedito» (Rom 1,13; cf. anche 15,18-32). Con la sua *Lettera ai Romani*, Paolo si rivolge a una comunità che egli non ha fondato e nella quale non ha mai avuto l'opportunità di recarsi di persona. Questo aspetto ci permette di analizzare la fede che egli presume nei destinatari per ricavare da essa una cristologia di origine non paolina.

Com'è noto, la questione centrale della lettera è la giustificazione per la fede in Gesù Cristo, in contrapposizione alle opere della legge. In questo contesto[41], l'apostolo argomenta così:

> Perché se con la tua bocca proclamerai: «Gesù è il Signore!», e con il tuo cuore crederai che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo. Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia, e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza. Dice infatti la Scrittura: Chiunque crede in lui non sarà deluso. Poiché non c'è distinzione fra Giudeo e Greco, dato che lui stesso è il Signore di tutti, ricco verso tutti quelli che lo invocano. Infatti: Chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato (Rom 10,9-13).

---

[38] Cf. HURTADO, *One God, One Lord*, 107-108.

[39] Cf. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 2, 57.

[40] *Ibidem*, 60.

[41] Secondo Penna, la sezione 9,30-10,21 si occupa principalmente di argomentare che la giustizia di Dio si ottiene mediante la fede piuttosto che attraverso la Legge, ponendo al cuore di questa fede il Signore Gesù. La questione dell'infedeltà di Israele è secondaria rispetto questa tematica principale, cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani, Vol. 2, Rm 6-11*, EDB, Bologna 2007, 289-293. Secondo Pitta, invece, questo tema è centrale alla più ristretta sezione 10,5-13, cf. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2009, 354-362. In ogni caso, l'argomentazione sulla giustificazione per la fede costituisce il contesto di Rom 10,9, sia immediato che generale, rispetto a tutta la lettera.

Paolo, procedendo in modo tipicamente giudaico, deve trovare la prova scritturistica della sua tesi, la giustificazione per la fede in Cristo. Pertanto, egli adduce esplicitamente la testimonianza di Isaia 28,16: «chi crede in lui non sarà deluso», e quella di Gioele 3,5: «chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato»:

> Il sole si cambierà in tenebre e la luna in sangue, prima che venga il giorno del Signore, grande e terribile. Chiunque invocherà il nome del Signore (כל אשר יקרא בשם יהוה), sarà salvato, poiché sul monte Sion e in Gerusalemme vi sarà la salvezza, come ha detto il Signore, anche per i superstiti che il Signore avrà chiamato (Gioele 3,4-5).

Gioele parla letteralmente di «invocare il nome di YHWH» (קרא בשם יהוה) come la fonte della salvezza nel giorno decisivo. L'uso del nome proprio di Dio non è banale nella Scrittura, né tantomeno lo era per un giudeo del I secolo: il nome di Dio è sacro e quindi usarlo bene porta la salvezza, usarlo male, la dannazione. Perciò, il Nome non poteva essere pronunciato alla leggera, né tantomeno si poteva tradurre. Coerentemente, la versione dei LXX traduce sempre o quasi sempre il nome di Dio, YHWH (יהוה), come Κύριος, *Signore*.

Nel parallelo di Rom 10,9-13 con Gioele 3,5, l'apostolo assegna al nome di Gesù la valenza salvifica che il profeta conferiva al nome proprio di Dio. In altre parole, con tutta naturalezza, Paolo non esita ad attribuire al Signore Gesù lo stesso ruolo di YHWH nella salvezza escatologica[42]. Tuttavia, secondo gli *Atti degli Apostoli*, Paolo non sarebbe stato il primo a leggere la profezia di Gioele in chiave cristologica. Nel suo primo discorso a Pentecoste, Pietro cita Gioele 3,5 e poco dopo identifica Cristo come colui che ora deve essere invocato come Signore (cf. At 2,20-21.36). Questo passo potrebbe essere traccia di un uso cristiano pre-paolino della profezia di Gioele; ma Atti è una fonte è post-paolina, e quindi lo possiamo affermare con certezza.

Benché fariseo e figlio di farisei, Paolo sostiene che il nome che salva è ora il nome del Signore Gesù. L'alto valore salvifico dell'invocazione del nome di Gesù, in bocca a un ebreo, potrebbe stupire; tuttavia, ancora più sorprendente è il fatto che l'apostolo non abbia bisogno di spiegarne o giustificarne l'uso di fronte ai suoi interlocutori, in gran parte cristiani di provenienza ebraica. Al contrario, lo dà per scontato, utilizzandolo come premessa per dimostrare una questione dibattuta ben diversa: la giustificazione per fede. Ciò suggerisce che l'invocazione del Κύριος Ἰησοῦς, implicitamente equiparata all'invocazione di Dio, costituisca una pratica presupposta nei destinatari della *Lettera ai Romani*, una comunità non paolina. Di conseguenza, è logico dedurre, come ha fatto Penna, che«quanto al suo contenuto, Paolo è indubbiamente debitore di un linguaggio protocristiano a lui anteriore» di una «portata cristologica certamente forte»[43].

La spontaneità con cui Paolo suppone la potenza dell'invocazione a Gesù potrebbe essere spiegata attraverso l'ipotesi che essa sia una preghiera protocristiana di carattere rituale. Nella tradizione giudaica, «l'espressione greca "invocare il nome del Signore/il suo nome" è frequentissima nella LXX per indicare un rivolgersi orante al Dio d'Israele (circa 70 volte)»[44]; ovvero, sembra costituire un'espressione ebraica di preghiera e lode a Dio. Nelle prime fonti

---

[42] J. D. G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999, 260.

[43] R. PENNA, *Lettera ai Romani, Vol. 2*, Rm 6-11, 314.

[44] *Ibidem*, 317–318.

cristiane, insieme all'atto di «invocare il nome di Gesù» (cf. 1Cor 1,2; Rom 10,13; Att 9,14.21), vi è anche la ripetizione letterale della confessione «Gesù è il Signore» (1Cor 12,3; Fil 2,10); è probabile, pertanto, che sia una formula fissa, verosimilmente usata come acclamazione cultuale, «per la gloria di Dio Padre» (Fil 2,11) [45].

vi) Cristologia implicita nella preghiera al Padre

> Così anche noi, quando eravamo fanciulli, eravamo schiavi degli elementi del mondo. Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge, per riscattare quelli che erano sotto la Legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli lo prova il fatto che Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida: «Abbà! Padre!». Quindi non sei più schiavo, ma figlio e, se figlio, sei anche erede per grazia di Dio. (Gal 4,3-7)

> Infatti tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: «Abbà! Padre!». Lo Spirito stesso, insieme al nostro spirito, attesta che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se davvero prendiamo parte alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria. (Rom 8,14-17).

Paolo constata un'esperienza comune fra i primi cristiani nel loro rapporto con Dio. L'apostolo spiega la discontinuità che vi è in questo rapporto rispetto al passato, all'origine di questa novità c'è l'invio del Figlio. Secondo Paolo, questa esperienza di preghiera dimostra che i cristiani sono figli di Dio, condizione che si riceve per condivisione della figliolanza di Cristo.

Come afferma Dunn, queste parole mostrano che «Paolo considera l'esperienza e la prassi della preghiera con *abba* un fattore distintivo dei primi cristiani. Difficilmente egli sarebbe potuto giungere a una conclusione di simile portata partendo dalla preghiera se questa fosse stata d'uso comune nei circoli giudaici»[46]. Ne derivano due conseguenze importanti:

Prima conseguenza: questa preghiera presuppone *la credenza che Cristo sia Figlio di Dio come non lo è stato nessun altro prima*. Infatti, il rapporto del cristiano con il Padre viene percepito come *nuovo*; e il fondamento di questa novità è cristologico: si condivide la previa figliolanza di Cristo rispetto al Padre. Di fatto, Paolo spiega che questa nostra nuova relazione di figliolanza costituisce lo scopo della missione di Cristo.

Seconda conseguenza: *questa pratica non può essere di origine paolina*. Paolo presume che sia presente nella chiesa di Roma, ma nel momento in cui scrive appare evidente che la comunità romana sia cresciuta al di fuori della paternità paolina. Dunn, quindi, afferma che «se le cose stanno così è difficile evitare la conclusione che Paolo fosse informato sia dell'usanza della preghiera con *abba* negli ambienti protocristiani sia riguardo all'origine [gesuana] di questa»[47].

---

[45] Cf. HURTADO, *Lord Jesus Christ*, 142.

[46] DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 207.

[47] Dunn si riferisce inoltre alla plausibilità che questa pratica sia stata trasmessa come proveniente dall'orazione dello stesso Gesù, *Ibidem*. Approfondiremo la questione più avanti, al Capitolo III.C, pp. 169ss.

3. I primi raduni cultuali cristiani

i) La cena del Signore come un atto di culto

La prima lettera ai Corinzi testimonia della pratica di un raduno regolare[48] celebrato dai cristiani, la "cena del Signore" (1Cor 11,20). La finalità delle parole di Paolo in 1Cor 11,17-34 è correggere dalle deviazioni nel modo di celebrare la cena del Signore affinché essa non sia consumata in modo improprio. Paolo, dunque, è preoccupato della buona prassi del raduno cultuale affinché la cena non sia un pasto qualunque, ma "la cena del Signore" (v. 20): «Non avete forse le vostre case per mangiare e per bere?» (v. 22). Una volta segnalato il comportamento inappropriato, Paolo ricorda l'origine di questo uso per incoraggiare il modo corretto e rispettoso di celebrarlo:

> Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: «Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me». Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me». Ogni volta infatti che mangiate questo pane e bevete al calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga. Perciò chiunque mangia il pane o beve al calice del Signore in modo indegno, sarà colpevole verso il corpo e il sangue del Signore. Ciascuno, dunque, esamini se stesso e poi mangi del pane e beva dal calice; perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna (1Cor 11,23-39).

Dal testo traspare un elemento chiave della tradizione primitiva: il *Signore Gesù*, la cui morte viene annunciata (v. 26), costituisce il fondamento e il centro del raduno rituale nell'incipiente cristianesimo[49]. La cena si celebra «nel suo nome e in suo onore»[50]. Si propone, inoltre, questa pratica come un *memoriale* e un *annuncio* della sua morte salvifica; in altre parole, ha una portata *kerigmatica* in quanto proposta dell'evento salvifico di Cristo, ma è anche una commemorazione rituale della pasqua del Signore, la quale si pone in continuità con il memoriale della pasqua ebraica (cf. Es 12,14), come confermato da 1Cor 5,7. In questa tradizione, un memoriale (*zikkaron*, זכרון) non è solo un segno cultuale, ma è reputato una «memoria attualizzante dell'agire salvifico di YHWH»[51]. In definitiva, il testo testimonia di un rito incentrato sull'azione salvifica di Cristo e la sua presenza in mezzo a loro.

La sacralità di questo rito si evince dal fatto che un modo improprio di celebrare la cena del Signore implica la condanna: «chiunque mangia il pane o beve al calice del Signore in modo indegno, sarà colpevole verso il corpo e il sangue del Signore» (v. 27). Queste parole riflettono ancora una volta la presenza qualificante del Signore: suoi sono il corpo che si mangia e il sangue che si beve nella cena[52]. Il corpo e il sangue di Cristo possono portare comunione (1Cor

---

[48] «*Ogni volta* infatti che mangiate questo pane e bevete al calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga» (1Cor 11, 26): le parole «ogni volta» evidenziano tra l'altro il carattere ripetitivo, che rafforza quello rituale e simbolico-sacramentale della cena.

[49] Cf. *Ibidem*, 53.

[50] FEE, *Jesus the Lord According to Paul the Apostle*, 43.

[51] Cf. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 593.

[52] Cf. *Ibidem*, 561.

10,16) o condanna; costituiscono anche il centro del raduno religioso cristiano; sono, insomma, qualcosa di *sacro*.

Questa centralità di Cristo nella *sua* cena, inoltre, è particolarmente significativa se facciamo il collegamento con quanto Paolo aveva appena esposto nel capitolo precedente della stessa epistola:

> State lontani dall'idolatria [...]. Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane. Guardate l'Israele secondo la carne: quelli che mangiano le vittime sacrificali non sono forse in comunione con l'altare? Che cosa dunque intendo dire? Che la carne sacrificata agli idoli vale qualcosa? O che un idolo vale qualcosa? No, ma dico che quei sacrifici sono offerti ai demòni e non a Dio. Ora, io non voglio che voi entriate in comunione con i demòni; non potete bere il calice del Signore e il calice dei demòni; non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demòni. O vogliamo provocare la gelosia del Signore? Siamo forse più forti di lui? (1Cor 10,14-22).

Sono eloquenti i parallelismi utilizzati da Paolo per ogni verbo che indica un'azione rituale, apprezzabili al colpo d'occhio nella Tabella 1 che segue.

	Non fedeli	*Israele secondo la carne*	*"Noi"*
bere	calice dei dèmoni		calice del Signore/della benedizione
mangiare/offrire	vittime agli idoli	vittime sacrificali	il pane che spezziamo
comunione con	idoli/dèmoni	l'altare (Yhwh)	il corpo e il sangue di Cristo
partecipare	mensa dei dèmoni		mensa del Signore

Tabella 1. Parallelismi in 1Cor 10,14-22

Paolo insiste nell'affermare l'incompatibilità tra la partecipazione alla cena del Signore e quella agli altri pasti cultuali idolatrici, per non «provocare la gelosia del Signore» (v. 22)[53], cioè per fedeltà all'unico Dio che va adorato. Il rito pagano mette in comunione con gli idoli (reputati dèmoni), mentre il rito cristiano mette in comunione con il Signore; e, in virtù della gelosia del Dio d'Israele, questi rapporti religiosi sono tra loro incompatibili[54]. Quindi, Paolo segnala deliberatamente la cena del Signore come l'alternativa della chiesa di Dio ai riti idolatrici pagani. In altre parole, si tratta della «versione cristiana del pasto in onore di una divinità»[55]. È chiaro che, secondo Paolo, questo atto di culto risponde alla volontà del Dio d'Israele, e che pur essendo celebrato in onore e in nome di Cristo, non rompe il culto monolatrico del popolo di Dio, ma lo esercita in un modo nuovo.

Considerato tutto ciò, possiamo convenire con Hurtado sul fatto che «il Signore Gesù svolge un ruolo che è esplicitamente assimilato a quello delle divinità dei culti pagani e, cosa ancora più sorprendente, al ruolo di Dio! Questa non è solo una festa commemorativa per un eroe morto. Gesù è percepito come il *Kyrios* vivo e potente che possiede il pasto e lo presiede, e con

[53] «Il riferimento è a Dt 32,21. Si tratta di comportamenti idolatrici a cui YHWH reagisce con ira, cioè con tremendi castighi. Paolo trascrive il testo in chiave cristologica e l'applica alla situazione della chiesa di Corinto, esposta al pericolo dell'idolatria», *Ibidem*, 489.

[54] Cf. *Ibidem*, 483.

[55] FEE, *Jesus the Lord According to Paul the Apostle*, 46.

il quale i credenti hanno comunione come con un dio»[56]. Nella cena cristiana, il Signore Gesù occupa il posto corrispondente a quelle delle divinità, ma questa pratica non solleva la gelosia divina, come invece la provocano i pasti cultuali pagani: il rito cristiano rispetta dunque la monolatria, pur collocando Cristo al centro. Si tratta infatti di un rito attestato dalla quasi totalità delle fonti proto-cristiane; non è azzardato pensare che i suoi presupposti siano condivisi da tutti coloro che lo praticano.

ii) Altre pratiche nel nome di Gesù

Nelle Lettere di San Paolo, ma più frequentemente in *Atti degli Apostoli*, troviamo spesso il compimento di certe azioni apostoliche fatte «in nome di Gesù». Così avviene per la predicazione[57], ma anche per il compimento di segni, esorcismi o atti simili a una scomunica[58] e, più in particolare, per il rito del battesimo «in nome di Gesù»[59], «... e nello Spirito del nostro Dio»[60]. Il rito d'iniziazione del battesimo «in Gesù» (Rom 6,3) è attestato in tutte le tradizioni cristiane e risale, molto probabilmente, all'inizio stesso della chiesa.

Questo rito è particolarmente importante nell'incipiente cristianesimo. I credenti iniziano il cammino nella «vita nuova» attraverso il battesimo che li rende partecipi della vita risorta di Cristo (cf. Rom 6). Il battesimo si fa «in nome di Gesù», oppure «nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». In ogni caso, consiste in un'azione rituale dagli effetti maggiori di quelli immediatamente percettibili, e che manifestano la potenza dell'invocazione del nome. Questa logica funziona esclusivamente sulla base di una credenza nel potere di colui che viene invocato come capace di produrre questa nuova creazione.

Tali pratiche mostrano come l'invocazione cristiana del nome di Gesù si collochi all'interno dei riti religiosi «pubblici, corporativi e ufficiali del primo cristianesimo»[61]. Hurtado paragona questi atti con altri riti religiosi del mondo antico per concludere che, a differenza di questi ultimi, l'invocazione del nome di Gesù viene fatta con l'esclusione di tutte le altre figure ad eccezione di Dio il Padre e del suo Spirito, ovvero come una inclusione di questi tre destinatari di culto in una pratica religiosa che segue lo schema monolatrico proprio del giudaismo[62].

iii) Inni cristiani primitivi

San Paolo attesta l'uso abituale dell'inno nella pratica religiosa del primo cristianesimo: «con ogni sapienza istruitevi e ammonitevi a vicenda con salmi, inni e canti ispirati, con gratitudine, cantando a Dio nei vostri cuori» (Col 3,16, cf. 1Cor 14,26; Ef 5,18-26). Alcuni studiosi identificano come *inni* alcuni brani del NT, come ad esempio Fil 2,6-11 o Col 1,15-20.

---

[56] HURTADO, *Lord Jesus Christ*, 146. Cf. anche FLETCHER-LOUIS, *Jesus Monotheism*, 17, FEE, *Jesus the Lord According to Paul the Apostle*, 46 o DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 59.

[57] At 4,18; 5,40; 8,18; 9,27; 2Cor 5,20...

[58] At 4,30; 3,16; 16,18; 19,13; 1Cor 5,4-5.

[59] At 8,16; 10,48; 19,5; 1Cor 1,13; 16,11.

[60] 1Cor 16,11, cf. Mat 28,19.

[61] HURTADO, *One God, One Lord*, 110.

[62] Cf. *Ibidem*.

Si tratta di composizioni con tratti poetici che molto probabilmente precedono la redazione dei documenti in cui sono incluse, e che probabilmente erano anche note all'autore e ai destinatari. Alcuni di questi cantici hanno Cristo, la sua persona e la sua opera, come tema della celebrazione; altri lo hanno come destinatario, sono una lode *a* Cristo[63].

Nel caso degli inni riportati in *Efesini* (considerata da alcuni una lettera deutero-paolina) e nell'*Apocalisse*, la datazione della loro redazione potrebbe essere tardiva. In questo caso, sarebbero testimonianza del canto innico a Cristo della seconda metà del primo secolo. Sono due i motivi che, tuttavia, li rendono significativi per noi: in primo luogo, perché trasmettono tradizioni propriamente giudaiche (si veda il parallelismo tra Ap e Dan), in secondo luogo, per la loro insistenza sull'adorazione al solo e unico Dio.

> I quattro esseri viventi e i ventiquattro anziani si prostrarono davanti all'Agnello, avendo ciascuno una cetra e coppe d'oro colme di profumi, che sono le preghiere dei santi, e cantavano un canto nuovo […]. Tutte le creature nel cielo e sulla terra, sotto terra e nel mare, e tutti gli esseri che vi si trovavano, udii che dicevano: «A Colui che siede sul trono e all'Agnello lode, onore, gloria e potenza, nei secoli dei secoli». E i quattro esseri viventi dicevano: «Amen». E gli anziani si prostrarono in adorazione (προσεκύνησαν) (Ap 5,8-14).

Questa visione vuole narrare la liturgia celeste, ma non è irragionevole pensare che rifletta anche la pratica liturgica dei lettori. In essa, il culto tributato a Cristo da tutti gli esseri è evidente: il rito descritto riconosce nell'agnello uno status di "adorabilità"[64]. Curiosamente, l'inno e il rito di adorazione all'agnello convive nello stesso documento con l'affermazione dell'esclusività di Dio come unico oggetto degno di adorazione, come si legge più avanti:

> Allora l'angelo mi disse: «Scrivi: Beati gli invitati al banchetto di nozze dell'Agnello!». Poi aggiunse: «Queste parole di Dio sono vere». Allora mi prostrai ai suoi piedi per adorarlo, ma egli mi disse: «Guàrdati bene dal farlo! Io sono servo con te e i tuoi fratelli, che custodiscono la testimonianza di Gesù. È Dio che devi adorare (τῷ θεῷ προσκύνησον)» (Ap 19,9-10).

L'Apocalisse mette in evidenza il particolare dell'adorazione rifiutata affinché appaia chiaro lo status dell'angelo. Quest'ultimo è solo un servo: non va adorato. In questo modo, pone una linea di demarcazione che distingue nitidamente lo status creaturale che accomuna l'angelo, il veggente e i suoi fratelli, dallo status di chi può e deve essere adorato in via esclusiva, ossia Dio[65]. Ebbene, lo stesso autore che sottolinea il dovere di adorazione verso il solo Dio, colloca l'«Agnello sgozzato», accanto a «Colui che siede sul trono» e lo indica come degno di adorazione celestiale.

Oltre agli inni completi, possiamo anche trovare delle sezioni più brevi che contengono delle glorificazioni: le dossologie. Questo tipo di linguaggio è principalmente rivolto a Dio; eppure, non mancano testi che parlano della gloria da attribuire a Gesù[66].

---

[63] Cf. HURTADO, *One God, One Lord*, 101–103.

[64] Cf. VANNI, *Apocalisse di Giovanni, Secondo Volume*, 240.

[65] *Ibidem*, 600–601.

[66] Rom 8,17; 2Cor 8,23; 2Tes 2,14; Tit 2,13; 2Tim 4,18.

4. L'inno di Filippesi 2,6-11

i) Il testo

> Abbiate in voi gli stessi sentimenti di Cristo Gesù:
> Egli, pur essendo nella condizione di Dio, [ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων]
> non ritenne un privilegio l'essere come Dio, [τὸ εἶναι ἴσα θεῷ]
> ma svuotò se stesso [ἀλλ'ἑαυτὸν ἐκένωσεν]
> assumendo una condizione di servo, [μορφὴν δούλου λαβών]
> diventando simile agli uomini [ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος].
> Dall'aspetto riconosciuto come uomo, [σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος]
> umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte
> e a una morte di croce.
> Per questo Dio lo esaltò e gli donò il nome
> che è al di sopra di ogni nome,
> perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi
> nei cieli, sulla terra e sotto terra,
> e ogni lingua proclami: «Gesù Cristo è Signore!», [κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς]
> a gloria di Dio Padre (Fil 2,5-11).

Come abbiamo detto in precedenza, nei vv. 6-8 il principale attore e soggetto di tutte le forme verbali è Cristo. Queste azioni sono proposte da Paolo come esempio di un modo di sentire (v. 5): manifestano l'umiltà e l'obbedienza di Cristo, gradite al Padre e meritevoli dell'esaltazione che ne consegue (v. 9 *per questo* Dio lo esaltò). Contro la rivalità e la vanagloria presenti nei Filippesi (vv. 3-4), Paolo espone la storia esemplare di Cristo, che ha scelto per sé la via dell'umiltà e dell'abbassamento, la quale si concretizza soprattutto in due azioni:

1. *In quanto divino*, si svuota assumendo la condizione di servo e manifestandosi come uomo (vv.6-7).
2. *In quanto uomo*, si umilia facendosi obbediente fino alla morte di croce (v. 8).

Una prima lettura vede nei vv. 6-7 una chiara affermazione della preesistenza di Cristo nella condizione divina. Alcuni autori, tuttavia, negano che questo sia il senso genuino del testo.

ii) Cristo, oggetto dell'esaltazione propriamente divina: Is 45,18-23

> Poiché così dice il Signore, che ha creato i cieli, egli, il Dio che ha plasmato e fatto la terra e l'ha resa stabile, non l'ha creata vuota, ma l'ha plasmata perché fosse abitata: «Io sono il Signore, non ce n'è altri. Io non ho parlato in segreto, in un angolo tenebroso della terra. […] Fuori di me non c'è altro dio; un dio giusto e salvatore non c'è all'infuori di me. Volgetevi a me e sarete salvi, voi tutti confini della terra, perché io sono Dio, non ce n'è altri. Lo giuro su me stesso, dalla mia bocca esce la giustizia, una parola che non torna indietro: *davanti a me si piegherà ogni ginocchio, per me giurerà ogni lingua*» (Is 45,18-23).

Questo passo, che contiene una inequivocabile dichiarazione dell'unicità di Dio e della sua supremazia universale, viene ripreso da Fil 2 per illustrare l'insuperabile condizione finale del Signore Gesù[67]. Il brano isaiano si riferisce all'unico Dio utilizzando due termini alternativi: il

[67] HURTADO, *Come Gesù divenne Dio*, 106.

nome proprio YHWH (יהוה), reso con "Signore" (*Kyrios*, nella LXX); e il nome comune (Dio, *elohim*) preceduto dall'articolo, "*ha elohim*" (האלהים), che la LXX riporta come "*ho theos*" (ὁ θεὸς). Questa duplice nomenclatura passa all'inno di Filippesi di tal modo che *ho theos* si riferisce al Padre, mentre *Kyrios* è il nome ricevuto da Cristo Gesù e proclamato da tutti.

Il massimo grado della esaltazione viene espresso con la concessione del «nome che è al di sopra di ogni altro nome». La parola *nome* va letta nel suo senso giudaico: il *shem*, (שם) non è solo un modo per distinguere un individuo da un altro. Il nome di un individuo, oltre a renderlo invocabile e quindi aperto alla relazione, indica anche la sua dignità[68], la sua carica, lo status, la posizione o la fama[69]. Dare il nome più alto, dunque, sta a significare che Dio esalta Gesù conferendogli la massima dignità, carica o status possibili, corrispondenti, alla luce del v. 11, al titolo di "Signore". Infatti, l'acclamazione di Fil 2,11, *Kyrios Iesous Christos* (Gesù il Cristo è il Signore), sembra riecheggiare quella di Is 45,18.19.21, «Io sono il Signore» (אני יהוה, *ani YHWH*). In *Isaia*, è davanti al nome proprio di Dio che ogni essere deve piegare il ginocchio. Sembra che questo l'inno cristologico riprenda il passo isaiano sul nome di YHWH per applicarlo anche a Cristo Gesù. Ma se ciò è vero, l'esaltazione massima non può essere che questa: la condivisione, da parte di Cristo del nome e dello status divini[70].

iii) Teologia del nome di Dio

Come indica Romano Penna, dietro questo inno c'è la teologia veterotestamentaria del nome, che può fornire preziose informazioni sul senso di questa acclamazione cristologica:

> Di questo Nome, oltre che ha stabilito la propria dimora nel tempio di Gerusalemme (cf. Dt 12,5.11.21; 1Re 8,29), si legge che va conosciuto (cf. Is 52,6: "Il mio popolo conoscerà il mio nome"), amato (cf. Sal 5,12: "In te si allieteranno quanti amano il tuo nome"), invocato e celebrato (cf. Sal 8,2: "Quanto grande è il tuo nome su tutta la terra!»; Dan 3,52: «Benedetto il tuo nome glorioso e santo"). In particolare vanno ricordati quei testi, che proprio in YHWH-Kyrios individuano il Nome per eccellenza di Dio: "Signore è il suo nome" (Am 5,8; 9,6; Sal 68,5); inoltre: "Io sono il Signore: questo è il mio nome" (Is 42,8), "Sapranno che il mio nome è Signore" (Ger 16,21), "Sappiano che tu hai nome 'Signore', tu solo sei l'Altissimo su tutta la terra" (Sal 83,19)[71].

Nella tradizione ebraica, il *nome* di Dio non designa semplicemente, per così dire, "l'essere in sé" di Dio, ma piuttosto il suo essere "per noi" e "in mezzo a noi"[72]. Il *nome* indica in primo luogo la fama, come emerge nelle frequenti espressioni, del tutto simili a questo parallelismo,

---

[68] Cf. MARTIN, HAWTHORNE, *Philippians (Revised)*, 126.

[69] R. P. MARTIN, *Carmen Christi. Phil 2, 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge University Press, New York 1967, 236.

[70] Cf. INFANTINO, *La venerazione di Gesù nel protocristianesimo*, 74; R. BAUCKHAM, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Eerdmans, Grand Rapids 2008, 133.

[71] PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 2, 135–136.

[72] Cf. l'interessante riflessione di Ratzinger sulla petizione *sia santificato il tuo nome*, dove si legge, tra l'altro: «il nome crea la possibilità dell'invocazione, della chiamata. Stabilisce una relazione». Quando Dio rivela il suo nome diviene «accessibile e perciò anche vulnerabile. Affronta il rischio della relazione, dell'essere con noi», RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, 174.

disseminate in tutta la Bibbia[73]: «*per il mio nome* rinvierò il mio sdegno, *per il mio onore* lo frenerò a tuo riguardo, per non annientarti» (Is 48,9), dove *il nome di Dio* sta per *la fama o l'onore che Dio deve ricevere*, indica cioè chi è Dio *per noi*. In altri passi, specialmente nel libro del Deuteronomio, il *nome* fa riferimento alla presenza di Dio in mezzo al suo popolo, dunque a *Dio con noi*[74]. La rivelazione del nome dà la possibilità d'invocarlo; ancora una volta, indica la relazionalità di *Dio per noi*. Pertanto, la ricezione del «nome che è al di sopra di ogni altro nome» fa riferimento all'onore che ora spetta a Gesù e al posto che deve occupare *per noi*: il senso del testo è chiaro, Gesù il Cristo riceve lo stesso onore dovuto all'unico Dio.

Tributare il massimo onore a Gesù —come a un Dio— non rompe il comandamento monoteista, anzi, si fa «a gloria di Dio Padre». L'adorazione al Cristo si realizza nella chiara consapevolezza di rendere così gloria all'unico Dio: è volontà di Dio che «ogni ginocchio si pieghi al suo nome». Al livello di pratica religiosa, dunque, non siamo di fronte a una rottura del monoteismo ebraico da parte dei cristiani, bensì a un vero e proprio *mutamento del monoteismo*, così da includere Cristo Gesù insieme al Padre nell'adorazione monolatrica a YHWH unico Dio d'Israele.

iv) Parallelismo di Fil 2 con Gen1-3, alla luce di 1Cor 15,45

> Il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita. Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale. Il primo uomo, tratto dalla terra, è fatto di terra; il secondo uomo viene dal cielo. Come è l'uomo terreno, così sono quelli di terra; e come è l'uomo celeste, così anche i celesti. E come eravamo simili all'uomo terreno, così saremo simili all'uomo celeste (1Cor 15,45-49).

Il paragone Adamo-Cristo appare all'interno della discussione sulla risurrezione di Cristo e la nostra: *noi* partecipiamo del destino del nuovo Adamo, ossia il Cielo, in virtù della sua risurrezione; parallelamente, la stirpe di Adamo, l'uomo vecchio, partecipa del suo destino, la morte. Dunque, il parallelismo di 1Cor 15 fra Adamo e Cristo contrappone le origini di entrambi per evidenziare anche la diversità tra i loro destini.

Esaminiamo più attentamente il parallelismo fra Fil e Gen (LXX)[75]:

- Fil 2,6 vs Gen 1,27: parallelismo quanto all'origine del soggetto. «Sussistente nella forma di Dio», «ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων» è un chiaro parallelismo asimmetrico rispetto a *creato a immagine di Dio*, «κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν» (Gen 1,27 LXX). *Asimmetrico* perché l'evidente distanza fra i termini crea un effetto di opposizione: esistente-creato (ὑπάρχων-ἐποίησεν); forma-immagine (μορφῇ-εἰκόνα).
- Fil 2,6 vs Gen 3,5: parallelismo quanto all'operato di ognuno. Colui che era uguale a Dio, assume la forma umana. Così, quel «τὸ εἶναι ἴσα θεῷ» riflette la situazione

---

[73] Cf., per esempio Sal 25,11; 31,4; 54,3; 79,9; 115,1; 143,11; Is 48,11; Ger 14,7.21; 44,26; Ez 20,9.14; 36,22; Dan 9,19...

[74] Cf. Num 3,38; 1Re 8,43; 2Cr 6,33; Tob 13,13; Gdt 9,8; Sal 69,37; 74,7; Ger 7,12; oltre a Dt 12,3.5.11.21; 14,23.24; 16,2.6.11; 18,5.7; 26,2, eccetera.

[75] Preferiamo ora usare la versione greca dei LXX per due motivi: il primo perché rende più semplice il confronto con il greco della lettera ai Filippesi; il secondo, perché, molto probabilmente, non solo per i destinatari, ma anche per il mittente, Paolo, «la Bibbia di riferimento sembra sia la versione dei LXX», J. D. G. DUNN, *Comenzando desde Jerusalén: el cristianismo en sus comienzos*, Verbo Divino, Estella 2012, 397 (traduzione nostra).

opposta a quella di Adamo, che è tentato con *sareste come dèi*, «ἔσεσθε ὡς θεοὶ». Il parallelismo evidenzia il contrasto esistente non solo sul piano terminologico fra *uguale* a Dio (ἴσα θεῷ) e *come* dèi (ὡς θεοὶ), ma anche sul piano personale: Adamo, infatti, attraverso l'auto-esaltazione, volle ottenere uno status superiore a quello che gli spettava, mentre Cristo, pur essendo della condizione bramata da Adamo, non è geloso del suo status ma assume una condizione che non gli spetta, ossia quella terrena. Ne consegue che l'azione di Cristo è esattamente opposta a quella pretesa da Adamo.

- Fil 2,8 vs Gen 3,19: parallelismo rispetto alla morte. Dio non lascia impunita la disobbedienza di Adamo: «tornerai alla terra da dove sei uscito». La conseguenza del peccato è la morte. Ancora una volta, il cammino di Cristo è inverso, lui stesso decide di provare l'umiliazione, non solo diventando *humanus,* ma facendosi anche *humus*; Egli, cioè, assume non solo la condizione di Adamo, ma anche il castigo che spettava a quest'ultimo. Si fa umile fino alla morte, e alla morte di croce.
- Fil 2,9-11 vs Gen 3,5.17-19: parallelismo quanto alla risposta di Dio. Dio umilia chi si esalta ed esalta chi si umilia[76], e qui l'inversione dei percorsi dei due personaggi tocca il suo culmine. Dio risponde alla disobbedienza di Adamo, che pretendeva lo status divino, con l'umiliazione fino alla morte; al contrario, Dio risponde all'umiltà di Cristo con la sua esaltazione e la concessione dell'onore proprio della divinità: la riconoscenza adorante da parte di tutto il cosmo.

Cristo, nel suo abbassamento ha percorso il cammino di Adamo in direzione opposta. Adamo, dalla terra, ha voluto farsi celeste e ha fallito: la sua fine è stata la morte. Cristo, dal cielo, ha voluto farsi terreno e provare in sé il destino mortale di Adamo, e la sua fine è stata gloriosa. In conclusione, il contrasto con Adamo cerca di illustrare con maggiore splendore l'obbedienza e l'umiltà di Cristo. La risposta del Padre è così potente che lascia il Cristo in una posizione di esaltazione insuperabile.

5. La formula in 1Cor 8,6

> Riguardo dunque al mangiare le carni sacrificate agli idoli, noi sappiamo che non esiste al mondo alcun idolo e che non c'è alcun dio, se non uno solo. In realtà, anche se vi sono cosiddetti dèi sia nel cielo che sulla terra —e difatti ci sono molti dèi e molti signori— *per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui.* Ma non tutti hanno la conoscenza; alcuni, fino ad ora abituati agli idoli, mangiano le carni come se fossero sacrificate agli idoli, e così la loro coscienza, debole com'è, resta contaminata. [...] Peccando così contro i fratelli e ferendo la loro coscienza debole, voi peccate contro Cristo. Per questo, se un cibo scandalizza il mio fratello, non mangerò mai più carne, per non dare scandalo al mio fratello (1Cor 8,4-13).

Paolo affronta un problema pratico della comunità di Corinto, ovvero, se sia lecito mangiare le carni immolate agli idoli. La sua risposta si basa sul binomio conoscenza-amore: sappiamo che gli idoli non sono niente, e dunque, secondo conoscenza, non ci sarebbe nulla di male a mangiare tali carni; la carità, però, può avere altre esigenze. Il monoteismo non è da

[76] Cf., tra altri brani, 1Sam 2,7-8; Sal 113,7-8; Giobbe 5,11; Lc 1,52; 14,11...

dimostrare, poiché Paolo lo presuppone nel lettore, come si osserva nell'apostrofe «te, che hai la conoscenza». Paolo vuol chiarire un altro aspetto: l'amore va oltre la conoscenza e, perciò, nonostante tutto, «se un cibo scandalizza il mio fratello, non mangerò più carne» (v. 13)[77].

Nella sua spiegazione, Paolo argomenta sulla base di ciò che considera come già risaputo e condiviso, «tutti ne abbiamo conoscenza» (v. 1 e ancora in v. 4), vale a dire: sappiamo che gli idoli non sono niente, perché c'è un unico Dio. Ciò che potrebbe risultare caratteristicamente cristiano è il modo in cui Paolo esprime questa fede monoteista. Accanto al Padre appare, in modo non esigito dall'argomento in discussione, un'altra figura: «per noi c'è e un solo Dio, il Padre... e un solo Signore, Gesù Cristo...». Alcuni autori, pertanto, affermano che «Paolo ha aggiunto alla credenza monoteistica la fede cristologica»[78].

i) Novità nel vissuto del monoteismo: Dt 6,4

Nel brano di 1Cor 8, i vv. 4 e 6 riecheggiano l'inizio dello *Shemà*, ritenuto l'espressione monoteista fondamentale d'Israele e successivamente divenuto la preghiera quotidiana giudaica. Lo si trova in Dt 6,4[79], che riportiamo in tre versioni:

> Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore (CEI).
> Ἄκουε Ισραηλ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν (LXX).
> שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד (BHS).

La semplicità dell'originale ebraico non rende facile il lavoro d'interpretazione. La formula si compone di due enunciati: il primo è *YHWH elohenu* (יהוה אלהינו); il secondo è *YHWH echad* (יהוה אחד). Il soggetto di entrambi è YHWH, il nome proprio di Dio. Nel primo enunciato si predica di YHWH di essere *elohenu*, letteralmente, *nostro dio*. Nel secondo enunciato si ripete il soggetto e si predica il numerale *echad*: uno. Ossia, si aggiunge che YHWH è uno. Questo enunciato si può leggere in senso assoluto, come l'unico Dio esistente, o in senso relativo, come l'unico che Israele può avere. In ogni caso, per il popolo, YHWH non sarà una divinità tra le altre, ma sarà l'unico Dio d'Israele. In sintesi, una possibile interpretazione letterale potrebbe essere la seguente: YHWH (è) nostro dio, YHWH è Uno.

Secondo lo studioso Chris Tilling, Dt 6,4 trasmette un monoteismo che può meglio caratterizzarsi come "monoteismo relazionale" piuttosto che come "monoteismo ontologico". Lo *Shemà*, infatti, non si preoccupa principalmente di negare l'esistenza di altre divinità, ma di affermare una relazione di *esclusività* fra Dio e il suo popolo. Essi esprime una clausola fondamentale dell'Alleanza: per essa, Israele diventa il popolo di Dio e YHWH diventa il Dio d'Israele. Si stabilisce così una mutua appartenenza fra entrambe le parti: «il senso primario dello *Shemà* è la relazione fra Israele e YHWH. YHWH deve essere il solo, unico ed esclusivo

---

[77] Cf. C. TILLING, *Paul's Divine Christology*, Eerdmans, Grand Rapids 2012, 76–82.

[78] BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 400.

[79] Cf. TILLING, *Paul's Divine Christology*, 83, HURTADO, *One God, One Lord*, 97–98, DUNN, *Christology in the Making*, 180, FLETCHER-LOUIS, *Jesus Monotheism*, 50, BAUCKHAM, *Jesus and the God of Israel*, 100–101.

Signore d'Israele»[80]. In breve, l'unicità di Dio si maninfesta ora in termini di relazione esclusiva: il problema metafisico sull'unicità di Dio non è qui in discussione[81].

Il punto in discussione di 1Cor 8 riguarda il discorso anti-idolatrico; è lì che Paolo fa un paragone interessante che mette in contrasto i pagani e i cristiani di Corinto. I pagani hanno «molti dèi e molti signori»; "noi", invece, abbiamo «un solo Dio e un solo Signore», e riporta un'allusione a Dt 6,4 nei versetti 1Cor 8,4 e 6. La relazione dei pagani con i loro molti idoli e signori si mette in parallelismo con la relazione dei cristiani con "il solo Dio e il solo Signore". In altre parole, «l'antitesi con il mondo pagano-politeistico non sta soltanto, come per il giudaismo, sul piano teologico, ma anche in ambito cristologico»[82]. Ci troviamo, dunque, davanti allo stesso fenomeno che esaminavamo a proposito della cena del Signore[83]: l'esclusività della Signoria di Cristo mette fuori gioco ogni compromesso con il culto idolatrico che provoca la gelosia di Dio.

Si potrebbe obiettare che con le parole «molti signori», Paolo in realtà non facesse riferimento a esseri reputati divini ma piuttosto ai poteri che governano il mondo «sia in cielo sia in terra», ossia creature, sia spirituali sia umane. In questo senso, avremmo una duplicità diversa: «molti dèi» (poteri divini) si contrapporrebbe a «per noi, un unico Dio»; mentre «molti signori» (poteri non divini) si contrapporrebbe a «per noi, un unico Signore Gesù Cristo»[84]. Questo brano, quindi, non implicherebbe la divinità di Gesù, ma soltanto una sua signoria inferiore, come quella dei re della terra. Tuttavia, questa lettura sembra meno coerente con il v. 5, dove i «molti dèi e molti signori» sono inclusi tra quelli che «sono chiamati dèi sia nel cielo sia nella terra»; ossia, se con «signori» Paolo si riferisce ai governanti della terra, lo fa perché sono reputati divini, e non semplicemente dei detentori di potere. Altrimenti, le parole di Paolo sarebbero una sfida alla signoria delle autorità costituite, cosa che non sembra adatta né al contesto né al pensiero paolino espresso in Rom 13[85].

In sintesi, l'esclusività propria della relazione fra Israele e il Signore Dio viene ora richiesta ai cristiani nel loro rapporto con Dio e con il Signore. Pertanto, il Signore Gesù Cristo si inserisce nella relazione esclusiva che i fedeli intrattengono con Dio, rimanendo «incluso in questa dinamica relazionale fra YHWH e Israele»[86]. In questo senso possiamo convenire con gli autori precedenti che 1Cor 8,6 costituisca una manifestazione di un certo monoteismo "binitario" (Hurtado) o "cristologico" (Wright), sebbene Paolo tenga a preservare la distinzione dei soggetti fra «Dio il Padre» e «il Signore Gesù», come si evince anche dalle attribuzioni fatte ad entrambi.Quando? Prima conclusione

Dopo questo percorso, cerchiamo di tirare le somme per arrivare a una prima conclusione. Lo faremo con l'aiuto dello studioso tedesco Martin Hengel e del suo libro *Between Jesus and*

---

[80] TILLING, *Paul's Divine Christology*, 84.

[81] Questo non implica che non sia presente in altri luoghi del Pentateuco o dello stesso *Deuteronomio*, cf. Dt 29,16; 32,21.

[82] BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi,* 400.

[83] Cf. Capitolo I.3.i), p. 27ss.

[84] Questa interpretazione è stata proposta in passato da autori come J. WEISS, nel suo *Der Erste Korintherbrief*, Gottingen 1910, 222.

[85] Cf. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 400.

[86] TILLING, *Paul's Divine Christology*, 91.

Paul, che ha argomentato convincentemente in favore dell'origine precoce e pre-paolina della fede nella divinità di Gesù. A continuazione cercheremo di esporre soltanto i punti più salienti del suo ragionamento, partendo dalla cronologia dei fatti e aggiungendo quanto studiato finora.

6. Conclusioni

La cronologia degli eventi è importante, ma non è affatto semplice da concordare nei suoi particolari. I diversi termini certi *a quo* o *ad quem* stabiliscono alcuni intervalli di tempo, spesso ampi, sui i quali concordano tutti gli storici. Il nostro studio non pretende né di definire né di proporre niente riguardo ai particolari in discussione, ma terrà conto delle datazioni più plausibili ai fini teologici che ci proponiamo.

i) Cronologia

Considerando il carattere approssimativo proprio di questi studi, e sapendo che non abbiamo bisogno di un'accuratezza delle date (che tra l'altro sarebbe impossibile da ottenere), i punti essenziali per tentare di elaborare una cronologia di questi anni sarebbero:

- **Morte di Gesù ed eventi pasquali**. Sappiamo che è avvenuta durante la prefettura di Pilato (26-36), in un anno in cui il 14 o 15 Nisan è caduto di venerdì. Ciò lascia due date privilegiate, senza escludere totalmente le altre: l'anno 30 o l'anno 33 della nostra era. La maggior parte degli studiosi propende per l'anno 30, ma il 33 non si può scartare[87].
- La **conversione di Paolo** si può situare, approssimativamente, fra l'anno 32 e l'anno 35. Probabilmente non è avvenuta oltre[88].

---

[87] L'alternativa tra il 14 o il 15 riflette la differenza tra il racconto sinottico (la cena del giovedì sarebbe di pasqua, dunque il venerdì sarebbe il 15 Nisan) e quello giovanneo (il venerdì sarebbe la parasceve della pasqua, ossia venerdì 14 Nisan). In realtà il problema è ancora più complicato anche per la difficoltà di stabilire una corrispondenza fra il calendario ebraico del momento e il nostro, ma *grosso modo* e per un primo approccio, può ritenersi valida la estrema sintesi offerta; maggiori dettagli sono reperibili in SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, 282–290. La maggioranza, tra cui Hengel, Barbaglio o Penna, prediligono la datazione all'anno 30. In questo caso, il venerdì di pasqua sarebbe stato il 15 Nisan, ossia 7 aprile, del 30; si veda la tabella offerta in DUNN, *Comenzando desde Jerusalén*, 581; cf. anche HENGEL, *Between Jesus and Paul*, 31. Una data alternativa sarebbe il 14 Nisan, ossia 3 aprile, del 33, basandosi su Gv anziché sui sinottici. La questione resta dibattuta, ma la certezza della prefettura di Pilato pone dei limiti molto chiari.

[88] Stando a Gal 1-2, la conversione sarebbe avvenuta 17 anni prima del cosiddetto concilio di Gerusalemme: ciò porterebbe la datazione della chiamata di Paolo ai primi anni dopo la morte di Gesù. Pochi autori collocano il concilio oltre l'anno 51; in questo caso, la conversione sarebbe avvenuta non più tardi del 34 o 35 (all'epoca era in uso un conteggio inclusivo che comprenderebbe sia l'anno iniziale che quello finale). Riguardo al *terminus a quo*, è chiaro che ci deve essere stato un certo lasso di tempo fra la morte di Cristo e la conversione. Su questo ci fidiamo di quanto dice Dunn «fra i 18 mesi e 2-3 anni al massimo», DUNN, *Comenzando desde Jerusalén*, 586. Quindi, quasi tutti gli autori collocano la chiamata di Paolo entro gli anni 32-35. Come sempre accade in questi casi, ci sono in merito ulteriori problemi e complicazioni cronologiche. Ma ai nostri fini, le considerazioni fatte finora sono sufficienti. Cf. ad esempio G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Cittadella, Assisi 1985, 22–33, o DUNN, *Comenzando desde Jerusalén*, 579–596.

- I **viaggi missionari** di Paolo hanno avuto inizio probabilmente attorno all'anno 40[89].
- Le prime **lettere di Paolo** possono datarsi fra gli anni 40-50. La sua morte avviene tra gli anni 64-67[90]. In quell'arco di tempo si svolge la sua attività di scrittura delle lettere. Plausibilmente la prima è quella ai Tessalonicesi, scritta durante la sua permanenza a Corinto.

Questa datazione, benché tracci solo linee generali, sacrifica la precisione in cambio di una maggiore plausibilità, manifestata in un ampio consenso. Le differenze fra i diversi studi non vanno oltre i due-cinque anni e, dunque, non hanno un impatto significativo ai fini teologici che ci proponiamo.

Fra questi dati spicca il consenso tra gli studiosi sul fatto che «Paolo è entrato a far parte del cristianesimo pochi anni dopo la morte di Gesù»[91]. È vero che, nel corso di questo studio, abbiamo parlato spesso di tradizioni o testi "pre-paolini", e qui Hengel evidenzia l'equivocità di questo termine. In senso stretto, "pre-paolino" vorrebbe dire previo alla conversione di Paolo, ma allora stiamo parlando di un lasso di tempo brevissimo. In senso lato, si usa questo termine per indicare tradizioni o testi che non hanno Paolo alla loro origine, benché forse siano nati contemporaneamente all'attività missionaria di Paolo.

In definitiva, queste date servono come base per mostrare che «il tempo fra la morte di Gesù e la cristologia completamente sviluppata che si trova nei primi documenti cristiani, le lettere di Paolo, è così breve che lo sviluppo che in esso è avvenuto solo può essere qualificato come stupefacente» [92]. Passo dopo passo, seguiamo l'argomentazione che conduce in quella direzione.

ii) Le prime lettere attestano già un'alta cristologia

Abbiamo studiato i più antichi documenti cristiani accessibili alla ricerca storica: probabilmente, 1Tes, Gal, Rom, 1-2Cor e Fil risalgono alla decade del '50 del primo secolo[93]. Queste fonti contengono già una cristologia alta. Come dice Hengel, «Fil 2,6-11; 1Cor 8,6; Gal

---

[89] Di nuovo secondo Gal, fra la conversione di Paolo e l'inizio della sua attività missionaria vi è la sua prima visita a Gerusalemme, dopo tre anni passati in Arabia e a Damasco. Questi e altri dati frappongono uno spazio di almeno 3-5 anni tra la chiamata e l'inizio dei suoi viaggi, Cf. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, 22–33.

[90] Pur esistendo grandi divergenze nelle diverse proposte sulla cronologia della vita di Paolo, l'arco generale della stesura delle lettere fra il 48 e il 67 è abbastanza ampio da poter comprendere la quasi totalità di queste. Così, ad esempio, Penna divide le proposte in due: la cronologia tradizionale le scagliona tra il 51 e il 57; mentre la ricostruzione più recente le pone tra il 41 e il 58, cf. R. PENNA, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, San Paolo, Milano 1992, 19–23.

[91] BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, 33.

[92] M. HENGEL, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*, XPress Reprints, London 1983, 31.

[93] Per esempio, cf. D. A. CARSON, D. J. MOO, *An Introduction to the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids 2005; D. A. HAGNER, *The New Testament: A Historical and Theological Introduction*, Baker, Grand Rapids 2012.

4,4; Rom 8,3 e 1Cor 2,7 testimoniano già la preesistenza e la natura divina di Gesù e la sua mediazione nella creazione»[94].

Questi documenti presuppongono tre affermazioni contrastanti: innanzitutto, l'unicità di Dio; in secondo luogo, la differenza fra Dio Padre e il Signore Gesù Cristo; in terzo luogo, il carattere divino del Signore Gesù Cristo. Le due prime affermazioni sono scontate; la terza si fonda su alcune considerazioni già viste; ovvero, sul fatto che in queste lettere:

- Cristo compare insieme al Padre come la fonte della grazia, della pace e della benedizione[95].
- Il nome del *Signore Gesù* viene invocato al posto dell'invocazione di *YHWH* e con gli stessi effetti di salvezza escatologica[96].
- L'invocazione del suo nome è il segno che contraddistingue i destinatari delle lettere[97].
- Anche la confessione di fede «Gesù è il Signore» costituisce un segno d'identità collettiva della comunità che riceve le missive[98].
- Il ruolo del Signore Gesù nel raduno cultuale cristiano è presentato come equivalente a quello degli dèi nei pasti idolatrici pagani[99].
- L'autorità del nome di Gesù costituisce la base dell'attività rituale e disciplinare della comunità[100].
- La figliolanza divina di Cristo —ritenuta unica ed esclusiva— è fondamento della novità della preghiera cristiana al Padre[101].
- Cristo compare, associato al Padre, come termine del rapporto di adorazione esclusiva incompatibile con l'idolatria[102].
- L'azione salvifica di Gesù ha una portata universale e cosmica[103].
- Cristo è descritto come mediatore nella creazione[104].
- Cristo sussisteva nella *forma di Dio* prima del suo *invio* e della conseguente *kenosi* nella forma di uomo[105].
- Cristo viene lodato insieme al Padre con inni e dossologie[106].

---

[94] HENGEL, *Between Jesus and Paul*, 40.

[95] Cf. 1Tes 1,1; 3,11; 5,28; Rom 1,7; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Gal 1,3; Fil 1,2.

[96] Cf. Rom 10,9-13.

[97] Cf. 1Cor 1,2.

[98] Cf. Rom 10,9-13; 1Cor 12,3; Fil 2,11.

[99] Cf. 1Cor 10-11.

[100] Cf. 1Cor 1,10; 5,4; Rom 6 con 1Cor 6,11; 2Cor 5,20.

[101] Cf. Gal 4,4-6; Rom 8,15-17.

[102] Cf. 1Cor 8,6; 1Cor 10.

[103] Cf. 1Cor 8,6; Rom 8; Fil 2,10-11.

[104] Cf. 1Cor 8,6.

[105] Cf. Fil 2,6-8; Gal 4,4-6; Rom 8,3.

[106] Cf. Fil 2,10-11; 2Cor 1,3; 11,31; Rom 9,5; ma anche Ef 1,3; 5,19; Col 1,15-20.

Potrebbe essere che qualcuno dei passi sopra citati sia suscettibile di un'interpretazione diversa. Ma difficilmente ciò potrebbe riguardare tutti quanti i passi. Esiste dunque un insieme di evidenze sufficiente per sostenere con sicurezza che le lettere attestino una fede nella *divinità* di Cristo. Tuttavia, le parole per pensare con precisione questo mistero non erano ancora a disposizione di Paolo; di conseguenza, non sorprende che la sottostante fede nella divinità di Gesù non si manifesti in un'affermazione esplicita del tipo di «Gesù è Dio»[107]. Infatti, non sarebbe stato facile formulare queste parole di fronte alla certezza dell'unicità di Dio e della filiazione divina di Gesù, cioè se lo si considera distinto dal Padre stesso. Nonostante questa difficoltà, le evidenze riportate mostrano che nelle lettere paoline è implicito il contenuto di un'autentica fede nella divinità di *Gesù Cristo il Signore*, espressa con le risorse concettuali disponibili in quel momento[108].

Di conseguenza, possiamo concludere che questa fede è già presente e attiva, seppur non tematizzata con precisione, nel momento in cui avviene la stesura di queste lettere, attorno all'anno 50. In quel momento, le fondamenta di un'alta cristologia sono già state poste. Questo lascia meno di 20 anni tra gli eventi pasquali e l'emergenza di una fede cristologica alta che nutre la pratica cristiana; tale spazio temporale sarebbe, secondo Hengel, troppo breve affinché si realizzi un processo di sincretismo religioso[109].

iii) Cristologia previa alla redazione delle lettere

Se questi documenti si collocano negli anni 50-60, in quale momento si sviluppa la loro teologia? È plausibile supporre che emerga nel momento della redazione? In altre parole: è una *novità* introdotta nelle epistole?

Per rispondere, dobbiamo considerare la natura di questi documenti: si tratta di lettere dal contenuto pratico, scritti occasionali il cui contenuto è determinato dalle necessità delle chiese destinatarie. Non sono quindi un mezzo per proclamare il messaggio cristiano a chi non l'ha ancora ascoltato, quel compito è stato già svolto al momento della fondazione della chiesa e quindi Paolo non ha necessità alcuna di ritornarci. Non sono neanche trattati sistematici che espongono serenamente il mistero teologico. In altre parole, le epistole non hanno il carattere della predicazione né pretendono di essere un'ordinata e completa esposizione della fede cristiana. Come già spiegava Charles Dodd, «sono indirizzate a lettori già cristiani, e affrontano problemi teologici ed etici derivanti dal tentativo di aderire allo stile di vita e di pensiero cristiano in un mondo non cristiano. [...] Esse presuppongono la predicazione. Illustrano e argomentano le implicazioni del Vangelo, piuttosto che proclamarlo»[110]. Pertanto, quando le leggiamo, ci inseriamo «in una conversazione che —afferma Dunn— è in corso già

---

[107] È vero che questo dipende dall'interpretazione di alcuni testi come Rom 9,5 o 2Tes 1,12. Tuttavia, l'ambiguità di questi testi li rende insufficienti come testimonianza certa di una fede nella divinità di Gesù.

[108] Oltre alle evidenze già apportate, si potrebbe consultare un'abbondante bibliografia a supporto di questa affermazione. Cf, ad esempio, HENGEL, *Il Figlio di Dio*; PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*; TILLING, *Paul's Divine Christology*, ecc.

[109] HENGEL, *Between Jesus and Paul*, 39.

[110] C. H. DODD, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, Hodder & Stoughton, London 1956, 9, traduzione nostra.

da un pezzo, e non ci si può aspettare che Paolo (per così dire) ripeta le fasi precedenti di quella conversazione a nostro beneficio»[111].

Non ci sorprende dunque che le lettere di Paolo non abbiano presentazioni dettagliate della sua cristologia. Paolo scrive, anzi, «presupponendo che le concezioni, le formule e i titoli cristologici che usa sono già conosciuti nelle comunità a cui scrive»[112]. L'apostolo dà per scontata la fede cristologica che lui stesso ha predicato nei suoi viaggi missionari. Probabilmente, su questa fede, le lettere non apportano alcuna novità per i destinatari della missiva: se il messaggio cristologico fosse "nuovo", Paolo dovrebbe spiegarlo e difenderlo in modo persuasivo —con la retorica che lo caratterizza—, mentre invece lo troviamo implicito, come fondamento di risposta ad altre questioni o esortazioni pratiche e morali. Sembra dunque, molto plausibile che l'essenza della sua cristologia risalga al contenuto della sua predicazione di quando ha fondato queste comunità[113].

Per corroborare il carattere cristologico della sua prima predicazione, possiamo ascoltare le parole dello stesso Paolo. Per spiegare la sua condotta all'arrivo a Corinto, afferma: «anch'io, fratelli, quando venni tra voi, non mi presentai ad annunciarvi il mistero di Dio con l'eccellenza della parola o della sapienza. Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso» (1Cor 2,1-2). Non si tratta di una citazione isolata, al contrario, l'insistenza sul carattere cristologico della sua predicazione è ricorrente: «mentre i Giudei chiedono segni e i Greci cercano sapienza, noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio» (1Cor 1,22-24). In questa seconda citazione, inoltre, il pronome "noi" come contrapposto a greci e a giudei suggerisce che la predicazione propriamente cristiana (e non solo quella di Paolo) abbia questo carattere cristologico. Inoltre, la caratterizzazione di Cristo come "sapienza di Dio" coincide significativamente con altri passi paolini di cristologia sapienziale. Sembrerebbe indicare che l'annuncio cristologico di Paolo abbia sempre avuto come prospettiva sottostante quella di Cristo Sapienza di Dio. Soltanto un'alta cristologia come questa può essere fondamento di tutta la vita delle chiese, costruito nel momento della prima predicazione: «infatti, nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo» (1Cor 3,11). Lo stesso si può sostenere rispetto alla sua predicazione ai Galati «agli occhi dei quali fu rappresentato al vivo Gesù Cristo crocifisso», (Gal 3,1); ma anche a Tessalonica, ciò che Paolo ha annunciato è «il vangelo di Cristo» (1Tes 3,2) così come fece a Filippi (cf. Fil 3,18).

In conclusione, la missione di Paolo in ogni nuova comunità consiste nell'annunciare Cristo. È così che intende la sua vocazione: «Dio [...] si compiacque rivelare in me il Figlio suo perché lo annunciassi in mezzo alle genti» (Gal 1,15-16). È vero che Paolo, con il passare del tempo, avrebbe forse potuto riflettere meglio, tematizzare o comprendere con una nuova luce alcuni aspetti cristologici. Ma ogni sviluppo in questo senso deve essere avvenuto in continuità con ciò che Paolo aveva già predicato. Non è ipotizzabile una novità eclatante senza le spiegazioni dettagliate del caso; poiché se ve ne fosse stata una sostanziale, Paolo l'avrebbe esposta nelle sue lettere. In questo senso, è paradossale, ma molto significativo, il fatto che la cristologia paolina non sia *esposta*, ma *presupposta* nelle sue lettere. Grazie a quest'assenza, possiamo

---

[111] DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 203–204.

[112] HENGEL, *Between Jesus and Paul*, 31, traduzione nostra anche nelle citazioni successive.

[113] *Ibidem*.

ragionevolmente affermare che non c'è nessuna novità cristologica importante che faccia pensare a una discontinuità fra la lettera e la predicazione. La conclusione a cui giungiamo quindi non è troppo azzardata: Paolo predicò un Cristo già *divino*.

Per tali motivi, è molto probabile che l'essenza della cristologia di Paolo fosse già emersa all'inizio dei suoi viaggi missionari, attorno all'anno 40. Se così è, i tempi si stringono: gli anni in cui è emersa la novità cristologica non sono più 20, ma soltanto una scarsa decina. L'origine storica della fede nella divinità di Cristo si deve dunque retrodatare alla prima decade cristiana.

iv) Condivisione della cristologia

Quanto detto finora, comunque, non rivelerebbe nulla circa il carattere pre-paolino o extra-paolino di questa cristologia. A questo punto, sorge spontanea la domanda: vi è qualche traccia storica che possa dimostrare —o almeno indicare— che sia stato Paolo stesso l'rorigine di questa cristologia? Le evidenze vanno piuttosto nella direzione opposta.

Innanzitutto, perché la condivisione bonaria dei presupposti cristologici sembra superare le frontiere delle comunità paoline. Le lettere paoline testimoniano alcune divisioni all'interno della comunità (come a Corinto) e di alcune questioni caldamente dibattute (come in *Galati* o *Romani*). Come attestato da Gal 1-2, le posizioni di Paolo si discostano da quelle della comunità di Gerusalemme in materia di soteriologia, più precisamente nella dottrina sul valore della legge, mentre non presentano alcuna traccia di divergenza significativa riguardo alla persona di Cristo[114]. Paolo spiega infatti la differenza tra la sua missione e quella di Pietro con queste parole: «a me era stato affidato il Vangelo per i non circoncisi, come a Pietro quello per i circoncisi» (Gal 2,7); cambia il destinatario, ma non l'essenza del messaggio. Dal contesto si evince che, quando Paolo parla del «mio vangelo» in contrapposizione ad «altri vangeli» (Gal 1,6) la differenza sta nell'oggetto di dibattito di tutta la lettera: il valore della Legge. È possibile presumere che i capisaldi della cristologia siano condivisi.

Un altro elemento che conferma la condivisione dei presupposti cristologici oltre le frontiere delle comunità paoline è la *Lettera ai Romani*, indirizzata a una comunità che Paolo non ha fondato. Anche in questa lettera, l'alta cristologia funge da premessa nell'argomentazione principale, incentrata sul tema Legge-fede, come attestato in Rom 8,3 o Rom 10,9-13. La cristologia che Paolo dà per scontata nella comunità di Roma è, nei suoi tratti essenziali, la stessa di quella presente nelle altre lettere, per cui l'apostolo può argomentare le questioni controverse sulla base di questo terreno comune. L'apostolo sembra suggerire che chiunque abbia fondato la comunità di Roma ha proclamato anch'egli un annuncio centrato su Cristo: «Da Gerusalemme e in tutte le direzioni fino all'Illiria, ho portato a termine la predicazione del vangelo di Cristo. Ma mi sono fatto un punto di onore di non annunciare il Vangelo dove era già conosciuto il nome di Cristo, per non costruire su un fondamento altrui [...] Appunto per questo fui impedito più volte di venire da voi» (Rom 15,19-22).

In modo simile, le lettere non suggeriscono che i contrasti di Paolo con gli altri *leader* delle comunità a Corinto o a Filippi abbiano a che fare con la cristologia. Infatti, ai filippesi scrive così: «Alcuni, è vero, predicano Cristo anche per invidia e spirito di contesa, ma altri con buoni sentimenti. [...] Ma questo che importa? Purché in ogni maniera, per convenienza o per

---

[114] Cf. *Ibidem*, 40.

sincerità, Cristo venga annunciato, io me ne rallegro e continuerò a rallegrarmene» (Fil 1,15-18). Ancora una volta, quello che unisce Paolo con gli altri predicatori è il contenuto della predicazione, che è Cristo. Non abbiamo però accesso alla predicazione di questi ultimi: sappiamo soltanto che annunciano Cristo e che Paolo non contesta del loro annuncio nessun punto della loro cristologia. È significativo che poco dopo, Paolo introduce con naturalezza il famoso inno cristologico per esortarli all'umiltà; come abbiamo detto, il tenore dell'inno non è oggetto di controversia, al contrario: sembra piuttosto riflettere la comune lode a Cristo. Insomma, pur quando ci sono divisioni all'interno della comunità, anche gli altri evangelizzatori predicano Cristo, e tutti lo lodano come *Signore*. Appare molto plausibile che l'alta cristologia non sia solo paolina, ma sia patrimonio comune della Chiesa nascente.

Se inoltre la comunità di Roma con grande probabilità condivide queste alte credenze cristologiche, allora è logico che questa fede sia nata indipendentemente dall'apostolo delle genti. D'altra parte, se, come si può dedurre, gli altri *leader* della chiesa condividono pacificamente anche le credenze dell'alta cristologia, allora, non sembra plausibile che all'origine di essa vi sia necessariamente la persona di Paolo.

Paolo ha inteso la sua missione, sin dal momento della sua esperienza sulla via di Damasco, come la chiamata di Dio che ha voluto «rivelare in me il Figlio suo perché lo annunciassi in mezzo alle genti» (Gal 1,16). Se l'apostolo fosse stato responsabile di aver introdotto l'alta filiazione divina, la preesistenza e, in definitiva, il carattere divino di Cristo, non avrebbe dovuto affrontare un dibattito con gli altri capi della Chiesa? E se questa fosse stata una novità inaudita per la chiesa palestinese, non avrebbe dovuto esporre nelle sue lettere un'appassionata difesa della sua cristologia? La cristologia di Paolo, invece, sembra piuttosto il fondamento sul quale sviluppa le sue appassionate argomentazioni riguardo ad altre questioni. Certo, questa cristologia non è sempre espressa nella stessa forma né la divinità di Cristo è sempre annunciata con termini ugualmente espliciti; ma non ci sono indizi di novità paolina per quanto riguarda l'essenza della cristologia.

Da quanto esposto, si può concludere che l'origine del culto a Cristo non sia frutto di una elaborazione personale e originale dell'apostolo Paolo, ma sia il riflesso di una tradizione più ampiamente condivisa. In sintesi, è veramente poco probabile che i contenuti decisivi e centrali della fede cristologica siano propriamente di paternità paolina.

v) Conclusioni

È dunque possibile negare l'ipotesi che l'origine dell'alta cristologia sia il risultato di un graduale processo di assimilazione sincretistica di idee di stampo greco, avviato dall'apostolo Paolo perché:

- L'influsso della religione greca non è un fattore decisivo in questo processo la cui radice è giudaica. Infatti, non ci sono tracce di ricorso a tradizioni culturali elleniche o di assimilazioni delle stesse, né vi è riferimento alcuno ai loro miti per spiegare la persona e l'operato di Cristo. Le categorie utilizzate invece sono contenute nelle Scritture ebraiche e nelle tradizioni giudaiche che ruotano intorno ad esse.
- Stando ai dati cronologici e alle evidenze documentali, manca un lasso di tempo congruo affinché si possa sviluppare un processo culturale di sincretismo religioso.
- Le evidenze finora esposte mostrano che la fede cristologica alta nasce agli inizi stessi della Chiesa, e in modo indipendente da Paolo.

- Non è possibile ipotizzare un'influenza dei gentili e la loro religiosità greca sulla teologia della chiesa precedente a Paolo, apostolo delle genti.

Al contrario, gli argomenti visti sostengono la tesi di Hengel: «il vero problema storico dell'origine della prima cristologia si situa nei primi 4-5 anni, che sono pre-paolini nel senso pieno della parola»[115]. Nell'essenza della questione cristologica, infatti, vi sono state più novità all'interno di questi pochi anni nei settecento anni di storia della Chiesa a seguire[116].

[115] *Ibidem*, 43.

[116] Cf. *Ibidem*, 39–40, che ora traduciamo con libertà.