

Giorgio Agamben

# Il tempo che resta

Un commento alla  
*Lettera ai Romani*



Giorgio Agamben

## Il tempo che resta

Un commento alla *Lettera ai Romani*

Bollati Boringhieri

Prima edizione giugno 2000

© 2000 Bollati Boringhieri editore s.r.l., Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86  
I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati  
Stampato in Italia dalla Stampatre di Torino  
ISBN 88-339-1254-X

Schema grafico della copertina di Pietro Palladino e Giulio Palmieri

Stampato su carta Palatina delle Cartiere Miliani Fabriano

## Indice

- 9 Prima giornata *Paulos doulos christoú Iēsoú*  
Jacob Taubes *in memoriam*, 10 La lingua di Paolo, 11 *Méthodos*, 13  
Le dieci parole, 14 *Paulos*, 15 Sul buon uso del pettegolezzo, 16  
*Doulos*, 19 Talmud e *Corpus iuris*, 21 *Christoú Iēsoú*, 22 Nomi propri, 23
- 25 Seconda giornata *Klētós*  
*Beruf*, 25 Vocazione e revocazione, 29 *Chrēsis*, 31 *Klēsis* e classe, 33  
Come se, 38 Impotenziale, 41 Esigenza, 42 L'indimenticabile, 43  
Parabola e regno, 45
- 47 Terza giornata *Aphōrisménos*  
Fariseo, 48 Il popolo diviso, 50 Taglio di Apelle, 52 Resto, 55 Il tutto e la parte, 57
- 60 Quarta giornata *Apóstolos*  
*Nabi*, 61 Apocalittico, 62 Tempo operativo, 65 *Kairós* e *chronos*, 68  
*Parousía*, 69 Regno millenario, 72 *Typos*, 73 Ricapitolazione, 74  
Memoria e salvezza, 76 Il poema e la rima, 77
- 85 Quinta giornata *Eis euaggélion theoú*  
*Eis*, 85 *Euaggélion*, 85 *Plērophoría*, 87 *Nomos*, 88 Abramo e Mosè, 89  
*Katargeín*, 91 *Asthéneia*, 93 *Aufhebung*, 94 Grado zero, 96 Stato di eccezione, 98 Il mistero dell'*anomia*, 102 Anticristo, 105
- 106 Sesta giornata (*Eis euaggélion theoú*)  
Giuramento, 106 *Deditio in fidem*, 108 *Berit*, 109 Gratuità, 111  
Le due alleanze, 113 Dono e grazia, 115 La fede divisa, 116 Crede-  
re in, 118 Frase nominale, 118 La parola della fede, 120 Perfor-  
mativo, 122 *Performativum fidei*, 125 La parola vicina, 126

- 128 Soglia o *tornada*  
Citazione, 128 Immagine, 131 *Jetztzeit*, 132
- 137 Appendice *Riferimenti testuali paolini*
- 169 *Bibliografia*
- 175 *Indice dei nomi*

## *Il tempo che resta*

מִשָּׁא דִּימָה אֵלֵי קְרָא מִשְׁעִיר  
שְׁמֹר מַדֵּ-מַּלְיָה שְׁמֹר מַדֵּ-מַּלְיָל

Oracolo del silenzio.

Mi gridano da Seir:

Sentinella, quanto resta della notte?

Sentinella, quanto resta della notte?

*Isaia*, 21, 11

Prima giornata

*Paulos doulos christou Iēsoú*

#### AVVERTENZA

Le idee discusse in questo libro sono state elaborate nel corso di più seminari: una prima volta, in forma breve, presso il Collège international de Philosophie di Parigi nell'ottobre 1998, poi nel semestre invernale 1998-99 presso l'Università di Verona e, infine, presso la Northwestern University (Evanston) nell'aprile 1999 e l'Università di California (Berkeley) nell'ottobre dello stesso anno. Il libro che viene qui pubblicato è il frutto di questa crescita progressiva e deve necessariamente molto alle conversazioni con gli studenti e i docenti che hanno assistito ai seminari. Costante è rimasta ogni volta la scelta della forma: il commento, *ad litteram* e in tutti i sensi, delle dieci parole del primo versetto della *Lettera ai Romani*.

Nella trascrizione dei termini greci in caratteri latini, l'accento – semplificato sempre in accento acuto – è segnato solo sui polisillabi (sui bisillabi solo quando cade sull'ultima sillaba). Il lettore potrà comunque trovare in appendice il testo greco con traduzione interlineare dei passi analizzati nel seminario e di quelli con essi immediatamente connessi. Il testo greco è quello dell'edizione critica procurata da Eberhard Nestle (*Novum Testamentum graece et latine*, a cura di Erwin Nestle e Kurt Aland, United Bible Societies, London 1963<sup>25</sup>). Per la traduzione interlineare ho utilizzato, con numerose modifiche, quella di A. Bigarelli (*Nuovo Testamento, greco, latino, italiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998) e quella, in francese, di M. Carrez (*Nouveau Testament interlinéaire Grec/Français*, Alliance Biblique universelle, Paris 1993).

Questo seminario si propone innanzi tutto di restituire le *Lettere* di Paolo al loro rango di testo messianico fondamentale dell'Occidente. Compito, a prima vista, banale, perché nessuno oserebbe seriamente negare il carattere messianico delle *Lettere*; e, tuttavia, non scontato, poiché una pratica ormai bimillenaria di traduzione e di commento, che coincide con la storia delle Chiese cristiane, ha letteralmente cancellato il messianismo – e il termine stesso «messia» – dal testo paolino. Ciò non significa che si debba necessariamente pensare a qualcosa come una consapevole strategia di neutralizzazione del messianismo. Nella Chiesa come nella Sinagoga hanno agito senza dubbio, in tempi e modi diversi, tendenze anti-messianiche. Ma il problema è qui più essenziale. Per ragioni che si chiariranno nel corso del seminario, un'istituzione messianica – una comunità messianica che voglia presentarsi come istituzione – si trova di fronte a un compito paradossale. Come ha osservato una volta ironicamente Jacob Bernays, «avere il Messia alle spalle non è una posizione comoda» (Bernays, 257) – ma averlo perennemente davanti può risultare, alla fine, altrettanto scomodo.

Ciò che, in entrambi i casi, è in questione è un'aporia che concerne la struttura stessa del tempo messianico, la particolare coniugazione di memoria e speranza, passato e presente, pienezza e mancanza, origine e fine che esso implica. La possibilità di comprendere il messaggio paolino coincide integralmente con l'esperienza di questo tempo e – senza di essa – resta lettera morta. Restituire Paolo al suo contesto messianico significherà perciò per noi innanzi tutto provare a intendere il senso e la forma interna del tempo che egli definisce *ho nyn kairós*, il «tempo di ora».

In questo senso si può dire che vi è stata una sorta di sotterranea solidarietà fra la Chiesa e la Sinagoga nel presentare Paolo come il fondatore di una nuova religione – qualità che con ogni evidenza egli, che aspettava a breve termine lo scadere del tempo, non si sarebbe mai sognato di rivendicare. Le ragioni di questa complicità sono perspicue: si trattava – tanto per l'una che per l'altra – di cancellare – o, almeno, sfumare – il giudaismo di Paolo, cioè di espungerlo dal suo originario contesto messianico.

È per questo motivo che esiste da tempo una letteratura ebraica su Gesù, che lo presenta in termini benevoli – a nice guy, ha commentato scherzosamente J. Taubes, o *Bruder Jesus*, come suona il titolo di un libro di Ben Chorim del 1967. Ma è solo di recente che un serio riesame del contesto giudaico di Paolo è stato intrapreso da studiosi ebrei. Ancora negli anni cinquanta, quando il libro di W. D. Davies *Paul and Rabbinic Judaism* richiamava con forza l'attenzione sul carattere sostanzialmente giudeo-messianico della fede paolina, gli studi ebraici sulla questione erano ancora saldamente dominati dal libro di Buber *Zwei Glaubensweisen*. La tesi di questo libro – «estremamente dubbia, ma da cui ho imparato molto» (Taubes, 27), su cui avremo comunque modo di tornare – contrappone l'*emunà* ebraica, fiducia oggettiva e immediata nella comunità cui si appartiene, e la *pistis* greca, il riconoscere soggettivamente come vera una fede a cui ci si converte. La prima è, per Buber, la fede di Gesù (*Glauben Jesu*), la seconda, la fede in Gesù (*Glauben an Jesus*), è, naturalmente, quella di Paolo. Da allora le cose sono, naturalmente, cambiate e a Gerusalemme come a Berlino e negli Stati Uniti, studiosi ebrei hanno cominciato a leggere le lettere di Paolo nel loro contesto proprio, anche se forse non ancora come quello che esse innanzi tutto sono, cioè come il più antico – e il più esigente – trattato messianico della tradizione ebraica.

In questa prospettiva, il libro postumo di Taubes, *Die politische Theologie des Paulus* (1993), segna

**Jacob Taubes in memoriam** – malgrado la corsività e l'incompletezza proprie di un seminario durato una sola settimana – un momento importante. Taubes – che apparteneva a una vecchia famiglia di rabbini aschenaziti e aveva lavorato a Gerusalemme con Scholem (la cui relazione con Paolo è, come vedremo, altrettanto complicata di quella che lo legava a Benja-

min) – vede in Paolo un rappresentante perfetto del messianismo. Il nostro seminario, che, undici anni dopo il suo seminario di Heidelberg, si propone di interpretare il tempo messianico come paradigma del tempo storico, non può cominciare senza una dedica *in memoriam*.

Le *Lettere* di Paolo sono scritte in greco. Ma di che greco si tratta? Di quel greco neotestamentario, di cui Nietzsche scrisse una volta che Dio aveva dato prova di delicatezza, scegliendo di servirsi di una lingua così scadente? Non solo i lessici concettuali, ma anche i dizionari e le grammatiche del greco neotestamentario trattano i testi che compongono il corpus canonico come se fossero perfettamente omogenei. Naturalmente ciò non è vero né sul piano del pensiero né su quello della lingua. Il greco di Paolo non è assolutamente, come quello di Matteo o di Marco, una lingua di traduzione, dietro la quale un orecchio attento come quello di Marcel Jousse potrebbe percepire il ritmo e il respiro dell'aramaico. L'antinietzschianesimo di Wilamowitz per una volta ha ragione rivendicando il carattere di lingua d'autore del greco paolino: «il fatto che questo suo greco non abbia nulla a che fare con la scuola o con alcun modello, bensì sgorgi direttamente dal suo cuore maldestramente e in un getto precipitoso, e che, però, sia greco e non aramaico tradotto (come i detti di Gesù), tutto ciò fa di lui un classico dell'ellenismo» (Wilamowitz, 159).

«Classico dell'ellenismo» è, tuttavia, una definizione particolarmente infelice. Un aneddoto riferito da Taubes è, a questo proposito, illuminante. Un giorno durante la guerra, a Zurigo, egli passeggiava con Emil Staiger, l'illustre germanista che era anche un ottimo grecista (lo stesso che ha avuto un interessante scambio epistolare con Heidegger a proposito dell'interpretazione di un verso di Mörike). «Camminavamo insieme lungo la Rämistrasse, dall'Università al lago, fino al Belvedere, dove egli avrebbe svoltato, mentre io avrei proseguito verso il quartiere ebraico nella Enge; mi disse: "Sa, Taubes, ieri ho letto le lettere dell'apostolo Paolo". Poi aggiunse con profondo rammarico: "Ma non è greco, è jiddish!". Al che io dissi: "Certo, professore, proprio per questo le capi-

sco!» (Taubes, 22). Paolo appartiene a una comunità ebraica della diaspora che pensa e parla in greco (in giudeo-greco) esattamente come i sefarditi parleranno in ladino (o giudeo-spagnolo) e gli aschenaziti in jiddish. Una comunità che legge e cita la Bibbia nella traduzione dei Settanta, come fa Paolo ogni volta che ne ha bisogno (anche se, a volte, egli sembra disporre di una versione corretta sull'originale o, come si direbbe oggi, personalizzata). Non è qui il luogo di parlare di questa comunità giudeo-greca, che – per ragioni a cui la circostanza che Paolo ne facesse parte non è certamente estranea – è rimasta singolarmente in ombra nella storia del giudaismo. A partire almeno dalla pubblicazione del libro di Šestov (1938) – che Benjamin definisce «ammirevole, ma assolutamente inutile» (Benjamin 1966, 803) – l'opposizione tra *Atene e Gerusalemme*, cultura greca e giudaismo, è diventata un luogo comune, specialmente tra coloro che non conoscono bene né l'una né l'altro. Secondo questo luogo comune, occorrerebbe diffidare della comunità a cui Paolo apparteneva (che non ha prodotto solo Filone e Giuseppe Flavio, ma molte altre cose che prima o poi bisognerà pur studiare), perché essa era imbevuta di cultura greca e leggeva la Bibbia nella lingua di Aristotele e di Platone. Esattamente come se si dicesse: diffidate dei Giudeo-spagnoli, perché leggono Góngora e hanno tradotto la Bibbia in ladino; e non fidatevi degli Ebrei orientali, perché parlano una specie di tedesco. Non vi è nulla di più puramente ebraico che abitare una lingua di esilio e lavorarla dall'interno fino a confonderne l'identità e a farne altra cosa che una lingua grammaticale: lingua minore, gergo (come Kafka chiamava lo jiddish) o lingua poetica (come nelle *Kharge* ebreo-andaluse di Yehudah ha-Levi e Mosheh ibn Ezra ritrovate nella *genizah* della sinagoga del Cairo) – in ogni caso, però, lingua materna, anche se, nelle parole di Rosenzweig, essa testimonia precisamente «del fatto che la vita linguistica dell'ebreo si sente sempre in terra straniera e che egli sa che la sua vera patria linguistica è altrove, nell'ambito linguistico della lingua santa, inaccessibile al discorso quotidiano» (Rosenzweig, 323). (La lettera di Scholem a Rosenzweig del dicembre 1926 – uno dei rari testi in cui lo studioso assume un tono direttamente profetico per descrivere la potenza religiosa della lingua che si rivolta contro coloro che la parlano – è uno dei documenti più intensi di questo rifiuto dell'ebraico come lingua d'uso).

È in questa prospettiva che occorre guardare alla lingua di Paolo e di quella comunità giudeo-greca, che costituisce, nella diaspora ebraica, un capitolo altrettanto importante della cultura sefardita fino al XVIII secolo e di quella aschenazita nel XIX e XX secolo. E questo è il senso tanto dell'osservazione di Staiger («non è greco, è jiddish!») che delle riserve espresse da Norden nel suo bel libro sulla *Antike Kunstprosa*, quando scrive che «lo stile di Paolo, globalmente considerato, non è ellenico» (Norden, 509) e che, tuttavia, esso non ha nemmeno un colore propriamente semitico. Né greco né ebraico, né *lašon hakodeš* né idioma profano – proprio questo rende la sua lingua così interessante (anche se non possiamo qui ancora porre il problema di uno statuto messianico della lingua).

Avrei voluto leggere e quasi sillabare con voi questo non-greco almeno per tutto il testo della *Lettera ai Romani*, compendio testamentario per eccellenza del pensiero di Paolo, del suo evangelo. Ma non ne abbiamo il tempo; per ragioni che non è ora il momento di discutere dovremmo scommettere sul tempo breve, su quella radicale abbreviazione del tempo che è il tempo *restante*. La contrazione del tempo, il «rimanente» (1 Cor. 7, 29: «il tempo si è contratto; il resto è ...») è, per Paolo, la situazione messianica per eccellenza, il solo tempo reale. La mia scelta sarà pertanto questa: leggeremo insieme soltanto il primo versetto della *Lettera*, che tradurremo e commenteremo parola per parola. Mi dichiarerò soddisfatto se, alla fine del seminario, avremo compreso veramente che cosa questo primo versetto vuole dire, letteralmente e in tutti i sensi. È un compito modesto, ma che suppone una scommessa preliminare. Poiché tratteremo questo versetto come se esso ricapitolasse nelle sue dieci parole l'intero messaggio del testo.

Secondo gli usi epistolari dell'epoca, Paolo comincia le sue lettere con un preambolo, in cui si presenta e nomina i suoi destinatari. È stato spesso notato che il prescritto della *Lettera ai Romani* si distingue dagli altri per lunghezza e contenuto dottrinale. La nostra ipotesi è più estrema: essa suppone che ogni parola dell'*incipit* contragga in sé in una ricapitolazione vertiginosa («ricapitolazione» è, come vedremo, un termine essenziale del vocabolario messianico)

tutto il testo della lettera, per cui comprenderne l'*incipit* significherebbe comprendere tutto il testo.

PAULOS DOULOS CHRISTOU IESOU, KLETOS APOSTOLOS  
APHORISMENOS EIS EUAGGELION THEOU.

**Le dieci parole** La traduzione latina di Girolamo, che la Chiesa cattolica ha usato per secoli, recita: *Paulus servus Jesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in evangelium Dei*.

Una traduzione letterale italiana del tipo corrente: «Paolo servo di Gesù messia, chiamato apostolo, separato per il vangelo di Dio».

Un'osservazione filologica preliminare. Noi leggiamo il testo paolino in edizione moderne (nel nostro caso, l'edizione critica di Nestle-Aland: si tratta di una revisione, ultimata nel 1962, dell'edizione pubblicata da Eberhard Nestle nel 1898, che, abbandonando il *Textus receptus* erasmiano, si basava su una comparazione delle edizioni di Tischendorf, 1869, e Westcott-Hort, 1881). Rispetto alla tradizione manoscritta, queste edizioni introducono necessariamente convenzioni grafiche moderne, per esempio di punteggiatura, che presuppongono a volte delle scelte semantiche. Così, nel nostro versetto, la virgola dopo *Iēsou* implica una scansione sintattica che, separando *doulos* da *klētós*, riferisce quest'ultimo a *apóstolos* («servo di Cristo Gesù, apostolo per vocazione»). Nulla impedisce, tuttavia, di optare per una scansione diversa, e leggere *Paulos doulos christou Iēsou klētós, apóstolos aphōrisménos eis euagélion theou* («Paolo, chiamato come schiavo di Gesù messia, separato come apostolo per l'annuncio di Dio»), lettura che si accorderebbe, tra l'altro, meglio con l'esplicita affermazione di Paolo (1 Cor. 15, 9): *ouk eimi hikanós kaleísthai apóstolos* («non sono degno di essere chiamato apostolo»). Pur senza prendere per ora partito per una delle due scansioni, sarà bene non dimenticare che il versetto, dal punto di vista sintattico, si presenta come un unico sintagma nominale, assolutamente paratattico, proferito in un unico respiro secondo il crescendo *servitù, vocazione, invio, separazione*.

Vi risparmio le interminabili discussioni sul nome *Paulos*, se, come nome romano, sia da considerare come *praenomen* o *cognomen* o, magari, come un *signum* o un *supernomen* *Paulos* (cioè un nomignolo), e sulle ragioni per cui «il giovane giudeo che portava il superbo nome biblico-palestinese di Sha'ul, che sottolineava l'origine della famiglia dalla tribù di Beniamino, abbia ricevuto questo soprannome latino tanto inconsueto» (Hengel, 47). E perché Paolo non dà mai il suo nome intero che, secondo una congettura senza alcun fondamento, sarebbe stato Caius Julius Paulus? E che relazioni vi sono tra il suo nome romano e quello ebraico, Sha'ul (che, nella Settanta, si scrive *Saoul* o *Saoulos*, e non *Saulos*)? Questi e altri problemi derivano da un passo degli *Atti* (13, 9), in cui si legge: *Saulos ho kai Paulos* (*ho kai* è l'equivalente greco del latino *qui et*, che vale «che si chiama anche» e introduce in genere un soprannome).

La mia scelta metodologica (che è anche una precauzione filologica minima) in questo caso come, più in generale, per tutta l'interpretazione del testo paolino, è di non tener conto delle fonti a esso successive, compresi gli altri testi neotestamentari. Paolo, nelle sue lettere, chiama se stesso sempre e soltanto *Paulos*. È tutto, e non c'è altro da aggiungere. Se volete saperne di più, vi rimando al vecchio studio di Hermann Dessau (1910) o a quello più recente – ma per nulla più scaltrito – di Gustave Adolphus Harrer (1940); ma molte delle cose che vi troverete, come anche tutte le speculazioni sul mestiere di Paolo, sui suoi studi presso Gamaliele ecc., sono semplicemente pettegolezzo. Non che il pettegolezzo non possa essere interessante; anzi, per la relazione non-triviale che esso intrattiene con la verità, che elude il problema della verifica e della falsificazione e pretende di essere più intimo a essa dell'adequazione fattuale, il pettegolezzo è certamente una forma d'arte. La particolarità del suo statuto epistemologico è che esso prevede la possibilità di un errore, che non pregiudica però del tutto la definizione della verità, per cui un pettegolezzo intelligente ci interessa indipendentemente dalla sua verificabilità. Ma trattare il pettegolezzo come una informazione è veramente un'imperdonabile *apaideusia*.

Che non sia lecito trarre immediatamente da un testo informazioni sulla realtà anagrafica dell'autore o dei personaggi, non significa che non sia possibile ca-

**Sul buon uso del pettegolezzo** varne invece spunti utili per una migliore comprensione del testo stesso, o della funzione che l'autore o i personaggi, o i loro nomi, svolgono all'interno di esso – che non sia, cioè, possibile, un buon uso del pettegolezzo. In questo senso, l'improvviso rivolgimento col quale l'autore degli *Atti* muta il nome del personaggio che aveva fino ad allora chiamato *Saulos* in *Paulos*, non può non essere significativo. Nei testi letterari, capita a volte che perfino l'autore cambi la sua identità nel corso della narrazione – che, ad esempio, il supposto autore del *Roman de la rose*, Guillaume de Lorris, lasci il posto a un non meglio noto Jean de Meun, o che Miguel de Cervantes dichiararsi a un certo punto che il vero autore del romanzo che sta scrivendo non è lui, ma tale Cid Hamet Ben-Engeli (e, in questo caso, si può scoprire poi che Ben-Engeli è la trascrizione di una parola araba che significa «figlio di cervo», con una probabile ironica allusione alla nascita poco chiara dell'autore rispetto alle leggi sulla *limpieza de sangre*, che discriminavano chi aveva ascendenze ebraiche o moresche).

In ambito ebraico, l'archetipo della metanomasia, cioè del cambiamento del nome di un personaggio, è in *Gn.* 17, 5, dove Dio stesso interviene a mutare i nomi di Abramo e di Sara, aggiungendo a entrambi una lettera. A questo problema Filone dedica un intero trattato, il *De mutatione nominum*, nel quale commenta lungamente l'episodio di Abramo e di Sara (allo stesso problema sono anche dedicate due delle sue *Quaestiones et solutiones in Genesin*). Contro coloro che mettevano in ridicolo il fatto che Dio si scomodi per fare dono ad Abramo soltanto di una lettera, Filone fa notare che quest'infima addizione cambia in realtà il senso dell'intero nome – e, con questo, l'intera persona di Abramo. E, a proposito dell'aggiunta di un *rho* al nome Sara, egli scrive: «Quella che sembra la semplice aggiunta di una lettera, produce in realtà una nuova armonia. Invece del piccolo, essa produce il grande; invece del particolare, l'universale; invece del mortale l'immortale» (Filone, 124-25).

Che questo trattato non sia nemmeno menzionato nella letteratura recente sul nome dell'apostolo (benché esso fosse citato tanto

nel commento di Origene che in quello di Erasmo) è un buon esempio di quella che Giorgio Pasquali soleva chiamare *coniunctivitis professoria* (*theologico-professoria*, nel nostro caso). Anche Saulos, cambiando una sola lettera del suo nome, sostituendo cioè *pi* a *sigma*, poteva avere in mente, secondo l'autore degli *Atti*, buon conoscitore del giudaismo ellenizzante – un'analoga «nuova armonia». Saulos è, infatti, un nome regale, e l'uomo che lo portava superava ogni altro israelita non solo per la sua bellezza, ma anche per la sua grandezza (1 *Sam.* 9, 2; nel Corano, Saul è detto per questo *Talut*, il grande). La sostituzione del *sigma* col *pi* significa allora nulla di meno che il passaggio dal regale all'infimo, dalla grandezza alla piccolezza – *paulus* in latino vuol dire «piccolo, di poco conto» e in 1 *Cor.* 15, 9 Paolo definisce se stesso «il più piccolo [*elächistos*] degli apostoli».

Paolo è dunque il soprannome, il *signum* messianico (*signum* vale lo stesso che *supernomen*) che l'apostolo si dà nel momento in cui assume pienamente la vocazione messianica. La formula *ho kai* non lascia dubbi sul fatto che si tratti di un soprannome e non di un *cognomen* – ed è incredibile che dopo gli studi di Lambertz sui soprannomi nell'Impero romano si possa ancora sostenere il contrario. Secondo un uso che dall'Egitto si diffonde in tutta l'Asia minore, *ho kai* introduce di norma un soprannome. Fra gli esempi registrati da Lambertz figura anche un *ho kai Paulos*, che lo studioso considera esemplato sul nome dell'apostolo, ma che probabilmente non fa che ripeterne l'implicito gesto di umiltà (Lambertz 1914, 152). Gli studiosi di onomastica hanno notato da tempo che, quando il sistema trinominale romano comincia a poco a poco a cedere il passo al sistema uninominale moderno, molti dei nuovi nomi non sono altro che nomignoli – spesso dei diminutivi o dei dispregiativi che, per effetto della rivendicazione cristiana dell'umiltà creaturale, vengono ora assunti come nomi propri. Possediamo elenchi di tali soprannomi, in cui il passaggio dall'onomastica gentilizia latina al nuovo quasi-nome cristiano è documentato in *flagranti*:

*Januarius qui et Asellus*  
*Lucius qui et Porcellus*  
*Ildebrandus qui et Pecora*  
*Manlius qui et Longus*  
*Aemilia Maura qui et Minima...*

*Saulos qui et Paulos* contiene dunque una profezia onomastica che doveva avere una lunga discendenza. La metanomasia realizza l'intransigente principio messianico, saldamente enunciato dall'apostolo, secondo cui nei giorni del messia le cose deboli e di poco conto – che, per così dire, non esistono – prevalgono su quelle che il mondo considera forti e importanti (1 Cor. 1, 27: «Dio ha scelto ... le cose deboli del mondo per confondere le forti ... le cose che non sono per rendere inoperose quelle che sono»). Il messianico separa il nome proprio dal suo portatore, che d'ora in poi può avere solo un nome improprio, un nomignolo. Dopo Paolo, tutti i nostri nomi non sono che *signa*, soprannomi.

Una conferma di questo significato messianico della metanomasia si può trovare anche nel versetto che stiamo commentando. Qui il nome Paolo è accostato immediatamente alla parola *doulos*, «schiavo». Gli schiavi, nel mondo classico, poiché non avevano personalità giuridica, non avevano neppure un vero nome, ma potevano essere nominati dal padrone secondo il suo capriccio. Spesso essi ricevevano un nuovo nome al momento dell'acquisto (Lambertz 1906-08, 19). Platone (*Crat.* 384d) allude a quest'abitudine scrivendo che «noi cambiamo i nomi dei nostri schiavi, senza che il nome sostituito sia meno giusto del precedente» e Filostrato racconta che Erode Attico aveva dato ai suoi schiavi il nome delle ventiquattro lettere dell'alfabeto, in modo che suo figlio potesse esercitarsi chiamandoli. Tra questi non nomi, ma meri *signa* di schiavi, troviamo spesso, oltre a nomi indicanti la provenienza geografica, nomignoli che descrivono qualità fisiche, del tipo *miccos*, *micros*, *micrine* (piccolo, piccoletta) o del tipo *longus*, *longinus*, *megellos* (alto, grosso). Nel momento in cui la chiamata lo ha costituito da uomo libero a «schiavo del messia», l'apostolo deve, come uno schiavo, perdere il suo nome – quale che fosse, romano o ebraico – e chiamarsi con un semplice nomignolo. Ciò non era sfuggito alla sensibilità di Agostino, che – contro il fuorviante suggerimento di Girolamo, ripetuto dai moderni, secondo cui il nome Paolo deriverebbe da quello del proconsole da lui convertito – sa perfettamente che Paolo significa semplicemente «piccolo» (*Paulum ... minimum est: In Psalm.* 72, 4). E come pettegolezzo questo può bastare.

☉ La precauzione metodologica che consiste nell'ignorare tutto ciò che segue a un determinato testo non è veramente osservabile. Si può paragonare la mente di un lettore colto a un dizionario storico che contiene tutte le accezioni di un termine, dalla sua prima apparizione fino al presente. Un essere storico (com'è, per definizione, il linguaggio) racchiude sempre in se stesso monadicamente l'intera sua storia (come dice Benjamin, la sua pre- e poststoria). Si può cercare, pertanto – come faremo qui col massimo scrupolo possibile – di non tener conto delle accezioni di un termine successive a una certa data; ma mantenere perfettamente distinti i momenti successivi della storia semantica di una parola non è sempre agevole, soprattutto quando, come avviene nel testo paolino, questa storia coincide con quella della cultura occidentale nel suo complesso, con le sue cesure decisive e con le sue continuità. Ma se l'interpretazione del Nuovo Testamento è inseparabile dalla storia della sua tradizione e delle sue traduzioni, la precauzione è, per questo, tanto più necessaria. Molto spesso, infatti, un significato posteriore, risultato di secolari discussioni teologiche, viene acquisito nei lessici e proiettato acriticamente sul testo. Un lessico tecnico paolino (e non del Nuovo Testamento nel suo complesso) resta un compito necessario; il nostro seminario vorrebbe essere considerato come un primo, parziale contributo in questa direzione.

La precauzione non implica alcun giudizio quanto al valore storico di un testo come gli *Atti*, che è stato oggetto di molti contrasti. Essa vale nel senso che si è visto, come cautela generale di ordine filologico e concettuale. Sceverare quanto nel testo di Luca abbia valore storico e quanto sia costruzione agiografica (se, ad esempio, «le lingue divise come di fuoco» di cui si parla in 2, 2 siano o meno un evento storico) è senz'altro un compito superiore alle nostre forze.

L'importanza del termine *doulos*, «servo, schiavo», in Paolo è attestata dalla sua frequenza: 47 volte – più di un terzo delle 127 occorrenze nel Nuovo Testamento. Ed è *Doulos* come schiavo, ancor prima che come apostolo, che egli sceglie qui (come anche in *Fil.* 1, 1 e in *Tt.* 1, 1) di presentarsi ai Romani. Ma che cosa significa essere «schiavo del messia»? Nel tracciare la storia semantica del termine, i lessici neotestamentari sogliono contrapporre il senso prevalentemente giuridico che *doulos* ha nel mondo classico, dove designa tecnicamente il servo in quanto sottoposto al potere del *dominus-despótēs* (se volevano sottolineare la relazione generica di appartenenza dello schiavo all'*oikos* del padrone, i Greci si servivano del termine *oikētēs*), alla connotazione spiccatamente religiosa che il corrispondente ebraico *'ebed* – come anche l'arabo *'abd* – possono acquistare nel mondo semita. La contrapposizione non è utile per comprendere l'uso tecnico paolino, che indica una condizione giuridica profana e, insie-

me, la trasformazione che essa subisce attraverso la relazione con l'evento messianico.

L'accezione giuridica del termine è evidente in quei passi (come 1 Cor. 12, 13: «in un solo spirito siamo stati immersi per un solo corpo, sia Ebrei che Greci, sia schiavi che liberi»; cfr. anche Gal. 3, 28 e Col. 3, 11) in cui *doulos* viene contrapposto a *eleútheros* (libero) e segue all'antitesi Ebrei/Greci. Qui Paolo evoca insieme le due divisioni fondamentali delle persone, prima secondo la legge ebraica (Ebrei-*gojim*, ribadita in Gal. 3, 28 nella forma «circoncisione-prepuzio») e poi secondo il diritto romano. Nel libro I del Digesto, alla rubrica *de statu hominum*, si legge infatti che *summa ... de iure personarum divisio haec est, quod omnes aut liberi sunt aut servi*, «la partizione suprema del diritto delle persone è che tutti sono o liberi o schiavi».

*Doulos* acquista in Paolo un significato tecnico (come in «schiavo del messia», o nel quasi gergale *hypér doulon*, «superschiavo, ol-treschiavo» di Fil. 16), perché egli se ne serve per esprimere la neutralizzazione che le partizioni nomistiche – e, più in generale, tutte le condizioni giuridiche e sociali – subiscono per effetto dell'evento messianico. Il passo decisivo per comprendere quest'uso del termine è 1 Cor. 7, 20-23: «Ciascuno rimanga nella chiamata in cui fu chiamato. Sei stato chiamato schiavo? Non preoccupartene. Ma se anche puoi diventare libero, piuttosto fa uso. Chi è stato chiamato da schiavo nel signore, è un liberto del signore. Allo stesso modo, chi è stato chiamato libero, è schiavo del messia». Poiché dovremo commentare a lungo questo passo per l'interpretazione dei termini *klētós* e *klēsis*, rimandiamo a quel momento ogni analisi ulteriore. Possiamo solo anticipare che il sintagma «schiavo del messia» definisce per Paolo la nuova condizione messianica, principio di una particolare trasformazione di tutte le condizioni giuridiche (che non sono, per questo, semplicemente abolite). Osserviamo, inoltre, che la comparazione con 1 Cor. 7, 22 – con la forte relazione che il passo stabilisce tra il gruppo del verbo *kaléo*, «chiamo», e il termine *doulos* – suggerisce una differente scansione del nostro *incipit*: «Paolo, chiamato (come) servo del messia Gesù, apostolo separato per la buona novella di Dio». *Klētós*, «chiamato», che sta esattamente al centro delle dieci parole che compongono il versetto, ne costituisce una sorta di cardine concettuale, che può essere

rivolto tanto verso la prima metà (colui che era libero diventa ora schiavo del messia) che verso la seconda (colui che non era degno di essere chiamato apostolo viene separato come tale). In ogni caso, la chiamata messianica è evento centrale nella storia individuale di Paolo, come in quella dell'umanità.

γ Gli studi sul rapporto tra diritto romano e legge ebraica e sulla posizione di Paolo rispetto a entrambi, ancora largamente insufficienti, si annunciano particolarmente promettenti (sul rapporto di Gesù con la legge ebraica e romana, vi sono spunti interessanti nei libri di Alan Watson, in particolare *Jesus and the Law*, e *Ancient Law and Modern Understanding*, poco utile è invece il libro di Boaz Cohen *Jewish and Roman Law*; sul rapporto fra Paolo e la legge ebraica, il libro di Peter Tomson *Paul and the Jewish Law* mostra bene l'attuale inversione di tendenza fra gli studiosi, impegnati ora a ritrovare a ogni costo – naturalmente non senza buone ragioni – la *Halacha* nel testo paolino). Proprio qui, comunque, la contrapposizione secca fra mondo classico e giudaismo rivela la sua inadeguatezza. Mishnah e Talmud sembrano a prima vista, nella loro struttura formale, non assomigliare assolutamente a nulla in tutta la cultura occidentale; ma il lettore non digiuno di storia del diritto si accorge ben presto che vi è, invece, in questa, un'opera fondamentale, che somiglia a tal punto a quelle compilazioni ebraiche, da esserne formalmente quasi indiscernibile. Si tratta del *Digesto*, il libro del *Codex iuris* in cui Giustiniano fece raccogliere i pareri dei grandi giureconsulti romani. Qui le opinioni dei giuristi di età diverse sulle varie questioni sono riferite una dopo l'altra, spesso in vivace contrasto, esattamente allo stesso modo in cui Mishnah e Talmud elencano i pareri dei rabbì della casa di Shammai e di quelli della casa di Hillel. Nel passo che segue, basterà sostituire i nomi romani con nomi ebraici per verificare al di là di ogni dubbio questa analogia formale: «Ulpiano, nel libro XX a Sabino: Se uno lascia in legato delle provviste alimentari, vediamo che cosa è compreso nel legato. Quinto Mucio nel libro II della *Legge civile* dice che tutto ciò che si può bere o mangiare è contenuto nel legato. Sabino scrive la stessa cosa nei suoi libri a Vitellio: tutto ciò che si trova nella casa per l'uso del capofamiglia o della moglie o dei figli e tutto ciò che sta nelle vicinanze, per esempio le giumente per l'uso del padrone. Ma Aristone osserva che sono incluse nel legato anche le cose che non sono da bere o da mangiare, per esempio le cose con cui siamo soliti mangiare i cibi, come l'olio, la salsa di pesce, il miele e cose del genere. Labeone, però, afferma nel libro IX delle sue opere postume, che se vengono legate delle cose da mangiare, nessuna di queste cose è compresa nel legato, perché noi non mangiamo queste cose, ma le altre cose per mezzo di queste. Nel caso del miele, Trebazio sostiene il contrario, perché siamo soliti mangiare il miele. Ma Proculo a ragione scrive che tutte queste cose sono contenute nel legato, a meno che l'intenzione del testatore non risulti escluderle. Ha egli legato come cose da mangiare solo le cose che siamo soliti mangiare, o anche quelle con cui siamo soliti mangiarle? Queste dovrebbero essere considerate incluse, a meno

che l'intenzione del capofamiglia non sembri diversa. Certamente il miele va con le provviste e nemmeno Labeone nega che anche i pesci, insieme con la loro salsa ...» (Dig. XXXIII, ix). L'analogia è tanto più notevole, in quanto il *Corpus iuris civilis* e il Talmud sono contemporanei (entrambi risalgono alla metà del VI secolo d.C.).

Se si legge una versione corrente del nostro versetto, non si può non notare che, già a partire dalla Vulgata, alcuni termini greci non vengono tradotti, ma sostituiti con un calco: apostolo per *apóstolos*, vangelo per *euaggélion* e, innanzi tutto, Cristo per *Christós*. Ogni lettura e ogni nuova traduzione del testo paolino deve esordire dall'avvertenza che *christós* non è un nome proprio, ma è, già nella Settanta, la traduzione greca del termine ebraico *mašiah*, che significa «l'unto», cioè il messia. Paolo non conosce Gesù Cristo, ma Gesù messia o il messia Gesù, come scrive indifferentemente. Allo stesso modo egli non usa mai il termine *christianós*, ma, se l'avesse conosciuto (come sembra implicare At. 11, 26), esso non avrebbe potuto significare per lui altro che «messianico», innanzi tutto nel senso di seguace del messia. Questa avvertenza è ovvia, poiché non può essere seriamente contestata da nessuno, ma non è, tuttavia, triviale, perché un'abitudine millenaria, lasciando non tradotta la parola *christós*, ha finito col far sparire il termine «messia» dal testo paolino. Lo *euaggélion tou christou* di Rm. 15, 19 è la buona novella della venuta del messia e la formula *Iēsoús estin ho christós*, che in Gv. 20, 31 e in Act. 9, 22 esprime la fede messianica delle comunità cui Paolo si rivolgeva, non avrebbe semplicemente senso se *christós* fosse un nome proprio. È assurdo parlare, come fanno i teologi moderni, di una «coscienza messianica» di Gesù e degli apostoli, se poi si ipotizza che questi intendessero *christós* come un nome proprio. La cristologia in Paolo – ammesso che si possa parlare in Paolo di una cristologia – coincide integralmente con la dottrina del messia.

Tradurremo perciò sempre *christós* con «messia» e se, conseguentemente, il termine «Cristo» non figurerà mai nella nostra versione, ciò non implica alcuna intenzione polemica né una lettura giudaizzante del testo paolino, ma solo un elementare scrupolo filologico, che ogni traduttore – sia o meno munito di *imprimatur* – dovrebbe osservare.

L'affermazione, che si trova non di rado nei commenti moderni, secondo cui il sintagma *Christós Iēsoús* (o *Iēsoús Christós*) costituirebbe un unico nome proprio Nomi propri non ha, ovviamente, alcuna base filologica. La distinzione fra *Christós* (con la maiuscola) e *christós* come appellativo è stata introdotta dagli editori moderni. I manoscritti più antichi non soltanto non distinguono tra maiuscole e minuscole, ma scrivono *christós* – come gli altri *nomina sacra*: *theós*, *kýrios*, *pneuma*, *Iēsoús* ecc. – mediante abbreviazioni (la cui origine rimanda, secondo Traube, al divieto ebraico di pronunciare il tetragramma). Nella prefazione dell'edizione Nestle-Aland, si legge invece «*christós* sarà scritto con la minuscola, dove esso è "designazione ufficiale" [*Amstbezeichnung*] del messia (per esempio, Mt. 16, 16), al contrario, con la maiuscola, quando è evidentemente diventato un nome proprio (per esempio Gal. 3, 24-29)»; tutto il problema, in questa più o meno consapevole trasgressione delle più elementari cautele filologiche, è, ovviamente, quello del «quando» di questa evidenza. Certamente essa non era tale né per gli evangelisti, che sanno perfettamente che cosa significhi il termine *christós* («abbiamo trovato il messia, che significa *christós*»: Gv. 1, 41), né per i primi padri, da Origene (*tēn christós prosegorian*: In Jo. 1, 191) a Giustino (che altrimenti non farebbe dire all'ebreo Trifonio: «tutti noi aspettiamo il cristo»).

Altrettanto priva di valore è, nel testo paolino, la distinzione fra *ho christós* con l'articolo e *christós* senza articolo: in modo del tutto analogo, Paolo scrive a volte *nomos* con l'articolo e a volte senza, ma ciò non implica che *nomos* sia diventato per lui un nome proprio. Al contrario, un'analisi formale del testo paolino mostra che *christós* non può essere che un appellativo, dal momento che l'apostolo non scrive mai *kýrios christós* (unendo due appellativi con connotazioni diverse), ma sempre *kýrios Iēsoús christós*, *kýrios Iēsoús*, *christós Iēsoús kýrios emón* (Coppens, 133). In generale, non si dovrebbe mai dimenticare che non è in potere di nessun autore far diventare nome proprio un termine di uso corrente nel contesto linguistico in cui egli vive, tanto meno se si tratta di un concetto fondamentale com'era, per un ebreo, quello di messia. Il problema di distinguere, nel testo paolino, i passi in cui il termine mantiene il

suo significato «veterotestamentario» è, pertanto, dall'inizio alla fine uno pseudoproblema: non soltanto Paolo non poteva ovviamente opporre un Vecchio e un Nuovo testamento come facciamo noi, cioè come due insiemi testuali, ma la *kainé diathékē* di cui egli parla è essa stessa una citazione «veterotestamentaria» (Ger. 31, 31), che significa appunto il compimento messianico della *Torah* (la *palaiá diathékē* «viene resa inoperosa nel messia»: 2 Cor. 3, 14).

Quando troviamo scritto, in un commento moderno della *Lettera ai Romani*: «Qui leggiamo prima Cristo Gesù, poi Gesù Cristo. Le due formule costituiscono un unico nome proprio, in cui il senso appellativo di Messia tende a svanire» (Huby, 38-39), noi possiamo pertanto non tener alcun conto di questa affermazione. Essa non fa che proiettare sul testo paolino il nostro oblio del significato originale del termine *christós* – che non è, ovviamente, un incidente, ma uno dei risultati secondari del mirabile lavoro di costruzione di quella sezione della teologia cristiana che i moderni chiamano cristologia. Il nostro seminario non si propone di misurarsi col problema cristologico, ma, più modestamente e più filosoficamente, di comprendere il significato della parola *christós*, cioè «messia». Che cosa significa vivere nel messia, che cos'è la vita messianica? E qual è la struttura del tempo messianico? Queste domande, che sono le domande di Paolo, devono essere anche le nostre.

## Seconda giornata

### *Klētós*

Il termine *klētós*, dal verbo *kaléo*, chiamare, significa «chiamato» (*vocatus*, traduce Girolamo). Esso figura anche nel prescritto della prima *Lettera ai Corinzi*; nelle altre lettere si trova spesso la formula: «apostolo per volontà di Dio». Occorre soffermarsi su questo termine, perché in Paolo la famiglia di *kaléo* acquista un significato tecnico essenziale per la definizione della vita messianica, in particolare nella forma del deverbale *klēsis*, «vocazione, chiamata». Il passo decisivo è 1 Cor. 7, 17-22:

Per il resto, a ciascuno come il signore ha dato in sorte, ciascuno come Dio ha chiamato, così cammini. Così dispongo in tutte le comunità [*ekklesiáis*, ancora una parola della famiglia di *kaléo*]. Uno è stato chiamato circonciso? Che non si tiri il prepuzio. Uno è stato chiamato col prepuzio? Che non si faccia circoncidere! La circoncisione è nulla e il prepuzio è nulla ... Ciascuno rimanga nella chiamata in cui fu chiamato. Sei stato chiamato schiavo? Non preoccupartene. Ma se anche puoi diventare libero, piuttosto fa uso. Chi è stato chiamato schiavo nel signore, è un liberto del signore. Allo stesso modo, chi è stato chiamato libero, è schiavo del messia.

Che significa qui *klēsis*? Che cosa significa la frase «Ciascuno rimanga nella chiamata in cui fu chiamato» (*en tē klēsei he eklēthē*)? Prima di rispondere a queste domande, sarà necessario confrontarci con la funzione strategica che il termine *klēsis* – o, meglio, la sua traduzione tedesca *Beruf* – svolge in un'opera decisiva nelle scienze sociali del nostro secolo: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* di Max Weber (1904). Conoscete la tesi di Weber: ciò che egli chiama «spirito del capitalismo» – cioè la mentalità che fa del profitto stesso un bene, indipendente-

mente dalle sue motivazioni edonistiche o utilitaristiche – avrebbe origine dall'ascesi professionale calvinista e puritana, emancipata dal suo fondamento religioso. Ciò significa, in altre parole, che lo spirito capitalistico è una secolarizzazione dell'etica puritana della professione. Ma questa – e qui è il punto che c'interessa – si costruisce a sua volta proprio a partire dal passo paolino sulla *klēsis* che abbiamo appena letto, trasformando la vocazione messianica che in esso è in questione nel concetto moderno di *Beruf*, insieme vocazione e professione mondana.

Un momento decisivo in questo processo di secolarizzazione della *klēsis* messianica è, infatti, la traduzione luterana di *klēsis* con *Beruf*, in vari passi delle lettere e poi, in particolare, nel nostro brano di 1 Cor. 7, 17-22. È attraverso la versione luterana che un termine che significava in origine soltanto la vocazione che Dio o il messia rivolgono a un uomo, acquista, infatti, il significato moderno di «professione», che poco dopo calvinisti e puritani investiranno di un senso etico interamente nuovo. Secondo Weber, il testo paolino non contiene alcuna valutazione positiva delle professioni mondane, ma soltanto un atteggiamento di «indifferenza escatologica» in conseguenza delle aspettative di una fine imminente proprie delle prime comunità cristiane: «siccome tutto attende la venuta del Signore, ognuno può rimanere nel ceto e nell'occupazione mondana in cui lo ha trovato la "chiamata" del Signore e lavorare come per l'addietro» (Weber, 71). Lutero, che, in un primo tempo, condivide l'indifferenza escatologica di Paolo, a partire da un certo punto – anche in conseguenza dell'esperienza delle rivolte contadine – si orienta progressivamente verso una nuova valutazione dell'importanza della professione concreta del singolo in quanto comando, che Dio gli rivolge, di adempiere i doveri della posizione mondana che la provvidenza gli ha assegnato: «l'individuo deve fondamentalmente rimanere nella professione e nello stato in cui Dio lo ha posto, e mantenere i suoi sforzi terreni nei limiti della posizione che gli è data in vita» (*ibid.*, 73).

È in questo contesto che Weber si occupa del problema del significato esatto del termine *klēsis* nel testo paolino, cui dedica, fra l'altro, una lunga nota. «In primo luogo», egli scrive, «Lutero traduce la *klēsis* paolina nel senso della chiamata alla salute eterna da

parte di Dio: così per esempio in 1 Cor. 1, 26; in Ef. 1, 18; 4, 1; 4, 4; in 2 Tes. 1, 11; in Eb. 3, 1; in 2 Pt. 1, 10. In tutti questi casi, si tratta del concetto puramente religioso di una chiamata avvenuta a opera di Dio per mezzo del vangelo annunciato dagli apostoli, e il concetto di *klēsis* non ha il minimo elemento in comune con le «professioni» mondane nel loro senso attuale» (Weber, 63).

Secondo Weber, il ponte tra l'accezione «puramente» religiosa del termine «chiamata» e quello moderno di *Beruf* è costituito appunto dal nostro passo in 1 Cor. 7. Converrà citare per esteso le considerazioni di Weber, che tradiscono una difficoltà di cui egli non riesce a venire a capo:

Il ponte tra quelle due accezioni, apparentemente così eterogenee, della parola *Beruf* in Lutero è gettato dal passo della prima lettera ai Corinzi e dalla sua traduzione. In Lutero (nelle edizioni moderne correnti) l'intero contesto in cui si trova questo passo suona così: «che ognuno proceda così come lo ha chiamato il Signore ... Se qualcuno è circonciso al momento della chiamata, non si faccia crescere il prepuzio; se qualcuno ha il prepuzio al momento della chiamata, non si faccia circondere. La circisione non è nulla e il prepuzio non è nulla; ciò che conta è attenersi al comando del signore. Ognuno rimanga nella professione in cui è stato chiamato (*en tē klēse he eklēthē* – senza dubbio, a quanto mi dice A. Merx, un ebraismo: nella *Vulgata* è tradotto *in qua vocatione vocatus est*). Se sei servo al momento della chiamata, non preoccupartene ...» Al verso 20 Lutero, seguendo le versioni tedesche più antiche, aveva tradotto ancora nel 1523, nella sua esegesi di questo capitolo, *klēsis* con *Ruf*, interpretandolo allora come «stato». In effetti è evidente che la parola *klēsis* corrisponde abbastanza in questo passo – e soltanto in questo – al latino *status* e al nostro «stato» [*Stand*] (stato matrimoniale, stato servile ecc.); ma certamente non – come suppone L. Brentano ... – in senso di «professione» nel significato odierno. (*ibid.*, p. 64)

Che cosa significa che il termine *klēsis* avrebbe e non avrebbe qui il significato odierno di *Beruf*? È corretto interpretare, come fa Weber, la concezione paolina della chiamata come espressione di una «indifferenza escatologica» rispetto alle condizioni mondane? E in che modo si compie, nel passo in questione, il passaggio dal significato di vocazione religiosa a quello di professione? Il punto decisivo è evidentemente nel v. 20, in quell'*en tē klēse he eklēthē* che Weber, raccogliendo un suggerimento di Merx, interpreta come un ebraismo. In verità l'ipotesi non ha alcuna necessità filologica e riflette piuttosto una difficoltà di comprensione puramente semantica.

Dal punto di vista sintattico-grammaticale, la frase è, infatti, perspicua e Girolamo la rende senza difficoltà con *in qua vocatione vocatus est*. In modo ancora più letterale, egli avrebbe potuto scrivere: *in vocatione qua vocatus est*, «nella vocazione come quale è stato chiamato». Il pronome anaforico greco *he* (lat. *qua*) esprime perfettamente il senso della formula, il suo peculiare movimento tautegorico, che viene dalla chiamata e fa ritorno a essa. Secondo il senso proprio di ogni anafora, *he* indica infatti una ripresa del termine – *klēsis* – che è stato appena menzionato. È questo movimento anaforico che costituisce il senso della *klēsis* paolina e ne fa un termine tecnico del suo vocabolario messianico. *Klēsis* indica la particolare trasformazione che ogni stato giuridico e ogni condizione mondana subiscono per il fatto di essere posti in relazione con l'evento messianico. Non di indifferenza escatologica si tratta quindi, ma della mutazione, quasi dell'intimo spostamento di ogni singola condizione mondana in virtù del suo essere «chiamata». L'*ekklēsia*, la comunità messianica, è, per Paolo, letteralmente l'insieme delle *klēseis*, delle vocazioni messianiche. La vocazione messianica non ha, tuttavia, alcun contenuto specifico: essa non è che una ripresa delle stesse condizioni fattizie o giuridiche *nelle quali o come quali* si è chiamati. In quanto descrive quest'immobile dialettica, questo movimento *sur place*, la *klēsis* può confondersi con la condizione fattizia e con lo stato e significare tanto «vocazione» che *Beruf*.

Questo movimento è, però, innanzi tutto, secondo l'apostolo, una nullificazione: «la circoncisione è nulla e il prepuzio è nulla». Ciò che, secondo la legge, faceva dell'uno un ebreo e dell'altro un *goj*, dell'uno uno schiavo e dell'altro un uomo libero, è ora annullato dalla vocazione. Ma allora perché rimanere in questo nulla? Ancora una volta, il *menētō* (rimanga) non esprime indifferenza, ma l'immobile gesto anaforico della chiamata messianica, il suo essere, essenzialmente e innanzi tutto, una *chiamata della chiamata*. Per questo essa può aderire a qualunque condizione; ma, per la stessa ragione, essa la revoca e mette radicalmente in questione nell'atto stesso in cui vi aderisce.

È quanto Paolo dice poco dopo in un passo straordinario, che è forse la definizione più rigorosa che egli ha dato della vita messianica **Vocazione e revocazione** (1 Cor. 7, 29-32): «Questo poi dico, fratelli, il tempo si è contratto; il resto è affinché gli aventi donna come non [*hōs mē*] aventi siano e i piangenti come non piangenti e gli aventi gioia come non aventi gioia e i compranti come non possedenti e gli usanti il mondo come non abusanti. Passa infatti la figura di questo mondo. Voglio che siate senza cura». *Hōs mē*, «come non»: questa è la formula della vita messianica e il senso ultimo della *klēsis*. La vocazione chiama a nulla e verso nessun luogo: per questo essa può coincidere con la condizione fattizia in cui ciascuno si trova chiamato; ma, proprio per questo, essa la revoca da cima a fondo. *La vocazione messianica è la revocazione di ogni vocazione*. In questo senso, essa definisce la sola vocazione che mi sembra accettabile. Che cos'è, infatti, una vocazione, se non la revocazione di ogni concreta vocazione fattizia? Non si tratta, naturalmente, di sostituire una vocazione più vera a una meno autentica: in nome di che cosa si deciderebbe per l'una piuttosto che per l'altra? No, la vocazione chiama la vocazione stessa, è come un'urgenza che la lavora e scava dall'interno, la nullifica nel gesto stesso in cui si mantiene in essa, dimora in essa. Questo – e nulla di meno che questo – significa avere una vocazione, vivere nella *klēsis* messianica.

L'*hōs mē* appare a questo punto come un termine tecnico essenziale del vocabolario paolino, di cui occorre cogliere la specificità, tanto sul piano sintattico-grammaticale, che su quello semantico. È noto che la particella *hōs* svolge una funzione importante nei sinottici, come termine introduttivo di una comparazione messianica (ad esempio, in Mt. 18, 3: «se non diventerete come bambini [*hōs ta paidia*]», o, in negativo, in Mt. 6, 5: «non siate come gli ipocriti»). Qual è il senso di queste comparazioni e, più in generale, di ogni comparazione? I grammatici medievali interpretavano il comparativo non come espressione di una identità o di una semplice somiglianza, ma – nell'ambito della teoria delle grandezze intensive – come la tensione (intensiva o remissiva) di un concetto verso un altro. Così, nell'esempio precedente, il concetto *uomo* viene messo in tensione rispetto al concetto *bambino*, senza che, per questo, i

due termini si identifichino. L'*hōs mē* paolino appare allora come un tensore di tipo speciale, che non tende il campo semantico di un concetto in direzione di un altro concetto, ma lo mette in tensione con se stesso nella forma del *come non*: piangenti come non piangenti. La tensione messianica non va, cioè, verso un altrove né si esaurisce nell'indifferenza fra qualcosa e il suo opposto. L'apostolo non dice: «piangenti *come* ridenti» né «piangenti *come* (cioè: =) non piangenti, bensì: «piangenti *come non* piangenti». Secondo il principio della *klēsis* messianica, una determinata condizione fattizia è messa in relazione con se stessa – il pianto è teso verso il pianto, la gioia verso la gioia – e, in questo modo, revocata e messa in questione senza alterarne la forma. Per questo il passo paolino sull'*hōs mē* può concludersi con la frase *parágei gar to schēma tou kosmou toutou* (1 Cor. 7, 31), «passa infatti la figura, il modo di essere di questo mondo»: tendendo ogni cosa verso se stessa nel *come non*, il messianico non la cancella semplicemente ma la fa passare, ne prepara la fine. Esso non è un'altra figura, un altro mondo: è il passaggio della figura di questo mondo.

Υ Un parallelo apocalittico all'*hōs mē* paolino è contenuto in 4 Ezra, 16, 42-46:

*Qui vendit, quasi qui fugiet;  
et qui emit, quasi qui perditurus;  
qui mercatur, quasi qui fructum non capiat;  
et qui aedificat, quasi non habitaturus;  
qui seminat, quasi qui non metet;  
et qui vineam putat, quasi non vindemiaturus;  
qui nubunt, sic quasi filios non facturi;  
et qui non nubunt, sic quasi vidui.*

Una più attenta analisi del testo mostra, tuttavia, che l'apparente vicinanza (*hōs mē, quasi non*) nasconde delle profonde differenze. Non soltanto Ezra contrappone verbi diversi, mentre Paolo nega quasi sempre lo stesso verbo, ma anche, com'è stato osservato (Wolbert, 122), Ezra distingue i tempi (presente e futuro) che Paolo confonde in un unico presente. In Paolo, la nullificazione messianica operata dall'*hōs mē* inerisce perfettamente alla *klēsis*, non sopravviene a essa in un secondo tempo (come in Ezra) né aggiunge a essa qualcosa. La vocazione messianica è, in questo senso, un movimento immanente – o, se si vuole, una zona di assoluta indiscernibilità tra immanenza e trascendenza, tra questo mondo e quello futuro. Occorrerà non dimenticarlo quando si tratterà di comprendere la struttura del tempo messianico. In questa prospettiva è possibile leggere 1 Cor. 7, 29-32 come contenente un'implicita e, forse, non inconsapevole contrapposizione al passo dell'*Eccle-*

*siaste* (3, 10, 4-8) in cui *Qoèlet* separa chiaramente i tempi che Paolo congiunge: «Vi è un tempo [*kairós* nella Settanta] per piangere e uno per ridere, un tempo per gemere e uno per ballare ... un tempo per cercare e un tempo per perdere, un tempo per serbare e un tempo per buttar via ... un tempo per la pace e un tempo per la guerra». Paolo definisce la condizione messianica semplicemente sovrapponendo, attraverso l'*hōs mē*, i tempi che *Qoèlet* divide.

Per esprimere l'istanza messianica di un *come non* in ogni *klēsis*, l'urgenza che revoca ogni vocazione aderendo a essa, Paolo si serve di un'espressione singolare, che ha dato *Chrēsis* molto da fare agli interpreti: *chrēsai*, «fa uso». Rileggiamo 1 Cor. 7, 21: «Sei stato chiamato schiavo? Non preoccupartene. Ma se anche puoi diventare libero, piuttosto fa uso». Contro Lutero, che riferisce il *chrēsai* alla libertà e non, com'è implicito nelle formule *ei kai* (anche se) e *mallon* (piuttosto), alla schiavitù, sarà bene intendere, con la maggioranza degli interpreti: «Ma se anche puoi diventare libero, piuttosto fa uso della tua *klēsis* di schiavo». *Uso*: questa è la definizione che Paolo dà della vita messianica nella forma del *come non*. Vivere messianicamente significa «usare» la *klēsis* e la *klēsis* messianica è, per converso, qualcosa che si può solo usare e non possedere.

S'intende ora meglio il senso delle antitesi dei vv. 30-31: «i compranti come non possedenti e gli usanti [*chrōmenoi*] il mondo come non abusanti [*katachrōmenoi*]». Si tratta di un esplicito riferimento alla definizione della proprietà (*dominium*) nel diritto romano: *ius utendi et abutendi* (il senso è confermato dalla lezione del ms. L: *parachrōmenoi*, abusanti in senso tecnico-giuridico). Paolo contrappone l'*usus* messianico al *dominium*: restare nella chiamata nella forma del *come non* significa non farne mai oggetto di proprietà, ma solo di uso. L'*hōs mē* non ha quindi soltanto un contenuto negativo: esso è, per Paolo, l'unico possibile *uso* delle situazioni mondane. La vocazione messianica non è un diritto né costituisce un'identità: è una potenza generica di cui si usa senza mai esserne titolari. Essere messianici, vivere nel messia significa la depropriaione, nella forma del *come non*, di ogni proprietà giuridico-fattizia (circonciso/non circonciso; libero/schiavo; uomo/donna) – ma questa depropriaione non fonda una nuova identità, la «nuova creatura» non è che l'uso e la vocazione messianica della vecchia (2 Cor. 5, 17:

«se uno è nel messia, nuova creatura [*kainé ktisis*]: le cose vecchie sono passate accanto, ecco sono diventate nuove»).

⊙ È sullo sfondo di questa concezione paolina della vocazione messianica che la rivendicazione francescana dell'*usus* contro la proprietà acquista tutto il suo senso. Nella loro fedeltà al principio dell'*altissima paupertas*, le correnti spirituali francescane non si limitavano, infatti, a rifiutare – contro le indicazioni della curia romana – ogni forma di proprietà; come aveva subito notato l'acume giuridico di Bartolo da Sassoferrato, che parlava a proposito dei francescani di una *novitas vitae*, alla quale il diritto civile risultava inapplicabile, essi avanzavano implicitamente l'idea di una *forma vivendi* integralmente sottratta alla sfera del diritto. *Usus pauper* è il nome che essi danno al rapporto di questa forma di vita coi beni mondani. Contro coloro che sostenevano che l'uso fosse in ultima analisi riconducibile a un «diritto di usare» (*ius in usu, usum habere*) ed equivallesse così a una *potestas licita utendi rem ad utilitatem suam* (come avviene, ad esempio, nell'usufrutto), Olivi ribadisce che «uso e diritto non sono la stessa cosa: possiamo infatti usare qualcosa anche senza avere un diritto su di essa o sul suo uso, così come lo schiavo usa la cosa del padrone senza esserne né padrone né usufruttuario» (Lambertini, 159). Benché il testo paolino cui i francescani fanno più spesso riferimento sia 1 Tim. 6, 8 («avendo cibo e riparo, di questo ci contentiamo»), molti passi della *quaestio de altissima paupertate* di Olivi sulla distinzione fra *usus* e *dominium*, possono essere letti come vere e proprie glosse a 1 Cor. 7, 30-31: «dicendum quod dare et emere et ceteri contractus», egli scrive, «in apostolos erant solo nomine et solo ritu exteriori non autem in rei veritate» (Lambertini, 161). Sviluppando la tendenza, già presente negli scritti di Francesco, a concepire l'ordine come una comunità messianica e a dissolvere la regola nel vangelo concepito come forma di vita (*haec est vita evangelii Jesu Christi* esordisce la prima regola), si trattava, tanto per Olivi che per Angelo Clareno, di creare uno spazio che sfuggisse alla presa del potere e delle sue leggi, non entrando in conflitto con esse, ma semplicemente rendendole inoperanti. La strategia paolina rispetto alla legge – di cui il passo di 1 Cor. 7 sul *come non* è parte integrante – può essere letta, come vedremo, in una prospettiva analoga.

⌘ Non sarà inutile, a questo punto, comparare il *come non* paolino con un istituto giuridico, che sembra presentare con esso qualche analogia: la *fictio legis*, che è stata giustamente definita una creazione senza precedenti del diritto civile romano (Thomas, 20). La «finzione» – che non deve essere confusa con la presunzione; che riguarda un fatto incerto – consiste nel sostituire a una verità certa una assunzione contraria, da cui si fanno derivare conseguenze giuridiche (*fictio est in re certa contrariae veritatis pro veritate assumptio*). A seconda che l'assunzione sia negativa o positiva, essa si esprime nelle formule *ac si non/ac si, perinde ac si non/perinde si*. Un esempio di *fictio legis* è la *Lex cornelia* (81 a.C.) sulla validità dei testamenti di cittadini romani morti in cattività. Secondo il diritto romano, la cattività implica la perdita dello statuto di libero cittadino, e, quindi, la perdita della capacità di fare testamento. Per rimediare

alle conseguenze patrimoniali di questo principio, la *Lex cornelia* stabiliva che, nel caso in cui un cittadino romano caduto in schiavitù avesse fatto testamento, si dovesse fare «come se egli non fosse stato fatto prigioniero» (o, nella formulazione positiva equivalente, «come se fosse deceduto da libero cittadino», *atque si in civitate decessisset*). La *fictio* consiste qui nel fare come se lo schiavo fosse un libero cittadino e dedurre da questa finzione la validità di un atto giuridico altrimenti nullo. Questa finzione d'inesistenza poteva a volte spingersi fino al punto di annullare una disposizione di legge (*ac si lex lata non esset*) o un determinato atto giuridico, che – senza contestarne la realtà – si riteneva come non avvenuto (*pro infecto*).

Nel *come non* Paolo – secondo un suo gesto caratteristico – spinge all'estremo e rivolge contro la legge un dispositivo squisitamente giuridico. Che cosa significa, infatti, rimanere schiavo nella forma del *come non*? Qui la condizione giuridico-fattizia, investita dalla vocazione messianica, non è negata quanto alle sue conseguenze giuridiche, per far valere al suo posto – come nella *fictio legis* – diversi o addirittura opposti effetti legali; piuttosto, attraverso il *come non*, essa – pur restando giuridicamente immutata – è ripresa e traspunta in una zona che non è né di fatto né di diritto, ma si sottrae alla legge come luogo di una pura prassi, di un semplice *uso* («piuttosto fa' uso!»). La *klēsis* fattizia, messa in rapporto con se stessa nella vocazione messianica, non è sostituita da un'altra, bensì resa inoperante (Paolo, come vedremo, si serve di un termine speciale, che significa appunto disattivare, rendere inefficace) e, in questo modo, aperta al suo vero uso. Per questo lo schiavo investito dalla vocazione messianica è definito da Paolo – con un *bapax* straordinario – *hypér doulou*, «superschiavo, schiavo alla seconda potenza».

Nella sua nota sul significato del termine *klēsis* in Paolo, Weber deve confrontarsi con un passo di Dionigi di Alicarnasso che costituirebbe, a suo modo di *Klēsis e classe* vedere, l'unico testo della letteratura greca in cui *klēsis* ha «un significato che per lo meno ricorda quello qui discusso» (Weber, 65). Nel passo in questione, Dionigi fa derivare dal greco *klēsis* il termine latino *classis*, che indica la parte dei cittadini chiamati alle armi (*klāseis katá tas Hellēnikás klēseis paranómāsantos*). Benché i filologi moderni respingano come improbabile questa etimologia, essa non può non interessarci, perché permette di mettere in relazione con la *klēsis* messianica uno dei concetti-chiave del pensiero marxiano. È stato spesso osservato che Marx è il primo a sostituire senza riserve il francesismo *Klasse* al più usuale *Stand* (che è il termine che ancora Hegel usa correntemente nella sua filosofia politica). Che questa sostituzione abbia per Marx una funzione strategica, è provato dal fatto che la dottrina hegeliana

degli *Stände* è già nel mirino della sua *Critica alla filosofia hegeliana dello Stato* (1841-42). Anche se l'uso marxiano del termine non è sempre consistente, è però certo che egli investe il concetto «classe» di un significato che va ben al di là della critica della filosofia hegeliana e designa la grande trasformazione che il dominio della borghesia ha segnato nel tessuto politico. La borghesia rappresenta, infatti, la dissoluzione di tutti gli *Stände*; essa è radicalmente *Klasse* e non più *Stand*: «la rivoluzione borghese ha disfatto gli *Stände* insieme ai loro privilegi. La società borghese conosce solo classi» (Marx, IV, 181); «la borghesia, poiché è una classe e non uno *Stand* ...» (*ibid.*, III, 62). Finché il sistema degli *Stände* era ancora in piedi, la scissione, prodotta dalla divisione del lavoro, fra la vita personale di ciascun individuo e quella dello stesso individuo in quanto è sussunto in una certa condizione lavorativa e professionale non poteva venire alla luce:

Nello *Stand* (e più ancora nel clan familiare) ciò rimane ancora nascosto: per esempio, un nobile resta sempre un nobile, un *roturier* sempre un *roturier*, a prescindere da ogni altro suo rapporto: si tratta di una qualità inseparabile dalla sua individualità. La differenza tra l'individuo personale e l'individuo come membro di una classe, la casualità della condizione di vita per l'individuo si ha soltanto con la comparsa della classe che è essa stessa un prodotto della borghesia. (*ibid.*, 76)

La classe rappresenta quindi la scissione fra l'individuo e la sua figura sociale, che si svuota del significato che ancora rivestiva nello *Stand* e si mostra ora come mera casualità (*Zufälligkeit*). La classe – il proletariato – che incarna in se stessa questa frattura ed esibisce per così dire a nudo la contingenza di ogni figura e di ogni condizione sociale è anche la sola che possa abolire la stessa divisione in classi per emancipare a un tempo se stessa e l'intera società. È bene rileggere il celebre passo della *Critica alla filosofia hegeliana del diritto* in cui Marx espone la funzione redentrice che egli assegna al proletariato:

Dov'è dunque la possibilità positiva dell'emancipazione tedesca? Risposta: nella formazione di una classe con *catene radicali*, di una classe della società civile che non è una classe della società civile, di uno *Stand*, che è la dissoluzione di tutti gli *Stände*, di una sfera che ha un carattere universale per le sue universali sofferenze e che non rivendica nessun *diritto particolare*, poiché su di essa viene esercitata non un'ingiustizia particolare, ma l'ingiustizia assoluta [*das Unrecht schlechtin*], che non si oppone unilateralmente alle conseguenze dello Stato tedesco, ma da ogni lato ai suoi presupposti; di una sfera, infine, che non può emanciparsi, senza emanciparsi da tutte le altre sfere della società e

senza emancipare quindi tutte le altre sfere della società – che, in una parola, è la *perdita totale* dell'uomo [*der völlige Verlust des Menschen*] e che potrà raggiungere se stessa solo riscattando integralmente l'uomo. Questa dissoluzione della società come *Stand* particolare è il proletariato (*ibid.*, I, 390).

Vedete qui con chiarezza come la tesi benjaminiana secondo la quale nel concetto di «società senza classi» Marx avrebbe secolarizzato l'idea del tempo messianico, sia assolutamente pertinente. Proviamo, infatti, a prendere per un momento sul serio l'etimologia proposta da Dionigi e ad accostare la funzione della *klēsis* messianica in Paolo a quella della classe in Marx. Come la classe rappresenta la dissoluzione di tutti i ceti e l'emergere della frattura fra l'individuo e la sua condizione sociale, così la *klēsis* messianica significa lo svuotamento e la nullificazione, nella forma del *come non*, di tutte le divisioni giuridico-fattizie. L'indeterminazione semantica fra *klēsis*-chiamata e *klēsis-Beruf* (che tanto preoccupava Weber) esprime, in questo senso, la casualità che – per il messianico, come, in Marx, per il proletario – investe la propria condizione sociale. L'*ekklēsia* – in quanto comunità delle *klēseis* messianiche, cioè di coloro che hanno preso coscienza di questa casualità e vivono nella forma del *come non* e dell'uso – presenta allora più di un'analogia con il proletariato marxiano. Come il chiamato, crocifisso col messia, muore al vecchio mondo (*Rm.* 6, 6) per resuscitare a nuova vita (*ibid.* 8, 11), così il proletario può liberarsi solo in quanto si autosopprime: la «perdita integrale» dell'uomo coincide col suo integrale riscatto. (Che, nel corso del tempo, il proletariato abbia finito con l'essere identificato con una determinata classe sociale – la classe operaia, che rivendicava per sé prerogative e diritti – è, da questo punto di vista, il peggiore fraintendimento del pensiero marxiano. Quella che era in Marx un'identificazione strategica – la classe operaia come *klēsis* e figura storica contingente del proletariato – diventa invece una vera e propria identità sociale sostanziale, che finisce necessariamente col perdere la sua vocazione rivoluzionaria).

La secolarizzazione del messianico operata da Marx è fin qui puntuale ed evidente. Ma è possibile parlare in Paolo di «una società senza *klēseis*», così come Marx parla di una «società senza classi»? La domanda è legittima, perché, – se è vero che le *klēseis*

fattizie permangono come tali («Ciascuno rimanga ...») – esse sono, però, nullificate e svuotate del loro senso («La circoncisione è nulla e il prepuzio è nulla», «chi è stato chiamato schiavo nel signore, è un liberto del signore»). Varie risposte sono, naturalmente, possibili. Due di esse sono, del resto, già prefigurate nell'opposizione stirneriana tra rivolta (*Empörung*) e rivoluzione (*Revolution*) e nell'ampia critica che Marx ne fa nell'*Ideologia tedesca*. Secondo Stirner (almeno nell'esposizione che Marx fa del suo pensiero), la rivoluzione consiste «in un rovesciamento dello stato di cose esistente, o *status*, dello Stato o della società, ed è quindi un atto politico e sociale», che ha di mira la creazione di nuove istituzioni. La rivolta, invece, è «un sollevamento degli individui ... che non ha riguardo alle istituzioni che ne scaturiscono ... Essa non è una lotta contro ciò che esiste, poiché, se riesce, ciò che esiste crolla da sé; è lo sforzo di trarre me stesso da ciò che esiste» (Marx, III, 361). A commento di queste affermazioni, Marx cita un passo da un libro di Georg Kuhlmann, dal titolo inconfondibilmente messianico, *Il regno dello spirito*: «voi non dovete abbattere e distruggere ciò che vi attraversa la strada, ma scansarlo e lasciarlo stare. E quando lo avrete scansato e lasciato stare, esso cesserà da sé, perché non trova più nutrimento» (*ibid.*). Benché Marx riesca in questo modo a mettere in ridicolo le tesi stirneriane, esse rappresentano certamente una possibile interpretazione – che possiamo chiamare etico-anarchica – del *come non* paolino. L'altra – quella marxiana – che non separa rivolta e rivoluzione, l'atto politico dal bisogno egoistico individuale, va incontro a una difficoltà, che si è espressa nell'aporia del partito come identico alla classe e, insieme, distinto da essa (il partito comunista, cioè, non differisce dalla classe operaia se non perché esso coglie nella sua totalità il cammino storico di questa). Se l'azione politica (la rivoluzione) coincide perfettamente con l'atto egoistico del singolo (la rivolta), perché qualcosa come un partito è necessario? La risposta che Lukács ha dato a questo problema in *Storia e coscienza di classe* è nota: il problema dell'organizzazione è il problema della «coscienza di classe», di cui il partito, è, insieme, il portatore e il catalizzatore universale. Ma ciò equivale, in ultima analisi, ad affermare che il partito è distinto dalla classe come la coscienza dall'uomo, con tutte le aporie implicite in questa tesi (aporia averroista: il partito diventa qualcosa co-

me l'intelletto agente dei filosofi medievali, che deve portare all'atto l'intelletto in potenza degli uomini; aporia hegeliana: che cos'è la coscienza, se a essa compete il potere magico di trasformare la realtà ... in se stessa?) Che Lukács abbia finito, su questa base, col fare della «giusta teoria» il criterio decisivo per la definizione del partito, mostra ancora una volta la prossimità fra questo nodo problematico e la *klēsis* messianica. Anche quando l'*ekklēsia*, come comunità delle vocazioni messianiche, volle darsi un'organizzazione distinta dalla comunità stessa – pretendendo, insieme, di coincidere con essa –, il problema della retta dottrina e dell'infallibilità (cioè, il problema del dogma) divenne allo stesso modo cruciale.

Vi è anche una terza interpretazione possibile, quella anarchico-nichilistica, che Taubes affaccia sulla scorta di Benjamin e che si muove nell'assoluta indiscernibilità di rivolta e rivoluzione, di *klēsis* mondana e *klēsis* messianica, con la conseguente impossibilità di articolare qualcosa come una coscienza della vocazione distinta dal movimento della sua tensione e revocazione nel *come non*. Questa interpretazione ha dalla sua parte l'esplicita affermazione di Paolo, secondo cui egli non riteneva di aver afferrato se stesso, bensì solo di essere stato afferrato – e, a partire da questo essere afferrato, di esser teso in avanti verso la *klēsis* (*Fil.* 3, 12-13). La vocazione coincide qui col movimento della chiamata verso se stessa. Come vedete, varie interpretazioni sono possibili e, forse, nessuna di queste è quella giusta. L'unica interpretazione che non è, invece, in alcun modo possibile, è quella proposta dalla Chiesa sulla base di *Rm.* 13.1: ogni potere viene da Dio, quindi lavorate, obbedite e non mettete in questione la posizione che vi è stata assegnata nella società. Dov'è il *come non* in tutto questo? Non si riduce, in questo modo, la vocazione messianica a una sorta di riserva mentale o, nel migliore dei casi, a una specie di marranismo *ante litteram*?

⚔ All'inizio degli anni venti, nel corso che porta il titolo *Introduzione alla fenomenologia della religione*, Heidegger si occupa di Paolo e commenta brevemente il passo di *1 Cor.* 7, 20-31 sulla *klēsis* e sull'*hōs mē*. Secondo Heidegger, essenziali in Paolo non sono né il dogma né la teoria, ma l'esperienza fattizia, il modo in cui le relazioni mondane sono vissute (*der Vollzug*, l'esecuzione, il modo di vivere). Questo modo di vivere è determinato per Paolo dall'*hōs mē*: «Si tratta di raggiungere una nuova relazione fondamentale. Questa dev'essere ora prodotta secondo la struttura dell'esecuzione. I significati esistenti della vita effettiva sono vissuti *hōs mē*, come se non [*als ob nicht*] ... Importante è

1 Cor. 7, 20. Ciascuno deve restare nella chiamata in cui si trova. Il *genesthai* è un *menein* ... Qui si mostra un peculiare contesto di senso: le relazioni col mondo circostante ricevono il loro senso non dall'importanza del contenuto da cui procedono, ma, al contrario, la relazione e il senso dei significati vissuti si determinano originalmente a partire dal modo in cui sono vissuti. Schematicamente: qualcosa rimane immutato e tuttavia viene radicalmente trasformato ... Ciò che viene trasformato non è il senso della relazione e ancor meno il contenuto. Dunque: il cristiano non abbandona il mondo. Se uno è stato chiamato da schiavo, non deve credere che la sua liberazione implichi un guadagno per il suo essere. Lo schiavo deve restare schiavo. In quale condizione mondana si trovi è indifferente. In quanto cristiano, lo schiavo è libero da ogni legame, il libero in quanto cristiano diventa schiavo di Dio ... Le relazioni rispetto al mondo, alla professione e a ciò che uno è, non determinano in alcun modo la fatticità del cristiano. Tuttavia esse ci sono, vengono conservate e soltanto così per la prima volta appropriate [*zugeeignet*]» (Heidegger 1995, 117-19). Questo passo è importante, perché esso contiene qualcosa di più di un semplice presentimento di quella che doveva più tardi diventare in *Essere e tempo* la dialettica del proprio (*Eigentlichkeit*) e dell'improprio (*Uneigentlichkeit*). Essenziale, in questa dialettica, è che il proprio e l'autentico non sono «qualcosa che fluttua al di sopra della quotidianità decaduta; ma esistenzialmente solo un afferramento modificato di questa» (*ibid.*, p. 179) – che l'autentico non ha, cioè, altro contenuto che l'inautentico. È attraverso un'interpretazione dell'*hōs mē* paolino che Heidegger sembra elaborare per la prima volta l'idea di un'appropriazione dell'improprio come carattere decisivo dell'esistenza umana. Il modo di vita cristiano non è determinato, infatti, dalle relazioni mondane e dal loro contenuto, ma dal modo in cui queste sono vissute e – in questo modo soltanto – appropriate nella loro stessa improprietà. Resta che, per Paolo, non di appropriazione si tratta, ma di uso e il soggetto messianico non solo non è definito da proprietà, ma non può nemmeno possedere se stesso come un tutto, sia pure nella forma della decisione autentica e dell'essere-per-la-morte.

Alla fine dei *Minima moralia*, Adorno ha posto come sigillo un aforisma che porta il titolo messianico *Zum Ende*, «Per

Come se finire». La filosofia vi è definita in questi termini:

«La filosofia, quale soltanto potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, sarebbe il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero da se stesse dal punto di vista della redenzione». Taubes ha osservato che questo testo – «straordinario, ma, in ultima analisi, vacuo» (Taubes, 140) – costituisce in realtà, se messo a confronto con Benjamin e Karl Barth, una estetizzazione del messianico nella forma del *come se*. Per questo – suggerisce Taubes – l'aforisma può concludersi con la tesi se-

condo cui «la questione della realtà o irrealtà della redenzione diventa quasi indifferente». Mi sono spesso chiesto se l'accusa di «estetizzazione del messianismo» – che implica una rinuncia alla realtà della redenzione in cambio della sua apparenza – non sia per caso ingiusta rispetto all'autore di quella *Teoria estetica*, in cui la diffidenza verso la bella apparenza è spinta fino a definire la stessa bellezza come *der Bann über den Bann*, «l'incantesimo dell'incantesimo». In ogni caso, il punto ci interessa perché permette di far luce sulla distanza che separa il *come non* paolino da ogni *come se* – in particolare da quell'*als ob* che, a partire da Kant, doveva avere tanta fortuna nell'etica moderna. Conoscete il libro di Hans Vaihinger *La filosofia del come se*. Anche se esso contiene già tutti i vizi del neokantismo, la tesi della centralità della finzione nella cultura moderna – non solo nella scienza e nella filosofia, ma anche nel diritto e nella teologia – coglie certamente nel segno. Vaihinger definisce finzione (o «attività finzionale» del pensiero) «la produzione e l'uso di mezzi logici tali da rendere possibile il raggiungimento degli scopi del pensiero con l'aiuto di concetti ausiliari, rispetto ai quali si è mostrato all'inizio, più o meno chiaramente, che non possono corrispondere ad alcun oggetto reale» (Vaihinger, 24-25). Il problema è qui naturalmente quello dello statuto d'essere di queste «finzioni», di cui il linguaggio stesso è per così dire l'archetipo. Ma sarebbe davvero eccessivo aspettarsi che Vaihinger ponga questo problema. La sua ricostruzione dell'importanza della finzione – da non confondere con l'ipotesi! – nella scienza moderna è nondimeno interessante. Quel che, invece, assolutamente non va, è il modo in cui egli risolve l'*als ob* della ragion pratica e la concezione kantiana dell'idea come *focus imaginarius* in una specie di glorificazione del fariseismo. Con notevole mancanza di tatto, Vaihinger appiattisce Kant su Forberg, un mediocre teologo a cui attribuisce l'invenzione di una «religione del come se», che avrebbe il merito di esporre «limpidamente nei suoi principi fondamentali la concezione kantiana» (*ibid.*, 284). Malauguratamente Forberg è l'inventore *ante litteram* di quella teoria socialdemocratica dell'ideale come progresso infinito che costituisce il bersaglio della critica benjaminiana nelle *Tesi sul concetto della storia*. Ascoltate:

Il regno della verità è un ideale ... Esso non può pertanto mai verificarsi con certezza e il fine della repubblica dei dotti secondo ogni apparenza non verrà

raggiunto nell'eternità. Ciò nonostante nel cuore di ogni uomo pensante esigere in eterno la verità è un interesse incancellabile, come lo è scalzare l'errore con tutte le proprie forze e ovunque diffondere la verità, vale a dire procedere *come se* l'errore dovesse una buona volta perire e ci si potesse attendere il regno universale della verità. E precisamente questo è il carattere di una natura che, come quella umana, è determinata a tendere all'infinito al suo ideale ... E vero che tu non puoi mostrare scientificamente che debba essere così, ma è tuttavia sufficiente – te lo dice il tuo cuore! – che tu agisca *come se* fosse vero. (*ibid.*)

Vi sono ancora oggi delle persone – assai poche, in verità, e, di questi tempi, sono diventate quasi rispettabili – che sono convinte che l'etica e la religione si esauriscano nel fare *come se* Dio, il Regno, la verità ecc. esistessero. Nel frattempo il *come se* è diventato in psichiatria una figura nosografica estremamente diffusa, quasi una condizione di massa: si chiamano personalità *come se* tutti quei casi – detti anche *borderline* – che non si possono ascrivere chiaramente né alla psicosi né alla nevrosi, e il cui male consiste per così dire nel non avere alcun male. Essi vivono *come se* fossero normali – come se il regno della normalità esistesse, come se non ci fosse «alcun problema» (come suona la stolta formula che hanno imparato a ripetere a ogni occasione) – e proprio questo costituisce l'origine del loro disagio, la loro particolare sensazione di vuoto.

Il fatto è che la questione del *come se* è infinitamente più seria di quanto Vaihinger potesse immaginare. Otto anni prima del libro di Vaihinger, Jules de Gaultier – un autore ben altrimenti interessante – pubblicava il suo capolavoro *Le Bovarisme*, in cui il problema della finzione è restituito al rango che le compete, quello ontologico. Secondo Gaultier, nei personaggi di Flaubert appare in modo patologico quella «facoltà di credersi diversi da ciò che si è» che costituisce l'essenza dell'uomo – cioè l'essenza dell'animale che non ha essenza. Non essendo di per se stesso nulla, l'uomo può essere solo agendo come se fosse diverso da ciò che è (o, meglio, non è). Gaultier era un lettore attento di Nietzsche, e aveva compreso che ogni nichilismo implica in qualche modo un *come se*; il problema è soltanto quello del modo in cui si sta nel *come se*. Il superamento nietzschiano del nichilismo deve fare i conti con questo bovarismo fondamentale, saperlo afferrare nel modo giusto (di qui l'importanza del problema dell'artista in Nietzsche).

Torniamo ora ad Adorno, al processo intentato contro di lui da

Taubes sotto l'accusa di estetizzazione del messianico. Se dovessi assumere il ruolo dell'accusa in questo processo, proporrei di leggere l'ultimo aforisma dei *Minima moralia* insieme all'inizio della *Dialettica negativa*: «La filosofia sopravvive, perché il momento della sua realizzazione è stato mancato». È l'aver mancato il momento della propria realizzazione che obbliga la filosofia a contemplare indefinitamente l'apparenza della redenzione. La bellezza estetica è, per così dire, il castigo che la filosofia deve subire per aver mancato la sua realizzazione. In questo senso si può davvero parlare di un *als ob* in Adorno, per questo la bellezza estetica non può essere nulla di più che un incantesimo dell'incantesimo. Non vi è qui alcun compiacimento – piuttosto il *come se* è la condanna che il filosofo si è già inflitto da sé.

Benjamin Whorf – un linguista che aveva un'acuta coscienza del modo in cui le strutture della lingua determinano quelle del pensiero – parla a un certo punto di **Impotenziale** una speciale categoria verbale della lingua *hopi*, che egli definisce l'«impotenziale» (*impotential*). Si tratta di una categoria modale particolarmente difficile da esprimere nelle lingue che Whorf chiama SAE (*Standard Average European*) e che corrisponde a una sorta di «ineffettività teleologica» (Whorf, 121). «Se un *hopi* sta raccontando una storia in cui un uomo correva per sfuggire ai suoi inseguitori, ma poi è stato catturato, egli userà l'impotenziale e dirà: *ta' qa?as wa*. 'ya, "l'uomo correva via" – implicando, però, che non è riuscito a sfuggire ai suoi inseguitori. Se l'uomo è, invece, riuscito a fuggire, egli dirà piuttosto: *ta 'qa wa! ya*» (*ibid.*, 122).

Tutta la filosofia di Adorno è scritta all'impotenziale e il *come se* non è, in questo senso, che la spia di questa intima modalità del suo pensiero. La filosofia si stava realizzando, ma il momento della sua realizzazione è stato mancato. Questa omissione è, insieme, assolutamente contingente e assolutamente irreparabile: impotenziale. La redenzione è, per conseguenza, soltanto un «punto di vista» – Adorno non potrebbe nemmeno immaginare che sia possibile restituire possibilità all'accaduto, che, come in Paolo, la «potenza si compie nella debolezza» (2 Cor. 12, 9). Malgrado le apparenze, la dialettica negativa è un pensiero assolutamente non messianico – più vicino alla tonalità emotiva di Jean Améry che a quella di Benjamin.

Conoscete la feroce battuta che Scoto prende in prestito da Avicenna per provare la contingenza: «coloro che negano la contingenza, dovrebbero essere torturati, finché ammettano che avrebbero anche potuto non essere torturati». Jean Améry ha subito questa terribile prova, è stato costretto ad ammettere l'insensata crudeltà della contingenza. Da quel momento, l'accaduto diventa per lui assolutamente irreparabile e il risentimento l'unica legittima tonalità emotiva rispetto a esso. Nella sua straordinaria testimonianza *Al di là della colpa e dell'espiazione* – il titolo è una giustificazione etica del risentimento; ma anche il sottotitolo dei *Minima moralia*, *Riflessioni sulla vita offesa* [*beschädigten Leben*], tradisce qualcosa come un risentimento – Améry racconta come la poesia di Hölderlin che era solito ripetere a memoria perda ad Auschwitz la capacità di salvare e trascendere il mondo. Anche per la poesia vale qui «l'incantesimo dell'incantesimo» – per Améry, come per Adorno, il gesto che potrebbe smagare l'incanto è assente.

Vi è qualcosa come una modalità messianica, che permetta di definirne la specificità rispetto all'impotenziale adorniano e al risentimento di Améry – senza, per questo,

**Esigenza** negare semplicemente la contingenza? Questa modalità – di rado tematizzata come tale nella storia della filosofia, eppure a questa così essenziale che si può dire che il suo darsi coincida con la possibilità stessa della filosofia – è l'esigenza. Proviamo a iscriverne il concetto nella tavola delle categorie modali, accanto a possibilità, impossibilità, necessità, contingenza. Nel saggio giovanile sull'*Idiota* di Dostoevskij, Benjamin scrive che la vita del principe Myškin deve restare indimenticabile, anche se nessuno la ricorda. Questa è un'esigenza. L'esigenza non ignora né cerca di esorcizzare la contingenza. Essa dice, al contrario: questa vita, benché sia stata di fatto totalmente dimenticata, esige di restare indimenticabile.

Nel *De veritatibus primis* Leibniz definisce la relazione tra possibilità e realtà in questo modo: *omne possibile exigit existere*, «ogni possibile esige di esistere, di diventare reale». Malgrado la mia incondizionata ammirazione per Leibniz, credo che questa formulazione non sia corretta e che, per definire che cosa sia veramente

un'esigenza, dobbiamo rovesciarla e scrivere invece: *omne existens exigit possibilitatem suam*, «ogni esistente esige la propria possibilità, esige di diventare possibile». L'esigenza è una relazione fra ciò che è – o è stato – e la sua possibilità – e questa non precede, ma segue la realtà.

Suppongo che Benjamin avesse in mente qualcosa del genere, quando parlava, a proposito della vita dell'idiot, di un'esigenza di restare indimenticabile. **L'indimenticabile**. Naturalmente quest'esigenza non significa semplicemente che qualcosa – che era stato dimenticato – deve ora tornare alla memoria, essere ricordato. L'esigenza concerne propriamente non l'essere ricordato, ma il restare indimenticabile. Essa si riferisce a tutto ciò che, nella vita collettiva come in quella individuale, viene in ogni istante dimenticato, alla sterminata massa di ciò che va in esse perduto. Malgrado la fatica degli storici, degli scribi e degli archivisti di ogni specie, la quantità di ciò che – nella storia delle società come in quella dei singoli – va irrimediabilmente perduto è infinitamente più grande di ciò che può essere raccolto negli archivi della memoria. In ogni istante, la misura di oblio e di rovina, lo scialo ontologico che portiamo in noi stessi eccede di gran lunga la pietà dei nostri ricordi e della nostra coscienza. Ma questo caos informe del dimenticato non è inerte né inefficace – al contrario, esso agisce in noi con non meno forza della massa dei ricordi coscienti, anche se in modo diverso. Vi sono una forza e un'operazione del dimenticato, che non possono essere misurate in termini di memoria cosciente né accumulate come sapere, ma la cui insistenza determina il rango di ogni sapere e di ogni conoscenza. Ciò che il perduto esige, non è di essere ricordato e commemorato, ma di restare in noi e con noi in quanto dimenticato, in quanto perduto – e unicamente per questo, indimenticabile.

Di qui l'insufficienza di ogni relazione al dimenticato che cerchi semplicemente di restituirlo alla memoria, di iscriverlo negli archivi e nei monumenti della storia, o, al limite, di costruire per esso un'altra tradizione e un'altra storia, quella degli oppressi e dei vinti, che si scrive con strumenti diversi rispetto a quella delle classi dominanti, ma che non differisce sostanzialmente da essa. Contro questa confusione, occorre ricordare che la tradizione dell'indi-

menticabile non è una tradizione – essa è, piuttosto, ciò che contrassegna ogni tradizione con un marchio d'infamia o di gloria e, a volte, le due cose insieme. Ciò che rende storica ogni storia e tramandabile ogni tradizione è appunto il nucleo indimenticabile che essa porta dentro di sé. L'alternativa qui non è fra dimenticare e ricordare, essere inconsapevole e prendere coscienza: decisiva è soltanto la capacità di rimanere fedeli a ciò che – pur incessantemente dimenticato – deve restare indimenticabile, esige di rimanere in qualche modo con noi, di essere ancora – per noi – in qualche modo possibile. Rispondere a questa esigenza è la sola responsabilità storica che mi sentirei di assumere incondizionatamente. Se, invece, rifiutiamo questa esigenza, se – tanto sul piano collettivo che su quello individuale – perdiamo ogni relazione con la massa del dimenticato che ci accompagna come un *golem* silenzioso, allora essa si manifesterà in noi in modo distruttivo e perverso, nella forma di ciò che Freud chiamava il ritorno del rimosso, cioè il ritorno dell'impossibile come tale.

Che cosa ha a che fare Paolo con tutto questo? Il messianico è per lui il luogo di un'esigenza, che concerne precisamente la redenzione di ciò che è stato. Esso non è un punto di vista, dal quale si possa guardare al mondo come se la redenzione fosse compiuta. L'avvento del messia significa che tutte le cose – e con esse il soggetto che le guarda – sono prese nel *come non*, chiamate e revocate nello stesso gesto. Non vi è più alcun soggetto che guarda e che potrebbe, a un certo punto, decidere di fare *come se*. La vocazione messianica disloca e nullifica innanzi tutto il soggetto: questo è il senso di *Gal. 2, 20*: «non sono più io che vivo [*zō ouk éti egō*], il messia vive in me». Ed egli vive in lui precisamente come quel «non più io», come il corpo morto del peccato che portiamo ancora in noi e che, attraverso lo spirito, è vivificato nel messia (*Rm. 8, 11*). L'intera creazione è stata assoggettata alla caducità (*mataiótēs*, la futilità di ciò che si perde e corrompe) – ma precisamente per questo essa geme in attesa della redenzione (*ibid. 8, 20-22*). E a questo lamento della creatura che incessantemente si perde, corrisponde nello spirito non un discorso ben formato, che può calcolarne e registrarne la perdita, ma solo «gemiti indicibili» (*stenagmoís alalētois*) (*ibid. 8, 26*). Per questo, chi si mantiene fedele a ciò che si perde, non può credere ad alcuna identità o *klēsis* mondana. Il co-

*me non* non è in alcun modo una finzione nel senso di Vaihinger o di Forberg, non ha nulla a che fare con un ideale. L'assimilazione a ciò che viene perduto e dimenticato è assoluta: «Siamo diventati come i rifiuti del mondo, come la scoria di tutto» (*1 Cor. 4, 13*). La *klēsis* paolina è, piuttosto, una teoria del rapporto tra il messianico e il soggetto, che regola una volta per tutte i conti con le sue pretese identitarie e le sue proprietà. Anche in questo senso, ciò che non è (*ta mē onta*) è più forte di ciò che è.

La tesi di Karl Barth, secondo cui non c'è posto nel messianico per il *come se*, perché «la speranza è la *Aufhebung* del *come se*» e «noi vediamo ora *veramente* ... ciò che tuttavia non vediamo» (Barth, 298) è sostanzialmente corretta – anche se resta indietro rispetto all'esigenza paolina. Come Kafka aveva intuito nella sua straordinaria parabola sulle parabole (*Von den Gleichnissen*), il messianico è nello stesso tempo abolizione e realizzazione del *come se*, e il soggetto che vuole mantenersi indefinitamente nella similitudine (nel *come se*) mentre contempla la propria rovina, perde semplicemente la partita. Colui che si tiene nella vocazione messianica non conosce più *come se*, non dispone più di similitudini. Egli sa che, nel tempo messianico, il mondo salvato coincide con quello irrimediabilmente perduto, che, nelle parole di Bonhoeffer, egli deve ora vivere realmente nel mondo senza Dio e che non gli è permesso di camuffare in alcun modo l'essere-senza-Dio del mondo, che il Dio che lo salva è il Dio che lo abbandona – che la salvezza dalle rappresentazioni (dal *come se*) non può pretendere di salvare anche l'apparenza della salvezza. Il soggetto messianico non contempla il mondo come se fosse salvo. Piuttosto – nelle parole di Benjamin – contempla la salvezza solo mentre si perde nell'insalvabile. Così complicata è l'esperienza della *klēsis*, così difficile è dimorare nella chiamata.

⊙ Il termine parabola viene dal gr. *parabolé* (*Gleichnis*, nella traduzione di Lutero). Questo termine ha, nei Vangeli, una funzione così importante in riferimento ai discorsi di Gesù **Parabola e regno** – in quanto egli «parla in parabole» (*Mt. 13, 10*) – che da esso è derivato nelle lingue romanze (provenzale, francese e italiano; lo spagnolo *hablar* deriva invece da *fabulari*) il verbo che significa «parlare» (dal basso latino *parabolare*). Il precedente ebraico è *mašal*, che significa «paragone, proverbio». Una corrispondenza fra la struttura della parabola e il regno messianico è già implicita nel passo di Matteo (13, 18-19) in cui il «di-

scorso del regno» (*logos tēs basileías*) è ciò che rende necessario il parlare in parabole. La parabola del seminatore, che si tratta in questo passo di spiegare, concerne questo stesso *logos*, in quanto il seme rappresenta appunto il linguaggio stesso (nell'esegesi di *Mr.* 4, 13: «il seminatore semina il *logos*»). Nella sfilza di parabole che seguono, il regno messianico è paragonato a un campo in cui crescono insieme grano e zizzania, a un chicco di senape, al lievito, a un tesoro nascosto in un campo, a un mercante che va in cerca di una perla, a una rete gettata in mare. Jungel ha osservato a questo proposito che «il regno di Dio si esprime nella parabola in quanto parabola» (Jungel, 385), in modo tale che vengono espone insieme la differenza e la prossimità fra il regno di Dio e questo mondo. Nella parabola, la differenza tra *signum* e *res significata* tende, cioè, ad annullarsi, senza però scomparire del tutto. In questo senso si può dire che – come nella parabola del seminatore in Matteo – le parabole messianiche sono sempre parabole sul linguaggio, cioè sulla rappresentazione del regno, in cui a essere posti l'uno accanto all'altro (*para-ballo*) non sono soltanto il regno e il suo termine di paragone, ma anche il discorso sul regno e il regno stesso, in modo che la comprensione della parabola coincide con la comprensione del *logos tēs basileías*. *Signum* e *res significata* si avvicinano nella parabola messianica, perché in essa la cosa significata è il linguaggio stesso. E questo è certamente il senso – ma anche l'inevitabile ambiguità – della parabola kafkiana, di ogni parabola. Se ciò che nella parabola deve avvenire è il passaggio al di là del linguaggio e se questo è possibile, secondo Kafka, solo diventando linguaggio («se voi seguiste le parabole, diverreste voi stessi parabole»), tutto dipende dal momento e dal modo in cui il *come* viene abolito.

Decisivo, in questa prospettiva, è che Paolo non soltanto si serve di rado di parabole in senso tecnico, ma il *come non* – che definisce per lui la *klēsis* messianica – non paragona, come abbiamo visto, due termini distinti, ma mette in tensione ogni essere e ogni termine con se stesso. L'evento messianico – che per Paolo si è già prodotto con la resurrezione – non si esprime come parabola nella parabola, ma è presente *en tō nyn kairō* come la revocazione di ogni condizione mondana, che la scioglie da se stessa per permetterne l'uso.

## Terza giornata

### *Aphōrisménos*

*Aphōrisménos* è il participio passato di *aphorizō*, e significa «separato», *segregatus*, come traduce Girolamo. Deve trattarsi di un termine importante per Paolo, se già nella *Lettera ai Galati* è con una forma dello stesso verbo che egli definisce la sua vocazione: «Colui che avendomi separato [*aphorísas*] nel seno di mia madre e avendomi chiamato per la sua grazia ...» (*Gal.* 1, 15). Questo termine pone tuttavia un problema non trascurabile: com'è possibile che Paolo, che predica l'universalismo e annuncia la fine messianica di ogni separazione fra Ebrei e pagani, si riferisca a se stesso come a un «separato»? In *Ef.* 2, 14-15 Paolo dice testualmente che il messia «ha fatto di due uno e ha distrutto il muro della separazione [*to mesótoichon tou phragmou*]». L'espressione è forte, perché mette in questione un punto fondamentale del giudaismo (l'autore della lettera di Aristeo, che non è certo un fanatico, definisce gli Ebrei in questi termini: «il nostro legislatore ... ci ha cinti di palizzate ininterrotte e di mura di ferro per evitare che ci mescolassimo in alcunché agli altri popoli [*ethnē*]» (*Aristeo*, 105). Il senso dell'annuncio messianico è che queste mura sono crollate, che non vi è più divisione fra gli uomini e fra gli uomini e Dio. Perché Paolo continua allora a definire se stesso un «separato»? Non aveva egli, al momento dell'incontro di Antiochia, biasimato con durezza Pietro proprio perché si era «separato» (*aphōrizen heautón*) dai non-Ebrei (*Gal.* 2, 12)? Separarsi significava mettere a tal punto in questione la «verità dell'annuncio messianico» (*tēn alētheian tou euaggeliou*), che Paolo non può non intervenire: «Se tu che sei ebreo vivi come i non-Ebrei e non come gli Ebrei [*ethnikós kai ouchi Ioudaikós*], come

puoi costringere i non-Ebrei a vivere come gli Ebrei [*Ioudaízein*]» (*Gal.* 2, 14)? Nondimeno egli può altrove citare *Is.* 52, 11: «Uscite da mezzo di queste genti e separatevi [*aphorístḗte*]» (2 *Cor.* 6, 17).

Comprendere il senso esatto del termine *aphōrisménos* significa dunque per noi porre correttamente un problema fondamentale: quello dell'universalismo – o del preteso universalismo – di Paolo, della vocazione «cattolica» della comunità messianica. Innanzi tutto, un'osservazione che concerne l'autobiografia di Paolo. La biografia di Paolo è presente nelle lettere non solo in maniera diretta, come nel lungo *excursus* della *Lettera ai Galati*, ma anche indirettamente, attraverso allusioni che occorre saper riconoscere. Il termine *aphōrisménos* è una di queste allusioni nascoste. Definendosi un «separato», Paolo evoca il suo passato, un «allora», un *pote*, che doveva ancora bruciare nella sua memoria: «allora ... io perseguitavo con accanimento la comunità di Dio» (*Gal.* 1, 13). *Aphōrisménos* non è, infatti, altro che la traduzione greca del termine ebraico *paruś* o dell'aramaico *p'riś*, cioè «fariseo» (dall'aramaico proviene il calco greco *pharisaíos*). Nella *Lettera ai Filippesi*, quando rivendica rispetto ai circoncisi il suo giudaismo, Paolo dice di sé: «circonciso l'ottavo giorno, della stirpe di Israele, della tribù di Beniamino, ebreo figlio di Ebrei, quanto alla legge, fariseo [*katá nomon Pharisaíos*]» (*Fil.* 3, 6).

Paolo era dunque un fariseo, cioè un separato. Quali che siano le origini di questa setta – o, piuttosto, di questo movi-

**Fariseo** mento ebraico –, che gli storici fanno talora risalire ai *basidim* dell'epoca maccabea, è certo che i farisei sono dei separati, che, per distinguersi dalla massa, si obbligano, pur essendo laici, a osservare scrupolosamente le regole della purezza sacerdotale. È in questo senso che si «separano» – non solo e non tanto dai pagani, ma anche e soprattutto dallo *am-hares*, dal popolo della terra, cioè dai contadini ignoranti che non osservano la legge (il «contadino» nell'apologo kafkiano *Davanti alla legge* può essere visto, in questo senso, come un *am-hares*, e il guardiano come un *paruś*, un fariseo). I farisei diventano una classe dominante in Palestina intorno alla fine del I secolo a.C. Se Paolo dice: «quanto alla legge, fariseo», ciò è perché l'ideale farisaico costituiva un ordinamento nomistico integrale della vita degli adepti. Ma ciò che distingue i farisei rispetto ad altre correnti del giudaismo era che la

legge, per essi, non era soltanto la *Torah* in senso stretto, la legge scritta, ma anche la *Torah* orale, la tradizione concepita come una «parete divisoria» o una «siepe» intorno alla *Torah*, che deve proteggerla da ogni contatto impuro.

Definendosi *aphōrisménos*, un «separato», Paolo riprende dunque ironicamente – ma si tratta di un'ironia crudele – la sua separazione di un tempo, la sua segregazione di fariseo. La riprende e la nega in nome di un'altra separazione, che non è più, questa volta, secondo il *nomos*, ma per l'annuncio messianico (*eis euaggélion theou*). È in questo senso che si deve leggere, nel passo che abbiamo citato della *Lettera agli Efesini* (2, 14), l'espressione *to mesoitochon tou phragmoú*, che abbiamo tradotto «il muro della separazione», ma che letteralmente vale: «il muro divisorio della siepe»: si tratta di una chiara allusione alla «parete divisoria» e alla «siepe» intorno alla *Torah* che costituiva l'ideale dei farisei. Il muro che l'annuncio messianico proferito dall'*aphōrisménos* fa cadere è quello che il fariseo di un tempo manteneva intorno alla *Torah*, per proteggerla dallo *am-hares* e dai *gojim*, i non-Ebrei.

Se questo è vero, se la separazione dell'aforisma messianico riprende e divide la separazione del *paruś*, allora *aphōrisménos* implica per così dire una separazione alla seconda potenza, una separazione della stessa separatezza, che divide e traversa le divisioni nomistiche della legge farisaica. Ma ciò significa, anche, che l'aforisma messianico ha una struttura complessa che si tratta appunto per noi di afferrare, se vogliamo intendere correttamente il senso delle separazioni che Paolo traccia nelle sue lettere. Tutto il corpo a corpo di Paolo con la legge, non soltanto nella *Lettera ai Romani*, è, infatti, scandito da una serie di divisioni, fra le quali quella *sarx/pneuma*, «carne/soffio», occupa una posizione decisiva. Qual è il senso e la funzione strategica di questa divisione, che Paolo fa agire contro le partizioni nomistiche?

Paolo comincia infatti col constatare che la legge opera innanzi tutto istituendo divisioni e separazioni. Egli sembra in questo modo prendere sul serio il significato etimologico del termine greco *nomos* – di cui si serve per designare la *Torah*, ma anche la legge in generale – che deriva da *nemō*, «dividere, attribuire delle parti». Ricorderete che all'inizio del passo sulla vocazione in 1 *Cor.* 7, 17 Paolo aveva detto, riferendosi alle diverse condizioni in cui gli uo-

mini si trovano divisi: *hōs emérisen ho kýrios*, «come il Signore ha compartito, attribuito in sorte». E in *Ef.* 2, 14, il «muro della separazione» che il messia ha abolito, coincide con il *nomos ton entolón*, la «legge dei comandamenti», che aveva diviso gli uomini in «prepuzio» e «circoncisione».

Il principio della legge è dunque la divisione. E la partizione fondamentale della legge ebraica è quella tra Ebrei

**Il popolo diviso** e non-Ebrei – nelle parole di Paolo: *Ioudaíoi* e *ethnē*. Nella Bibbia, infatti, il concetto «popolo» è sempre già diviso: *am* e *goj* (pl. *gojim*). *Am* è Israele, il popolo eletto, col quale Jahvé ha concluso una *berit*, un patto; *gojim* sono gli altri popoli. La Settanta traduce *am* con *laos* e *gojim* con *ethnē*. (Comincia qui un capitolo fondamentale nella storia semantica del termine «popolo», che sarebbe pertinente seguire sino all'uso odierno dell'aggettivo «etnico» nel sintagma «conflitti etnici»; altrettanto interessante sarebbe indagare le ragioni che hanno indotto la Settanta a non ricorrere all'altro termine greco per popolo, così prestigioso nella nostra tradizione filosofico-politica: *dēmos*. In ogni caso, si vede qui con chiarezza come il termine «popolo» sia sempre già diviso, traversato da una faglia teologico-politica originaria).

Se il tutto dello *am* si chiama Israele, tuttavia anche qui diverse denominazioni sono possibili. Poiché il termine *jehudi* (gr. *Ioudaíoi*), che indica in origine gli abitanti del regno di Giuda, si estende progressivamente a tutti i membri dello *am* (soprattutto quando a parlare sono dei non-Ebrei). Vi è, poi, il termine *ibri* (gr. *Hebraíos*), che ha all'inizio una colorazione giuridica, ma che nella letteratura rabbinica designerà in particolare *lašon hakodeš*, l'ebraico in quanto lingua santa, per estendersi poi a tutto Israele. Quanto a Paolo, egli si serve di tutti e tre i termini: *Israel*, *Hebraíos*, *Ioudaíoi*. Si direbbe che il nome stesso si divida, che la legge, che costituisce Israele come *am*, sia principio di una divisione incessante.

La divisione nomistica fondamentale è, comunque, quella fra Ebrei e non-Ebrei, che Paolo esprime crudamente nell'antitesi *circoncisione/prepuzio*. Certo i profeti possono rivolgere il loro messaggio a tutti i popoli; ma, anche in *Is.* 49, 6, lo «schiavo del signore» che il profeta annuncia è definito *berit am*, un'«alleanza» per

Israele, e *or gojim*, cioè semplicemente una «luce» per i non-Ebrei. Anche in Paolo si trova 23 volte il termine *ethnē* in questo senso oppositivo. La stessa opposizione è espressa nelle lettere anche con i termini *Ioudaíoi/Hellēn* (i non-Ebrei con cui Paolo aveva a che fare erano Greci, o gente che parlava greco). Ma Paolo chiama *ethnē* genericamente tutti i membri della comunità messianica che non sono di origine ebraica. Per questo in *Rm.* 11, 13 si definisce *ethnōn apóstolos*, apostolo dei non-Ebrei e in *Ef.* 3, 1 può dire: «io, Paolo, prigioniero del messia per voi *ethnē*». E nello stesso senso – in quella discussione con Pietro ad Antiochia che non è affatto, come supponeva Girolamo, una commedia – egli aveva detto: «perché vuoi obbligare gli *ethnē* a vivere come gli Ebrei [*ioudaizeín*]?»

Il problema è ora il seguente: qual è la strategia di Paolo di fronte a questa divisione fondamentale? In che modo egli riesce a neutralizzare nella prospettiva messianica le partizioni nomistiche? È certo che questo problema non può essere separato dalla critica paolina della legge, che sta al centro della *Lettera ai Romani* e le cui aporie culminano nei *theologoumena* messianici di *Rm.* 3, 31 («Aboliamo dunque la legge per mezzo della fede? Non sia: anzi teniamo ferma la legge») e 10, 4 («il messia è il *telos* della legge»). Cercheremo più tardi, commentando la parola *euaggélion*, di sciogliere queste aporie, che sono consustanziali all'evento messianico. Il messia è, infatti, il luogo per eccellenza di un conflitto con la legge, che i cabalisti risolveranno distinguendo due aspetti della *Torah*: la *Torah* di *Be-riah*, la legge della creazione, che è la legge del mondo non ancora redento, e la *Torah* di *Atzilut*, la legge che precede la creazione e che il messia deve appunto restaurare. Importante è, per ora, osservare che, nella *Lettera ai Romani*, le partizioni del *nomos* passano anche all'interno dell'uomo, che, sotto l'azione della legge, si scinde da se stesso («non faccio il bene che voglio, ma il male che non voglio, questo faccio»: *Rm.* 7, 19). Ma anche la legge si divide, poiché colui che è diviso dalla legge vede nelle sue membra «un'altra legge», che lotta contro la «legge del soffio della vita» (*ibid.* 7, 23).

In che modo Paolo affronta queste divisioni? E come bisogna concepire la legge messianica del soffio? Si tratta, forse, di contrapporre alla legge un'altra legge, simile alla precedente, ma più universale? E che ne è, nel messianico, delle partizioni nomistiche fondamentali?

Di fronte a queste partizioni, Paolo fa agire un'altra divisione, che non coincide con le precedenti, ma nemmeno è esterna a esse. L'aforisma messianico si esercita, piuttosto, sulle stesse divisioni nomistiche, le divide con un taglio ulteriore. Questo taglio è quello *sarx/pneuma*, «carne/soffio».

Sia la divisione nomistica fondamentale: Ebrei/non-Ebrei. Questa divisione è chiara quanto al suo criterio (circoncisione/prepuzio) ed esaustiva quanto al suo funzionamento, poiché divide l'insieme «uomini» in due sottoinsiemi, senza lasciare alcun resto. Paolo taglia questa divisione con una nuova divisione, quella carne/soffio. Questa partizione non coincide con quella Ebrei/non-Ebrei, ma non è fuori di essa: essa taglia la divisione stessa.

Nell'edizione tedesca del *Passagenwerk* benjaminiano, al fr. N. 7a, 1 si

legge questa frase: «come una linea divisa secondo il taglio di Apollo [*nach dem apoll(i)nischen Schnitt*] percepisce la sua propria divisione al di là di se stessa».

La frase non ha senso, perché un «taglio di Apollo» non esiste da nessuna parte, né nella mitologia greca né altrove. Si tratta, naturalmente, di un errore di lettura per *apellnischen Schnitt* (l'inserzione dell'*i* non è in alcun modo necessaria), «taglio di Apelle». Qualcuno di voi ricorderà certo la storia, riferita da Plinio, della contesa fra Apelle e Protogene. La tradizione classica è piena di sfide fra artisti (X che riesce a ingannare gli uccelli che vanno a beccare il grappolo d'uva da lui dipinto, e Y che inganna il pittore stesso dipingendo un velo, che l'altro cerca invano di sollevare ecc.). Ma qui la contesa concerne appunto una linea. Protogene traccia una linea così sottile che non sembra tracciata da un pennello umano. Ma Apelle, col suo pennello, divide nel mezzo la linea tracciata dal rivale con una linea ancora più sottile.

L'aforisma messianico è, in questo senso, un taglio di Apelle, che non ha un oggetto proprio, ma divide le divisioni tracciate dalla legge. Il sottoinsieme «Ebrei» si scinde così in «Ebrei manifesti» o secondo la carne (*Ioudaíos ... en tō phanerō en sarkē*) e in «Ebrei nascosti» o secondo il soffio (*en tō cryptō Ioudaíos ... en pneūmati*: Rm. 2, 28-29). Lo stesso avviene (anche se Paolo non lo dice) per i non-Ebrei. Il che significa che «il (vero) ebreo non è quello manifesto e che la (vera) circoncisione non è quella nella carne» (*ibid.*). Sotto l'effetto del taglio di Apelle, la partizione nomistica Ebrei/non-

Ebrei non è più né chiara né esaustiva, poiché vi saranno degli Ebrei che non sono Ebrei, e dei non-Ebrei che non sono non-Ebrei. Paolo lo dice con chiarezza: «Non tutti quelli di Israele sono Israele» (Rm. 9, 6); e, poco dopo, citando Osea: «Chiamerò un non popolo mio popolo mio» (*ibid.* 9, 25). Ciò significa che la divisione messianica introduce nella grande divisione nomistica dei popoli un resto, che Ebrei e non-Ebrei sono costitutivamente «non tutti».

Questo «resto» non è qualcosa come una porzione numerica o un residuo sostanziale positivo, del tutto omogeneo alle divisioni precedenti, ma che avrebbe in sé, non si capisce come, la capacità di superarne le differenze. Da un punto di vista epistemologico, si tratta piuttosto di tagliare la partizione bipolare Ebrei/non-Ebrei per passare in questo modo a un'altra logica, di tipo intuizionista, o, meglio, del genere di quella usata da Cusano nel suo *De non aliud*, in cui l'opposizione A/non-A ammette un terzo, che ha la forma di una doppia negazione: non non-A. L'evocazione di questo paradigma logico ha un fondamento nel testo stesso di Paolo, nel passo di 1 Cor. 9, 20-23, in cui egli definisce la sua posizione rispetto alla divisione Ebrei (*hypó nomon*, «sotto la legge»)/non-Ebrei (*anómoi*, «senza legge») con la singolare progressione: «come senza legge, non senza legge di Dio, ma nella legge del messia» (*hōs ánómos, mē ōn ánómos theou all'énnomos christou*). Colui che si tiene nella legge messianica è non-non nella legge.

La divisione nomistica Ebrei/non-Ebrei, nella legge/senza legge, lascia ora da entrambe le parti un resto, che non è possibile definire né come ebreo, né come non-ebreo: il non non-ebreo, colui che è nella legge del messia. Più o meno secondo questo schema:

E B R E I		N O N - E B R E I	
Ebrei secondo il soffio	Ebrei secondo la carne	non-Ebrei secondo il soffio	non-Ebrei secondo la carne
NON NON-EBREI		NON NON-EBREI	

Qual è l'interesse di questa «divisione della divisione»? Perché l'aforisma paolino mi pare così importante? Innanzi tutto perché obbliga a pensare in modo completamente nuovo la questione dell'universale e del particolare, non soltanto nella logica, ma anche

nell'ontologia e nella politica. Voi sapete che Paolo è stato sempre considerato come l'apostolo dell'universalismo e che «cattolica», cioè universale, è il titolo che ha rivendicato per sé la Chiesa che ha inteso fondarsi sulla sua dottrina. Così *La fondazione dell'universalismo* è il sottotitolo di un libro recente su Paolo, che vuole appunto mostrare come «partendo dalla proliferazione mondiale delle alterità ... un pensiero universale produce lo Stesso e l'Uguale» (Badiou, 117). Ma le cose stanno davvero così? È possibile pensare in Paolo un universale come «produzione dello Stesso»?

È evidente che il taglio di Apelle messianico non raggiunge mai un universale. L'«ebreo secondo il soffio» non è un universale, perché non può essere predicato di tutti gli Ebrei, così come non è un universale il «non-ebreo secondo la carne». Ma ciò non significa che i non non-Ebrei siano soltanto una parte degli Ebrei o dei non-Ebrei. Essi rappresentano piuttosto l'impossibilità degli Ebrei e dei *gojim* di coincidere con se stessi, sono qualcosa come un resto tra ogni popolo e se stesso, tra ogni identità e se stessa. Si può qui misurare la distanza che separa l'operazione paolina dall'universalismo moderno, in cui qualcosa – per esempio, l'umanità dell'uomo – viene fatto valere come il principio che abolisce tutte le differenze o come la differenza ultima, al di là della quale nessuna divisione è più possibile. Così Badiou, nel libro che ho appena evocato, concepisce l'universalismo di Paolo come una «benevolenza rispetto ai costumi e alle opinioni» o una «indifferenza tollerante rispetto alle differenze», le quali, a loro volta, diventano «ciò che bisogna attraversare perché l'universalità stessa possa edificarsi» (*ibid.*, 105-06).

Quale che possa essere la legittimità di concetti come «tolleranza» o «benevolenza», che concernono in ultima analisi l'atteggiamento dello Stato rispetto ai conflitti religiosi (qui si vede come coloro che dichiarano di voler abolire lo Stato, spesso non riescano a liberarsi di un punto di vista statale), certamente essi non sono concetti messianici. Per Paolo non si tratta di «tollerare» o di attraversare le differenze per trovare al di là di esse lo stesso e l'universale. L'universale non è per lui un principio trascendente dal quale guardare alle differenze – egli non dispone di un tale punto di vista –, ma un'operazione che divide le stesse divisioni nomistiche e le rende inoperanti, senza però mai raggiungere un suolo ulti-

mo. In fondo all'ebreo e al greco, non c'è l'uomo universale o il cristiano, né come principio né come fine: vi è soltanto un resto, vi è soltanto l'impossibilità dell'ebreo e del greco di coincidere con se stessi. La vocazione messianica separa ogni *klēsis* da se stessa, la mette in tensione con se stessa, senza fornirle un'identità ulteriore: ebreo *come non* ebreo, greco *come non* greco.

A proposito del libro di Antelme, Blanchot ha scritto una volta che l'uomo è l'indistruttibile che può essere infinitamente distrutto. Riflettete alla struttura paradossale implicita in questa formulazione. Se l'uomo è l'indistruttibile che può essere infinitamente distrutto, ciò significa che non c'è un'essenza umana da distruggere o da ritrovare, che l'uomo è un essere che manca infinitamente a se stesso, che è sempre già diviso da se stesso. Ma se l'uomo è ciò che può essere *infinitamente* distrutto, ciò significa anche che resta sempre qualcosa oltre questa distruzione e in questa distruzione, che l'uomo è questo resto.

Vedete perché non ha molto senso parlare di universalismo a proposito di Paolo – almeno finché l'universale è pensato come un principio superiore ai tagli e alle divisioni e l'individuale come il limite infimo di ogni divisione. In Paolo non vi sono, in questo senso, né principio né fine: vi è soltanto il taglio di Apelle, la divisione della divisione – e, poi, un resto.

È in questa prospettiva che occorre leggere la teoria del resto che Paolo svolge in *Rm.* 11, 1-26, cioè proprio nel punto in cui porta alla sua formulazione estrema il problema *Resto am/gojim*, Ebrei/non-Ebrei. Egli comincia col chiedersi: «forse che Dio ha ripudiato il suo popolo?», per subito rispondere «non sia!» e rivendicare il suo giudaismo carnale: «anch'io sono israelita, del seme di Abramo, della tribù di Beniamino». Dio non ha ripudiato il popolo che aveva scelto, ma, come al tempo di Elia, di fronte alle accuse del profeta contro Israele, egli aveva riservato per sé settemila uomini, «così, nel tempo di ora [*en tō nyn kairō*, espressione tecnica per il tempo messianico] si è prodotto un resto per l'elezione della grazia» (*Rm.* 11, 5).

Resto è, nel greco di Paolo, *leímma*. Paolo non inventa questo concetto, ma lo riprende, secondo un suo gesto caratteristico, dalla

tradizione profetica. Si tratta di un termine tecnico del linguaggio profetico, che svolge una funzione importante in particolare in Isaia, in Amos e in Michea. I termini ebraici corrispondenti sono *šear* e *šerit* (nella Settanta, *katáleimma* e *hypóleimma*). Vi è, in questi profeti, qualcosa come un paradosso: essi si rivolgono al popolo eletto, a Israele, come a un tutto, e, però, gli annunciano che solo un resto sarà salvato. Il passo esemplare, che anche Paolo cita, è la profezia messianica di Is. 10, 22: «In quel giorno il resto d'Israele, i sopravvissuti della casa di Giacobbe, non si sosterranno più su chi li colpisce ... Tornerà il resto, il resto di Giacobbe al Dio forte. Anche se il tuo popolo, o Israele, fosse come la sabbia del mare, solo un resto ritornerà». L'idea di un resto messianico è già contenuta nel nome del figlio che Jahvé annuncia a Isaia: *Searjasub*, letteralmente «un resto ritornerà» (ritorno e salvezza sono così strettamente connessi nel giudaismo, che la Settanta tradurrà *jasub* con *sōthēsetai*, sarà salvato). La salvezza messianica, che è opera divina, ha per soggetto un resto: «Da Gerusalemme uscirà un resto, dei superstiti dal monte Sion» (Is. 37, 32). Ma anche elezione e chiamata configurano un resto: «Ascoltatemi, casa di Giacobbe e tutto il resto di Israele» grida Isaia (*ibid.* 46, 3), con parole che risuonano profondamente nel testo paolino «voi, presi in consegna dal ventre materno, assunti dal seno della madre». Parimenti, in Mic. 4, 7, l'annuncio messianico concerne un resto: «In quel giorno – dice il Signore – radunerò gli zoppi, raccoglierò gli sbandati e coloro che ho trattato con durezza. Degli zoppi io farò un resto, degli sbandati una nazione forte». E Amos, che annuncia la distruzione integrale del popolo di Dio, affaccia tuttavia aporeticamente l'idea di un resto: «Odiare il male e amare il bene. Osservate la giustizia che è alla porta, e forse l'eterno, il dio degli eserciti, avrà pietà del resto di Giacobbe» (Am. 5, 15).

Come dobbiamo pensare questo «resto di Israele»? Si fraintende fin dall'inizio il problema se, come fanno alcuni teologi, s'intende il resto come una porzione numerica, cioè come quella parte di Ebrei sopravvissuti alla catastrofe che caratterizzava in origine l'escatologia profetica, come una sorta di ponte tra rovina e salvezza. Ma ancora più fuorviante è interpretare il resto come semplicemente identico a Israele, in quanto popolo eletto che sopravvive alla distruzione finale dei popoli. Una lettura più attenta dei testi

profetici mostra che il resto è, piuttosto, la consistenza o la figura che Israele assume in relazione all'elezione o all'evento messianico. Esso non è, cioè, né il tutto né una sua parte, ma significa l'impossibilità per il tutto e per la parte di coincidere con se stessi e fra loro. *Nell'istante decisivo, il popolo eletto – ogni popolo – si pone necessariamente come un resto, come non-tutto.*

È questo concetto profetico-messianico di resto che Paolo raccoglie e sviluppa, e questo è anche il senso ultimo del suo aforisma, della sua divisione della divisione. Per lui, il resto non è più, come nei profeti, un concetto che riguarda il futuro, ma un'esperienza presente, che definisce l'«ora» messianico: «nel tempo di ora si è prodotto [*gégonen*] un resto».

Vi è qui una straordinaria dialettica, che convoca senz'alcuna mediazione tre elementi. In primo luogo, il tutto (*pas*, *panta*). Taubes ha già osservato **Il tutto e la parte** che tutta la *Prima lettera ai Corinzi* è costruita come una fuga intorno alla parola *pas* (nella Bibbia greca il termine *pas* è in assoluto il più frequente dopo la parola *kýrios*, «Signore»: circa 7000 occorrenze). In Paolo, *pas*, «tutto», è l'espressione propria del *telos* escatologico. Alla fine dei tempi, Dio sarà «tutto in tutto» (*panta en pasin*: 1 Cor. 15, 28; la formula, che unisce in sé tanto il senso sommativo che quello distributivo di *pas*, sarà ripresa dai panteisti). Nello stesso senso, Paolo precisa che, alla fine, «tutto Israele sarà salvato» (Rm. 11, 26).

Vi è, poi, la parte (*meros*), che definisce il mondo profano, il tempo sotto la legge. Qui tutto è diviso, tutto è *ek merous*, «per parte». Ricordate il celebre passo di 1 Cor. 13, 9-13: «per parte [*ek merous*] infatti conosciamo e per parte profetiamo; quando però verrà il compimento [*to téleion*], quello che è per parte sarà reso inoperoso ... vediamo ora attraverso uno specchio in enigma, allora invece faccia a faccia; ora conosco per parte, allora conoscerò come anche sarò conosciuto; ora restano [*menei*] fede, speranza, amore, queste tre cose: di queste più grande è l'amore».

Infine il resto messianico, che non sta al di là della parte, ma risulta, l'abbiamo visto, dalla sua divisione, è intimamente legato a essa. Che il mondo messianico non sia, in questo senso, altro da quello profano, che esso sia ancora, in qualche modo, parziale, Paolo lo ricorda con chiarezza in 1 Cor. 12, 27 agli stessi membri della co-

munità messianica: «Voi siete corpo del messia e membra per parte [*ek merous*]». E, tuttavia, il resto è precisamente ciò che impedisce alle divisioni di essere esaustive ed esclude che le parti e il tutto possano coincidere con se stesse. Esso non è tanto l'oggetto della salvezza, quanto piuttosto il suo strumento, ciò che, propriamente, la rende possibile. In *Rm.* 11, 11-26, Paolo esprime con chiarezza questa dialettica soteriologica del resto: la «diminuzione» (*hēttēma*), che configura Israele come «parte» e come resto, si è prodotta per la salvezza degli *ethnē*, dei non-Ebrei, e prelude al suo *plērōma*, alla sua pienezza come tutto, poiché alla fine, quando il *plērōma* dei popoli sarà entrato, «tutto Israele sarà salvato». Il resto è, dunque, insieme un'eccedenza del tutto verso la parte e della parte verso il tutto, che funziona come una molto speciale macchina soteriologica. Come tale, esso concerne soltanto il tempo messianico ed esiste soltanto in esso. Nel *telos*, quando Dio sarà «tutto in tutti», il resto messianico non avrà alcun privilegio particolare e avrà esaurito il suo senso per perdersi nel *plērōma* (1 *Tes.* 4, 15: «noi, i viventi restanti, nella venuta del Signore non sorpasseremo coloro che si sono addormentati»). Ma, nel tempo di ora, che è il solo tempo reale, non vi è che il resto. Esso non appartiene propriamente né all'escatologia della rovina né a quella della salvezza, ma è piuttosto, secondo le parole di Benjamin, quell'insalvabile nella cui percezione soltanto la salvezza si lascia raggiungere. L'aforisma kafkiano, secondo cui c'è salvezza, ma «non per noi», trova qui il suo unico senso. Come resto, noi, i viventi che restano *en tō nyn kairō*, rendiamo possibile la salvezza, siamo la sua «primizia» (*aparchē*: *Rm.* 11, 16), siamo, per così dire, già salvi; ma, proprio per questo, non è in quanto resto che saremo salvati. Il resto messianico eccede irremediabilmente il tutto escatologico, esso è l'insalvabile che rende possibile la salvezza.

Se dovessi indicare, nelle lettere di Paolo, un lascito politico immediatamente attuale, credo che il concetto di resto non potrebbe non farne parte. Esso permette, in particolare, di dislocare in una prospettiva nuova le nostre antiche e, tuttavia, forse non rinunciabili nozioni di popolo e di democrazia. Il popolo non è né il tutto né la parte, né maggioranza né minoranza. Esso è, piuttosto, ciò che non può mai coincidere con se stesso, né come tutto né come parte, ciò che infinitamente resta o resiste in ogni divisione, e – con

buona pace di coloro che ci governano – non si lascia mai ridurre a una maggioranza o a una minoranza. E questo resto è la figura o la consistenza che il popolo prende nell'istanza decisiva – e, come tale, esso è l'unico soggetto politico reale.

¶ Il concetto messianico di resto presenta indubbiamente più di un'analogia col proletariato marxiano, che non può coincidere con se stesso in quanto classe ed eccede necessariamente tanto la dialettica statuale che quella sociale degli *Stände*, perché esso ha subito «non un'ingiustizia particolare, ma l'ingiustizia assoluta [*das Unrecht schlechthin*]». Esso permette inoltre di comprendere meglio quel che Deleuze chiama «popolo minore», che è costitutivamente in posizione di minoranza (nozione che ha certamente origini più antiche, perché ricordo che José Bergamín, che aveva vissuto la guerra civile spagnola, soleva ripetere quasi come un adagio che *el pueblo es siempre minoría*). In un senso probabilmente analogo, Foucault, in un'intervista del 1977 con Jacques Rancière, parla della plebe come elemento inassegnabile e assolutamente irriducibile alle relazioni di potere, che non è, però, semplicemente esterno rispetto a esse, ma ne segna in qualche modo il limite: «La plebe probabilmente non esiste, ma si dà [*il y a de la plebe*]. Si dà plebe nei corpi, nelle anime, negli individui, nel proletariato, ma con estensione, forme, energia e irriducibilità ogni volta diverse. Questa parte di plebe non rappresenta tanto un'esteriorità rispetto alle relazioni di potere, quanto piuttosto il loro limite, il loro rovescio, il loro contraccolpo» (Foucault, 421).

Molti anni dopo, lo stesso Rancière ha ripreso questo concetto foucaultiano per svolgerlo in quello di un popolo, inteso come «parte dei senza parte», o in soprannumero, portatrice di un torto che istituisce la democrazia come «comunità di litigio». Tutto dipende, qui, da che cosa si intende per «torto» e «litigio». Se il litigio democratico è inteso per quello che è veramente, cioè come possibilità della *stasis* o della guerra civile, allora la definizione è pertinente. Se invece, come sembra ritenere Rancière, il torto di cui il popolo è la cifra non è – com'era ancora in Marx – «assoluto», ma è, per definizione, «trattabile» (Rancière, 64), allora la linea che separa la democrazia dalla sua contraffazione consensualistica o postdemocratica – che pure Rancière critica esplicitamente – tende a cancellarsi.

## Quarta giornata

*Apóstolos*

Il termine *apóstolos* – che nella nostra lettura dipende da *aphōrisménos* ed è, pertanto, ora tempo di commentare – ha, in Paolo, un'importanza particolare, perché definisce, e non soltanto nei prescritti di quasi tutte le *Lettere*, la sua funzione propria. Il significato, che rimanda al verbo greco *apostéllō*, è chiaro: l'apostolo è un inviato, in questo caso un inviato non da uomini, ma dal messia Gesù e dalla volontà di Dio per l'annuncio messianico (così nelle due lettere ai *Corinzi* e in quelle ai *Galati*, agli *Efesini* e ai *Colossesi*). Il precedente ebraico evocato nei lessici, lo *šaliyah*, è una nozione essenzialmente giuridica: un mandatario, un uomo inviato per un incarico determinato. Qualunque sia la natura di questo incarico (contratto, matrimonio ecc.), allo *šaliyah* si applica la massima rabbinica (familiare anche al diritto romano): «l'inviato di un uomo è come l'uomo stesso» (gli effetti dell'atto del mandatario ricadono sul mandante). Questa figura originariamente giuridica ha acquisito nel giudaismo un significato religioso (ammesso che abbia senso distinguere nel giudaismo tra religione e diritto): le comunità della Palestina inviavano così degli *šeluhim* alle comunità della diaspora. Ma si trattava sempre, anche quando l'incarico aveva carattere religioso, di un compito determinato e di una figura senza troppe pretese: di qui lo *humour* della battuta che circolerà secoli dopo su Sababai Zevi: «è partito *šaliyah* ed è tornato *mašiah*».

Perché Paolo si definisce apostolo e non, ad esempio, profeta? Qual è la differenza fra l'apostolo e il profeta? È Paolo stesso a giocare su questa differenza, modificando appena una citazione di Geremia in *Gal.* 1, 15-16. Dove Geremia diceva: «ti ho costituito

profeta nel seno di tua madre», Paolo, che si è appena definito «inviato [*apóstolos*] non da uomini e per un uomo, ma per Gesù messia e Dio padre», cancella «profeta» e scrive semplicemente «colui che mi aveva separato nel seno di mia madre». Nel tempo messianico, l'apostolo occupa il posto del profeta, è in suo luogo.

Conoscete certamente l'importanza del profeta, del *nabi*, nel giudaismo e, in generale, nel mondo antico. Meno nota è la tenace discendenza di questa figura nella cultura occidentale, fino alle soglie della modernità, dove non è detto che sia definitivamente sparita. Aby Warburg classificava Nietzsche e Jacob Burckhardt come due tipi opposti di *nabi*, il primo rivolto verso il futuro e il secondo verso il passato; e ricordo che Michel Foucault, nella lezione del 1° febbraio 1984 al Collège de France, distingueva quattro figure della veridizione nel mondo antico: il profeta, il saggio, il tecnico e il parresiate e, nella lezione successiva, ne rintracciava la discendenza nella storia della filosofia moderna. (È un esercizio interessante, in cui vi suggerisco di cimentarvi).

Che cos'è un profeta? È innanzi tutto un uomo che è in relazione immediata colla *ruah Jahwé*, col soffio di Jahvé e riceve da Dio una parola che non gli appartiene in proprio. «Così parla – o ha parlato – Jahvé» è la formula che apre il discorso profetico. Come portavoce estatico di Dio, il *nabi* si distingue nettamente dall'apostolo, che, in quanto mandatario per uno scopo determinato, deve invece eseguire il suo incarico con lucidità e trovare da solo le parole dell'annuncio, che può pertanto definire «il mio evangelo» (*Rm.* 2, 16; 16, 25). Nel giudaismo, tuttavia, il profetismo non è un'istituzione di cui sia possibile definire le funzioni e determinare le figure: è, piuttosto, qualcosa come una forza o una tensione perennemente in lotta con altre forze che cercano di limitarla nelle modalità e, soprattutto, nel tempo. La tradizione rabbinica tende così a chiudere il profetismo legittimo nei limiti di un passato ideale, che si conclude con la prima distruzione del Tempio, nel 587 a.C. In questo senso vanno lette affermazioni del tipo: «Il secondo tempo ha cinque cose in meno rispetto al primo: il fuoco, l'arca, l'olio dell'unzione, gli *urim* e i *tummim* e il soffio santo [cioè lo spirito profetico]»; ovvero: «Dopo la morte degli ultimi profeti Ageo, Zaccaria e Malachia, il soffio santo si è allontanato da Israele; tuttavia i mes-

saggi celesti gli pervengono attraverso la *bat kol* [letteralmente, la "figlia della voce", cioè un'eco o un resto della profezia]. Ma a questa chiusura della profezia per così dire dall'esterno, corrisponde curiosamente una limitazione che agisce per così dire all'interno della profezia stessa, come se essa contenesse in se stessa l'annuncio della propria chiusura e della propria insufficienza. Così in *Zc.* 13, 2 si legge ad esempio: «In quel giorno ... farò sparire dal paese i profeti e gli spiriti impuri. Se qualcuno oserà ancora fare il profeta, suo padre e sua madre gli diranno: tu perirai, perché profetizzi menzogne in nome del Signore. Suo padre e sua madre gli trafiggeranno il cuore con una spada a causa delle sue profezie. In quel giorno, ogni profeta avrà vergogna della visione che annuncia» (avrete riconosciuto l'archetipo della maledizione del poeta all'inizio delle *Fleurs du mal*; ed è in riferimento a passi come questo che va intesa l'affermazione paolina: «io non mi vergogno del mio annuncio»).

Comunque sia da intendere questa chiusura, il profeta è essenzialmente definito dalla sua relazione al futuro. In *Ps.* 74, 9 si legge: «Non abbiamo più visto i segni; non c'era più un solo profeta, non c'era più nessuno che sapesse fino a quando». «Fino a quando»: ogni volta che i profeti annunciano l'avvento del messia, l'annuncio riguarda sempre un tempo a venire, non ancora presente. In questo consiste la differenza fra il profeta e l'apostolo. L'apostolo parla a partire dalla venuta del messia. In quel punto, la profezia deve tacere: essa è, ora, veramente compiuta (questo è il senso della sua intima tensione verso una chiusura). La parola passa all'apostolo, all'inviato del messia, il cui tempo non è più il futuro, ma il presente. Per questo l'espressione tecnica per l'evento messianico è in Paolo: *ho nyn kairós*, «il tempo di ora»; per questo Paolo è un apostolo, e non un profeta.

Ma l'apostolo deve essere distinto anche da un'altra figura, con la quale viene spesso confuso, esattamente come il tempo messianico è confuso con quello escatologico. Non la profezia, che si rivolge al futuro, ma l'apocalissi, che contempla la fine del tempo, è il più insidioso fraintendimento dell'annuncio messianico. L'apocalittico si situa nell'ultimo giorno, nel giorno della collera: egli vede compiersi la fine e descrive ciò che vede. Il tempo che l'apostolo vive non è, invece, l'*éschaton*, non è la fine del tempo. Se si volesse stringere in una for-

mula la differenza tra messianismo e apocalissi, tra l'apostolo e il visionario, credo che si potrebbe dire, riprendendo un suggerimento di Gianni Carchia, che il messianico non è la fine del tempo, ma *il tempo della fine* (Carchia, 144). Quel che interessa l'apostolo, non è l'ultimo giorno, non è l'istante in cui il tempo finisce, ma il tempo che si contrae e comincia a finire (*ho kairós synestalménos estín*: 1 Cor. 7, 29) – o, se volete, il tempo che resta tra il tempo e la sua fine.

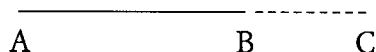
La tradizione dell'apocalittica giudaica e la tradizione rabbinica conoscevano la distinzione tra due tempi o due mondi (*olamim*): lo *olam hazzeḥ*, che designa la durata del mondo dalla creazione alla sua fine, e lo *olam habba*, il mondo che viene, l'eternità intemporale che seguirà alla fine del mondo. Nella tradizione del giudaismo di lingua greca, si distinguono così due *aiones* o due *kosmoi*: *ho aión touto*, *ho kosmos outos* («questo eone, questo mondo») e *ho aión mellōn*, («l'eone che viene»). Entrambi questi termini compaiono nel testo paolino: ma il tempo messianico, il tempo che l'apostolo vive e che soltanto gli interessa, non è né lo *olam hazzeḥ* né lo *olam habba*, né il tempo cronologico né l'*éschaton* apocalittico: è, ancora una volta, un resto, il tempo che resta tra questi due tempi, se si divide, con una cesura messianica o con un taglio di Apelle, la stessa divisione del tempo.

Per questo è necessario correggere innanzi tutto l'equivoco comune, che consiste nell'appiattare il tempo messianico su quello escatologico, rendendo così impensabile proprio ciò che costituisce la specificità del messianico. Verso la metà degli anni sessanta, a partire dal libro di Blumenberg sulla *Legittimità dell'età moderna* (1966) e da quello precedente di Löwith su *Storia mondiale e storia della salvezza* (1953), ebbe luogo in Germania un ampio dibattito sul tema: secolarizzazione e modernità. Benché le posizioni di questi autori fossero diverse e, per certi aspetti, opposte, essi condividevano un presupposto comune: l'antitesi inconciliabile fra modernità ed escatologia. La concezione cristiana del tempo orientata verso la salvezza escatologica e, quindi, verso una fine ultima, era, per entrambi, obsoleta e, in ultima analisi, antitetica a quella che la modernità si fa del suo tempo e della sua storia. Senza entrare nel merito di questo dibattito, vorrei soltanto far notare che tanto

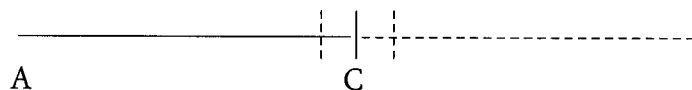
Blumenberg che Löwith confondono il messianismo con l'escatologia, il tempo della fine con la fine del tempo e si lasciano così sfuggire proprio ciò che per Paolo è essenziale: il tempo messianico in quanto mette in questione la stessa possibilità di una chiara divisione fra i due *olamim*.

Come rappresentarci questo tempo? In apparenza, le cose sono semplici: vi è, innanzi tutto, il tempo profano – a cui Paolo si riferisce di solito col termine *chronos* – che va dalla creazione all'evento messianico (che, per Paolo, non è la nascita di Gesù, ma la sua resurrezione). Qui il tempo si contrae e comincia a finire: ma questo tempo contratto – cui Paolo si riferisce con l'espressione *ho nyn kairós*, «il tempo di ora» – dura fino alla *parousía*, la piena presenza del messia, che coincide col giorno della collera e la fine del tempo (che resta indeterminata, anche se imminente). Qui il tempo esplode – o, piuttosto, implode, nell'altro eone, nell'eternità.

Se proviamo a rappresentare questo schema su una linea, avremo qualcosa del genere:



A è la creazione, B l'evento messianico, la resurrezione di Gesù, C è l'*éschaton*, dove il tempo trapassa nell'eternità. Questa rappresentazione ha il merito di mostrare chiaramente che il tempo messianico – *ho nyn kairós* – non coincide né con la fine del tempo e con l'eone futuro, né col tempo cronologico profano, senza però essere esterno rispetto a quest'ultimo. Esso è una porzione del tempo profano, che subisce una contrazione che lo trasforma integralmente (questa eterogeneità è rappresentata in modo insufficiente, nel nostro schema, attraverso i tratti discontinui). Per questo sarebbe probabilmente più esatto far ricorso all'idea del taglio di Apelle, e rappresentare il tempo messianico come una cesura che, dividendo la stessa divisione fra i due tempi, introduce in essa un resto, che eccede la divisione:



In questo schema, il tempo messianico si presenta come quella parte dell'eone profano che eccede costitutivamente il *chronos* e quella parte di eternità che eccede l'eone futuro, entrambe in posizione di resto rispetto alla divisione fra i due eoni.

Ma possiamo dire di avere in questo modo veramente compreso l'esperienza messianica del tempo? Vi è qui un problema generale, che concerne le nostre rappresentazioni del tempo, che sono di ordine spaziale. È stato spesso osservato che queste rappresentazioni spaziali – punto, linea, segmento – sono responsabili di una falsificazione che rende impensabile l'esperienza vissuta del tempo. La confusione tra *éschaton* e tempo messianico ne è un esempio flagrante: se ci si rappresenta il tempo come una linea retta e la sua fine come un istante puntuale, si ottiene qualcosa di perfettamente rappresentabile, ma di assolutamente impensabile; viceversa, se riflettiamo su un'esperienza reale del tempo, abbiamo qualcosa di pensabile, ma di strettamente irrepresentabile. Allo stesso modo, l'immagine del tempo messianico come un segmento situato tra i due eoni è perspicua, ma non ci dice nulla dell'esperienza di un tempo restante, di un tempo che comincia a finire. Da dove viene questo scarto fra la rappresentazione e il pensiero, fra l'immagine e l'esperienza? Ed è possibile un'altra rappresentazione del tempo, che si sottragga a questo equivoco?

Per tentare di rispondere a queste domande, mi servirò di un concetto che non proviene né dalla filosofia né dalla scienza, ma dall'opera di un linguista, che è forse il più filosofo tra i grandi linguisti del nostro secolo: Gustave Guillaume. Benché egli abbia lavorato accanto a Meillet e a Benveniste, la riflessione sul linguaggio di Guillaume è rimasta singolarmente appartata nella linguistica del Novecento, e comincia soltanto ora a essere esplorata in tutta la sua ricchezza. Egli guarda alla lingua a partire dalla distinzione aristotelica della potenza e dell'atto e riesce così a dischiudere su di essa una prospettiva originale, già implicita nella distinzione saussuriana tra *langue* e *parole*, ma ben più complessa. Il libro di Guillaume che qui ci interessa è *Temps et verbe*, che riunisce due studi pubblicati rispettivamente nel 1929 e nel 1945; il concetto a cui mi riferisco è quello di «tempo operativo», presente in entrambi gli studi. Secondo Guillaume, la mente umana ha l'esperienza

del tempo, ma non la sua rappresentazione e deve perciò ricorrere, per rappresentarlo, a costruzioni di ordine spaziale. Così la grammatica rappresenta il tempo verbale come una linea infinita, composta da due segmenti, il passato e il futuro, separati dal taglio del presente:

passato                      presente                      futuro

Questa rappresentazione – che Guillaume chiama anche immagine-tempo – è insufficiente, perché è troppo perfetta. Essa ci presenta un tempo sempre già costruito, ma non ci mostra il tempo in atto di costruirsi nel pensiero. Per comprendere veramente qualcosa, dice Guillaume, non basta considerarlo nello stato costruito o compiuto: bisogna poter rappresentare le fasi che il pensiero ha percorso per costruirlo. Ogni operazione mentale, per quanto rapida, necessita per compiersi di un certo tempo, che può essere brevissimo, ma non è per questo meno reale. Guillaume definisce «tempo operativo» *il tempo che la mente impiega per realizzare una immagine-tempo*. Ora un esame attento dei fenomeni del linguaggio mostra che le lingue organizzano i loro sistemi verbali non secondo lo schema lineare precedente – povero, perché troppo perfetto – ma attraverso il riferimento dell'immagine costruita al tempo operativo della sua costruzione. Guillaume può così complicare la rappresentazione cronologica del tempo proiettando su di essa quella del processo di formazione dell'immagine-tempo, ottenendo una nuova rappresentazione – non più lineare, ma tridimensionale – che è quella del tempo cronogenetico. Lo schema della cronogenesi permette così di cogliere l'immagine-tempo nel suo stato puramente potenziale (tempo *in posse*), nel processo della sua formazione (tempo *in fieri*) e, infine, nello stato costruito (tempo *in esse*), rendendo conto secondo un modello unitario di tutte le forme verbali della lingua (aspetti, modi e tempi in senso stretto).

⊙ L'interesse dell'introduzione del concetto di tempo operativo nella scienza del linguaggio è evidente. Non soltanto esso permette a Guillaume di restituire tempo a una rappresentazione spaziale che – come ogni immagine – ne è in se stessa del tutto priva; ma l'idea che la lingua possa riferirsi al tempo operativo del suo stesso divenire contiene già le basi – e, insieme, il principio di una complicazione ulteriore – della più geniale creazione della linguistica

del Novecento: la teoria benvenistiana dell'enunciazione. Attraverso gli indicatori dell'enunciazione, la lingua si riferisce al suo stesso aver luogo, alla pura istanza del discorso in atto, e questa capacità di riferirsi alla pura presenza dell'enunciazione coincide, secondo Benveniste, con la cronotesi, con l'origine della nostra rappresentazione del tempo, di cui costituisce il punto di riferimento assiale. Ma se ogni operazione mentale, ogni «pensiero in azione di linguaggio», come dice Guillaume, implica un tempo operativo, allora anche il riferimento all'istanza di discorso in atto implicherà un certo tempo, e la cronotesi conterrà al suo interno un tempo ulteriore, che introduce una sconnessione e un ritardo nella «pura presenza» dell'enunciazione. E poiché Benveniste fa dell'enunciazione il fondamento stesso della soggettività e della coscienza, questo scarto e questo ritardo apparterranno costitutivamente alla struttura del soggetto. In quanto il pensiero è sempre «in azione di linguaggio» e implica perciò necessariamente in se stesso un tempo operativo, allora – per quanto grande sia la sua velocità e la sua capacità di sorvolo – esso non potrà mai coincidere perfettamente con se stesso e la presenza della coscienza a se stessa avrà già sempre la forma del tempo. Il che spiega anche, fra l'altro, perché pensiero del tempo e rappresentazione del tempo non possono mai coincidere: per formare le parole in cui si esprime – e in cui si realizza una certa immagine-tempo – il pensiero ha bisogno di un tempo operativo, che non può essere rappresentato a sua volta nella rappresentazione che pure in qualche modo lo implica.

Proviamo ora a svolgere il paradigma del tempo operativo al di là dei confini della linguistica, per trasferirlo al nostro problema del tempo messianico. In ogni rappresentazione che ci facciamo del tempo, in ogni discorso in cui definiamo e rappresentiamo il tempo, è implicato un tempo ulteriore, che non può essere esaurito in essi. Come se l'uomo, in quanto pensante e parlante, producesse un tempo ulteriore rispetto a quello cronologico, che gli impedisce di coincidere perfettamente con il tempo di cui può farsi immagini e rappresentazioni. Questo tempo ulteriore non è, però, un altro tempo, qualcosa come un tempo supplementare che si aggiunge dal di fuori al tempo cronologico; esso è, per così dire, un tempo dentro il tempo – non ulteriore, ma interiore – che misura soltanto la mia sfasatura rispetto a esso, il mio essere in scarto e in non-coincidenza rispetto alla mia rappresentazione del tempo, ma, proprio per questo, anche la mia possibilità di compierla e di afferrarla. Possiamo allora proporre una prima definizione del tempo messianico: esso è *il tempo che il tempo ci mette per finire* – o, più esattamente, il tempo che noi impieghiamo per far finire, per compiere la nostra rappresentazione del tempo. Esso non è né la linea – rap-

presentabile ma impensabile – del tempo cronologico né l'istante – altrettanto impensabile – della sua fine; ma non è nemmeno semplicemente un segmento prelevato sul tempo cronologico, che va dalla resurrezione alla fine del tempo: è, piuttosto, il tempo operativo che urge nel tempo cronologico e lo lavora e trasforma dall'interno, tempo di cui abbiamo bisogno per far finire il tempo – in questo senso: *tempo che ci resta*. Mentre la nostra rappresentazione del tempo cronologico, come tempo *in cui* siamo, ci separa da noi stessi, trasformandoci, per così dire, in spettatori impotenti di noi stessi, che guardano senza tempo il tempo che sfugge, il loro incessante mancare a se stessi, il tempo messianico, come tempo operativo, in cui afferriamo e compiamo la nostra rappresentazione del tempo, è il tempo *che* noi stessi siamo – e, per questo, il solo tempo reale, il solo tempo che abbiamo.

Proprio perché è tesa in questo tempo operativo, la *klēsis* messianica può avere la forma del *come non*, dell'incessante revocazione di ogni vocazione. «Questo poi dico, fratelli», così inizia il passo di *1 Cor. 7* sull'*ōs mē* che abbiamo a lungo commentato, «il tempo si è contratto [*ho kairós synestalménos estín*: *systéllō* indica tanto l'azione di imbrogliare le vele che la contrazione di un animale prima di spiccare un salto]; il resto è [*to loipón*, com'è stato giustamente osservato, non vale qui semplicemente «del resto», ma indica il tempo messianico come tempo restante] affinché gli aventi donna come non aventi siano e i piangenti come non piangenti ...» Ma, per la stessa ragione, il tempo messianico è per eccellenza il tempo che abbiamo («finché abbiamo il tempo [*hōs kairón échomen*] operiamo il bene»: *Gal. 6, 10*). Per due volte Paolo si serve dell'espressione *ton kairón exagorazómenoι*, «riscattando il tempo» (*Ef. 5, 16* e *Col. 4, 5*), per esprimere la condizione temporale della comunità messianica.

In genere *kairós* e *chronos* vengono opposti come qualitativamente eterogenei, il che è senz'altro corretto. Ma **Kairós e chronos** decisiva è qui non tanto o non solo l'opposizione, quanto la relazione fra i due. Che cosa abbiamo, quando abbiamo il *kairós*? La più bella definizione del *kairós* che io conosca si trova nel *Corpus Hippocraticum* e lo caratterizza appunto in relazione al *chronos*. Essa dice: *chronos esti en ho kairós kai kairós esti en hō ou pollos chronos*, «il *chronos* è ciò in cui vi è *kairós* e il *kairós* è ciò in cui vi è poco *chronos*». Osservate la

straordinaria implicazione dei due concetti, che stanno letteralmente l'uno dentro l'altro. Il *kairós* (tradurre semplicemente «occasione» sarebbe qui banalizzante) non dispone di un altro tempo, ciò che afferriamo quando afferriamo un *kairós* non è un altro tempo, ma solo un *chronos* contratto e abbreviato. Il testo ippocratico continua con queste parole; «la guarigione avviene a volte attraverso il *chronos*, altre volte attraverso il *kairós*». È evidente che la «guarigione» messianica ha luogo nel *kairós*; ma questo non è altro che un *chronos* afferrato. La perla incastonata nell'anello dell'occasione è solo una parcella di *chronos*, un tempo restante. (Di qui la pertinenza dell'apologo rabbinico secondo cui il mondo messianico non è un altro mondo, ma è questo stesso mondo profano con un piccolo spostamento, un'infima differenza. Ma questa piccola differenza – che risulta dal fatto che io ho afferrato la mia sconnessione rispetto al tempo cronologico – è in ogni senso decisiva).

Analizziamo ora più da vicino la struttura del tempo messianico in Paolo. Com'è noto, Paolo scompone l'evento messianico in due tempi: la resurrezione e la *parousía*, la seconda venuta di Gesù alla fine del tempo. Di qui la paradossale tensione fra un *già* e un *non ancora* che definisce la concezione paolina della salvezza: l'evento messianico si è già prodotto, la salvezza è già compiuta per i credenti e, tuttavia, essa implica, per compiersi veramente, un tempo ulteriore. Come dobbiamo interpretare questa singolare scissione, che sembra introdurre nel messianico una dilazione costitutiva? Il problema è decisivo, perché da esso dipende la corretta soluzione delle antinomie che caratterizzano le interpretazioni che il nostro tempo ha dato del messianismo. Secondo Scholem – che rappresenta un punto di vista assai diffuso nel giudaismo – l'antinomia messianica si definisce come «una vita vissuta nel differimento» (*Leben im Aufschub*), in cui nulla può essere portato a compimento: «la cosiddetta esistenza ebraica», egli scrive, «è una tensione che non trova mai appagamento» (Scholem 1963, 73-74). Altrettanto aporetica è la posizione – propria di una certa teologia cristiana – che concepisce il tempo messianico come una specie di zona di confine, o, piuttosto, come «un tempo di transizione fra due periodi, cioè fra due *parusie*, la prima delle quali determina l'inizio del-

l'eone nuovo e la seconda la fine dell'eone antico» e che, come tale, appartiene a entrambi gli eoni. Il rischio è qui una dilazione in qualche modo implicita nel concetto stesso di «tempo di transizione», che, come ogni transizione, tende a protrarsi all'infinito e a rendere così inafferrabile quella fine che esso dovrebbe invece produrre.

È nella prospettiva del tempo operativo che la scomposizione paolina della presenza trova il suo vero senso. In quanto tempo operativo, in quanto tempo che ci vuole per far finire la rappresentazione del tempo, l'*ho nyn kairós* messianico non può mai coincidere con un istante cronologico interno a quella rappresentazione. La fine del tempo è infatti, un'immagine-tempo, che rappresenta sulla linea omogenea della cronologia un punto ultimo. Ma in quanto immagine vuota di tempo, essa è in se stessa inafferrabile e tende, pertanto, a differirsi infinitamente. È a un tempo di questo genere che doveva pensare Kant, quando parla, nella *Fine di tutte le cose*, di una concezione «contro natura» e «pervertita» della fine del tempo, «che viene prodotta in noi stessi quando fraintendiamo il fine ultimo» (Kant, 223); ed è a una rappresentazione in questo senso insufficiente della fine che sembra alludere Giorgio Manganelli, quando fa dire al suo straordinario eresiarca che noi non ci accorgiamo che il mondo è già finito, perché questa stessa fine «genera una sorta di tempo, in cui dimoriamo, che ce ne preclude l'esperienza» (Manganelli, 19). L'errore è qui quello di trasformare il tempo operativo in un tempo supplementare, che si aggiunge al tempo cronologico per rimandarne indefinitamente la fine. Per questo è importante intendere correttamente il senso del termine *parousía*. Esso non significa la «seconda venuta» di Gesù, un secondo evento messianico che segue e integra il primo. *Parousía* significa in greco semplicemente: presenza (*para-ousia*, letteralmente: essere accanto; nel presente, l'essere sta, per così dire, accanto a se stesso). Essa non indica né un complemento, che si aggiunge a qualcosa per renderlo completo, né un supplemento, che si aggiunge ulteriormente senza giungere mai a compimento. Paolo se ne serve per designare l'intima struttura uniduale dell'evento messianico, in quanto composto da due tempi eterogenei, un *kairós* e un *chronos*, un tempo operativo e un tempo rappresentato, congiunti, ma non addizionabili. La presenza messianica sta accanto a se stessa, perché, senza coincidere mai con un istante cronologico e senza aggiungersi a es-

so, tuttavia lo afferra e porta dall'interno a compimento. La scomposizione paolina della presenza messianica assomiglia a quella contenuta nello straordinario *theologúmenon* kafkiano, secondo cui il messia non arriva il giorno della sua venuta, ma soltanto il giorno dopo, non l'ultimo giorno, ma l'ultimissimo (*er – il messia – wird erst einen Tag nach seiner Ankunft kommen, er wird nicht am letzten Tag kommen, sondern am allerletzten*: Kafka, 67). Il messia è già arrivato, l'evento messianico è già compiuto, ma la sua presenza contiene al suo interno un altro tempo, che ne distende la *parousía*, non per differirla, ma, al contrario, per renderla afferrabile. Per questo ogni istante può essere, nelle parole di Benjamin, la «piccola porta da cui entra il messia». Il messia fa già sempre il suo tempo – cioè, insieme, fa suo il tempo e lo compie.

Sull'errore – oggi così diffuso – che consiste nello scambiare il tempo operativo – il tempo che il tempo impiega per finire – per un tempo supplementare, che si aggiunge indefinitamente al tempo, il commentario rabbinico noto come *Genesis Rabbah* contiene delle riflessioni istruttive. Esse si riferiscono al sabato, che – nel giudaismo, ma anche nei Padri della Chiesa – costituiva una sorta di modello del tempo messianico e riguardano, in particolare, l'interpretazione di *Gen. 2, 2*: «Dio ha compiuto nel settimo giorno il lavoro che aveva fatto e nel settimo giorno ha cessato dal lavoro che aveva fatto». La Settanta, per evitare questa paradossale coincidenza di compimento e interruzione, emenda la prima proposizione, scrivendo «sesto giorno» (*en tē hēméra tē ektē*) invece di «settimo», in modo che la cessazione dall'opera della creazione diventa un altro giorno (*tē hēméra tē hebdómē*). Ma l'autore del *Genesis Rabbah* commenta invece: «L'uomo, che non conosce i tempi e i momenti e le ore, prende qualcosa dal tempo profano e lo aggiunge al tempo sacro; ma il Santo, benedetto sia il suo nome, che conosce i tempi e i momenti e le ore, entrò nel sabato solo per un pelo» (*Gen. Rabbah* 10, 9). Il sabato – il tempo messianico – non è un altro giorno, omogeneo agli altri: è, piuttosto, nel tempo, l'intima sconnessione attraverso cui si può – per un pelo – afferrare il tempo, portarlo a compimento.

⊙ È questo il momento di evocare il tema del regno millenario – o dello *Zwischenreich* messianico – in Paolo. Secondo una conce-

**Regno millenario** zione che ha certamente origine giudaica, ma solide radici anche nella tradizione cristiana, vi sarà sulla terra dopo la *parousía* e prima della fine del tempo un regno messianico che durerà mille anni (di qui il termine *chiliasmo*). Anche se Eusebio – e, più tardi, Girolamo – accusavano Papia di aver messo in giro questa «storiella ebraica», l'idea è presente, oltre che nell'*Apocalissi* e nello pseudo-Barnaba, anche in Giustino, in Tertulliano, in Ireneo e, almeno fino a un certo punto, anche in Agostino, prima di riemergere con forza alla luce nel XII secolo con Gioacchino da Fiore.

Per quel che concerne Paolo, la questione si riduce essenzialmente all'interpretazione di *1 Cor.* 15, 23-27 e *1 Tess.* 4, 13-18. Contro la lettura chiliastica di questi passi, Wilcke ha osservato che «la *basileía Christi* doveva equivalere per Paolo al nuovo eone – dunque a una grandezza presente, distinta dal regno divino escatologico» (Wilcke, 99) e che «nell'escatologia paolina ... non c'è posto per un interregno messianico sulla terra, ma questo sbocca direttamente senza stadi intermedi alla fine dei tempi nel regno eterno di Dio» (*ibid.*, 156). Bultmann, da parte sua, ha scritto che «la comunità cristiana primitiva è cosciente di essere posta "tra i tempi", ossia di trovarsi alla fine dell'antico eone e all'inizio o almeno immediatamente prima dell'inizio del nuovo eone. Essa quindi comprende il suo presente come un singolarissimo "tra". In *1 Cor.* 15, 23-27 ciò trova un'espressione particolarmente chiara. La teoria rabbinica ritiene che tra il vecchio e il nuovo eone si pone il regno messianico. Per Paolo questo regno è il presente che si trova tra la resurrezione e la *parusia*» (Bultmann, 691).

La giusta comprensione del problema del regno (come anche del suo equivalente secolarizzato, il problema marxiano della fase di transizione fra preistoria e storia) dipende dal senso che si dà a questo «tra». Ciò significa che le interpretazioni millenaristiche hanno, insieme, torto e ragione. Torto, se intendono identificare letteralmente il regno messianico con un certo periodo di tempo cronologico situato fra la *parousía* e la fine del tempo; ragione, in quanto il tempo messianico in Paolo implica – come tempo operativo – una trasformazione attuale dell'esperienza del tempo, capace di interrompere qui e ora il tempo profano. Il regno non coincide con nessuno degli istanti cronologici, ma sta fra di essi, distendendoli nella *para-ousia*. Questa è la sua particolare «vicinanza», che corrisponde, in Paolo, come vedremo, alla vicinanza della parola della fede. In questo senso è importante che nel passo di Luca «il regno di Dio è *entós hymón*» (17, 21) *entós hymón* non significhi, secondo la traduzione comune, «dentro di voi», ma «a portata di mano, nell'ambito dell'azione possibile» – cioè, vicino (Rüstow, 214-17).

Paolo definisce l'intima relazione del tempo messianico col tempo cronologico, cioè col tempo che va dalla creazione alla resurrezione, attraverso due nozioni fondamentali. **Typos** La prima è quella di *typos*, figura, prefigurazione. Il passo decisivo è *1 Cor.* 10, 1-11. Paolo evoca qui corsivamente una serie di episodi della storia di Israele: «Non voglio infatti che ignoriate, fratelli, che i nostri padri furono tutti sotto la nube e tutti attraversarono il mare e tutti in Mosè furono immersi nella nube e nel mare e tutti mangiarono lo stesso cibo spirituale e tutti bevvero la stessa bevanda spirituale: bevevano infatti da una roccia spirituale che ... era il messia. Ma nella maggioranza di loro Dio non si compiacque, ed essi furono prostrati nel deserto». A questo punto egli aggiunge: «Queste cose avvennero come figure [*typoí*] di noi perché non desiderassimo cose cattive, come anch'essi le desiderarono». E poche righe dopo egli riprende la stessa immagine: «Queste cose avvennero a essi figuramente [*typicós*] e furono scritte per nostra istruzione, per noi, nei quali le estremità dei tempi stanno l'una di fronte all'altra [*ta telē tōn aiōnōn katēntēken; antāō* – da *antí* – significa «stare faccia a faccia, fronteggiarsi»]».

Auerbach ha mostrato l'importanza che questa concezione «figurale» (Girolamo traduce *typoí* in *1 Cor.* 10, 6 con *in figura*) del mondo assume nel Medioevo cristiano, in cui diventa il fondamento di una teoria generale dell'interpretazione allegorica. Attraverso il concetto di *typos*, Paolo stabilisce una relazione – che possiamo d'ora in poi chiamare tipologica – fra ogni evento del tempo passato e *ho nyn kairós*, il tempo messianico. Così, in *Rm.* 5, 14 Adamo, attraverso il quale il peccato è entrato nel mondo, è definito *typos tou méllontos*, «figura del futuro» – cioè del messia, attraverso il quale la grazia abonderà per gli uomini. (In *Eb.* 9, 24, il tempio costruito dagli uomini è definito *antitypos* di quello celeste, il che potrebbe implicare una relazione simmetrica rispetto al *typos*). Dal punto di vista che qui ci interessa, decisivo non è tanto il fatto che ogni evento del passato – divenuto figura – annunci un evento futuro e trovi in esso il suo compimento, quanto la trasformazione del tempo che la relazione tipologica implica. Non si tratta soltanto – secondo il paradigma che ha finito per prevalere nella cultura medievale – di una corrispondenza biunivoca che lega ora *typos* e

*antitypos* in un rapporto per così dire ermeneutico – che concerne, cioè, essenzialmente l'interpretazione della Scrittura –, ma di una tensione che stringe e trasforma passato e futuro, *typos* e *antitypos* in una costellazione inseparabile. Il messianico non è semplicemente uno dei due termini della relazione tipologica: è questa stessa relazione. Questo è il significato dell'espressione paolina: «per noi, nei quali le estremità dei tempi [*aiōnōn*, gli *olamim*] stanno l'una di fronte all'altra». Le due estremità dell'*olam hazzev* e dell'*olam habba* si contraggono l'una sull'altra fino a fronteggiarsi, ma senza coincidere: e questo faccia a faccia, questa contrazione è il tempo messianico – e nient'altro. Ancora una volta, il messianico non è in Paolo un terzo eone fra i due tempi, è, piuttosto, una cesura che divide la stessa divisione fra i tempi, introducendo fra essi un resto, una zona d'indifferenza inassegnabile in cui il passato viene dislocato nel presente e il presente disteso nel passato.

Una delle tesi (l'ottantatreesima, per l'esattezza) che Scholem intendeva regalare a Benjamin per il suo ventiseiesimo compleanno nel 1918, recita: «il tempo messianico è il tempo del *waw* inversivo» (Scholem 1995, 295). Il sistema verbale ebraico distingue le forme verbali non tanto secondo i tempi (passato e futuro), quanto secondo gli aspetti: compiuto (che di solito si traduce col passato) e incompiuto (tradotto di solito col futuro). Ma se si premette un *waw* (detto, per questo, inversivo o conversivo) a una forma del compiuto, essa si trasforma in incompiuto e viceversa. Secondo l'acuto suggerimento di Scholem (di cui Benjamin doveva ricordarsi molti anni dopo), il tempo messianico non è né il compiuto né l'incompiuto, né il passato né il futuro, ma la loro inversione. La relazione tipologica paolina esprime perfettamente questo movimento conversivo: essa è un campo di tensione in cui i due tempi entrano nella costellazione che l'apostolo chiama *ho nyn kairós*, dove il passato (il compiuto) ritrova attualità e diventa incompiuto e il presente (l'incompiuto) acquista una sorta di compiutezza.

La seconda nozione, complementare a quella di *typos*, attraverso la quale Paolo articola il tempo messianico è

**Ricapitolazione** quella di ricapitolazione (Paolo non usa il sostantivo *anakephalaíōsis*, ma il verbo corrispondente *anakephalaíōmai*, letteralmente «ricapitolare»). Il passo de-

cisivo è *Ef.* 1, 10. Paolo, che ha appena esposto il progetto divino della redenzione (*apolytrōsis*) messianica, scrive: «per l'economia del pleroma dei tempi, tutte le cose si ricapitolano nel messia, tanto quelle celesti che quelle terrene [*eis oikonomían tou plērōmatos tōn kairōn, anakephalaíōsasthai ta panta en tō chrístō, ta epi tois ouranois kai ta epi tēs gēs en autō*]». Questo versetto è davvero carico di significato fino a scoppiare, così carico che si può dire che alcuni testi fondamentali della cultura occidentale – la dottrina dell'apocatastasi in Origene e Leibniz, quella della ripresa in Kierkegaard, l'eterno ritorno in Nietzsche e la ripetizione in Heidegger – non siano che frammenti risultanti dalla sua esplosione.

Che cosa dice qui Paolo? Che il tempo messianico – in quanto in esso ne va del compimento dei tempi (*plērōma tōn kairōn* – dei *kairoí* e non dei *chronoi*! cfr. *Gal.* 4, 4: *plērōma tou chronou*) – opera una ricapitolazione, una sorta di abbreviazione per sommi capi, di tutte le cose, tanto celesti che mondane – cioè, di tutto quanto è avvenuto dalla creazione fino all'«ora» messianico, dell'integralità del passato. Il tempo messianico è, cioè, una ricapitolazione sommaria – anche nel senso che l'aggettivo ha nell'espressione giuridica «giudizio sommario» – del passato.

Questa ricapitolazione del passato produce un *plērōma*, un riempimento e un compimento dei *kairoí* (i *kairoí* messianici sono dunque letteralmente pieni di *chronos*, ma di un *chronos* sommario, abbreviato) che anticipa il *plērōma* escatologico, quando Dio «sarà tutto in tutti». Il *plērōma* messianico è, dunque, un'abbreviazione e un'anticipazione del compimento escatologico. Non è un caso che «ricapitolazione» e *plērōma* si trovino l'uno accanto all'altro: lo stesso accostamento si ritrova in *Rom.* 13, 9-10, dove Paolo dice che, nel messianico, ogni comandamento (*entolē*) «si ricapitola [*anakephalaíōtai*] in questa frase: amerai il tuo prossimo come te stesso», e aggiunge subito dopo: «L'amore ... è il *plērōma* della legge». Se la ricapitolazione paolina della legge contiene qualcosa in più del motto di Hillel a cui viene di solito ricondotta (al *goj* che gli chiede di insegnargli tutta la *Torah*, Hillel dice: «Ciò che non ti piace, non farlo nemmeno al tuo prossimo»), è perché essa non è semplicemente una massima pratica, ma è indissolubile dal compimento messianico dei tempi, è una ricapitolazione messianica.

Decisivo qui è che il *plērōma* dei *kairoí* sia inteso come la relazione di ogni istante col messia – ogni *kairós* è *unmittelbar zu Gott* – e non – secondo il modello che Hegel lascerà in eredità al marxismo – come risultato finale di un processo. Come Ticonio aveva intuito nel capitolo *de recapitulatione* delle sue *Regulae*, ogni tempo è l'ora messianico (*totum illud tempus diem vel horam esse*) e il messianico non è la fine cronologica del tempo, ma il presente come esigenza di compimento, come ciò che si pone «a titolo di fine» (*licet non in eo tempore finis, in eo tamen titulo futurum est*) (Ticonio, 110).

In questo senso, la ricapitolazione non è che l'altra faccia della relazione tipologica che il *kairós* messianico istaura tra presente e passato. Che non si tratti soltanto di una prefigurazione, ma di una costellazione e quasi di un'unità tra i due tempi, è implicito nell'idea che tutto il passato è per così dire contenuto sommariamente nel presente, così che la pretesa di un *resto* di porsi come *tutto* trova qui un fondamento ulteriore. I tre che «restano» in 1 Cor. 13, 13 («ora restano queste tre cose: fede, speranza, amore») non sono stati d'animo, ma i tre archi che tendono e compiono l'esperienza messianica del tempo. Certamente in questione è soltanto una ricapitolazione sommaria: Dio non è ancora «tutto in tutti» come lo sarà nell'*éschaton* (quando non vi sarà più ripetizione); ma essa è tanto più decisiva, poiché è proprio attraverso la loro ricapitolazione messianica che gli eventi del passato acquistano il loro vero significato e diventano, per così dire, atti a essere salvati (*Ef.* 1, 3-14, di cui il versetto fa parte, è interamente dedicato all'esposizione dell'«annuncio della salvezza», *euaggélion tēs soterías*).

Avviene qui come nella visione panoramica che si dice i morenti abbiano della propria vita, in cui in un

**Memoria e salvezza** istante vedono sfilare davanti ai propri occhi in una vertiginosa abbreviazione la loro intera esistenza. Come in questo caso, anche nella ricapitolazione messianica è in questione qualcosa come una memoria – ma si tratta di una memoria particolare, che ha a che fare unicamente con l'economia della salvezza (ma non si può dire questo di ogni memoria?) La memoria appare qui come una propedeutica e un'anticipazione della salvezza. E come soltanto nel ricordo il passato, liberandosi dalla remota estraneità del vissuto, diventa per la prima volta il mio passato, così, nell'«economia della pienezza dei

tempi», gli uomini si appropriano della loro storia e ciò che un tempo era avvenuto agli Ebrei viene riconosciuto come figura e realtà della comunità messianica. E come, nel ricordo, il passato ridiveniva in qualche modo possibile – ciò che era compiuto si fa incompiuto e l'incompiuto compiuto –, così, nella ricapitolazione messianica, gli uomini si preparano a prendere per sempre congedo da esso nell'eternità, che non conosce passato né ripetizione.

Per questo la rappresentazione comune che vede il tempo messianico come orientato unicamente verso il futuro è falsa. Siamo abituati a sentirci ripetere che nel momento della salvezza è al futuro e all'eterno che bisogna guardare. Ricapitolazione, *anakephalaíōsis*, significa per Paolo, al contrario, che *ho nyn kairós* è una contrazione di passato e presente, che, nell'istanza decisiva, è innanzi tutto col passato che dobbiamo regolare i conti. Ciò non significa, ovviamente, attaccamento o nostalgia: al contrario, la ricapitolazione del passato è anche un giudizio sommario pronunciato su di esso.

γ Questo duplice orientamento del tempo messianico permette anche di comprendere la singolare formula attraverso la quale Paolo esprime la sua tensione messianica: *epekteinómenos*. Dopo aver evocato il suo passato di fariseo e di ebreo secondo la carne, egli scrive: «Fratelli, io non ritengo di aver afferrato me stesso; una cosa però: da una parte le cose di dietro dimenticando, dall'altra verso le cose davanti *epekteinómenos*» (*Fil.* 3, 13). Le due preposizioni contrarie *epi* («su») ed *ek* («da») premesse a un verbo che significa «essere teso», esprimono il doppio movimento del gesto paolino: la tensione verso ciò che sta davanti può prodursi solo su e a partire da ciò che sta dietro: «dimenticando il passato, su di esso e solo a partire da esso tendendo al futuro». Per questo, preso in questa doppia tensione, Paolo non può né afferrarsi né essere compiuto – può soltanto afferrare il proprio essere afferrato: «Non che io abbia afferrato o sia compiuto, ma cerco di afferrare, in quanto sono stato afferrato dal messia». (*ibid.*, 3, 12)

Vorrei ora mostrarvi qualcosa come un esempio concreto – o, piuttosto, una specie di modello in miniatura della struttura del tempo messianico. Il poema e la rima che abbiamo cercato di cogliere nel testo paolino. Questo modello potrà, forse, sorprendervi – ma credo che l'analogia strutturale che esso presenta non sia affatto impertinente. Si tratta del poema. O, meglio, di quella struttura poetica che rappresenta – nella poesia moderna, e, in particolare, nella lirica romanza delle origini – l'istituzione della rima.

La rima – che nella lirica classica compare solo in modo occasionale – si sviluppa nella poesia latina cristiana a partire dal IV secolo fino a diventare poi nella lirica romanza un principio costruttivo essenziale. Nella varietà delle forme metriche romanze, sceglierò una forma particolare, la sestina, che esemplificheremo nel suo archetipo prestigioso, la sestina *Lo ferm voler qu'el cor m'intra* di Arnaut Daniel. Prima di cominciarne la lettura, un'osservazione che concerne la struttura temporale della poesia lirica in generale, soprattutto quando si incarna in una forma metrica data: il sonetto, la canzone, la sestina ecc. Una poesia è, in questo senso, qualcosa di cui si sa fin dall'inizio che finirà, che si concluderà necessariamente a un certo punto – 14 versi se si tratta di un sonetto – con qualche possibile ritardo, tre versi, nel caso che il sonetto abbia, come si dice, una coda.

Il poema è, dunque, un organismo o un congegno temporale teso, fin dall'inizio, verso la propria fine – vi è, per così dire, un'escatologia interna al poema. Ma, per il tempo più o meno breve che esso dura, il poema ha una temporalità specifica e inconfondibile, ha il suo proprio *tempo*. Ed è qui che la rima – nel caso della sestina la parola-rima – entra in gioco.

La sestina ha, infatti, questo di particolare, che, in essa, l'istituto della rima si modifica nel senso che, al ritorno regolare delle omofonie nelle sillabe finali, si sostituisce la ricomparsa – secondo un ordine complicato, ma altrettanto regolare – delle sei parole-rima che concludono ciascun verso delle sei strofe. E, alla fine, una *tornada* ricapitola le parole-rima combinandole all'interno di tre versi.

Leggiamone l'esemplare:

*Lo ferm voler qu'el cor m'intra  
no'm pot ges becs escoissendre ni ongla  
de lauzengier qui pert per mal dir s'arma;  
e pus no l'aus batr'ab ram ni ab verja,  
sivals a frau, lai on non aurai oncle,  
jauzirai joi, en vergier o dins cambra.*

*Quan mi sove de la cambra  
on a mon dan sai que nulhs om non intra  
– ans me son tug plus que fraire ni oncle –  
non ai membre no'm fremisca, neis l'ongla,  
aissi cum fai l'enfas devant la verja:  
tal paor ai no'l sia prop de l'arma.*

*Del cors li fos, non de l'arma,  
e cossentis m'a celat dins sa cambra,  
que plus mi nafra'l cor que colp de verja  
qu'ar lo sieus sers lai ont ilh es non intra:  
de lieis serai aisi cum carn e ongla  
e non creirai castic d'amic ni d'oncle.*

*Anc la seror de mon oncle  
non amei plus ni tan, per aquest'arma,  
qu'aïtan vezis cum es lo detz de l'ongla,  
s'a lieis plagues, volgr'esser de sa cambra;  
de me pot far l'amors qu'ins el cor m'intra  
miels a son vol c'om fortz de frevol verja.*

*Pus florisc la seca verja  
ni de n'Adam foron nebot e oncle  
tan fin'amors cum selha qu'el cor m'intra  
non cug fos anc en cors no neis en arma:  
on qu'eu estei, fors en plan o dins cambra;  
mos cors no's part de lieis tan cum ten l'ongla.*

*Aissi s'empren e s'enongla  
mos cors en lieis cum l'escors'en la verja,  
qu'ilh m'es de joi tors e palais e cambra;  
e non am tan paren, fraire ni oncle,  
qu'en Paradis n'aura doble joi m'arma,  
si ja nulhs hom per ben amar lai intra.*

*Arnaut tramet son cantar d'ongl'e d'oncle  
a Gran Desiei, qui de sa verja l'arma,  
son cledisat qu'apres dins cambra intra.*

L'ordine che governa la ripetizione delle rime è, come potete vedere, la cosiddetta *retrogradatio cruciata*, un'alternanza d'inversione e progressione, per cui l'ultima parola-rima di una strofe diventa la prima della successiva, la prima slitta a seconda, la penultima al terzo posto e la seconda al quarto ecc., in modo che se il movimento continuasse oltre le sei strofe, la settima ripeterebbe lo stesso ordine della prima. Non è, però, tanto l'intrigo numerologico che – almeno per ora – ci interessa, quanto la struttura temporale che, in questo modo, la sestina mette in opera. Poiché la sequenza dei trentanove versi (36 + 3), che potrebbe idealmente disporsi secondo una successione perfettamente omologa al tempo cronologico lineare, viene, invece, scandita e animata attraverso l'alternativo gioco delle parole-rima, in modo che ognuna di esse riprende e ricorda un'altra parola-rima (o, meglio, se stessa come altra) nelle strofe precedenti e, insieme, annuncia la sua propria ripetizione nelle succes-

sive. Attraverso questo complicato va-e-vieni, rivolto insieme in avanti e all'indietro, la sequenza cronologica del tempo omogeneo lineare si trasforma completamente per comporsi in costellazioni ritmiche esse stesse in movimento. Non vi è, però, qui un altro tempo, che, giungendo non si sa da dove, si sostituisce a quello cronologico; al contrario, è questo stesso tempo che, attraverso le sue più o meno recondite pulsazioni interne, si organizza per dar luogo al tempo del poema. Finché, proprio al momento della fine, quando il movimento retrogrado-cruciato si è compiuto, e il poema sembra condannato a ripetersi, la *tornada* riprende e ricapitola le parole-rima in una nuova sequenza, che esibisce insieme la loro singolarità e la loro segreta connessione.

Credo che ormai avrete perfettamente capito in che senso vi ho proposto la sestina come modello in miniatura del tempo messianico. La sestina – e, in questo senso, ogni poema – è una macchina soteriologica che, attraverso la sofisticata *mēchané* degli annunci e delle riprese delle parole-rima – che corrispondono alle relazioni tipologiche fra passato e presente – trasforma il tempo cronologico in tempo messianico. E come questo non è un altro tempo rispetto al tempo cronologico e all'eternità, ma è la trasformazione che il tempo subisce ponendosi come resto, così il tempo della sestina è la metamorfosi che il tempo subisce in quanto tempo della fine, in quanto *tempo che il poema ci mette per finire*.

La cosa più sorprendente è che – almeno nel caso della sestina – l'analogia strutturale non sembra essere casuale. Gli studiosi moderni hanno riscoperto l'importanza delle relazioni numerologiche nella poesia medievale. Così l'evidente relazione della sestina col numero sei è stata opportunamente messa in connessione (Durling e Martinez, 270) col particolare significato che questo numero ha nel racconto della creazione. Già Onorio di Autun sottolineava in un distico l'importanza del sesto giorno – in cui avvengono creazione e caduta dell'uomo – e della sesta età del mondo, in cui si compie la sua redenzione: *sexta namque die Deus hominem condidit, sexta aetate, sexta feria, sexta hora eum redimit*. In Dante, l'«ora sesta» rimanda esplicitamente alle sei ore di Adamo in Paradiso (*Par.* xxvi, 141-42: «de la prim'ora a quella che seconda | come 'l sol muta quadro, l'ora sesta») e il suo uso della sestina nelle rime petrose si colora così di un significato soteriologico (Adamo è il tipo del

messia). Il movimento della sestina attraverso le sue sei strofe ripete quello dei sei giorni della creazione e, insieme, articola la loro relazione col sabato (la *tornada*) come cifra del compimento messianico del tempo. Si direbbe che Arnaut, come l'autore del *Genesis Rabbah*, non considera il sabato come un giorno omogeneo agli altri, ma piuttosto come la ricapitolazione e l'abbreviazione messianica (la *tornada* in tre versi ricapitola la struttura dell'intero poema) della storia della creazione. Per questo la sestina non può veramente finire, la sua fine, per così dire, manca – come manca la settima strofe.

Forse queste considerazioni possono gettare qualche luce sul problema dell'origine della rima nella poesia europea – un problema sul quale gli studiosi sono molto lontani dall'aver raggiunto sia pur l'ombra di un accordo. Il libro di Eduard Norden che ci è capitato di citare a proposito dello stile di Paolo, *Antike Kunstprosa*, contiene una lunga e interessantissima appendice sulla storia della rima. Secondo Norden – che lascia cadere la vecchia questione di quale popolo abbia «inventato» o introdotto la rima nella poesia occidentale moderna (secondo W. Meyer, la rima avrebbe origini semitiche) – la rima nasce nella retorica classica, in particolare negli omoteleuti che sottolineavano la figura detta parallelismo. La retorica cosiddetta «asiana», cui Norden dedica gran parte delle sue analisi, spezzava il periodo in brevi *commata* o *cola*, che venivano poi articolati e connessi attraverso la ripetizione della stessa struttura sintattica. Ed è appunto nell'ambito di questa parallela ripetizione dei *cola* che vediamo apparire per la prima volta qualcosa come una rima, che legava ulteriormente i membri contrapposti attraverso la consonanza delle sillabe finali delle ultime parole (omoteleuti).

È una teoria interessante e, insieme, non priva di una certa ironia, perché fa derivare dalla prosa un'istituzione che siamo abituati ad associare esclusivamente alla poesia. Ma essa non ci dice nulla sulle ragioni per cui una figura retorica prosastica tutto sommato secondaria fu trasposta e assolutizzata fino a definire un istituto poetico in ogni senso decisivo. Vi ho già detto che la rima compare nella poesia latina cristiana alla fine dell'epoca imperiale, e si sviluppa progressivamente fino ad assumere alle soglie dell'età moderna l'importanza che ci è familiare. Georges Lote, nella sua straordinaria *Histoire du vers français*, cita fra i primissimi esempi

di poesia rimata una composizione di Agostino, un autore, come sapete, che era particolarmente sensibile al problema del tempo. In questo poema rivolto contro i donatisti, delle vere e proprie rime compaiono proprio nel punto in cui Agostino riprende la parabola evangelica che paragona il regno dei cieli a una rete per prendere i pesci (Lote, 38). E quando Lote vuole citare una composizione poetica in cui la rima è ormai diventata un principio consapevole di organizzazione formale, l'esempio che egli dà concerne appunto l'*hora novissima* dell'evento messianico (*ibid.*, 98):

*Hora sub hac novissima  
mundi petivit infima,  
promissus ante plurimis  
propheticis oraculis.*

Ma c'è di più. Gli studiosi della poesia latina cristiana hanno notato che essa organizza il suo rapporto con la Sacra Scrittura secondo una struttura tipologica. A volte, come nel caso del distico epanalettico in Sedulio e in Rabano Mauro, questa struttura tipologica si traduce in una struttura metrica, in cui *typos* e *antitypos* si corrispondono attraverso il parallelismo fra due emistichi (la prima metà del verso A corrisponde alla seconda metà del verso B).

A questo punto avrete compreso l'ipotesi che intendo suggerire, anche se essa dovrebbe essere intesa piuttosto come un paradigma epistemologico che come un'ipotesi storico-genetica: la rima nasce nella poesia cristiana come transcodificazione metrico-linguistica del tempo messianico, strutturato secondo il gioco paolino delle relazioni tipologiche e della ricapitolazione. Ma il testo stesso di Paolo – soprattutto se disposto, come certe edizioni fanno, per *stichoi*, cioè per unità sintagmatiche non troppo diverse dai *cola* e dai *commata* della retorica classica – si rivela integralmente animato da un gioco inaudito di rime interne, di allitterazioni e di parole-rima. Norden nota che Paolo si serve tanto del parallelismo formale della prosa d'arte greca che di quello semantico della prosa e della poesia semitica; e già Agostino, che pure leggeva Paolo in latino, si era accorto del suo uso della «figura che i greci chiamano *klimax* e i latini *gradatio* ... che si ha quando si connettono in modo alterno parole e senso» (Agostino, 266). Girolamo – che, come esegeta di Paolo è scadente e persino malevolo – come traduttore intende invece benissimo il valore di rima degli omoteleuti, che si sforza di mantene-

re a ogni costo. Paolo spinge all'estremo il parallelismo, le antitesi e le omofonie della retorica classica e della prosa ebraica – ma il frantumarsi del periodo in stichi brevi e affannosi, articolati e scanditi da rime, raggiunge in lui un vertice ignoto tanto alla prosa greca che a quella semitica, che sembra rimandare a un'esigenza interna e a una motivazione epocale.

Vi darò solo qualche esempio. Il primo è il passaggio sull'*hōs mē*, che abbiamo a lungo commentato. Una traduzione anche fedele non rende giustizia alla struttura per così dire prosodica dell'originale:

*kai oi klaíontes  
hōs mē klaíontes,  
kai oi chaírontes  
hōs mē chaírontes,  
kai oi agorázontes  
hōs mē katéchontes,  
kai oi chrōmenoi ton kosmon  
hōs mē katachrōmenoi*

Più oltre, nella stessa *Prima lettera ai Corinzi* (15, 42-44):

*speíretai en phthorá  
egeíretai en aphtharsía,  
speíretai en atimía  
egeíretai en doxē,  
speíretai en astheneía  
egeíretai en dynámei,  
speíretai sōma psychicón  
egeíretai sōma pneumatikón*

E nella *Seconda lettera a Timoteo* (4, 7-8), dove la vita stessa dell'apostolo, giunta alla sua fine, sembra rimare con se stessa (Girolamo sembra avvertirlo, poiché nella sua traduzione, moltiplica le rime: *bonum certamen certavi | cursum consummavi | fidem servavi*):

*ton kalón agóna ēgónismai,  
ton dromon tetéleka,  
tēn pistin tetēreka  
loipón apókeítai moi  
ho tēs dikaíosynēs stéphanos.*

La rima – questa è l'ipotesi con cui vorrei concludere la nostra esegesi del tempo messianico – intesa in senso ampio, come articolazione della differenza tra serie semiotica e serie semantica, è l'eredità messianica che Paolo lascia in eredità alla poesia moderna e

la storia e il destino della rima coincidono nella poesia con la storia e il destino dell'annuncio messianico. In che misura ciò sia da intendere alla lettera – in che senso, cioè, non si tratti qui semplicemente di una secolarizzazione, ma di un vero e proprio lascito teologico, che la poesia assume senza beneficio d'inventario –, un solo esempio lo prova al di là di ogni dubbio. Quando Hölderlin, alle soglie del nuovo secolo, elabora la sua dottrina del commiato degli dei – e, in particolare, dell'ultimo Dio, il Cristo –, allora, nel punto in cui assume questa nuova ateologia, la forma metrica della sua lirica si spezza fino a perdere, negli ultimi inni, ogni riconoscibile identità. Il congedo degli dei fa tutt'uno colla scomparsa della forma metrica chiusa, l'ateologia è immediatamente aprosodia.

## Quinta giornata

### *Eis euaggélion theoú*

Nella terminologia di un autore, le gerarchie di carattere grammaticale non hanno rilevanza e una particella, un avverbio e perfino un segno di interpunzione possono assumere il rango *Eis* di *terminus technicus* non meno di un sostantivo. M. Puder ha notato l'importanza strategica dell'avverbio *gleichwohl*, «nondimeno», in Kant; con altrettanta ragione si potrebbe segnalare la funzione decisiva che in Heidegger hanno tanto l'avverbio *schon*, «già», che il trattino in espressioni come *In-der-Welt-sein* o *Da-sein*: il trattino è il più dialettico dei segni di interpunzione, perché unisce solo nella misura in cui separa.

Non sorprende quindi, che, in Paolo, la preposizione *eis*, che in greco indica in generale il movimento verso qualcosa, possa acquisire un carattere terminologico. Egli se ne serve, infatti, per esprimere la natura della fede, in formule come *pisteúein eis* – o *pistis eis* – *christón Iēsoún* (che, attraverso la traduzione di Girolamo, diventeranno il nostro «credere in», «fede in»). Ma poiché analizzeremo questo specifico uso paolino a proposito del successivo termine *euaggélion*, rimandiamo ad allora ogni ulteriore considerazione.

*Euaggélion* (come l'ebraico *besora* – ma nella Bibbia e nella Settanta compaiono soprattutto le forme verbali *bsr* ed *euaggelizesthai*) significa «la buona notizia», «il *Euaggélion* lieto messaggio» annunciato dallo *euáγγελος*, il messaggero di gioia. Il termine indica tanto l'atto dell'annuncio, che il suo contenuto. Per questo, in perfetta indistinzione tra i due sensi, Paolo si serve per due volte nella *Lettera ai Romani* (2, 16; 16, 25)

della formula «secondo il mio buon annuncio» (*katá ton euaggélion emou*). Solo più tardi, quando si cominciò a formare un canone scritturale, il termine si identificò con un testo scritto. Così già Origene (prima metà del III secolo) sente il bisogno di precisare la differenza, proprio a proposito della formula paolina *katá ton euaggélion emou*: «negli scritti di Paolo», egli scrive, «noi non troviamo un libro chiamato *euaggélion*, ma tutto ciò che egli ha proclamato e detto era *euaggélion*, annuncio» (Origene 1993, 73). Allo stesso periodo risale la battuta di Rabbi Meir che, con un gioco di parole tra greco ed ebraico, chiama l'*euaggélion* dei cristiani *awen gillaion*, «il margine della sciagura» – il che è comprensibile solo se *euaggélion* indicava ormai anche un libro.

Come l'apostolo si distingue dal profeta, così la struttura temporale implicita nel suo *euaggélion* si distingue da quella della profezia. L'annuncio non si riferisce a un evento futuro, ma a un fatto presente. «*Euaggélion*», scrive Origene, «è un discorso [*logos*] che contiene per colui che crede la presenza [*parousía*] di un bene, oppure un discorso che annuncia che un bene atteso è presente [*paréinai*]» (*ibid.*, 75). Questa definizione coglie perfettamente il nesso annuncio-fede-presenza (*euaggélion-pistis-parousía*) che si tratterà per noi di comprendere. Il problema del significato del termine *euaggélion* non può essere separato da quello del significato del termine *pistis*, «fede» e dalla *parousía* che esso implica. Che cos'è un *logos* capace di operare per chi l'ascolta e crede una presenza?

In questo senso, tutta la *Lettera ai Romani* non è che una parafrasi del termine *euaggélion* che compare nell'*incipit* – e, insieme, essa coincide col contenuto dell'annuncio. La *Lettera* è, anzi, l'impossibilità di distinguere fra l'annuncio e il suo contenuto. Quando i lessici teologici moderni osservano che in Paolo «l'*euaggélion* come promessa di salvezza unisce insieme la concezione teologica di una parola che promette con quella di un bene che è oggetto di promessa», ciò che occorre pensare è proprio il senso di questa coincidenza. Misurarsi con l'*euaggélion*, significa necessariamente addentrarsi in un'esperienza di linguaggio, in cui il testo della lettera si confonde in ogni punto con l'annuncio e questo con il bene annunciato.

*Pistis* è il nome che Paolo dà a questa zona di indifferenza. Subito dopo il prescritto della *Lettera*, Paolo definisce il rapporto essenziale tra *euaggélion* e *pistis* in questi termini: «l'annuncio è potenza [*dýnamis*] per la salvezza per chiunque crede [*panti to pisteúonti*]»

(*Rm.* 1, 16). Questa definizione sembra implicare che l'annuncio – in quanto *dýnamis*, potenzialità (*dýnamis* significa tanto potenza che possibilità) – abbia bisogno, per la sua efficacia, del complemento della fede («per chiunque crede»). Paolo conosce perfettamente l'opposizione – tipicamente greca, insieme categoria di lingua e di pensiero – fra potenza (*dýnamis*) e atto (*enérgeia*) e vi fa riferimento in più punti (*Ef.* 3, 7: «secondo l'*enérgeia* della sua *dýnamis*; *Fil.* 3, 21: «secondo l'*enérgeia* del *dýnasthai*»). Inoltre egli accosta spesso fede ed *enérgeia*, essere in atto: la fede è, anzi, rispetto alla potenza, per eccellenza «energumena» (*energouménē*), principio di attualità e di operazione (*Gal.* 5, 6: «*pistis di' agápēs energouménē*, fede che è in opera attraverso l'amore»; *Col.* 1, 29: «secondo la sua [del messia] *enérgeia*, quella operante [*energouménē*] nella mia potenza»). Ma questo principio non è, per Paolo, qualcosa di esterno all'annuncio, ma è precisamente ciò che – in esso – ne mette in atto la potenza (*Gal.* 3, 4: «ciò che in voi mette in atto le potenze [*energón dynámeis*] proviene dall'ascolto della fede») e può, pertanto, essere presentato come il contenuto stesso dell'annuncio (*Gal.* 1, 23: «egli [Paolo] ora annuncia la fede [*euaggelizetai tēn pistin*]»). Ciò che viene annunciato è la stessa fede che realizza la potenza dell'annuncio. La fede è l'essere in atto, l'*enérgeia* dell'annuncio.

L'*euaggélion* non è, infatti, semplicemente un discorso, un *logos* che dice qualcosa di qualcosa, indipendentemente dal sito della sua enunciazione e dal soggetto *Plērophoría* che l'ascolta. Al contrario, «il nostro annuncio non si è prodotto [*egenēthē*] soltanto in un discorso [*en logō*], ma anche in potenza e in molta *plērophoría*» (1 Tess. 1, 5). *Plērophoría* non significa semplicemente «convinzione», nel senso di uno stato d'animo interiore, e nemmeno, come qualcuno ha suggerito, «abbondanza di attività divina». Il termine è etimologicamente perspicuo: *pleros* significa «pieno, compiuto» e *phorēō*, frequentativo di *pherō*, vale «portare assiduamente» o, al passivo, «essere violentemente trasportato». Il composto significa dunque: portare a pienezza o, al passivo, essere trasportato in pienezza, aderire pienamente a qualcosa, senza che restino dei vuoti – e, in questo senso, esser convinto (nel senso non psicologico, ma ontologico che Michelstaedter dà al termine «persuasione»). L'annuncio non è un *logos* in sé vuoto, che può però essere creduto e verificato: esso nasce

– *egenéthē* – nella fede di chi lo proferisce e di chi lo ascolta e vive soltanto in essa. La reciproca implicazione tra annuncio, fede e *plērophoria* è ribadita in *Rm.* 4, 22, in cui l’apostolo sembra quasi avvicinarsi alla consapevolezza di uno specifico potere performativo implicito nella promessa (*epaggelia*, di cui Paolo sottolinea nel prescritto la connessione etimologica con *euaggélion*: *euaggélion ho proepēggeílato*, «l’annuncio che era stato preannunciato», cioè promesso: *ibid.* 1, 1-2). La fede consiste nella piena persuasione della necessaria unità di promessa e realizzazione: «Egli (Abramo) essendo pienamente persuaso che colui che ha promesso è anche capace di fare ...» L’annuncio è la forma che la promessa prende nella contrazione del tempo messianico.

La comprensione del significato del termine *euaggélion* implica in questo senso la comprensione dei termini *pistis* ed *epaggelia*. D’altra parte, la trattazione paolina della fede e della promessa è svolta in un contrappunto così stretto con una critica della legge, che si può dire che le difficoltà e le aporie che essa implica coincidono integralmente con le difficoltà e le aporie della sua critica del *nomos* e che solo venendo a capo di queste si può entrare in quella. Il carattere aporetico della trattazione paolina del problema della legge è stato notato già dai più antichi commentatori, in particolare da Origene, che è il primo a commentare sistematicamente la *Lettera ai Romani*. Prima di lui, vi sono quasi due secoli di enigmatico silenzio, interrotto appena da qualche citazione, non sempre favorevole; dopo di lui comincia la sterminata fioritura di commenti, sia in greco – Giovanni Crisostomo, Didimo il cieco, Teodoreto di Ciro, Teodoro Mopsueta, Cirillo di Alessandria ecc. – che in latino – il primo è Mario Vittorino, certamente uno scrittore noiosissimo (Hadot non si è mai perdonato di avergli dedicato vent’anni della sua vita), ma che come mediatore fra cultura greca e cultura cristiana ha svolto una funzione fondamentale. Origene – che, come teorico dell’interpretazione, è insuperabile – aveva imparato da un rabbino (come egli stesso ci informa) a comparare i testi della Scrittura a una moltitudine di camere in una casa, ciascuna delle quali è chiusa a chiave; su ogni serratura sta una chiave, ma qualcuno si è divertito a scambiarle, per cui esse non corrispondono più alla porta in cui si trovano. Ma, di fronte alle oscurità della trattazione paolina della legge nella *Lettera ai Ro-*

*mani*, egli sente il bisogno di complicare ulteriormente l’apologo rabbinico e paragona il testo a una reggia piena di magnifiche stanze, in ognuna delle quali vi sono più porte nascoste. Poiché l’apostolo, componendo il suo scritto, entra da una porta ed esce, senza farsi vedere, da un’altra (*per unum aditum ingressus per alium egredi* recita la cattiva traduzione di Rufino – purtroppo l’originale è perduto: Origene 1993, 42), noi non riusciamo a intendere il testo e abbiamo l’impressione che, parlando della legge, egli cada in contraddizione. Un secolo dopo Ticonio – un personaggio estremamente interessante, il cui *Liber regularum* è molto di più che il primo trattato sull’interpretazione delle Scritture –, proponendosi di apprestare delle «chiavi e lampade» (Ticonio, 3) per aprire e illuminare i segreti della tradizione, dedicava la più lunga delle sue *regulae* proprio alle aporie della trattazione paolina e all’apparente contraddizione fra promessa e legge che essa contiene.

I termini del problema sono noti. Tanto nella *Lettera ai Romani* che nella *Lettera ai Galati*, Paolo contrappone *epaggelia* e *pistis* da una parte e *nomos* dall’altra. Si tratta per lui di situare fede, promessa e legge rispetto al problema decisivo del criterio della salvezza, secondo l’affermazione perentoria di *Rm.* 3, 20: «dalle opere della legge nessuna carne verrà giustificata di fronte a Dio» e 3, 28: «riteniamo infatti che l’uomo è giustificato dalla fede senza le opere della legge». Paolo si spinge qui a formulazioni che suonano fortemente antinomistiche, fino ad affermare che «quanto la legge dice ... lo dice affinché ogni bocca sia sigillata e tutto il mondo sia colpevole davanti a Dio», e che la legge è stata data non per la salvezza, ma «per la conoscenza [*epígnōsis*, “conoscenza *a posteriori*”] del peccato» (*Rm.* 3, 19-20).

È in questo senso che, subito dopo, la promessa viene contrapposta alla legge e – ancora più chiaramente – nella *Lettera ai Galati* – Abramo viene giocato, per così dire, contro Mosè. «Non attraverso la legge fu fatta ad Abramo e al suo seme la promessa di diventare eredi del mondo, ma attraverso la giustizia della fede» (*Rm.* 4, 13). La promessa fatta ad Abramo è genealogicamente anteriore alla legge mosaica, che – secondo la cronologia ebraica –

**Abramo e Mosè**

viene soltanto quattrocentotrenta anni dopo, e non può pertanto revocarla. «La legge, venuta quattrocentotrenta anni dopo, non invalida un patto concluso da Dio, rendendo così inoperante la promessa. Se l'eredità venisse dalla legge, essa non sarebbe più dalla promessa; ma Dio diede grazia ad Abramo mediante la promessa. Perché allora la legge? Fu aggiunta a motivo delle trasgressioni, fino a che venisse il seme a cui era stata fatta la promessa» (*Gal.* 3, 17-18).

L'antagonismo fra *epaggelia-pistis* e *nomos* sembra qui opporre due principi in ogni senso eterogenei. La questione non è, però, così semplice. Innanzi tutto Paolo – non certo soltanto per un'accortezza strategica – tiene continuamente a ribadire la santità e la bontà della legge («la legge è santa e il comandamento santo e giusto e buono»: *Rm.* 7, 12). Inoltre egli sembra neutralizzare in più punti la stessa antitesi per articolare un rapporto più complicato fra promessa-fede e legge. Così, in *Rm.* 3, 31, egli smussa – anche se nella forma di un'interrogazione retorica – il suo gesto antinomistico: «Rendiamo dunque inoperante la legge attraverso la fede? Non sia! Anzi, teniamo ferma la legge». E in *Gal.* 3, 11-12, l'apostolo sembra escludere aporeticamente una soggezione gerarchica della legge rispetto alla fede: «Che nessuno attraverso la legge sia giustificato presso Dio è manifesto, poiché “il giusto vivrà per fede”. La legge non proviene, però, dalla fede, ma “chi avrà messo in pratica queste cose, vivrà attraverso di esse”». La citazione incrociata di *Ab.* 2, 4 («il giusto vivrà per fede») e *Lev.* 18, 5 (Dio dice a Mosè: «parla agli Israeliti e di' loro ... Metterete in pratica la mia legge e i miei precetti e li eseguirate, e chi li avrà messi in pratica, vivrà attraverso di essi») suggerisce qui non tanto un'opposizione o un rapporto di subordinazione gerarchica tra legge e fede, quanto una relazione più intima, quasi che, come Ticonio aveva osservato, esse si implicassero e confermassero a vicenda (*invicem firmant*).

Cerchiamo di stringere più da vicino nel testo paolino i termini di questa aporia, su cui tanto si è discusso. È noto che *nomos* nel giudeo-greco della Settanta e di Paolo è un termine generico, che ha molti significati. Paolo ha perciò cura di precisare più volte il senso in cui il *nomos* è contrapposto all'*epaggelia* e alla *pistis*: si tratta della legge nel suo aspetto prescrittivo e normativo, che egli chiama *nomos tōn entolōn*, «legge dei comandamenti» (*Ef.* 2, 15) – *entolē* è, nella Settanta, la traduzione dell'ebraico *miswa*, precetto legale; ricordate le 613 *miswoth* che ogni ebreo deve osservare! – o anche *no-*

*mos tōn ergōn*, «legge delle opere» (*Rm.* 3, 27-28), cioè degli atti compiuti in esecuzione dei precetti. L'antitesi riguarda dunque *epaggelia* e *pistis* da una parte, e, dall'altra, non semplicemente la *Torah*, ma il suo aspetto normativo. Per questo Paolo, in un passo importante (*ibid.* 3, 27) può contrapporre al *nomos tōn ergōn* un *nomos pisteōs*, una legge della fede: l'antinomia non concerne due principi irrelati e affatto eterogenei, ma è un'opposizione interna allo stesso *nomos* – l'opposizione fra un elemento normativo e un elemento promissivo. Vi è, nella legge, qualcosa che eccede costitutivamente la norma ed è irriducibile a essa – ed è a questo eccesso e a questa dialettica interna alla legge che Paolo si riferisce attraverso il binomio *epaggelia* (il cui correlato è la fede)/*nomos* (il cui correlato sono le opere). Nello stesso senso, in *1 Cor.* 9, 21, dopo aver detto di essersi fatto *hōs ánomos*, «come senza legge», con coloro che sono senza legge (cioè, i *gojim*), egli corregge immediatamente questa affermazione precisando di non essere *ánomos theou*, «fuori della legge di Dio», ma *énnomos christou*, «nella legge del messia». La legge messianica è la legge della fede, e non semplicemente la negazione della legge: ma ciò non significa che si tratti di sostituire nuovi precetti alle vecchie *miswoth* – si tratta piuttosto di opporre una figura non normativa della legge a quella normativa.

Se questo è vero, come dobbiamo intendere quest'aspetto non normativo della legge? E qual è la relazione fra queste due figure del *nomos*? Cominciamo col rispondere alla seconda domanda. Innanzi tutto un'osservazione di carattere lessicale. Per esprimere la relazione fra *epaggelia-pistis* e *nomos* – e, più in generale, fra il messianico e la legge – Paolo si serve costantemente di un verbo, sul quale dovremo soffermarci per un po', perché mi è capitato di fare in proposito una scoperta per un filosofo quanto meno sorprendente. Si tratta del verbo *katargéō*, un vero termine-chiave del vocabolario messianico paolino (delle 27 occorrenze nel Nuovo Testamento, 26 sono nelle *Lettere*!) *Katargéō* è un composto di *argós*, che deriva a sua volta dall'aggettivo *argós*, che significa «inoperante, non-in-opera (*a-ergos*), inattivo». Il composto vale quindi «rendo inoperante, disattivo, sospendo dall'efficacia» (o, come suggerisce il *Thesaurus* di Stefano, *reddo aergon et inefficacem, facio cessare ab opere suo, tollo, aboleo*). Come già osservato da Stefano, il

verbo è essenzialmente neotestamentario e, quindi, come abbiamo visto, schiettamente paolino. Fino a Paolo è estremamente raro (lo si trova in Euripide, a proposito delle mani lasciate inoperose, e in Polibio, in un passo che Suda glossa *anenergēton einai*, «essere inoperante»); dopo Paolo, frequentissimo nei Padri greci (146 occorrenze solo in Giovanni Crisostomo), che ovviamente derivano da lui e quindi possono servirci solo indirettamente per capire l'uso paolino. Prima di Paolo, in un contesto che egli non poteva ignorare, è notevole l'uso della forma *argēō* nella Settanta, per tradurre un verbo ebraico che significa il riposo del sabato (ad esempio, in *2 Mach.* 5, 25): non è certo un caso che nel termine con cui l'apostolo esprime l'effetto del messianico sulle opere della legge suoni un verbo che significa la sospensione sabbatica delle opere.

Potete trovare elencate nei lessici neotestamentari le 22 occorrenze del verbo nel testo paolino; io mi limiterò a darvene una campionatura significativa. Innanzi tutto una considerazione di carattere generale sul significato del termine. Come abbiamo visto, questo termine (che Girolamo rende prudentemente con *evacuari*, «svuotare») non significa, come accade spesso di leggere nelle traduzioni moderne, «annientare, distruggere» – o, peggio ancora, in un lessico recente, «far perire»: «il creatore oltre al suo potente sia! pronuncia anche il suo potente *perisca!* [*katargēō* corrispondente negativo di *poiēō*]». Come anche la più elementare conoscenza del greco avrebbe dovuto insegnare, il corrispondente positivo di *katargēō* non è *poiēō*, ma *energēō*, metto in opera, attivo. Tanto più che è Paolo stesso a giocare su questa corrispondenza in un passo significativo, col quale possiamo cominciare la nostra esemplificazione: «Quando eravamo nella carne, le passioni del peccato erano messe in atto [*enērgēito*] attraverso la legge nelle nostre membra per portare frutti alla morte; ora invece siamo stati dis-attivati [*katergēthēmen*, “resi inoperosi”] rispetto alla legge» (*Rm.* 7, 5-6). Come l'opposizione etimologica con *energēō* mostra con chiarezza, *katargēō* indica il far uscire dall'*enērgēia*, dall'atto (al passivo, il non essere più in atto, l'essere sospeso). Paolo – lo abbiamo visto – conosce perfettamente la relazione oppositiva tipicamente greca *dýnamis/enērgēia*, potenza/atto, su cui gioca più volte. In questa relazione, il messianico opera un'inversione analoga a quella che, secondo Scholem, caratterizza il *waw* conversivo: come, per effetto

di questo, l'incompiuto diventa compiuto e il compiuto incompiuto, così qui la potenza passa all'atto e raggiunge il suo *telos* non nella forma della forza e dell'*ergon*, ma in quella della *asthēneia*, della debolezza. Paolo formula questo principio di inversione messianica del rapporto potenza-atto nel celebre passo in cui, mentre chiede al Signore di liberarlo dalla spina confitta nella sua carne, si sente rispondere: «la potenza si compie nella debolezza» (*dýnamis en astheneia teleítai*) (*2 Cor.* 12, 9) – ribadito nel versetto successivo: «quando sono debole, allora sono potente».

Come dobbiamo intendere il *telos* di una potenza che si realizza nella debolezza? La filosofia greca conosceva il principio secondo cui privazione (*stérēsis*) e impotenza (*adynamía*) sono comunque una specie di potenza («ogni cosa è potente o attraverso l'avere qualcosa oppure attraverso la privazione di questa stessa cosa»: *Met.* 1019b 9-10; «ogni potenza è impotenza rispetto allo stesso e secondo lo stesso», *ibid.*, 1046a 32). Per Paolo, la potenza messianica non si esaurisce nel suo *ergon*, ma resta in esso potente nella forma della debolezza. La *dýnamis* messianica è, in questo senso, costitutivamente «debole» – ma è proprio attraverso la sua debolezza che può esercitare i suoi effetti: «Dio ha scelto le cose deboli del mondo per confondere le forti» (*1 Cor.* 1, 27).

L'inversione messianica del rapporto potenza-atto ha anche un altro aspetto. Come la potenza messianica si realizza e agisce nella forma della debolezza, così essa ha effetto sulla sfera della legge e delle sue opere non semplicemente negandole o annientandole, ma dis-attivandole, rendendole inoperanti, non-più-in-opera. Questo è il senso del verbo *katargēō*: come, nel *nomos*, la potenza della promessa è stata traspunta in opere e in precetti obbligatori, così ora il messianico rende queste opere in-operanti, le restituisce alla potenza nella forma dell'inoperosità e dell'ineffettività. Il messianico è non la distruzione, ma la disattivazione e l'ineseguibilità della legge.

Solo in questa prospettiva sono comprensibili le affermazioni paoline secondo cui il messia da una parte «renderà inoperante [*katargēsē*] ogni principato e ogni potestà e potenza» (*1 Cor.* 15, 24) e, dall'altra, costituisce «il *telos* della legge» (*Rm.* 10, 4). Ci si è chiesti – in verità con poca intelligenza – se *telos* valga qui «fine» o «compimento». Solo in quanto il messia rende inoperoso il *nomos*, lo fa uscire dall'opera e lo restituisce così alla potenza, egli può rap-

presentarne il *telos*, insieme fine e compimento. È possibile portare a compimento la legge, solo se essa è stata prima restituita all'ineroperosità della potenza. Com'è detto nell'originalissima pericope di 2 Cor. 3, 12-13, il messia è *telos tou katargouménou*, «compimento di ciò che è stato dis-attivato», fatto uscire dall'atto – cioè, insieme, disattivazione e compimento.

Di qui l'ambiguità del gesto di Rm. 3, 31, che costituisce la pietra d'inciampo di ogni lettura della critica paolina della legge: «Rendiamo dunque inoperante [*katargoumen*] la legge attraverso la fede? Non sia! Anzi, teniamo ferma [*histánomen*] la legge». Già i primi commentatori avevano notato che l'apostolo sembra qui contraddirsi (*contraria sibi scribere*: Origene 1993, 150): dopo aver dichiarato più volte che il messianico rende inoperosa la legge, qui sembra affermare il contrario. In verità è proprio il significato del suo *terminus technicus* che si tratta qui per l'apostolo di precisare, riportandolo al suo etimo. Ciò che è disattivato, fatto uscire dall'*enérgeia*, non è, per questo, annullato, ma conservato e tenuto fermo per il suo compimento.

Vi è un passo straordinario di Giovanni Crisostomo in cui egli analizza questo doppio significato del *katargein* paolino. Quando l'apostolo usa questo verbo (per esempio nell'espressione *gnōsis katargēthēsetai*: 1 Cor. 13, 8), egli chiama in realtà *katárgēsis* non la distruzione dell'essere (*aphánisis tes ousías*), ma il progresso verso uno stato migliore.

Questo significa il termine *katargeitai*, come egli ci spiega più avanti. Affinché, udendo questa parola, non si creda che si tratti di una distruzione totale, ma in qualche modo di un accrescimento e di un dono verso il meglio, dopo aver detto *katargeitai* egli aggiunge: «in parte conosciamo e in parte profetiamo; ma quando verrà il compimento, allora ciò che è per parte *katargēthēsai*», cioè non sarà più parziale, ma compiuto ... Il rendere inoperante [*katárgēsis*] è un compimento [*plērōsis*] e un'aggiunta verso il meglio [*pros to meizon epídoxis*]. (Crisostomo, 104)

La *katárgēsis* messianica non abolisce semplicemente, ma conserva e porta a compimento.

A questo punto debbo parlarvi della scoperta a cui avevo accennato a proposito della vita postuma del verbo *katargein* in

*Aufhebung* ambito filosofico. Qual è infatti il termine con cui

Lutero traduce il verbo paolino sia in Rm. 3, 31 che nella maggior parte delle sue occorrenze nel testo delle *Lettere*? *Aufheben* – cioè proprio la parola sul cui doppio significato («abolire»

e «conservare», *aufbewahren* e *aufhören lassen*) Hegel fonda la sua dialettica! Un esame del lessico luterano mostra che Lutero è consapevole del doppio significato del verbo, che prima di lui è attestato, ma non è frequente, e che è dunque con ogni probabilità attraverso la traduzione delle lettere paoline che il termine ha acquisito la particolare fisionomia che Hegel doveva raccogliere e sviluppare. È perché è stato usato per rendere il gesto antinomico della *katárgēsis* paolina (*heben wir das Gesetz auf | durch den glauben? Das sey ferne | sondern wir richten das Gesetz auf*) che il verbo tedesco ha assunto quel doppio significato, di cui il «pensatore speculativo» non può che «rallegrarsi» (Hegel, 113). Un termine genuinamente messianico, che esprime la trasformazione della legge per effetto della potenza della fede e dell'annuncio, diventa così il termine chiave della dialettica. Che questa sia – in questo senso – una secolarizzazione della teologia cristiana, non è una novità; ma che Hegel – non senza qualche ironia – abbia applicato alla teologia un'arma che essa stessa conteneva – e che quest'arma fosse autenticamente messianica – non è certo irrilevante.

(\*) Se la genealogia della *Aufhebung* qui proposta è corretta, allora non soltanto il pensiero hegeliano, ma tutta la modernità – intendendo con questo termine l'epoca che sta sotto il segno della *Aufhebung* dialettica – è impegnata in un corpo a corpo ermeneutico col messianico, nel senso che tutti i suoi concetti decisivi sono interpretazioni e secolarizzazioni più o meno consapevoli di un tema messianico.

Nella *Fenomenologia dello spirito*, l'*Aufhebung* fa la sua comparsa a proposito della dialettica della certezza sensibile e della sua espressione nel linguaggio attraverso il «questo» (*diese*) e l'«ora» (*jetzt*). Attraverso l'*Aufhebung*, Hegel non fa che descrivere il movimento stesso del linguaggio, che ha la «divina natura» di trasformare la certezza sensibile in un negativo e in un nulla, e poi di conservare questo nulla, trasformando il negativo in essere. Nel «questo» e nell'«ora», l'immediato è, cioè, sempre già *aufgehoben*, tolto e conservato. In quanto l'«ora» ha già cessato di essere mentre viene proferito (o scritto), il tentativo di afferrare l'ora produce già sempre un passato – un *gewesen*, che, come tale, è *kein Wesen*, un non-essere – ed è questo non-essere che è conservato nel linguaggio e posto così solo alla fine come ciò che veramente è. Il «mistero eleusino» della certezza sensibile, la cui esposizione apre la *Fenomenologia dello spirito*, non è altro che l'esposizione della struttura della significazione linguistica in generale. Nei termini della linguistica moderna, riferendosi al suo stesso aver luogo attraverso gli indicatori dell'enunciazione «questo» e «ora», il linguaggio produce come un passato e, insieme, differisce verso il futuro il sensibile che in esso si esprime e, in questo modo, è sempre già preso in una storia e in un tempo. In ogni caso, presupposto della *Aufhebung* è che ciò che è tolto non sia completamente annullato, ma in qualche modo persista e, possa, così, essere conservato (*Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts: ibid.*).

Qui il problema dell'*Aufhebung* mostra la sua connessione – e, insieme, la sua differenza – col problema del tempo messianico. Anche il tempo messianico – in quanto tempo operativo – introduce nel tempo rappresentato una sconnessione e un ritardo, ma questo non può essere aggiunto al tempo come un supplemento o una dilazione infinita. Al contrario, il messianico – l'inafferrabilità dell'«ora» – è precisamente il varco attraverso cui è possibile afferrare il tempo, compiere e far finire la nostra rappresentazione del tempo. Nella *katárgēsis* messianica, la *Torah* resa inoperosa non è presa in un differimento e in una dislocazione infinita – essa trova, piuttosto, il suo *plērōma*. In Hegel, un'esigenza genuinamente messianica riemerge nel problema del *plērōma* dei tempi e della fine della storia. Ma il *plērōma* è pensato da Hegel non come la relazione di ogni istante col messia, ma come il risultato ultimo di un processo globale. Gli interpreti francesi di Hegel – in verità, si tratta piuttosto di interpreti russi: Koyré e Kojève, il che non sorprende, se si considera l'importanza dell'apocalittica nella cultura russa del Novecento – parlano così dalla convinzione che «la filosofia hegeliana, il "sistema" sono possibili soltanto se la storia fosse finita; se non ci fosse più avvenire e il tempo potesse arrestarsi» (Koyré, 458). Ma – com'è evidente in Kojève – essi finiscono così coll'appiattare il messianico sull'escatologico, identificando il problema del tempo messianico con quello della poststoria. Che il concetto di *désœuvrement* – che è una buona traduzione del *katargeîn* paolino – faccia la sua prima apparizione nella filosofia del Novecento proprio in Kojève, per definire la condizione dell'uomo poststorico, il *voyou désœuvré* come «*sabbat* dell'uomo» (Kojève, 396) dopo la fine della storia, prova a sufficienza che la connessione col tema messianico non è qui, tuttavia, ancora del tutto neutralizzata.

Considerazioni in qualche modo analoghe possono farsi tanto per i concetti di opposizione privativa, grado zero ed eccedenza del significato nelle scienze umane del Novecento, che per quelli di traccia e supplemento originario nel pensiero contemporaneo. Il concetto di opposizione privativa in Trubeckoj definisce un'opposizione in cui uno dei due termini è caratterizzato dall'esistenza di una marca, l'altro dalla sua mancanza. Il presupposto è qui che il termine non marcato non si opponga a quello marcato semplicemente come un'assenza (un nulla) a una presenza, ma che la non-presenza equivalga in qualche modo a un grado zero di presenza (che, cioè, la presenza *manchi* nella sua assenza). Ciò si mostra, secondo Trubeckoj, nel fatto che, quando l'opposizione è neutralizzata – Trubeckoj si serve qui non a caso del termine *Aufhebung*, che, nella *Scienza della logica*, implica appunto l'unità degli opposti –, il termine marcato perde valore e quello non marcato rimane unicamente rilevante assumendo il ruolo di arcifonema, cioè di rappresentante dell'insieme dei tratti distintivi comuni ai due termini. Nella *Aufhebung*, cioè, il termine non marcato – in quanto segno di una mancanza di segno – vale come arcifonema, significazione zero, e l'opposizione è tolta e, insieme, conservata come grado zero della differenza. (È stato Jakobson – sulle tracce di Bally – a sistematizzare l'uso delle espressioni «segno zero» e «fonema zero» invece di quelle di grado non marcato e di arcifonema. Così, per Jakobson, il fonema zero, pur non comportando alcun carattere diffe-

renziale, ha come funzione propria quella di opporsi alla semplice assenza di fonema. Il fondamento filosofico di questi concetti è nell'ontologia aristotelica della privazione. Aristotele (*Met.* 1004a 16) distingue infatti la privazione (*stérēsis*) dalla semplice assenza (*apousía*), in quanto la privazione implica ancora un rimando all'essere o alla forma di cui vi è privazione, che si manifesta in qualche modo attraverso la sua mancanza. Per questo Aristotele può scrivere che la privazione è una specie di *eidōs*, di forma).

Nel 1957 Lévy-Strauss ha svolto questi concetti nella sua teoria dell'eccedenza costitutiva del significante rispetto al significato. Secondo questa teoria, la significazione è originariamente in eccesso rispetto ai significati che possono riempirla, e questo scarto si traduce nell'esistenza di significanti liberi o fluttuanti, in se stessi vuoti di senso, la cui unica funzione è di esprimere lo scarto fra significante e significato. Si tratta, cioè, di non-segni, o di segni in stato di *désœuvrement* e di *Aufhebung*, «con valore simbolico zero, che esprimono semplicemente la necessità di un contenuto simbolico supplementare» (Lévy-Strauss, 1) e che si oppongono all'assenza di significazione, senza comportare per questo alcun significato particolare.

A partire dalla *Voce e il fenomeno* e dalla *Grammatologia* (1967), Derrida ha restituito cittadinanza filosofica a questi concetti, mettendoli in connessione con l'*Aufhebung* hegeliana e svolgendoli in una vera e propria ontologia della traccia e del supplemento originario. Attraverso un'attenta decostruzione della fenomenologia husserliana, Derrida critica il primato della presenza nella tradizione metafisica e mostra che in essa si insinuano già sempre la non-presenza e la significazione. In questo orizzonte, egli introduce il concetto di un «supplemento originario», che non si aggiunge a qualcosa, ma viene a supplire a una mancanza e a una non-presenza originarie, a loro volta sempre già prese in un significare. «Ciò che vorremmo dare a pensare, è che il per-sé della presenza a sé (*für sich*), tradizionalmente determinata nella sua dimensione dativa, come autodonazione fenomenologica, riflessiva o preriflessiva, sorge nel movimento della supplementarità come sostituzione originaria, nella forma di un "al posto di" (*für etwas*), cioè, come abbiamo visto, nell'operazione stessa della significazione in generale» (Derrida 1972, 98). Il concetto di «traccia» nomina questa impossibilità per un segno di estinguersi nella pienezza di un presente e di una presenza assoluta. La traccia dev'essere pensata, in questo senso, come «prima dell'ente», la cosa stessa già sempre come segno e *repräsentamen*, il significato già sempre in posizione di significante. Non vi è nostalgia dell'origine, perché l'origine non c'è, è prodotta come effetto retroattivo da una non-origine e da una traccia, che diviene così l'origine dell'origine. Questi concetti (anzi, questi non-concetti, o, come Derrida preferisce dire, questi «indecidibili») mettono in questione il primato della presenza e del significato nella tradizione filosofica, ma, in verità, non quello della significazione in generale. Radicalizzando la nozione di *stérēsis* e di grado zero, essi presuppongono non soltanto l'esclusione della presenza, ma anche l'impossibilità di un'estinzione del segno. Essi presuppongono, cioè, che vi sia ancora significazione al di là della presenza e dell'assenza, che la non-presenza in qualche modo ancora significhi, sia, in questo senso, un'«architraccia», un sorta di arcifonema tra presenza e assenza. Se

non vi è nostalgia dell'origine, è perché il suo ricordo è contenuto nella forma stessa della significazione, come *Aufhebung* e grado zero. Ciò che dev'essere escluso perché la decostruzione possa funzionare, è che la presenza e l'origine non *manchino*, ma siano puramente insignificanti. «Occorre che il segno di questo eccesso (del segno sulla presenza) sia allo stesso tempo assolutamente eccedente rispetto a ogni possibile presenza-assenza, di ogni produzione o sparizione di un ente in generale, e che, tuttavia, *in qualche modo* esso si significhi ancora. Il modo di iscrizione di una tale traccia nel testo metafisico è così impensabile che occorre descriverlo come una cancellazione della stessa traccia. La traccia vi si produce come la sua propria cancellazione» (Derrida 1967, 75-77). Qui l'architraccia mostra la sua connessione – e, insieme, la sua differenza – rispetto all'*Aufhebung* hegeliana e al suo tema messianico. Il movimento dell'*Aufhebung*, che neutralizza i significati, mantenendone e compiendone la significazione, diventa qui principio di un differimento infinito. Il significar-sé della significazione non afferra mai se stesso, non raggiunge mai un vuoto di rappresentazione, non lascia mai essere una insignificanza, ma è deportato e differito nel suo stesso gesto. La traccia è, in questo senso, una *Aufhebung* sospesa, che non conosce mai il suo *plérōma*. La decostruzione è un messianismo bloccato, una sospensione del tema messianico. Nella nostra tradizione, un tema metafisico – che insiste soprattutto sul momento della fondazione e dell'origine – convive con un tema messianico – che insiste su quello del compimento. Ma propriamente messianica e *storica* è l'idea che il compimento sia possibile solo riprendendo e revocando la fondazione, facendo i conti con essa. Quando i due elementi si scindono, si ha la situazione che è testimoniata nel modo più evidente dalla *Krisis* husserliana: una fondazione a cui corrisponde soltanto un compito infinito. Se, lasciando cadere il tema messianico, si insiste soltanto sul momento della fondazione e dell'origine o – che è lo stesso – sulla loro assenza – si ha una significazione vuota – di grado zero – e la storia come il suo infinito differimento.

Come dobbiamo pensare lo stato della legge sotto l'effetto della *katárgēsis* messianica? Che cos'è una legge

**Stato di eccezione** che è, insieme, sospesa e compiuta? Per rispondere a queste domande, non trovo nulla di più istruttivo che far ricorso a un paradigma epistemologico che sta al centro dell'opera di un giurista che ha posto la sua concezione della legge e del potere sovrano sotto una costellazione esplicitamente antimessianica – ma che, proprio per questo, in quanto «apocalittico della controrivoluzione» – non può evitare di introdurre in essa dei *theologoumena* genuinamente messianici. Secondo Schmitt – avete capito che è a lui che mi riferisco – il paradigma che definisce la struttura e il funzionamento proprio della legge non è la norma, ma l'eccezione.

Il caso d'eccezione rende palese nel modo più chiaro l'essenza dell'autorità statale. Qui la decisione si distingue dalla norma giuridica e (per formulare un paradosso) l'autorità dimostra di non aver bisogno del diritto per creare diritto ... L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo esso conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione. (Schmitt 1921, 41)

È importante qui non dimenticare che, nell'eccezione, ciò che è escluso dalla norma non è, per questo, senza rapporto con la legge; al contrario, questa si mantiene in relazione con l'eccezione nella forma della propria autosospensione. La norma si applica, per così dire, all'eccezione, disapplicandosi, ritirandosi da essa. L'eccezione è, cioè, non semplicemente un'esclusione, ma un'*esclusione inclusiva*, un'*ex-ceptio* nel senso letterale del termine: una cattura del fuori. Definendo l'eccezione, la legge crea e definisce nello stesso tempo lo spazio in cui l'ordine giuridico-politico può avere valore. Lo stato di eccezione rappresenta, in questo senso, per Schmitt la forma pura e originaria della vigenza della legge, a partire dalla quale soltanto essa può definire l'ambito normale della sua applicazione.

Proviamo ad analizzare più da vicino i caratteri della legge nello stato di eccezione:

1) Innanzi tutto, si ha qui un'assoluta indeterminazione del dentro e del fuori. È quanto Schmitt esprime nel paradosso del sovrano che, in quanto ha il potere legittimo di sospendere la validità della legge, è, insieme, dentro e fuori di essa. Se, nello stato di eccezione, la legge vige nella forma della sua sospensione, si applica disapplicandosi, allora la legge include, per così dire, ciò che respinge fuori di sé – o, se preferite, non vi è un fuori della legge. Nello stato di autosospensione sovrana, la legge raggiunge, cioè, il limite massimo della sua vigenza e, includendo il suo fuori nella forma dell'eccezione, coincide con la realtà stessa.

2) Se questo è vero, nello stato di eccezione è allora impossibile distinguere tra osservanza e trasgressione della legge. Quando la legge vige soltanto nella forma della sua sospensione, qualunque comportamento che, nella situazione normale, si presenta come conforme alla legge – per esempio, passeggiare tranquillamente per strada – può inverare una trasgressione – per esempio, durante il coprifuoco – e, viceversa, la trasgressione può configurarsi come adempimento. In questo senso si può dire che, nello stato di ecce-

zione, la legge, in quanto coincide puramente e semplicemente col-la realtà, è assolutamente inesequibile, che l'inesequibilità è la figura originaria della norma.

3) Corollario di questa inesequibilità della norma è che, nello stato di eccezione, la legge è assolutamente informulabile, non ha più – o non ha ancora – la forma di una prescrizione o di un divieto. L'informulabilità va qui intesa alla lettera. Si consideri lo stato di eccezione nella sua forma più estrema: quello instaurato in Germania dal *Decreto per la protezione del popolo e dello Stato* del 28 febbraio 1933, cioè all'indomani della conquista del potere da parte del Partito nazista. Esso recita semplicemente: «Gli articoli 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153 della Costituzione del *Reich* sono sospesi fino a nuovo ordine» (di fatto, il decreto rimase in vigore per tutta la durata del regime nazista). Questo laconico enunciato non ordina né vieta nulla – ma, attraverso la semplice sospensione degli articoli della Costituzione concernenti le libertà personali, rende impossibile sapere e dire che cosa sia lecito e che cosa illecito. I campi di concentramento, in cui tutto diventa possibile, nascono nello spazio aperto da questa informulabilità della legge. Ciò significa che, nello stato di eccezione, la legge non si configura come una nuova normazione, che enuncia nuovi divieti e nuovi obblighi: essa agisce, piuttosto, unicamente attraverso la sua informulabilità.

Confrontiamo ora questa triplice declinazione della legge nello stato di eccezione con lo stato della legge nell'orizzonte della *katargēsis* messianica.

Quanto al primo punto (indistinguibilità di un dentro e di un fuori della legge): nel messianico – lo abbiamo visto – la distinzione fra Ebrei e non-Ebrei, coloro che sono nella legge e coloro che ne sono fuori, non può più funzionare. Questo non significa che Paolo estenda semplicemente ai non-Ebrei l'applicazione della legge: piuttosto egli rende indiscernibili Ebrei e non-Ebrei, il fuori e il dentro della legge attraverso l'introduzione di un resto. Questo resto – i non non-Ebrei – non è propriamente né dentro né fuori legge, né *énnomos* né *ánomos* (secondo la definizione che Paolo applica a se stesso in 1 Cor. 9, 21): esso è la cifra della disattivazione messianica della legge, della sua *katargēsis*. Il resto è un'eccezione spinta all'estremo, portata alla sua formulazione paradossale. Nella condizione messianica del credente, Paolo radicalizza la condizio-

ne dello stato di eccezione, in cui la legge si applica disapplicandosi, non conosce più né un dentro né un fuori. Alla legge che si applica disapplicandosi, corrisponde ora un gesto – la fede – che la rende inoperosa e la porta al suo compimento.

È questa paradossale figura della legge nello stato di eccezione messianico, che Paolo chiama *nomos písteōs*, «legge della fede» (Rm. 3, 27), perché essa non si definisce più attraverso le opere, l'esecuzione delle *miswoth*, ma come manifestazione di una «giustizia senza legge» (*dikaíosynē chōrís nomou*: *ibid.* 3, 21), il che equivale press'a poco – se si considera che nel giudaismo giusto è per eccellenza colui che osserva la legge – a «osservanza della legge senza legge». Per questo Paolo può dire che la legge della fede è l'«esclusione» – la sospensione! – (*exekleisthē*: *ibid.* 3, 27) della legge delle opere. L'aporia dialettica che Paolo formula in questo contesto, affermando che la fede è, insieme, disattivazione (*katargeín*) e conservazione (*histánein*) della legge, non è che l'espressione coerente di questo paradosso. Una giustizia senza legge non è la negazione, ma la realizzazione e il compimento – il *plērōma* – della legge.

Quanto alle due declinazioni ulteriori dello stato di eccezione – l'inesequibilità e l'informulabilità della legge – esse compaiono in Paolo come conseguenze necessarie dell'esclusione delle opere attuata dalla legge della fede. Tutta la critica del *nomos* in Rm. 3, 9-20 non è che la ferma enunciazione di un vero e proprio principio messianico di inesequibilità della legge: «Non vi è un giusto, nemmeno uno ... Sappiamo che quanto la legge dice a coloro che sono sotto la legge, lo dice affinché ogni bocca sia sigillata e tutto il mondo sia colpevole di fronte a Dio; perciò dalle opere della legge nessuna carne sarà giustificata di fronte a Dio». La singolare espressione che Paolo usa nel v. 12: «tutti *ēchreóthēsan*» – che Girolamo traduce *inutiles facti sunt* – significa alla lettera (*a-chreiōō*) «sono stati resi incapaci di usare» ed esprime perfettamente l'impossibilità di uso, cioè l'inesequibilità che caratterizza la legge nel tempo messianico e che solo la fede può sciogliere nuovamente in *chrēsis*, in uso. E la celebre descrizione della divisione del soggetto in Rm. 7, 15-19 («io non so quello che faccio ... poiché non faccio quello che voglio ... ma quello che non voglio faccio») presenta con altrettanta chiarezza la condizione angosciosa dell'uomo di fronte a una legge che è diventata per lui assolutamente inesequibile e, co-

me tale, funziona semplicemente come un principio universale di imputazione.

Poco prima, la drastica abbreviazione del comandamento mosaico – che non dice semplicemente «non desiderare», ma «non desiderare la donna, la casa, lo schiavo, l'asino ecc. del vicino» – lo rende non soltanto ineseguibile, ma anche informulabile: «Cosa dunque? La legge è peccato? Non sia! Ma io non conobbi il peccato se non attraverso la legge. Non avrei, infatti, conosciuto il desiderio, se la legge non avesse detto: non desiderare!» (*ibid.* 7,7). La legge non è più, qui, *entolē*, norma che prescrive o proibisce chiaramente qualcosa – «non desiderare» non è un comandamento – essa è soltanto conoscenza della colpa, processo nel senso kafkiano del termine, continua autoimputazione senza precetto.

A questa contrazione della legge mosaica corrisponde, da parte della fede, quella ricapitolazione messianica dei comandamenti, di cui Paolo parla in *Rm.* 13, 8-9: «Chi ama l'altro ha adempiuto [*peplērōken*] la legge. Infatti: non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare e qualsiasi altro comandamento si ricapitolano in queste parole: amerai il tuo prossimo come te stesso». Dopo aver diviso la legge in una legge delle opere e in una legge della fede, in una legge del peccato e in una legge di Dio (*ibid.* 7, 22-23) e dopo averla, in questo modo, resa inoperosa e ineseguibile – Paolo può compierla e ricapitarla nella figura dell'amore. Il *plērōma* messianico della legge è una *Aufhebung* dello stato di eccezione, un'assolutizzazione della *katárgēsis*.

Dobbiamo confrontarci a questo punto con il celebre quanto enigmatico passo sul *katéchōn* in 2 Tess. 2,

**Il mistero dell'anomia** 3-9. Paolo – che sta parlando della *parousía* del messia – mette qui in guardia

i Tessalonicesi contro il turbamento che può causare l'annuncio della sua imminenza:

Nessuno vi inganni in alcun modo: se prima non venga l'apostasia e sia rivelato l'uomo dell'anomia, il figlio della distruzione, colui che sta contro e s'innalza su tutto ciò che si dice Dio od oggetto di culto, fino a sedere egli stesso nel tempio di Dio, mostrando se stesso come Dio. Non ricordate che, quand'ero ancora tra di voi, vi dicevo queste cose? E ora conoscete ciò che trattiene [*to katéchōn*], affinché sia rivelato nel suo tempo. Infatti il mistero dell'anomia è già in atto,

solo colui che trattiene [*ho katéchōn*], finché ora sia tolto di mezzo. E allora sarà svelato l'*ánomos*, che il signore abolirà col soffio della sua bocca e renderà inoperante con l'apparizione della sua presenza [*parousía*]. La presenza [*parousía*] di quello è secondo l'essere in atto di Satana in ogni potenza.

Se l'identificazione dell'«uomo dell'anomia» con l'antimessia (*antíchristos*) delle lettere di Giovanni è generalmente accettata – anche se tutt'altro che pacifica –, resta il problema di chi o che cosa sia il *katéchōn* (in forma impersonale nel v. 6 e personale nel v. 7). Un'antica tradizione, già presente in Tertulliano, identifica questo potere che ritarda o trattiene la fine dei tempi con l'Impero romano, che svolgerebbe, in questo senso, una funzione storica positiva (per questo Tertulliano può dire che «noi preghiamo per il permanere del mondo [*pro statu saeculi*], per la pace delle cose, per il ritardo della fine [*pro mora finis*]»). Questa tradizione culmina nella teoria schmittiana, che vede in 2 Tess. 2 l'unico fondamento possibile di una dottrina cristiana del potere statale:

Carattere essenziale dell'Impero cristiano era di non essere un regno eterno, ma di avere sempre presente la propria fine e la fine del presente eone, e malgrado ciò di essere capace di esercitare il potere storico. Il concetto decisivo e storicamente importante alla base della sua continuità era quello di «forza frenante», di *kat-échōn*. «Impero» significa qui il potere storico che riesce a *trattenere* l'avvento dell'anticristo e la fine dell'eone attuale: una forza *qui tenet*, secondo le parole dell'apostolo Paolo nella seconda lettera ai Tessalonicesi, capitolo secondo ... Non credo che la fede cristiana originale possa avere in generale un'immagine della storia diversa da quella del *kat-échōn*. La fede in una forza frenante in grado di trattenere la fine del mondo getta gli unici ponti che dalla paralisi escatologica di ogni accadere umano conducono a una grandiosa potenza storica quale quella dell'Impero cristiano dei re germanici. (Schmitt 1974, 43-44)

Le cose non cambiano molto con quegli interpreti moderni che identificano il *katéchōn* con Dio stesso e vedono nel ritardo della *parousía* l'espressione del piano salvifico della provvidenza («il *kat-échōn* inteso correttamente è Dio stesso ... Non si tratta di una potenza intramondana, che ritarda la venuta dell'anticristo, ma del ritardo della *parousía* in sé contenuta nel piano temporale divino»: Strobel, 106-07).

Come vedete, la posta in gioco è considerevole. In un certo senso, ogni teoria dello Stato – compresa quella di Hobbes – che vede in esso un potere destinato a impedire o a ritardare la catastrofe, può essere considerata come una secolarizzazione di questa inter-

pretazione di 2 Tess. 2. Il fatto è, però, che il passo paolino, malgrado la sua oscurità, non contiene alcuna valutazione positiva del *katéchōn*. Esso è, anzi, ciò che deve essere tolto di mezzo perché il «mistero dell'anomia» sia pienamente rivelato. Decisiva è, dunque, l'interpretazione dei vv. 7-9:

Infatti il mistero dell'anomia è già in atto [*energeitai*], solo colui che trattiene, finché ora sia tolto di mezzo. E allora sarà rivelato il senza legge [*ánomos*], che il signore abolirà col soffio della sua bocca e renderà inoperante [*katar-gései*] con l'apparizione della sua presenza [*parousía*]. La presenza [*parousía*] di quello è secondo l'essere in atto di Satana in ogni potenza [*kat'énérgeian tou satanē en pasē dýnamēi*].

*Anomia* non dev'essere qui tradotto, come fa Girolamo, con un generico «iniquità» o, peggio ancora, «peccato». *Anomia* non può che significare «assenza di legge» e *ánomos* è colui che è fuori della legge (ricordate che Paolo stesso si presenta «*hōs ánomos*» ai gentili). Paolo si riferisce, cioè, alla condizione della legge nel tempo messianico, quando il *nomos* è reso inoperante e in stato di *katárgēsis*. Per questo ritroviamo qui il vocabolario tecnico paolino dell'*énérgeia* e della *dýnamis*, dell'essere in atto (*energeín*) e dell'essere inoperante (*katargeín*). Il *katéchōn* è, allora, la forza – l'Impero romano, ma anche ogni autorità costituita – che contrasta e nasconde la *katárgēsis*, lo stato di tendenziale anomia che caratterizza il messianico, e, in questo senso, ritarda lo svelamento del «mistero dell'anomia». Lo svelamento di questo mistero significa l'apparire alla luce dell'inoperosità della legge e della sostanziale illegittimità di ogni potere nel tempo messianico.

È possibile, allora, che il *katéchōn* e l'*ánomos* (Paolo non parla mai, come Giovanni, di un *antíchristos*) non siano allora due figure distinte, ma designino un unico potere, prima e dopo lo svelamento finale. Il potere profano – Impero romano o altro – è la parvenza che copre la sostanziale anomia del tempo messianico. Con lo scioglimento del «mistero», questa parvenza è tolta di mezzo, e il potere assume la figura dell'*ánomos*, del fuorilegge assoluto. Il messianico si compie così nello scontro di due *parousíai*: quella dell'*ánomos*, segnata dall'essere in atto di Satana in ogni potenza, e quella del messia, che ne renderà inoperosa l'*énérgeia* (con un chiaro riferimento a 1 Cor. 15, 24: «quindi la fine, quando consegnerà il regno a Dio e al padre, quando renderà inoperante ogni principato, ogni po-

testà e ogni potenza»). Decisamente, 2 Tess. 2 non può servire a fondare una «dottrina cristiana» del potere.

γ Può essere utile interrogare, in questa prospettiva, il rapporto di Nietzsche con questo passo paolino. Ci si è chiesti di rado come mai egli abbia intitolato *L'anticristo* la sua dichiarazione di Anticristo guerra al cristianesimo e a Paolo. Eppure, nella tradizione cristiana, l'anticristo è precisamente la figura che segna la fine dei tempi e il trionfo del Cristo su ogni potere – compreso su quella «del tutto ammirabile opera d'arte in grande stile» che, è, per Nietzsche, l'Impero romano. Non si può certo credere seriamente che egli ignorasse che l'«uomo dell'anomia» – con cui egli in ultima analisi s'identificherebbe come anticristo – fosse un'invenzione paolina. Il gesto – con cui egli sigla la sua dichiarazione di guerra contro il cristianesimo col nome di una figura che appartiene interamente a quella tradizione e ha in essa una precisa funzione – non può quindi non contenere qualcosa come un'intenzione parodica. *L'anticristo* è, cioè, una parodia messianica, in cui Nietzsche, vestendo i panni dell'antimessia, non fa che recitare fino in fondo un copione scritto da Paolo. Si capisce, allora, perché il libro si presenti già nel sottotitolo come una «maledizione» e si concluda con l'emanazione di una «legge» con pretese messianiche («data nel giorno della salvezza»), che è essa stessa soltanto una «maledizione della storia sacra». Non solo l'idea di un'equiparazione fra legge e maledizione è genuinamente paolina (Gal. 3, 13: «il messia ci riscattò dalla maledizione della legge [*ek tēs katáras tou nomou*]»), ma che l'«uomo dell'anomia» non possa far altro che promulgare una tale legge-maledizione è una lettura lucidamente ironica del *katéchōn* di 2 Tess. 2, 6-7.

## Sesta giornata

(Eis euaggélion theoú)

All'inizio del seminario vi avevo parlato del libro di Buber, *Due tipi di fede*, in cui l'autore oppone l'*emunà* ebraica, fiducia immediata nella comunità in cui si vive, e la *pistis* paolina, che è, invece, l'atto di riconoscere qualcosa come vero. Nel 1987 David Flusser, professore alla Hebrew University di Gerusalemme, che stava preparando una postfazione per una nuova edizione del libro, passeggiando in una strada di Atene, notò su una porta la scritta: *Trápeza emporikés pisteōs*. Incuriosito dall'enigmatica formula, in cui figurava la parola *pistis*, si fermò a guardare e si accorse che si trattava semplicemente dell'insegna di una banca: Banca di credito commerciale. Flusser ne dedusse una conferma di quanto già sapeva, e cioè che l'opposizione buberiana fra *emunà* e *pistis* non aveva, dal punto di vista linguistico, alcun fondamento: «propriamente la *pistis* greca significa la stessa cosa che l'*emunà* ebraica, e qualcosa di assolutamente analogo va detto dei corrispettivi verbi ebraici e greci» (Buber, 211). L'interesse del libro di Buber andava quindi cercato altrove – cosa che Flusser, come vedremo, riuscì a fare con molta intelligenza.

Se *pistis* non significa «riconoscere come vero», se non vi sono, in questo senso, due tipi di fede, come dobbiamo intendere, allora, il significato che questa parola ha nel testo di Paolo? E qual è, innanzi tutto, il significato della famiglia di *pistis* in greco? Una delle più antiche accezioni del termine *pistis* e dell'aggettivo *pistós* (fidato) è come sinonimo – o, nel caso, di *pistós*, anche come attributo – del termine *horkos*, giuramento, in espressioni del tipo: *pistin kai horka poiei-*

*sthai*, «prestare un giuramento», o *pistá dounai kai lambánein*, «scambiarsi un giuramento». In Omero, *pistá*, «fidati», per eccellenza sono gli *horkia*, i giuramenti. Nella Grecia arcaica, *horkos* designa insieme il giuramento e l'oggetto che si teneva in mano pronunciandolo; questo oggetto aveva il potere di far morire lo spergiuro (detto *epíorkos*) e costituiva, in questo modo, la miglior garanzia dell'adempimento. Anche gli dei, che giuravano sull'acqua dello Stige, non sfuggivano a questo terribile potere dell'*horkos*: l'immortale che pronunciava uno spergiuro, giaceva al suolo come morto per un anno ed era poi escluso per altri nove anni dalla presenza degli altri dei. Il giuramento appartiene, cioè, a quella sfera più arcaica del diritto, che gli studiosi francesi chiamano *pré-droit*, prediritto, in cui magia, religione e diritto sono assolutamente indiscernibili (si potrebbe, anzi, definire «magia» precisamente l'indistinzione di religione e diritto). Ma questo significa, allora, che la *pistis* – che è fin dall'origine strettamente legata al giuramento e che solo più tardi comincia ad assumere il significato più tecnico-giuridico di «garanzia» e «credito» – proviene da questo stesso oscuro fondo preistorico e che Paolo, contrapponendo la *pistis* alla legge, non introduce, contro la vetustà del *nomos*, un elemento nuovo e più luminoso, ma fa giocare piuttosto un elemento del prediritto contro l'altro – o, quanto meno, cerca di districare l'uno dall'altro due elementi che si presentano in origine strettamente intrecciati.

È merito di un grande linguista sefardita – forse il più grande linguista del nostro secolo, Émile Benveniste – aver ricostruito, a partire da dati puramente linguistici, i lineamenti originari di quell'antichissima istituzione indoeuropea che i Greci chiamavano *pistis* e i Latini *fides*, e che egli definisce *fidélité personnelle*, «fedeltà personale». La «fede» è il credito di cui si gode presso qualcuno, in conseguenza del fatto che abbiamo messo in lui la nostra fiducia, gli abbiamo consegnato qualcosa come un pegno con cui ci leghiamo a lui in un rapporto di fedeltà. Per questo la fede è tanto la fiducia che *accordiamo* a qualcuno – la fede che diamo – che la fiducia di cui godiamo presso qualcuno – la fede, il credito che *abbiamo*. Il vecchio problema dei due significati simmetrici del termine «fede», attivo e passivo, oggettivo e soggettivo, «garanzia (data)» e «fiducia ispirata», su cui aveva già richiamato l'attenzione Eduard Fränkel in un celebre articolo, si spiega, in questa prospettiva, senza difficoltà:

Colui che detiene la *fides* messa in lui da un uomo tiene quest'uomo in suo potere. Per questo *fides* diventa quasi sinonimo di *dicio* e *potestas*. Nella loro forma primitiva, queste relazioni implicano una qualche reciprocità: mettere la propria *fides* in qualcuno procurava, in cambio, la sua garanzia e il suo aiuto. Ma proprio questo fatto sottolinea la disuguaglianza delle condizioni. Si tratta di un'autorità che viene esercitata insieme a una protezione su colui che si sottomette, in contraccambio della sua sottomissione e nella stessa misura di questa. (Benveniste 1969, 118-19)

Nello stesso senso, diventa facilmente comprensibile il forte legame tra i due termini latini *fides* e *credere*, che sarà così importante in ambito cristiano: *credo* significa letteralmente, secondo Benveniste, «dare il \**kred*», cioè porre la potenza magica in un essere da cui ci si aspetta protezione, e, quindi, «credere» in lui. E poiché il vecchio nome-radice \**kred* era scomparso in latino, *fides*, che esprimeva una nozione molto simile, ne ha preso il posto come sostantivo corrispondente a *credo*.

Nella sua ricostruzione della fedeltà personale, Benveniste menziona appena l'aspetto per così dire politico di quest'istituto – su cui ha richiamato l'attenzione Salvatore Calderone –, che non concerne tanto i singoli, quanto le città e i popoli. In una guerra, la città nemica poteva essere vinta e distrutta con la forza (*katá kratós*) e i suoi abitanti uccisi o ridotti in schiavitù. Ma poteva anche avvenire, invece, che la città più debole ricorresse all'istituto della *deditio in fidem*, cioè capitolasse, consegnandosi incondizionatamente nelle mani del nemico, ma impegnando così in qualche modo il vincitore a un contegno più benevolo (Calderone, 38-41). La città poteva in tal caso essere risparmiata e ai suoi abitanti concessa la libertà personale, anche se non piena: essi formavano un gruppo speciale, quello, appunto, dei *dediticii*, di coloro che si «sono dati», una sorta di apolidi – e occorrerà, forse, ricordarsi di questo gruppo particolare di non-schiavi, ma non pienamente liberi, quando si pensa allo statuto dei messianici secondo Paolo. Questo istituto era chiamato *pistis* dai Greci (*dounai eis pistin, peíthesthai*) e *fides* dai Romani (*in fidem populi Romani venire* o *se tradere*). Due osservazioni importanti a questo proposito. Innanzi tutto ritroviamo qui la stretta connessione e quasi la sinonimia tra fede e giuramen-

to che abbiamo notato all'inizio – ed è probabile, anzi, che proprio in questo contesto esse trovino la loro ragion d'essere. Le città e i popoli che si legavano vicendevolmente nella *deditio in fidem* si scambiavano solenni giuramenti per sanzionare questo rapporto. D'altra parte, questo rapporto – com'è implicito nella parentela etimologica, già nota ai Romani, tra *fides* e *foedus* – presenta molte analogie con un patto o con un trattato d'alleanza fra popoli, anche se gli studiosi moderni, per sottolineare la disparità delle condizioni – preferiscono parlare, nel caso della *deditio in fidem*, di «pseudotrattati».

La fede è, dunque, nel mondo greco-romano, un fenomeno complesso, insieme giuridico-politico e religioso, che ha la sua origine, come il giuramento, nella sfera più arcaica del prediritto. Ma il legame con la sfera giuridica non scomparirà mai, tanto a Roma – dove i giuristi elaboreranno la nozione di *bona fides*, così importante nella storia del diritto moderno – che in Grecia, dove *pistis* e *pistós* si riferiranno al credito e alla fiducia derivanti dai vincoli contrattuali in generale.

Se vogliamo comprendere il senso dell'opposizione fra *pistis* e *nomos* nel testo paolino, è bene non dimenticare questo radicarsi della fede nella sfera del diritto – anzi del prediritto, cioè in qualcosa in cui diritto, politica e religione sono strettamente intricati. La *pistis* mantiene in Paolo qualcosa della *deditio*, dell'incondizionato abbandonarsi a un potere altrui, che obbliga, però, anche il ricevente.

Ma considerazioni in qualche modo analoghe possono farsi anche per l'*emunà* ebraica. Nella Bibbia, come sapete, Jahvé conclude con Israele una *berit*, un patto o un'alleanza, in *Berit* virtù del quale, come si legge in *Deut.* 26, 17-19: «Egli sarà il tuo Dio, a condizione che tu camminerai per le sue vie e osserverai le sue leggi e i suoi comandi e obbedirai alla sua voce ... e tu sarai per lui un popolo speciale, secondo quanto egli ti ha detto e osserverai i suoi precetti, a patto che egli ti innalzi sopra tutti i popoli e tu sia un popolo santo per Jahvé tuo Dio, come egli ha promesso». Ora, per quanto ciò possa imbarazzare i teologi, che preferiscono parlare qui di un'intenzione teologica che s'invera per vie giuridiche, questa *berit* non si distingue in nulla da un patto giuridico, come quello, ad esempio, concluso fra Giacobbe e Labano

(Gn. 31, 44 sgg.). In entrambi i casi, la *berit* designa una sorta di alleanza giurata, in cui due parti si legano in un rapporto di reciproca fedeltà, e sembra quindi appartenere a quella stessa sfera del prediritto, che è all'origine del rapporto di fedeltà personale ricostruito da Benveniste. Il « sangue dell'alleanza » (Ex. 24, 8 – ripreso in Mt. 26, 28) che Mosè sparge per metà sull'altare (che rappresenta Jahvé) e per metà sul popolo, non è tanto un sacrificio, quanto la sanzione dell'intima unione che il patto stabilisce tra i due contraenti. Per questo in ebraico si dice «tagliare una *berit*» esattamente come il greco dice *horkia témnēin* e il latino *foedus ferire*. Il problema se la *berit* fra Jahvé e Israele sia un patto teologico o giuridico perde ogni interesse, una volta che essa sia stata restituita alla sfera della fedeltà personale e del prediritto, in cui, come abbiamo visto, queste distinzioni non sono possibili. (E non sarebbe, credo, una cattiva definizione del giudaismo quella che lo definisse come un'accanita riflessione sulla situazione paradossale che risulta dal voler stabilire rapporti giuridici con Dio).

Ora il termine ebraico *emunà* significa appunto il contegno che deve risultare dalla *berit*, e corrisponde in questo senso perfettamente al greco *pistis*. E, secondo la struttura simmetrica che definisce il rapporto di fedeltà, *emunà* è tanto la fede degli uomini, che quella di Jahvé – come in *Deut.* 7, 9, in cui (nel greco della Settanta) *pistós* è per eccellenza l'attributo di Dio: «Riconoscete dunque che il signore vostro Dio è un Dio fedele [*pistós* = *ne eman*], che mantiene il suo patto [*diathékē* = *berit*] e il suo favore [*éleos* = *hesed*] per mille generazioni con coloro che lo amano e osservano i suoi comandamenti». In questo passo, non solo il rapporto tra fede e patto, tra la *pistis* e il patto di fedeltà personale concluso fra Jahvé e Israele è evidente, ma anche l'altro concetto che Paolo oppone alla legge e alle sue opere, *charis*, grazia, ha in qualche modo un suo precursore nello *hesed*, la bontà e il favore che Dio riserva ai suoi fedeli (anche se la Settanta traduce di solito *hesed* con *éleos* e riserva *charis* a *ben*).

Penso che sia chiaro, a questo punto, in che senso si possa dire che, contrapponendo *pistis* e *nomos*, Paolo non pone semplicemente in contrasto due elementi eterogenei, ma fa giocare, per così dire, tra loro due figure o due piani o due elementi all'interno del diritto – o, piuttosto, del prediritto. Quali sono questi due piani? Lo abbia-

mo visto: Paolo chiama il primo *epaggelia*, «promessa», o *diathékē*, «patto», e il secondo *entolē*, «comandamento» (o *nomos tōn entolōn*). In Gn. 15, 18 la promessa che Jahvé fa ad Abramo – così importante nella strategia di Paolo – è definita del resto semplicemente *diathékē*, è il patto originario di Jahvé con la discendenza di Abramo, che precede in ogni senso quello della legge mosaica (per questo, in Ef. 2, 12, Paolo può riferirsi a essa come alle *diathékai tēs epaggelías*, ai patti della promessa). Se volessimo tradurre l'antitesi paolina nel linguaggio del diritto moderno, potremmo dire che Paolo gioca la costituzione contro il diritto positivo o, più esattamente, il piano del potere costituente contro quello del diritto costituito – e che, in questo senso, la tesi schmittiana sulla teologia politica («tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati») riceve un'ulteriore conferma. La scissione fra potere costituente e potere costituito, che nel nostro tempo si mostra con particolare evidenza, ha il suo fondamento teologico nella scissione paolina fra il piano della fede e quello del *nomos*, tra la fedeltà personale e l'obbligazione positiva che ne deriva. Il messianismo appare, in questa prospettiva, come una lotta interna al diritto, in cui l'elemento del patto e del potere costituente tende a contrapporsi e a emanciparsi dall'elemento dell'*entolē*, della norma in senso stretto. Il messianico è, cioè, quel processo storico attraverso il quale il nesso arcaico fra diritto e religione, che ha nell'*horkos*, nel giuramento, il suo paradigma magico, entra in crisi e l'elemento della *pistis*, della fede nel patto, tende paradossalmente a emanciparsi da quello del comportamento obbligatorio e del diritto positivo (le opere compiute in esecuzione del patto).

Per questo, in Paolo, vediamo emergere con forza, accanto al tema della fede, quello della grazia (*charis*), che – come ha mostrato ancora una volta Benveniste (1969, *Gratuità* 201-02) – ha essenzialmente il significato di una prestazione gratuita, sciolta dai vincoli obbligatori della controprestazione e del comando. Si fraintende il senso della contrapposizione fra legge e grazia (come si esprime, ad esempio, in Rm. 6, 14), se non la si situa nel suo contesto proprio, che è quello della rottura dell'originaria unità fra *epaggelia* e *nomos* e fra diritto e religione

nella sfera del prediritto. Non si tratta di contrapporre due principi eterogenei e di escludere le opere in favore della fede, ma di affrontare l'aporia che risulta da quella rottura. Ciò che viene ora meno, insieme a quello fra religione e diritto, è il nesso fra prestazione e controprestazione, esecuzione e comando, per cui da una parte sta una legge «santa e giusta e buona» – divenuta, però, inseguibile e incapace di produrre salvezza: la sfera del diritto in senso stretto – e, dall'altra, una fede che, pur dipendendo originariamente dal patto, è capace di operare la salvezza «senza legge». Fede e legge, unite nel prediritto in magica indifferenza, ora si scindono e lasciano emergere fra di esse lo spazio della gratuità. La fede – nella sfera della fedeltà personale in cui ha la sua origine – implicava ovviamente il compimento degli atti di fedeltà sanciti nel giuramento. Ma ora appare un elemento del patto che eccede costitutivamente qualunque prestazione con cui si cerchi di soddisfarne l'esigenza e introduce così nella sfera della legge una dissimmetria e una sconnessione. La promessa sopravanza qualunque pretesa che su di essa si fonda, così come la fede sorpassa qualunque obbligo di controprestazione. La grazia è questo eccesso, che – mentre divide ogni volta i due elementi del prediritto e impedisce loro di coincidere – nello stesso tempo non permette loro nemmeno di dividersi completamente. La *charis* – che risulta dalla frattura tra fede e obbligazione, tra religione e diritto – non identifica però a sua volta una sfera sostanziale separata, ma può mantenersi soltanto attraverso una relazione antagonistica con essi – cioè, come istanza, in essi, di un'esigenza messianica, senza la quale diritto e religione sono condannati alla lunga ad atrofizzarsi.

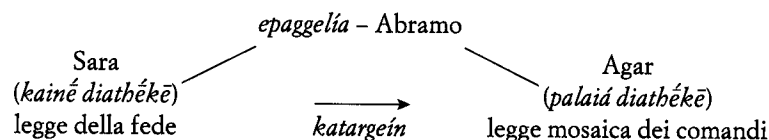
Di qui, in Paolo, il rapporto complesso fra la sfera della grazia e quella della legge, che non giunge mai a una completa rottura, ma vede, al contrario, la grazia presentarsi come compimento dell'istanza di giustizia della legge (*Rm.* 8, 4) e la legge come «pedagogio» verso il messianico (*Gal.* 3, 24), che ha il compito di mostrare in modo iperbolico (*kath'hyperbolén*) l'impossibilità della sua propria esecuzione, facendo apparire il peccato come tale (*Rm.* 7, 13). Resta che, in Paolo, il rapporto fra grazia e peccato, fra gratuità e prestazione si definisce attraverso un eccesso costitutivo (*perisseia*): «Il dono della grazia non è come il peccato. Se, infatti, attraverso il peccato di uno solo, i molti morirono, molto di più la grazia

di Dio e il dono nella grazia di un solo uomo, Gesù messia, sovrabbonò per i molti ... La legge sopraggiunse affinché abbondasse il peccato. Ma dove il peccato ha abbondato, la grazia ha ecceduto [*hyperperisseusen*]]» (*ibid.* 5, 15-21). In un passo la cui importanza non è stata, forse, sufficientemente osservata, la grazia sembra anzi definire una vera e propria «sovranità» (*autárkeia*) del messianico rispetto alle opere della legge: «Dio ama chi dona con gioia. Dio può far eccedere in voi ogni grazia, affinché, avendo in ogni cosa assoluta sovranità [*en pantí pántote pasan autárkeian*], eccediate rispetto a ogni opera buona» (2 *Cor.* 9, 7-8). *Autárkeia*, come dovrebbe essere ovvio, non significa qui una sufficiente disposizione di beni, ma la capacità sovrana di compiere gratuitamente le buone opere indipendentemente dalla legge. Non vi è, in Paolo, propriamente qualcosa come un conflitto fra poteri, ma solo la loro sconnessione, da cui emerge, sovrana, la *charis*.

L'origine giuridica – o pregiuridica – della nozione di fede e la situazione della grazia nella frattura fra fede e obbligazione permettono anche di comprendere correttamente la dottrina paolina della «nuova alleanza» e delle due *diathékai*. La legge mosaica – la *diathékē* normativa – è preceduta dalla promessa fatta ad Abramo, che le è gerarchicamente superiore, in quanto la legge mosaica non ha il potere di renderla inoperante – *katargeín* (*Gal.* 3, 17: «la legge, venuta quattrocentotrenta anni dopo, non invalida un patto concluso da Dio, rendendo così inoperante la promessa»). La legge mosaica delle obbligazioni e delle opere – che in 2 *Cor.* 3, 14 è definita «la vecchia alleanza», *palaiá diathékē* – è invece resa inoperante dal messia. La *kainé diathékē* (*kainé*, «nuova» in ogni senso, non semplicemente *nea*, più recente) di cui Paolo parla ai Corinzi (1 *Cor.* 11, 25: «questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue», e 2 *Cor.* 3, 6: «egli ci ha resi ministri di una nuova alleanza, non della lettera, ma dello spirito») rappresenta il compimento della profezia di *Ger.* 31, 31 («Ecco verranno i giorni – dice il Signore – in cui io concluderò una nuova alleanza con la casa di Israele e con la casa di Giuda») e, insieme, risale alla promessa fatta ad Abramo, da cui trae la sua legittimità.

#### Le due alleanze

In *Gal.* 4, 22-26, Paolo traccia una genealogia allegorica delle due *diathékai*: «È scritto che Abramo ebbe due figli, uno dalla schiava e uno dalla donna libera. Ma l'uno è nato dalla schiava secondo la carne, l'altro dalla donna libera grazie alla promessa. Queste sono allegorie: sono le due alleanze, l'una dal monte Sinai genera per la schiavitù, ed è Agar. Agar è il monte Sinai, che è in Arabia e corrisponde alla Gerusalemme di adesso, ed è in schiavitù insieme ai suoi figli. Invece la Gerusalemme di sopra è libera, ed è nostra madre». Le due *diathékai*, pur risalendo entrambe ad Abramo, rappresentano però due distinte linee genealogiche. La legge mosaica proviene da Agar e corrisponde alla servitù dei comandi e delle obbligazioni; la nuova alleanza, che proviene da Sarah, corrisponde alla libertà dalla legge:



L'istanza messianica, che agisce nel tempo storico, rendendo inoperante la legge mosaica, risale genealogicamente al di là di questa verso la promessa. Lo spazio che si apre fra le due *diathékai* è quello della grazia. Per questo la *kainé diathékē* non può essere – come di fatto ha finito col diventare – qualcosa come un testo scritto, contenente nuovi e diversi precetti. Come dice lo straordinario passo che precede la rivendicazione della nuova alleanza, questa non è una lettera scritta con inchiostro su tavole di pietra, ma col soffio di Dio su cuori di carne – cioè non un testo, ma la vita stessa della comunità messianica, non *scrittura*, ma *forma di vita*: *hē epistolē hemōn hymeis este*, «voi siete la nostra lettera» (2 Cor. 3, 2)!

γ Questa situazione aporetica della grazia nella frattura tra fede e legge rende comprensibile come, nella storia della Chiesa, essa abbia potuto dar luogo a quei conflitti, che emergono per la prima volta con forza nelle dispute intorno al pelagianesimo, di cui è documento il *De natura et gratia* di Agostino. Secondo Pelagio, attraverso la redenzione la grazia è stata data una volta per tutte alla natura umana, che la possiede come un bene «inamissibile», imperdibile, in modo che essa supera già sempre nel cristiano la possibilità e l'attualità del peccato. La Chiesa sosterrà invece il carattere amissibile della

grazia e la necessità di un intervento ulteriore per far fronte alla sua perdita attraverso il peccato. Ciò equivale – se ben si riflette – a reintrodurre di fronte alla grazia un tema schiettamente giuridico, una sorta di compromesso fra *charis* e *nomos*: attraverso la trasgressione e la colpa, l'uomo perde incessantemente quella grazia che era soltanto la controprestazione della fedeltà al patto. Più in generale, con la reintroduzione del *nomos* nella teologia cristiana, la grazia finirà col diventare un luogo altrettanto aporetico di quanto la legge era stata nel giudaismo. Vi è propriamente, nella dogmatica cristiana, un universo kafkiano della grazia come vi è, nel giudaismo, un universo kafkiano della legge.

γ È questo il momento di esaminare analogie e differenze fra la *charis* paolina e il sistema delle «prestazioni totali» descritte da Mauss nel suo *Saggio sul dono* – come anche di interrogare il curioso silenzio di Mauss (che pure cita, oltre ai materiali etnografici, anche testi greci e romani e persino islamici) su questa sfera per eccellenza della gratuità nella nostra cultura che è la grazia. Certo il dono è concepito da Mauss come antecedente rispetto alle prestazioni utilitarie; ma il punto decisivo – e, insieme, più aporetico – della sua dottrina è l'assoluta indissolubilità fra dono e obbligazione. Non soltanto l'obbligazione del donatore è l'essenza del *potlach*, ma il dono fonda anche in chi lo riceve l'obbligo incondizionato della controprestazione. Di più: come Mauss osserva alla fine del saggio, la teoria delle prestazioni totali esige che le nozioni che noi siamo abituati a opporre (libertà/obbligazione; liberalità/risparmio; generosità/interesse; lusso/utilità) siano neutralizzate e ibridate. Com'è evidente nelle sue conclusioni, tutto sommato socialdemocratiche e progressiste, ciò che il *Saggio sul dono* definisce è non una teoria della gratuità, ma del nesso paradossale fra gratuità e obbligazione. (Ancora oggi coloro che cercano di sostituire il dono al contratto come paradigma sociale fondamentale, non hanno in mente nulla di diverso). Anche in Paolo, come abbiamo visto, fede e grazia non sono semplicemente sciolte dalla sfera della legge, ma si situano in una relazione complessa con questa. Diversamente che in Mauss, tuttavia, la gratuità non fonda la prestazione obbligatoria, ma si produce rispetto a essa come un eccesso irriducibile. La grazia non è il fondamento degli scambi e degli obblighi sociali – è, piuttosto, la loro interruzione. Il gesto messianico non fonda, ma compie. Georges Bataille ha cercato di cogliere questo eccesso costitutivo della gratuità nella sua dottrina della sovranità della spesa improduttiva (curioso che non si sia accorto che l'espressione era già in Paolo!) In questo tentativo, egli trasforma, però, la gratuità in una categoria privilegiata di atti, opposti a quelli utilitari (il riso, il lusso, l'erotismo...) È evidente che, in Paolo, la grazia non può essere un ambito particolare accanto a quello dell'obbligazione e della legge: essa non è che la capacità di usare l'intera sfera delle determinazioni e delle prestazioni sociali.

L'antitesi di Buber fra *emunà* ebraica e *pistis* paolina non ha dunque alcun fondamento linguistico: come espressione dell'atteggiamento che nasce dal «tagliare

**La fede divisa** un patto», esse sono sostanzialmente equivalenti, e non è possibile distinguerle come l'«aver fiducia» e il «ritenere per vero». Nella postfazione aggiunta alla nuova edizione di *Due tipi di fede*, Flusser ha, però, individuato un altro senso della distinzione proposta da Buber, che la considera come una scissione della fede all'interno del cristianesimo. Nel cristianesimo conviverebbero, cioè, secondo Flusser, due tipi di fede così difficilmente conciliabili da costituire qualcosa come un «problema tragico, di cui forse i cristiani cominciano a rendersi conto soltanto oggi» (Buber, 241). La prima è la fede di Gesù, la religione del Gesù storico, professata da lui con le parole e con gli atti, e la seconda è la fede in Gesù Cristo, maturata nella comunità cristiana dopo la crocifissione, che coincide con la costruzione della cristologia e con l'assumere come vero che Gesù è il figlio unigenito di Dio, fatto uomo e morto per la redenzione dei nostri peccati.

Il primo a cogliere con chiarezza questa distinzione è stato Lessing, in un frammento del 1780 intitolato *La religione di Cristo*:

La religione di Cristo e la religione cristiana sono due cose completamente diverse. Quella, la religione di Cristo, è la religione che egli stesso riconobbe e praticò come uomo ... Questa, la religione cristiana, è la religione che assume come vero l'essere egli stato più che uomo, e in quanto tale lo eleva ad oggetto della propria venerazione. Come ambedue queste religioni, la religione di Cristo e la religione cristiana, possano incentrarsi in Cristo come in un'unica e medesima persona, è incomprendibile ... Quella, la religione di Cristo, è contenuta nei Vangeli in modo completamente diverso dalla religione cristiana. La religione di Cristo vi è contenuta con le parole più chiare e nette; la religione cristiana invece in modo così incerto ed equivoco, che è difficile trovare un solo passo al quale due uomini, da quando esiste il mondo, abbiano collegato la medesima idea. (*ibid.*, 246-47)

L'esattezza dell'osservazione di Lessing diventa ancora più evidente se, come suggerisce Flusser, si osservano in questa prospettiva i testi che compongono il Nuovo Testamento, i Vangeli e gli *Atti* da una parte, e, dall'altra, le *Lettere* di Paolo, di Giovanni, di Giacomo ecc. Se fossero state conservate solo queste ultime, le nostre informazioni sulla persona e sulla vita di Gesù sarebbero estre-

mamente frammentarie (Paolo non dice quasi nulla del Gesù storico); se si fossero, invece, conservati soltanto i primi, sapremmo ben poco di teologia cristiana e del dramma cristologico. Ciò significa che solo dai Vangeli conosciamo la fede di Gesù, mentre la fede in Cristo – cioè qualcosa come una *pistis* nel senso di Buber – ci è nota solo dagli altri testi.

Coniugando le considerazioni di Lessing con la teoria di Buber, Flusser coglie un'antinomia che è certamente istruttiva per la comprensione del problema messianico e, soprattutto, della storia della teologia cristiana. Tutto lo pseudoproblema della «coscienza messianica» di Gesù nasce proprio per coprire lo iato che si apre fra queste due fedi. In che cosa credeva Gesù? La domanda ha qualcosa di grottesco, se la formuliamo in questo modo: che cosa poteva significare per Gesù credere in Gesù Cristo? Nei Vangeli non troviamo risposte e il passo di *Mr.* 8, 29 – anche se non è interpolato, come affermano alcuni non senza buone ragioni – dice ben poco. Gesù chiede ai discepoli: «Chi dite che io sia? Pietro rispose: tu sei il messia [*su ei ho christós*]. Ed egli intimò loro di non dire nulla di quello». Lo stesso può dirsi delle controversie cristologiche che agitano la Chiesa nel III secolo e culminano a Nicea con l'intervento di Costantino, consigliato da quello che Overbeck definisce il suo *friseur*, il suo parrucchiere personale, Eusebio di Cesarea. La mediazione che viene qui elaborata e che porta alla formulazione di quel simbolo niceno che ancora vi capiterà talvolta di ripetere (*pisteuomen eis hena theón* ..., «crediamo in un solo Dio, padre onnipotente ... e in un solo signore Gesù Cristo, generato unigenito dal Padre ...») è un tentativo – più o meno riuscito – di tenere insieme le due fedi di Buber e le due religioni di Lessing.

Ma come stanno le cose in Paolo? Si può parlare anche per lui di una scissione della fede nel senso che abbiamo visto? Non lo credo. La fede di Paolo comincia con la resurrezione e Paolo non conosce Gesù secondo la carne, ma solo Gesù messia. La separazione è chiara già nel prescritto della lettera che stiamo commentando: «riguardo al suo figlio, nato dal seme di Davide secondo la carne, costituito figlio di Dio in potenza secondo lo spirito di santità a partire dalla resurrezione dei morti ...» (*Rm.* 1, 3-4). E in *2 Cor.* 5, 16 si legge: «se anche avessimo (o: abbiamo) conosciuto il messia secondo la carne, tuttavia ora non lo conosciamo più». In modo del tutto coerente con

la tradizione ebraica, in cui qualcosa come una «vita del messia» non può esistere (il messia – o, almeno, il suo nome – è stato creato prima della creazione del mondo), il contenuto essenziale della fede paolina non è la vita di Gesù, ma Gesù messia, crocifisso e risorto. Ma che cosa significa: fede in Gesù messia? In che modo la scissione tra la fede di Gesù e la fede in Gesù è qui già sempre superata?

Per rispondere a queste domande, converrà partire da alcuni dati linguistici. Nei Vangeli la formula narrativa comune

**Credere in** ne è di questo tipo: «allora Gesù disse ai discepoli», «salendo Gesù a Gerusalemme», «Gesù entrò nel tempio». In Paolo – con la sola ovvia eccezione di *1 Cor.* 11, 23 – noi non troviamo mai espressioni diegetiche del genere. Egli usa invece quasi sempre la formula caratteristica: *kyrios Iesou christós*, «il signore Gesù messia». Negli *Atti* (9, 22), Luca ci presenta l'apostolo che afferma nelle sinagoghe *hoti houtos estin ho christós*, «che quello (Gesù) è il messia». Ma nel testo di Paolo noi non troviamo mai – con la sola eccezione di *Rm.* 10, 9, su cui torneremo – questa formula. Per esprimere la sua fede, egli usa invece l'espressione *pistéuein eis Iesouén christón*, «credere in Gesù messia». Questa – che, attraverso la sua traduzione latina, è diventata l'espressione canonica della fede – è, in greco, anomala: *pistéuō* si costruisce normalmente col dativo (credere a qualcuno), o con l'accusativo, ovvero con *hoti* più un verbo, per esprimere il contenuto della fede. La formula paolina è tanto più significativa, in quanto essa non compare mai nei sinottici e definisce quindi in modo sostanziale la sua concezione della fede. È come se, per Paolo, tra *Gesù* e *messia* non ci fosse spazio per lo è copulativo. Caratteristico è *1 Cor.* 2, 2: «Non ritenni infatti di saper altro fra voi se non Gesù messia»: egli non sa che Gesù è il messia – conosce solo *Gesù messia*. (Di qui poté sorgere, più tardi, l'equivoco secondo cui questo sintagma sarebbe in realtà un nome proprio).

Dal punto di vista linguistico, questa espressione è un sintagma nominale. La teoria della frase nominale è uno

**Frase nominale** dei capitoli più interessanti della linguistica. In greco, come in latino – e così in ebraico e in arabo – si incontra spesso una proposizione che è tale dal punto di

vista semantico, in quanto esprime un'asserzione completa, ma che non contiene alcun predicato verbale. Due esempi celebri in Pindaro: *skiás onar ánthrōpos*, «di un sogno l'ombra l'uomo» (*Pyth.* VIII, 95) (nelle traduzioni correnti: «l'uomo è il sogno di un'ombra») e *áriston hydōr*, «ottima l'acqua» (*Oly.* I, 1) (tradotto di solito: «l'acqua è la cosa migliore»). Ora il lavoro della linguistica del nostro tempo – in particolare, di Meillet e Benveniste – è consistito appunto nel mostrare che l'interpretazione corrente della frase nominale come una frase in cui la copula è sottintesa o è presente nel suo grado zero, è semplicemente falsa. La frase nominale e quella con copula espressa non sono soltanto morfologicamente, ma anche semanticamente distinte. «La frase nominale e la frase con *estí* non affermano nella stessa maniera e non appartengono allo stesso registro. La prima è discorso, la seconda narrazione. La prima pone un assoluto, la seconda descrive una situazione» (Benveniste 1966, 165). Occorre proseguire in senso filosofico la distinzione di Benveniste. Si sogliono distinguere due significati fondamentali del verbo essere nelle lingue indoeuropee: quello esistitivo (la posizione di un'esistenza: il mondo è) e quello predicativo (la predicazione di una qualità o di un'essenza: il mondo è eterno). Da questi due significati discende la partizione fondamentale dell'ontologia: l'ontologia dell'esistenza e l'ontologia dell'essenza (la relazione fra le due è quella della presupposizione: tutto ciò che si dice, lo si dice sull'*hypocheímenon* dell'esistenza; cfr. *Cat.* 2a, 35). La frase nominale sfugge a questa distinzione e presenta un terzo tipo, irriducibile ai due precedenti, che si tratta qui di pensare.

Che significa, allora, il fatto che in Paolo la fede sia espressa dal sintagma nominale «Gesù messia» e non da quello verbale «Gesù è il messia»? Paolo non crede che Gesù abbia la qualità di essere il messia: crede in «Gesù messia» e basta. Messia non è un predicato che si aggiunge al soggetto Gesù, ma qualcosa che è inscindibile da lui, senza costituire, per questo, un nome proprio. E questo è la fede in Paolo: un'esperienza dell'essere al di là tanto dell'esistenza che dell'essenza, così del soggetto come del predicato. Ma non è questo precisamente quanto avviene nell'amore? L'amore non sopporta la predicazione copulativa, non ha mai per oggetto una qualità o un'essenza. Io amo Maria-bella-bruna-tenera, non amo Maria

perché è bella, bruna e tenera, in quanto ha questo o quell'attributo. Ogni dire è decade dall'amore. Nel punto in cui mi rendo conto che l'amata ha questa o quella qualità, questo o quel difetto – allora io sono irrevocabilmente uscito dall'amore, anche se, come purtroppo succede spesso, continuo a credere di amarla, avendo anzi ora dei buoni motivi per farlo. L'amore non ha motivi – per questo, in Paolo, esso è strettamente connesso alla fede, per questo, come si legge nell'inno di 1 Cor. 13, 4-7: «L'amore è magnanimo, l'amore sa usare, non invidia, non si vanta, non si gonfia, non rompe il suo contegno, non cerca le cose proprie, non si adira, non calcola il male, non si rallegra per l'ingiustizia, congioisce invece la verità; tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta».

Qual è, dunque, il mondo della fede? Un mondo che non è fatto di sostanza più qualità, non un mondo in cui l'erba è verde e il sole è caldo e la neve è bianca. No, non è un mondo di predicati, di esistenze e di essenze, ma un mondo di eventi indivisibili, in cui io non giudico e credo che la neve è bianca e che il sole è caldo, ma sono trasportato e dislocato nell'esser-la-neve-bianca e nell'essere-il-sole-caldo. Un mondo, infine, in cui io non credo che Gesù, quel certo uomo, è il messia, figlio unigenito di Dio, generato e non creato, consustanziale al padre – ma credo soltanto in Gesù messia, sono trascinato e deportato in lui, in modo che «non io vivo, ma il messia vive in me».

Certo questa fede è, in Paolo, innanzi tutto un'esperienza della parola, ed è da questo fatto che occorre partire.

**La parola della fede** re. «La fede dall'ascolto, l'ascolto attraverso la parola del messia» affermano categoricamente i due densi sintagmi nominali di Rm. 10, 17. Nella prospettiva della fede, ascoltare una parola non significa constatare la verità di un certo contenuto semantico, ma nemmeno rinunciare semplicemente a capire – com'è implicito nella critica paolina della glosolalia in 1 Cor. 14. Ma qual è allora il giusto rapporto colla parola della fede, come parla la fede e che significa ascoltare la sua parola?

Paolo definisce l'esperienza della parola della fede (*to rēma tēs pisteōs*) in un passo importante, che converrà leggere con attenzione (Rm. 10, 6-10):

La giustizia della fede parla così: non dire nel tuo cuore: chi salirà al cielo? Cioè, per farne discendere il messia. Oppure: chi scenderà nell'abisso? Cioè, per far risalire il messia dai morti. Ma che cosa dice? Vicina a te è la parola, nella tua bocca e nel tuo cuore, questa è la parola della fede [*to rēma tēs pisteōs*] che annunciamo. Poiché se professi [*homologeín*, lett. «dire la stessa cosa»] nella tua bocca il signore Gesù e credi nel tuo cuore che Dio lo resuscitò dai morti, sarai salvo. Col cuore infatti si crede per la giustizia, con la bocca si professa per la salvezza.

Paolo qui parafrasa e, insieme, emenda Deut. 30, 11-14, dove si parla della legge che Dio dà agli Ebrei:

Questo comando, che io oggi ti comando, non è troppo alto sopra di te né lontano da te. Non è nel cielo, perché tu dica: chi salirà per noi in cielo a prenderlo, così che ascoltandolo lo eseguiamo? E nemmeno è al di là del mare, perché tu dica: chi passerà il mare e lo prenderà per noi e ce lo farà udire in modo che lo eseguiamo? La parola è vicinissima nella tua bocca e nel tuo cuore ed è nelle tue mani eseguirla.

Con la sua abituale violenza ermeneutica, Paolo – che ha appena affermato che il messia è *telos* della legge – trasferisce alla fede e al messia quel che nel *Deuteronomio* si riferiva alla legge mosaica. Sostituisce così al mare l'abisso, lo *sheol* in cui il messia è disceso ed elimina «ed è nelle tue mani eseguirla» – che si riferiva alle opere della legge, ed era, del resto, un'aggiunta della Settanta. La parola vicina, che era parola del comando, diventa ora «parola della fede» ed è questa che Paolo cerca di definire aggiungendo i versetti 9-10: «Poiché se professi nella tua bocca il signore Gesù ...» *Homologeín* – che Girolamo traduce con *confiteri* e da allora è diventato il termine tecnico per la professione di fede – significa dire la stessa cosa, il concordare di una parola con la parola di un altro (e quindi l'accordo contrattuale) o con una realtà (ad esempio la corrispondenza fra *logoi* ed *erga*, «parole» e «opere»). Ma in Paolo la corrispondenza non corre fra diverse parole o fra parole e fatti, ma, per così dire, all'interno della parola stessa, fra bocca e cuore. *Eggýs*, «vicino», è, da questo punto di vista, una parola molto interessante. Essa non significa solo vicinanza nello spazio, ma, innanzi tutto, prossimità temporale (così, ad esempio, anche in Rm. 13, 11); la corrispondenza fra bocca e cuore nella parola della fede è una vicinanza e quasi una coincidenza nel tempo. D'altra parte, *eggýs* deriva etimologicamente da una radice che indica il vuoto della mano e, quindi, il dare e il mettere in mano. *Eggýēs* significa così il pegno

che si mette in mano di qualcuno, e un orecchio greco non poteva non cogliere la prossimità fra i due termini – tanto più che, in *Ebr.* 7, 22, *éggyos* è Gesù, «garante di un'alleanza più forte». La vicinanza è anche un pegno e una garanzia di efficacia. L'esperienza della parola della fede è, quindi, esperienza non del carattere denotativo della parola, del suo riferirsi alle cose, ma del suo essere vicina, tesa nella corrispondenza fra la bocca e il cuore, e, attraverso questo *homologeín*, operatrice di salvezza. Che Paolo costruisca qui per una volta *pisteúein* con *hoti*, non contraddice a questo carattere per così dire autoreferenziale della parola della fede: come si specifica subito dopo, si tratta di un'articolazione puramente logica dell'efficacia salvifica della parola in due momenti: il credere nel cuore non è né un ritenere per vero né la descrizione di uno stato interiore, ma riguarda la giustificazione, e solo il professare nella bocca compie la salvezza. Né glossolalia priva di significato, né parola semplicemente referenziale, la parola della fede effettua il suo senso attraverso il suo stesso esser proferita. Dobbiamo pensare qui a qualcosa come un'efficacia performativa della parola della fede, che si realizza con la sua stessa pronuncia nella vicinanza di bocca e cuore.

Da quando Austin, nel suo libro *Come fare cose con le parole* (1962), ha definito la categoria del performativo, essa  
**Performativo** ha incontrato un favore crescente non soltanto tra i linguisti, ma anche tra i filosofi e i giuristi.

Il performativo è un enunciato linguistico che non descrive uno stato di cose, ma produce immediatamente un fatto reale. Il paradosso (che la filosofia analitica compendia nella formula *speech act*, «atto linguistico») è qui che il significato di un enunciato (per esempio, i sintagmi *io giuro*, *io dichiaro*, *io prometto*) coincide con una realtà che è esso stesso a produrre attraverso il suo proferimento (per questo il performativo non può essere né vero né falso). Commentando le tesi di Austin, Benveniste distingueva il performativo in senso proprio da altre categorie linguistiche con le quali il filosofo l'aveva confuso (l'imperativo «apri la porta!» o il segnale «cane» su un cancello) e osservava che l'enunciato performativo non ha valore se non nelle circostanze che, autorizzandolo come atto, ne garantiscono l'efficacia: «Chiunque può gridare sulla pubblica

piazza: decreto la mobilitazione generale! Non potendo essere *atto* per mancanza dell'autorità necessaria, una tale affermazione non è più che *parola*; essa si riduce a un inane clamore, a scherzo o a follia» (Benveniste 1966, 273).

Ciò che, in questo modo, il grande linguista metteva in luce era lo stretto rapporto che unisce la sfera del performativo a quella del diritto (attestato dalla prossimità etimologica fra *ius* e *iurare*). Si può definire il diritto come quell'ambito in cui tutto il linguaggio tende ad assumere valore performativo. Fare cose con le parole non è, dunque, un'occupazione così innocente e il diritto può essere, anzi, considerato come il residuo nel linguaggio di uno stadio magico-giuridico dell'esistenza umana, in cui parole e fatti, espressione linguistica ed efficacia reale coincidevano.

Ma in che modo il performativo realizza il suo fine? Che cosa permette a un certo sintagma di acquistare, mediante la sua sola pronuncia, l'efficacia del fatto, smentendo l'antica massima che vuole che la parola e il fare siano separati da un abisso? I linguisti non lo dicono, quasi si urtassero qui a un ultimo strato propriamente magico della lingua – quasi che essi credessero veramente alla magia. Essenziale è qui, certamente, il carattere autoreferenziale di ogni espressione performativa. Questa autoreferenzialità non si esaurisce, però, semplicemente in ciò, che il performativo, come nota Benveniste, prende se stesso come referente, in quanto rimanda a una realtà che è esso stesso a costituire. Piuttosto occorre precisare che l'autoreferenzialità del performativo si costituisce sempre attraverso una sospensione del normale carattere denotativo del linguaggio. Il verbo performativo si costruisce, infatti, necessariamente con un *dictum* che, considerato in sé, ha natura puramente costativa e senza il quale esso resta vuoto e inefficace (*io giuro*, *io decreto* non hanno valore se non sono seguiti – o preceduti – da un *dictum* che li riempie). È questo carattere costativo del *dictum* che viene sospeso e revocato in questione nel momento stesso in cui diventa l'oggetto di un sintagma performativo. Così le espressioni costative «ieri mi trovavo a Roma» o «la popolazione è mobilitata» cessano di essere tali se precedute rispettivamente dai performativi *io giuro*, *io decreto*. Il performativo sostituisce, cioè, alla normale relazione denotativa fra parola e fatto una relazione autoreferenziale che, mettendo fuori gioco la prima, pone se stessa

come il fatto decisivo. Non la relazione di verità tra parole e cose è qui essenziale, ma la pura forma della relazione fra linguaggio e mondo, che diventa ora essa stessa produttrice di vincoli ed effetti reali. Come, nello stato di eccezione, la legge sospende la propria applicazione solo per fondare, in questo modo, la sua vigenza nel caso normale, così, nel performativo, il linguaggio sospende la sua denotazione proprio e soltanto per fondare il suo nesso con le cose. L'antica formula delle dodici tavole, che esprime la potenza performativa del diritto (*uti lingua nuncupassit, ita ius esto*, «come la lingua ha proferito, così sia diritto»), non significa che ciò che è detto è fattualmente vero, ma solo che il *dictum* è esso stesso un *factum*, che, come tale, obbliga le persone tra cui è stato proferito.

Ciò significa che il performativo è la testimonianza di una fase della cultura umana in cui il linguaggio non si riferisce alle cose – come siamo abituati a pensare – sulla base di una relazione costativa o veritativa, ma attraverso un'operazione particolare, in cui la parola giura sulle cose, è essa stessa il fatto fondamentale. Si può dire, anzi, che la relazione denotativa fra linguaggio e mondo sia semplicemente ciò che risulta dalla rottura dell'originaria relazione magico-performativa fra la parola e le cose.

Come dobbiamo intendere l'*homologeîn* paolino rispetto a questa sfera del performativo, che ha il suo paradigma pregiuridico nel giuramento? Negli ultimi anni della sua vita, Michel Foucault lavorava a un libro sulla confessione, di cui ci restano tracce, fra l'altro, in un corso del 1981 all'Università Cattolica di Lovanio. Foucault considera la confessione nell'ambito di quelle che egli chiama «forme della veridizione», in cui importante non è tanto (o soltanto) il contenuto assertorio, quanto l'atto stesso di proferire il vero. Questo atto è qualcosa come un performativo, poiché, attraverso la confessione, il soggetto si lega alla propria verità e modifica tanto il suo rapporto con gli altri che quello con se stesso. Nel corso di Lovanio, Foucault comincia con l'opporre la confessione al giuramento, che rappresenta nel mondo classico la forma arcaica del processo e – prima di passare all'analisi della confessione nel processo moderno – esamina la pratica dell'*exomologêsis* cristiana, la confessione penitenziale dei peccati, che si formalizza nel corso del XII e XIII secolo. Ma tra queste due forme di veridizione – il performativo sacramentale e il performativo penitenziale – se ne situa un'al-

tra, che Foucault lascia ininterrogata, e che è precisamente la confessione di fede documentata dal passo di Paolo che stiamo commentando. Tra il performativo del giuramento e quello penitenziale, il *performativum fidei* definisce l'originale esperienza messianica – cioè cristiana – della parola.

Che relazione c'è fra il *performativum fidei* e il performativo sacramentale e penitenziale? Come in ogni atto linguistico, anche per Paolo la parola *Performativum fidei* della fede risale al di là della relazione denotativa fra linguaggio e mondo verso un diverso e più originale statuto della parola; anche per Paolo l'*homología* non è fra le parole e le cose, ma all'interno stesso del linguaggio, nella vicinanza della bocca e del cuore. Ogni rivelazione è sempre innanzi tutto rivelazione del linguaggio stesso, esperienza di un puro evento di parola che eccede ogni significazione ed è, tuttavia, animato da due opposte tensioni: la prima – che Paolo chiama *nomos* – cerca di colmare l'eccedenza articolandola in precetti e contenuti semantici, la seconda – che coincide con la *pistis* – è volta, invece, a mantenerla aperta al di là di ogni significato determinato. Corrispondentemente, vi sono due modi di risalire al di là della relazione denotativa verso l'esperienza dell'evento di linguaggio: il primo, seguendo il paradigma del giuramento, cerca di fondare in questa soltanto il vincolo e l'obbligazione; per l'altro, invece, l'esperienza della pura parola apre lo spazio della gratuità e dell'uso; questo esprime la libertà del soggetto («la nostra libertà che abbiamo nel messia»: *Gal.* 2, 4), il primo il suo assoggettamento a un sistema codificato di norme e di articoli di fede. (Già a partire dal IV secolo, nei simboli conciliari l'accento si sposta dall'atto dell'*homologeîn* e dall'esperienza della vicinanza della parola, al contenuto dogmatico-assertorio della confessione). Come la storia della Chiesa – e non soltanto di questa, ma della *societas humana* nel suo complesso – mostra con chiarezza, la dialettica fra queste due esperienze della parola è essenziale. Se, come fatalmente avviene e come sembra oggi nuovamente avvenire, la seconda cade nell'ombra e solo la parola del *nomos* vige assolutamente, se il *performativum fidei* è interamente ricoperto dal *performativum sacramenti*, allora la legge stessa si irrigidisce e atrofizza e le relazioni fra gli uomini perdono ogni grazia e ogni vitalità. La giuridicizzazione integrale dei rapporti

umani, la confusione fra ciò che possiamo credere, sperare e amare e ciò che siamo tenuti a fare e a non fare, a sapere e a ignorare, segna non soltanto la crisi della religione, ma anche e innanzi tutto, quella del diritto. Il messianico è l'istanza – tanto nella religione che nel diritto – di un'esigenza di compimento che – mettendo in tensione origine e fine – restituisce le due metà del prediritto alla loro unità pregiuridica e, insieme, esibisce l'impossibilità della loro coincidenza. (Per questo l'opposizione attuale fra Stati laici – fondati unicamente sul diritto – e Stati fondamentalisti – fondati unicamente sulla religione – è soltanto apparente e nasconde uno stesso declino politico). Ma, con ciò, esso fa segno – al di là del prediritto – verso un'esperienza della parola che – senza legarsi denotativamente alle cose né valere essa stessa come una cosa, senza restare indefinitamente sospesa nella sua apertura né chiudersi nel dogma – si presenta come una pura e comune potenza di dire, capace di un uso libero e gratuito del tempo e del mondo.

☉ L'interpretazione della «parola della fede» di *Rm.* 10, 9-10 nei termini di una potenza che esiste in quanto potenza compare già nel commento di Origene. Nel *De anima* (417a, 21 sgg.) Aristotele distingueva due figure della potenza:

quella generica, secondo cui diciamo che un bambino può diventare grammatico, fabbro o pilota, e quella effettiva (o secondo la *exis*), che compete a colui che è già in atto tali cose. Nella prima, il passaggio all'atto implica esaurimento e distruzione della potenza, nella seconda, invece, si ha piuttosto conservazione (*sōtēria*) della potenza nell'atto e qualcosa come un darsi della potenza a se stessa (*epidosis eis heautō*). Applicando la distinzione aristotelica al testo paolino, Origene oppone la vicinanza meramente virtuale del verbo di Dio a ciascun uomo a quella che esiste invece effettivamente (*efficacia vel efficientia*) in colui che confessa nella sua bocca la parola della fede: «Così anche Cristo, che è il verbo di Dio, secondo la semplice possibilità è vicino a noi, cioè a ogni uomo, come il linguaggio è vicino al bambino; ma secondo l'efficacia si dice essere in me ogni volta che io avrò confessato nella mia bocca Gesù Cristo e avrò creduto nel mio cuore che Dio lo ha resuscitato dai morti» (Origene 1993, 204).

La parola della fede si presenta qui come esperienza effettiva di una pura potenza di dire che, come tale, non coincide con una proposizione denotativa né col valore performativo di un enunciato, ma si dà come assoluta vicinanza della parola. Si comprende, allora, perché, in Paolo, la potenza messianica abbia il suo *telos* nella debolezza. L'atto di una pura potenza di dire come tale, una parola che si mantiene sempre vicina a se stessa, non può essere né una parola significante, che enuncia opinioni vere sugli stati di cose, né un performativo giuridico, che pone se stesso come un fatto. Non esiste un con-

tenuto della fede, professare la parola della fede non vuol dire formulare proposizioni vere su Dio e sul mondo. Credere in Gesù messia non significa credere qualcosa di lui, *légein ti katá tinos* – e il tentativo dei concili di articolare nei *sýmbola* un contenuto della fede può soltanto valere, in questo senso, come una sublime ironia. Messianica e debole è quella potenza di dire che, mantenendosi vicina alla parola, eccede non soltanto ogni detto, ma anche l'atto stesso di dire, lo stesso potere performativo del linguaggio. Essa è quel resto di potenza che non si esaurisce nell'atto, ma si conserva ogni volta e permane in esso. Se questo resto di potenza è, in tal senso, debole, se non può essere accumulato in un sapere o in un dogma né imporsi come diritto, esso non è, però, né passivo né inerte: al contrario, esso agisce precisamente attraverso la sua debolezza rendendo inoperosa la parola della legge, decreando e deponendo gli stati di fatto o di diritto – diventando, cioè, capace di usarne liberamente. Il *katargein* e il *chrésthai* sono l'atto di una potenza che si compie nella debolezza. Che questa potenza trovi, però, nella debolezza il suo *telos*, significa che essa non resta semplicemente sospesa in un differimento infinito – piuttosto, rivolgendosi a se stessa, essa compie e disattiva lo stesso eccesso del significare su ogni significato, spegne le lingue (1 *Cor.* 13, 8) e, in questo modo, testimonia di ciò che, inespresso e insignificante, resta nell'uso per sempre vicino alla parola.

## Soglia o tornada

Ricorderete certamente, nella prima tesi sulla filosofia della storia di Benjamin, l'immagine del nano gobbo che se ne sta nascosto sotto la scacchiera e, con le sue contromosse, assicura la vittoria al pupazzo meccanico vestito da turco. Benjamin trae quest'immagine da un racconto di Poe; ma, trasponendola sul terreno della filosofia della storia, egli aggiunge che quel nano è, in realtà, la teologia, «che oggi è piccola e brutta e non deve in nessun caso lasciarsi vedere» e se il materialismo storico saprà prenderla al suo servizio, allora esso vincerà la partita storica coi suoi temibili avversari.

In questo modo, Benjamin ci invita a considerare il testo stesso delle tesi come una scacchiera su cui si svolge una battaglia teorica decisiva, che dobbiamo supporre, anche in questo caso, condotta con l'aiuto di un teologo nascosto tra le righe. Chi è questo teologo gobbo, che l'autore ha saputo celare così bene nel testo delle tesi, che nessuno è riuscito finora a identificarlo? Ed è possibile trovare nelle tesi indizi e tracce che permettano di assegnare un nome a quel che non deve in nessun caso lasciarsi vedere?

In uno degli appunti della sezione N del suo schedario (che contiene note di teoria della conoscenza), Benjamin scrive:

**Citazione** «questo lavoro deve sviluppare al massimo l'arte di citare senza virgolette» (Benjamin 1974-89, V, 572).

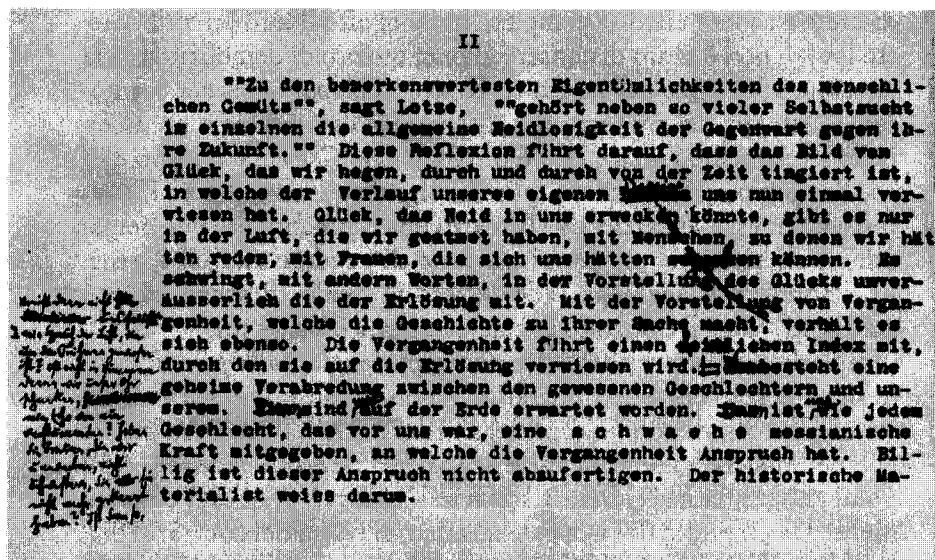
Come sapete, la citazione ha in Benjamin una funzione strategica. Così come tra le generazioni passate e la nostra c'è un appuntamento segreto, anche tra le scritture del passato e il presente vi è un appuntamento del genere, e le citazioni sono, per così dire, le mezzane del loro incontro. Non sorprende, quindi, che esse debbano essere

discrete e sapere talvolta compiere in incognito il loro lavoro. Questo lavoro non è tanto di conservazione, quanto di demolizione: «la citazione», si legge nel saggio su Kraus, «chiama la parola per nome, la strappa dal contesto che distrugge»; essa «salva e punisce» nello stesso tempo (*ibid.*, II, 363). Nel saggio *Che cos'è il teatro epico*, Benjamin scrive: «citare un testo significa interrompere il contesto a cui esso appartiene». Il teatro epico brechtiano, cui Benjamin si riferisce nel saggio, si propone di rendere citabili i gesti. «L'attore», egli aggiunge, «dev'essere in grado di spaziare i suoi gesti, come il tipografo fa con le lettere» (*ibid.*, 536).

Il verbo tedesco qui tradotto con «spaziare» è *sperren*. Esso designa la convenzione tipografica – non soltanto tedesca – di sostituire il corsivo con una spaziatura fra le lettere della parola che per qualche ragione si vuole segnalare. Benjamin stesso – ogni volta che usa la macchina da scrivere – si serve di questa convenzione. Da un punto di vista paleografico, si tratta del contrario delle abbreviazioni che i copisti usavano per certe parole ricorrenti nel manoscritto, che per così dire non c'era bisogno di (o, se pensiamo ai *nomina sacra* di Traube, non si doveva) leggere: i termini spaziati sono, per così dire, iperletti, letti due volte – e questa doppia lettura poteva essere, come suggerisce Benjamin, quella palinestica della citazione.

Se date ora un'occhiata allo *Handexemplar* delle tesi, vedrete che già nella seconda tesi Benjamin ricorre a questa convenzione. Nella quarta riga dalla fine si legge: *Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine s c h w a c h e messianische Kraft mitgegeben*, «A noi, come a ogni generazione che ci ha preceduto, è stata data una d e b o l e forza messianica». Perché debole è spaziato? Che tipo di citabilità è qui in questione? E perché la forza messianica, cui Benjamin affida la redenzione del passato, è debole?

Ebbene, io conosco un solo testo in cui si teorizza in modo esplicito la debolezza della forza messianica. Si tratta, come avrete capito, del passo di 2 Cor. 12, 9-10, che abbiamo commentato più volte, là dove Paolo, che ha chiesto al messia di liberarlo dalla sua spina nella carne, si sente rispondere *hē gar dýnamis en astheneía teleítai*, «la potenza si compie nella debolezza». «Perciò», aggiunge l'apostolo, «mi compiaccio nelle debolezze, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni e nelle angustie per il messia; quando in-



Walter Benjamin, *Handexemplar* delle tesi *Sul concetto della storia*, tesi 2.

fatti sono debole, allora sono potente [*dynatós*]. Che si tratti di una vera e propria citazione senza virgolette è confermato dalla traduzione di Lutero che Benjamin doveva probabilmente avere davanti agli occhi. Mentre Girolamo traduce *virtus in infirmitate perficitur*, Lutero, come la maggioranza dei traduttori moderni, ha *denn mein Kraft ist in den schwachen Mechtig*: entrambi i termini (*Kraft* e *schwache*) sono presenti, ed è questa iperleggibilità, questa segreta presenza del testo paolino in quello delle tesi, che la spazieggiatura vuole discretamente segnalare.

Capirete che la scoperta di questa citazione paolina nascosta – ma non troppo – nel testo delle tesi mi abbia emozionato non poco. A quanto mi risultava, Taubes era stato il solo a suggerire una possibile influenza di Paolo su Benjamin, ma la sua ipotesi si riferisce a un testo dell'inizio degli anni venti, il *Frammento teologico-politico*, che egli mette in relazione con *Rom. 8, 19-23*. L'intuizione di Taubes è certamente giusta; tuttavia non soltanto non è possibile, in questo caso, parlare di citazioni (tranne, forse, per il termine benjaminiano *Vergängnis*, «caducità», che potrebbe corrispondere al *vergengliches Wesen* nella traduzione luterana del v. 21) – ma vi

sono, fra i due testi, delle differenze sostanziali. Mentre, infatti, in Paolo la creazione è stata assoggettata senza volerlo alla caducità e alla distruzione e per questo geme e soffre in attesa di essere redenta, in Benjamin, con un geniale rovesciamento, la natura è messianica precisamente per la sua eterna e totale caducità, e il ritmo di questa messianica caducità è la felicità.

Una volta scoperta la citazione paolina nella seconda tesi (vi ricordo che le tesi *Sul concetto della storia* sono uno degli ultimi scritti di Benjamin, quasi una sorta di *Immagine* compendio testamentario della sua concezione messianica della storia), la via era aperta per l'identificazione del teologo gobbo, che guida segretamente le mani del pupazzo materialismo storico. Uno dei concetti più enigmatici del pensiero benjaminiano degli ultimi anni è quello di *Bild*, immagine. Esso compare più volte nel testo delle tesi, segnatamente nella quinta, dove leggiamo: «La vera immagine [*das wahre Bild*] del passato *corre via* di sfuggita. Solo nell'immagine, che balena una volta per tutte nell'istante della sua conoscibilità, si lascia fissare il passato ... Poiché è un'immagine irrevocabile del passato che rischia di svanire a ogni presente, che non si riconosca significato in esso». Abbiamo vari frammenti in cui Benjamin cerca di definire questo vero e proprio *terminus technicus* della sua concezione della storia, ma forse nessuno è così chiaro come *Ms. 474*: «Non è che il passato getti la sua luce sul presente o che il presente getti la sua luce sul passato; l'immagine è piuttosto ciò in cui il passato viene a convergere col presente in una costellazione. Mentre la relazione dell'allora con l'ora è puramente temporale (continua), la relazione del passato col presente è dialettica, a salti» (Benjamin 1974-89, I, 1229).

*Bild* è dunque, per Benjamin, tutto ciò (oggetto, opera d'arte, testo, ricordo o documento) in cui un istante del passato e un istante del presente si uniscono in una costellazione, in cui il presente deve sapersi riconoscere significato nel passato e questo trova nel presente il suo senso e il suo compimento. Ma noi abbiamo già incontrato in Paolo una simile costellazione tra passato e futuro in quella che abbiamo definito «relazione tipologica». Anche qui un momento del passato (Adamo, il passaggio del Mar Rosso, la manna ecc.) dev'essere riconosciuto come *typos* dell'ora messianico – anzi, come abbiamo visto, il *kairós* messianico è precisamente questa relazione. Ma perché

Benjamin parla di *Bild*, «immagine», e non di tipo o figura (che è il termine della *Vulgata*)? Ebbene, disponiamo di un riscontro testuale che ci permette di parlare anche in questo caso di una vera e propria citazione senza virgolette: Lutero traduce *Rm.* 5, 14 (*typos tou mél-lontos*) con *welcher ist ein Bilde des der zukunfftig war* (1 Cor. 10, 6 è reso con *Furbilde*, *antitypos* in *Eb.* 9, 24 con *Gegenbilde*). Del resto, anche in questa tesi Benjamin usa la spazieggiatura, ma la sposta tre parole dopo *Bild*, su un termine che non sembra aver alcun bisogno di essere sottolineato: *das wahre Bild des Vergangenhait h u s c h t vorbei* – che naturalmente può anche contenere un'allusione a 1 Cor. 7, 31: *parágei gar to schēma tou kosmou toutou*, «passa infatti la figura di questo mondo», da cui Benjamin ha forse tratto l'idea che l'immagine del passato rischia di svanire per sempre se il presente non si riconosce in esso.

Ricorderete che, nelle lettere paoline, il concetto di *typos* è strettamente legato con quello di *anakephalaíōsis*, ricapitolazione, che, insieme a esso, definisce il tempo messianico. Anche questo concetto è presente nel testo benjaminiano in una posizione particolarmente significativa, e cioè alla fine dell'ultima tesi (che, dopo il ritrovamento dello *Handexemplar*, non è più la diciottesima, bensì la diciannovesima). Leggiamo il passo in questione: *Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheuren Abbrüchigkeit die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfasst, fällt haarscharf mit d e r Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht* («L'attualità, che, come modello del tempo messianico, riassume in un'immane abbreviazione la storia dell'intera umanità, coincide al capello con la figura che la storia dell'umanità fa nell'universo»).

Qualche parola, innanzi tutto, sul termine *Jetztzeit*. In uno dei manoscritti delle tesi, l'unico manoscritto in senso tecnico, quello già di proprietà di Hannah Arendt, la parola, al suo primo comparire nella quattordicesima tesi, è scritta fra virgolette (scrivendo a mano non è possibile *sperr*). Ciò aveva indotto il primo traduttore italiano delle tesi, Renato Solmi, a tradurre il termine con «tempo-ora», il che è certamente arbitrario (in quanto il termine tedesco significa semplicemente attualità), e tuttavia coglie qualcosa dell'intenzione benjaminiana. Dopo tutto quello che abbiamo detto nel seminario su *ho nyn kairós* come designazione tecnica del tempo messianico in Paolo, è impossibile non

notare la corrispondenza letterale fra i due termini («il-di-ora-tempo»). Tanto più che, in tedesco, la storia recente del termine mostra che esso ha, di solito, connotazione negativa e antimessianica: tanto in Schopenhauer («Esso – il nostro tempo – chiama se stesso con un nome che si è dato da sé, caratteristico quanto eufemistico: *Jetztzeit*: sì, appunto, *Jetztzeit*, cioè: si pensa solo all'ora e non si guarda al tempo che viene e giudica»: Schopenhauer, 213-14) che in Heidegger («chiamiamo *Jetzt-Zeit* il tempo mondano come appare nell'uso dell'orologio che conta gli "ora" ... [nella *Jetzt-Zeit*] la temporalità estatico-orizzontale è coperta e livellata»: Heidegger 1972, 421-22). Benjamin rovescia questa connotazione negativa per restituire al termine quello stesso carattere di paradigma del tempo messianico che *ho nyn kairós* ha in Paolo.

Ma torniamo al problema della ricapitolazione. L'ultima frase della tesi – il tempo messianico come un'immane abbreviazione dell'intera storia – sembra indubbiamente riprendere *Ef.* 1, 10 («tutte le cose si ricapitolano nel messia»). Ma anche questa volta – se guardiamo alla traduzione luterana – ci accorgiamo che la ripresa è, in verità, una citazione senza virgolette: *alle ding zusammen verfasset würde in Christo*. Lo stesso verbo (*zusammenfassen*) corrisponde nei due casi allo *anakephalaíōsasthai* paolino.

Come prove interne di una corrispondenza testuale e non soltanto concettuale fra le tesi e le lettere questi indizi possono bastare. In questa prospettiva, tutto il vocabolario delle tesi appare di conio genuinamente paolino. E non stupirà certo che il termine «redenzione» (*Erlösung*) – un concetto assolutamente centrale nella concezione benjaminiana della conoscenza storica – sia – ovviamente – quello con cui Lutero rende il paolino *apolytrōsis*, altrettanto centrale nelle *Lettere*. Che questo concetto paolino sia di origine ellenistica (l'affrancamento degli schiavi da parte della divinità, secondo il suggerimento di Deissmann), o schiettamente giudaico – o, più probabilmente, le due cose insieme –, in ogni caso l'orientamento sul passato che caratterizza il messianismo benjaminiano ha il suo canone in Paolo.

Ma vi è anche un altro indizio, esterno questa volta, che lascia inferire che Scholem stesso fosse al corrente di questa vicinanza del pensiero di Benjamin a quello di Paolo. L'atteggiamento di Scholem rispetto a Paolo – un autore che conosce molto bene e che

una volta definisce come «l'esempio più notevole di misticismo rivoluzionario ebraico» (Scholem 1980, 20) – non è certo privo di ambiguità. Comunque la scoperta dell'ispirazione paolina di alcuni aspetti delle speculazioni messianiche dell'amico non poteva riuscirgli rassicurante ed era certamente fra le cose di cui non gli avrebbe fatto piacere parlare. Eppure vi è, in un suo libro, un passo in cui – con la stessa cautela con cui, nel libro su Sabbatai Zevi, stabilisce una relazione fra Paolo e Nathan di Gaza – egli sembra addirittura suggerire, anche se in modo criptico, che Benjamin potesse identificarsi con Paolo. È nella sua interpretazione di *Agesilaus Santander*, l'enigmatico frammento composto da Benjamin a Ibiza nell'agosto 1933. L'interpretazione di Scholem si fonda sull'ipotesi che il nome *Agesilaus Santander*, che Benjamin sembra nel testo riferire a se stesso, sia in verità un anagramma di *der Angelus Satanas*. Se, come penso, non avrete dimenticato l'apparizione di questo *ággelos sataná* come «spina nella carne» in *2 Cor.* 12, 7, non sarete stupiti che Scholem rimandi proprio a questo passo di Paolo come possibile fonte di Benjamin. L'allusione è corsiva e mai più ripetuta: ma, se si tiene conto del fatto che tanto il frammento di Benjamin che il passo paolino sono fortemente autobiografici, essa implica che Scholem stia suggerendo che l'amico, evocando il suo rapporto segreto coll'angelo, potesse in qualche modo identificarsi con Paolo.

Comunque sia, credo che non si possa dubitare che – separate fra loro da quasi duemila anni ed entrambe composte in una situazione di crisi radicale, le *Lettere* e le *Tesi* – questi due sommi testi messianici della nostra tradizione – formano una costellazione che, per qualche ragione su cui vi invito a riflettere, conosce proprio oggi l'ora della sua leggibilità. *Das Jetzt der Leserbarkeit*, «l'ora della leggibilità» (o della «conoscibilità», *Erkennbarkeit*) definisce un principio ermeneutico genuinamente benjaminiano, che è l'esatto contrario del principio corrente, secondo cui ogni opera può essere in ogni istante oggetto di una interpretazione infinita (infinita nel duplice senso che non si esaurisce mai ed è possibile indipendentemente dalla sua situazione storico-temporale). Il principio benjaminiano suppone invece che ogni opera, ogni testo contengano un indice storico che non indica soltanto la loro appartenenza a una determinata epoca, ma dice anche che essi pervengono alla leggit-

lità in un determinato momento storico. Solo in questo senso, com'è scritto in un appunto a cui Benjamin ha affidato la sua estrema formulazione messianica, e che costituisce pertanto la migliore conclusione del nostro seminario:

Ogni ora è l'ora di una determinata conoscibilità [*Jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit*]. In esso la verità è carica di tempo fino ad andare in frantumi. (Questo andare in frantumi, e nient'altro, è la morte dell'Intention, che coincide con la nascita dell'autentico tempo storico, il tempo della verità). Non è che il passato getti la sua luce sul presente o il presente la sua luce sul passato, ma immagine è ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'ora in una costellazione. In altre parole: immagine è la dialettica in arresto. Poiché, mentre la relazione del presente col passato è puramente temporale, quella fra ciò che è stato e l'ora è dialettica: non temporale, ma immaginale. Solo le immagini dialettiche sono autenticamente storiche, cioè non arcaiche. L'immagine letta, cioè l'immagine nell'ora della conoscibilità, porta in sommo grado lo stampo di questo momento critico e pericoloso che sta alla base di ogni lettura. (Benjamin 1974-89, V, 578)

## Appendice

### *Riferimenti testuali paolini*

#### *Dalla «Lettera ai Romani»*

1 Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος 1, 1-7  
Paolo schiavo di [il] messia Gesù chiamato inviato separato

εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, 2 ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν  
per [la] buona notizia di Dio, che aveva promesso prima attraverso

προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις 3 περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ  
profeti di lui in [le] scritture sacre riguardo al figlio di lui il

γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, 4 τοῦ ὀρισθέντος  
nato da [il] seme di Davide secondo [la] carne, costituito

υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως  
figlio di Dio in potenza secondo [lo] spirito di santità da [la] resurrezione

νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, 5 δι' οὗ  
di [i] morti, di Gesù messia il signore di noi, attraverso il quale

ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν  
ricevemmo [la] grazia e [il] mandato per obbedienza di [la] fede fra tutte

τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, 6 ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς  
le genti per il nome di lui, tra le quali siete anche voi

κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 7 πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς  
chiamati di Gesù messia, a tutti gli essenti in Roma amati

θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν  
di Dio, chiamati santi; grazia a voi e pace da Dio padre di noi

καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.  
e da [il] signore Gesù messia.

I, 14-17

14 Ἑλλησίν τε καὶ βαρβάρους, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης  
 A [i] Greci - e a [i] barbari, a [i] sapienti - e a [gli] stolti debitore  
 εἰμί· 15 οὕτως τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν  
 sono; così il da parte di me desiderio anche a voi che [siete] in  
 Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι. 16 οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ  
 Roma di annunciare la buona notizia. Non infatti mi vergogno della  
 εὐαγγελίον· δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ  
 buona notizia; potenza infatti di Dio è per [la] salvezza per ogni -  
 πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. 17 δικαιοσύνη  
 credente, a [il] giudeo - prima e a [il] greco. [La] giustizia  
 γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς  
 infatti di Dio in questo viene rivelata da fede a fede, come  
 γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.  
 è scritto: Il giusto di fede vivrà.

2, 9-16

9 θλίψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου  
 Oppressione e angoscia su ogni anima di uomo  
 τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν, Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνος·  
 il mettendo in opera il male, giudeo - prima e greco:  
 10 δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ  
 gloria invece e onore e pace a ognuno il mettendo in opera il  
 ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. 11 οὐ γὰρ ἐστὶν  
 bene, giudeo - prima e greco. Non infatti c'è  
 πρεσβυποληψία παρὰ τῷ θεῷ. 12 Ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἡμαρτον,  
 preferenza di faccia presso il Dio. Quanti infatti senza legge peccarono,  
 ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται· καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἡμαρτον, διὰ  
 senza legge anche periranno; e quanti in [la] legge peccarono, per mezzo  
 νόμου κριθήσονται· 13 οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου  
 di [la] legge saranno giudicati: non [sono] infatti i tendenti gli orecchi a [la] legge  
 δίκαιοι παρὰ [τῷ] θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται.  
 giusti presso il Dio, ma i facitori di [la] legge saranno giustificati.  
 14 ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ  
 Quando infatti [le] genti i non [la] legge aventi per natura le [cose]  
 τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος·  
 della legge fanno, questi legge non avendo a se stessi sono legge:  
 15 οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς  
 costoro mostrano [che] l' opera della legge [è] scritta in i

καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ  
 cuori di loro, rendendo testimonianza di loro la coscienza e  
 μεταξύ ἁλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων,  
 tra [gli] uni e [gli] altri i pensieri accusanti o anche scusanti,  
 16 ἐν ἡμέρᾳ κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτά τῶν ἀνθρώπων κατὰ  
 in il giorno [quando] giudica il Dio le cose nascoste degli uomini secondo  
 τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ.  
 la buona notizia di me attraverso [il] messia Gesù.

25 περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ ἔάν νόμον πράσσης· ἔάν δὲ 2, 25-29  
 [La] circoncisione infatti giova se [la] legge [tu] pratici; se invece  
 παραβάτης νόμου ᾗς, ἡ περιτομὴ σου ἀκροβυστία γέγονεν.  
 trasgressore di [la] legge [tu] sei, la circoncisione di te prepuzio è diventata.  
 26 ἔάν οὖν ἡ ἀκροβυστία τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσης, οὐχ  
 Se pertanto il prepuzio le prescrizioni della legge osserva, non  
 ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομὴν λογισθήσεται; 27 καὶ κρίνει ἡ  
 il prepuzio di lui come circoncisione sarà contata? E giudicherà il  
 ἐκ φύσεως ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ  
 per natura prepuzio la legge adempiente te il con [la] lettera e  
 περιτομῆς παραβάτην νόμου. 28 οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ  
 [la] circoncisione trasgressore di [la] legge. Non infatti il in il visibile  
 Ἰουδαῖός ἐστιν, οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή· 29 ἀλλ'  
 giudeo è, né la in il visibile in [la] carne circoncisione; ma  
 ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι  
 il in il segreto giudeo [è], e [la] circoncisione di [il] cuore in [lo] spirito  
 οὐ γράμματα, οὐ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ.  
 non nella lettera, del quale la lode non da [gli] uomini ma da il Dio.

9 Τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως· προητιασάμεθα γὰρ 3, 9-12  
 Che dunque? Siamo superiori? No affatto! Abbiamo accusato prima infatti  
 Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλλήνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, 10 καθὼς  
 Giudei - e Greci tutti sotto [il] peccato di essere, come  
 γέγραπται ὅτι οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς, 11 οὐκ ἔστιν ὁ  
 è scritto: Non c'è [un] giusto, neppure uno, non c'è il  
 συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν· 12 πάντες ἐξέκλιναν, ἅμα  
 comprendente, non c'è il cercante il Dio: tutti hanno deviato, insieme  
 ἡχρεώθησαν· οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα, [οὐκ ἔστιν]  
 sono divenuti incapaci di usare; non c'è il facente buon uso, non c'è  
 ἕως ενός.  
 fino a uno.

3, 19-24

19 οἶδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ  
 Sappiamo che quanto la legge dice per coloro che [sono] in la legge  
 λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος  
 parla, affinché ogni bocca sia chiusa e colpevole sia tutto il mondo  
 τῷ θεῷ. 20 διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοθήσεται  
 [davanti] al Dio; perciò da [le] opere della legge non sarà giustificata  
 πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ· διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις  
 ogni carne di fronte a lui; per mezzo infatti di [la] legge [la] conoscenza a posteriori  
 ἁμαρτίας.  
 di [il] peccato.

21 Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται,  
 Ora però senza [la] legge [la] giustizia di Dio si è manifestata,  
 μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, 22 δικαιοσύνη  
 testimoniata da la legge e [da] i profeti, giustizia  
 δὲ θεοῦ διὰ πίστεως [Ἰησοῦ] Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας·  
 – di Dio per mezzo di [la] fede di Gesù messia per tutti i credenti;  
 οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή· 23 πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ  
 non infatti c'è differenza; tutti infatti hanno peccato e  
 ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, 24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ  
 sono privi della gloria del Dio, giustificati gratuitamente per la  
 αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·  
 di lui grazia attraverso la redenzione quella in [il] messia Gesù.

3, 27-31

27 Ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. διὰ ποίου νόμου; τῶν  
 Dove dunque il vanto? È stato escluso! Attraverso quale legge? Delle  
 ἔργων; οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως. 28 λογιζόμεθα  
 opere? No, ma attraverso [la] legge di [la] fede. Pensiamo  
 γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.  
 infatti esser giustificato per [la] fede [l'] uomo senza [le] opere di [la] legge.  
 29 ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν,  
 O [è] dei Giudei il Dio soltanto? Non anche di [le] genti? Sì, anche di [le] genti,  
 30 εἴπερ εἷς ὁ θεὸς ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως  
 poiché uno [solo è] il Dio che giustificherà [la] circoncisione da [la] fede  
 καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως. 31 νόμον οὖν  
 e [il] prepuzio per mezzo della fede. [La] legge dunque  
 καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον  
 rendiamo inoperante attraverso la fede? Non sia! Anzi, [la] legge  
 ἱστάνομεν.  
 teniamo ferma.

2 εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα· ἀλλ' 4, 2-3  
 Se infatti Abramo da [le] opere è stato giustificato, ha vanto; ma  
 οὐ πρὸς θεόν. 3 τί γὰρ ἡ γραφή λέγει; ἐπίστευσεν δὲ  
 non presso Dio. Cosa infatti la scrittura dice? Credette –  
 Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.  
 Abramo al Dio, e fu computato a lui a giustizia.

10 πῶς οὖν ἐλογίσθη; ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν 4, 10-22  
 Come dunque fu computata? In [la] circoncisione essendo o in [il]  
 ἀκροβυστίᾳ, οὐκ ἐν περιτομῇ ἀλλ' ἐν ἀκροβυστίᾳ. 11 καὶ  
 prepuzio, non in [la] circoncisione ma in [il] prepuzio! E [il]  
 σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς  
 segno ricevette di [la] circoncisione sigillo della giustizia della  
 πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων  
 fede quella in il prepuzio, per l' essere lui padre di tutti  
 τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας, εἰς τὸ λογισθῆναι αὐτοῖς  
 i credenti attraverso [il] prepuzio, per l' essere computata a loro  
 [τὴν] δικαιοσύνην, 12 καὶ πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ  
 la giustizia, e padre di [la] circoncisione per quelli non  
 ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἔχουσιν τῆς  
 da [la] circoncisione soltanto, ma anche per i seguenti le orme della  
 ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ. 13 Οὐ  
 in [il] prepuzio fede del padre di noi Abramo. Non  
 γὰρ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραάμ ἢ τῷ σπέρματι  
 infatti attraverso [la] legge la promessa ad Abramo o al seme  
 αὐτοῦ, τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου, ἀλλὰ διὰ  
 di lui l' erede lui essere di [il] mondo, ma attraverso  
 δικαιοσύνης πίστεως. 14 εἰ γὰρ οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι,  
 [la] giustizia di [la] fede. Se infatti i da [la] legge eredi [sono],  
 κεκένωται ἡ πίστις καὶ κατήρηται ἡ ἐπαγγελία. 15 ὁ γὰρ  
 è stata svuotata la fede e resa inoperante la promessa; la infatti  
 νόμος ὀργὴν κατεργάζεται· οὐ δὲ οὐκ ἐστὶν νόμος, οὐδὲ  
 legge [l'] ira mette in opera; dove invece non c'è legge, neppure  
 παράβασις. 16 Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν,  
 trasgressione. Perciò [è] questa cosa da [la] fede, affinché per grazia,  
 εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ  
 – – sia valida la promessa per tutto il seme, non a quello

ἐκ τοῦ νόμου μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, ὅς  
da la legge soltanto ma anche a quello da [la] fede di Abramo, che  
ἐστὶν πατὴρ πάντων ἡμῶν, 17 καθὼς γέγραπται ὅτι πατέρα  
è padre di tutti noi, come è scritto : Padre  
πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε, κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ  
di molte genti ho posto te, di fronte a colui in cui credette a Dio il  
ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα·  
facente vivere i morti e chiamante le cose non essenti come essenti;  
18 ὅς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν, εἰς τὸ γενέσθαι  
il quale contro [la] speranza in [la] speranza credette, per il diventare  
αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν κατὰ τὸ εἰρημένον· οὕτως ἔσται τὸ  
lui padre di molte genti secondo - quanto detto; così sarà la  
σπέρμα σου, 19 καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει κατενόησεν τὸ  
discendenza di te, e, non essendo debole nella fede, considerò il  
ἑαυτοῦ σῶμα νεκρωμένον, ἑκατονταέτης που ὑπάρχων, καὶ τὴν  
di lui corpo morto, cento anni circa avendo, e lo  
νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας· 20 εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ  
stato di morte del grembo di Sara; per - la promessa del  
θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει,  
Dio non dubitò con l' incredulità, ma fu potenziato con la fede,  
δοὺς δόξαν τῷ θεῷ 21 καὶ πληροφορηθεὶς ὅτι  
avendo dato gloria al Dio ed essendo trasportato nella convinzione che  
ὃ ἐπηγγέλται δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι. 22 διὸ [καὶ]  
ciò che ha promesso capace è anche di fare. Per questo anche  
ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.  
fu computato a lui a giustizia.

5, 12-14

12 Διὰ τοῦτο ὥστε δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν  
Per questo come attraverso un [solo] uomo il peccato in il  
κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς  
mondo entrò, e a causa del peccato la morte, e così a  
πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἡμάρτον·  
tutti [gli] uomini la morte passò, perché tutti peccarono;  
13 ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ  
fino a [la] infatti legge [il] peccato era in [il] mondo, [il] peccato però  
οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου· 14 ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος  
non è computato non essendo[ci la] legge; ma regnò la morte

ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ  
da Adamo fino a Mosè anche su i non aventi peccato a  
τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, ὅς ἐστὶν τύπος τοῦ μέλλοντος.  
la somiglianza della trasgressione di Adamo, che è figura del veniente.

19 ὥστε γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου 5, 19-21  
Come infatti attraverso la disobbedienza di un [solo] uomo  
ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς  
peccatori sono stati costituiti i molti, così anche attraverso l'  
ὕπακοῆς τοῦ ἐνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.  
obbedienza di uno [solo] giusti saranno costituiti i molti.  
20 νόμος δὲ παρεῖσθλην ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὗ  
[La] legge poi sopraggiunse affinché abbondasse il peccato; dove  
δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις, 21 ἵνα  
ma ha abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia, affinché  
ὥστε ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις  
come regnò il peccato in la morte, così anche la grazia  
βασίλευσεν διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ  
regni attraverso giustizia per [la] vita eterna attraverso Gesù  
Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.  
messia il signore di noi.

7 Τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ 7, 7-24  
Cosa dunque diremo? La legge [è] peccato? Non sia! Ma  
τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνω εἰ μὴ διὰ νόμου· τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν  
il peccato non conobbi se non attraverso [la] legge; il - infatti desiderio  
οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις· 8 ἀφορμὴν  
non avrei conosciuto se non la legge diceva: Non desiderare! Impulso  
δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν  
- avendo preso il peccato per mezzo del comandamento ha messo in opera in  
ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν· χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά.  
me ogni desiderio; senza infatti [la] legge [il] peccato [è] morto.  
9 ἐγὼ δε ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ· ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς  
Io - vivevo senza legge una volta; essendo giunto però il comandamento  
ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, 10 ἐγὼ δὲ ἀπέθανον, καὶ εὗρέθη μοι  
il peccato riprese vita, io invece morii, e si trovò [che] per me  
ἡ ἐντολή ἡ εἰς ζωὴν, αὕτη εἰς θάνατον· 11 ἡ γὰρ  
il comandamento quello per [la] vita, esso [era] per [la] morte; il infatti

ἀμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέν  
peccato impulso avendo preso attraverso il comandamento ingannò

με καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν. 12 ὥστε ὁ μὲν νόμος  
me e per mezzo di esso [mi] uccise. Cosicché la davvero legge [è]

ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθὴ. 13 Τὸ οὖν  
santa, e il comandamento santo e giusto e buono. Il dunque

ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ ἡ ἀμαρτία, ἵνα  
bene per me divenne morte? Non sia! Ma il peccato, affinché

φανῇ ἀμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον,  
apparisse peccato, attraverso il bene a me [è] operante [la] morte,

ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἀμαρτωλὸς ἡ ἀμαρτία διὰ τῆς  
affinché divenisse in eccesso peccaminoso il peccato attraverso il

ἐντολῆς. 14 οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικὸς ἐστίν· ἐγὼ  
comandamento. Sappiamo infatti che la legge spirituale è; io

δὲ σὰρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν. 15 ὁ γὰρ  
invece carnale sono, venduto sotto il peccato. Ciò che infatti

κατεργάζομαι οὐ γινώσκω· οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο πράσσω,  
metto in atto non conosco; non infatti ciò che voglio questo faccio,

ἀλλ' ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ. 16 εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω τοῦτο  
ma ciò che odio questo faccio. Se invece ciò che non voglio questo

ποιῶ, σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός. 17 νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ  
faccio, convengo con la legge che [è] buona. Ora invece non più io

κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία. 18 οἶδα  
metto in atto ciò, ma l'abitante in me peccato. So

γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἐστίν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν·  
infatti che non abita in me, ciò è in la carne di me, [il] bene;

τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ·  
il infatti volere sta vicino a me, l' - operare il bene no;

19 οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω  
non infatti ciò che voglio faccio: [il] bene, ma ciò che non voglio: [il]

κακὸν τοῦτο πράσσω. 20 εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω ἐγὼ τοῦτο ποιῶ,  
male, questo faccio. Se - ciò che non voglio io questo faccio,

οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία.  
non più io opero questo ma l'abitante in me peccato.

21 εὕρισκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν, ὅτι  
Trovo pertanto la legge - volendo io fare il bene, che

ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται· 22 συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ  
a me il male sta vicino; mi rallegro infatti per la legge del Dio

κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, 23 βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς  
secondo il di dentro uomo, vedo però [un'] altra legge in le

μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ  
membra di me che combatte contro la legge del pensiero di me e

αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς  
fa prigioniero me in la legge del peccato quella che è in le

μέλεσίν μου. 24 Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ  
membra di me. Infelice io uomo! Chi me libererà da

τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;  
il corpo di morte questo?

19 ἡ γὰρ ἀποκαρδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν 8, 19-25  
La infatti attesa di compimento della creazione la rivelazione dei

υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται. 20 τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις  
figli del Dio è aperta a ricevere. Alla infatti vanità la creazione

ὑπετάγη, οὐχ ἐχοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ' ἐλπίδι  
fu sottomessa, non volendo, ma a causa di colui che l'ha sottomessa con [la] speranza

21 διότι καὶ αὕτη ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς  
che anche stessa la creazione sarà liberata da la schiavitù della

φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.  
corruzione per la libertà della gloria dei figli del Dio.

22 οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις σνστενάζει καὶ συνωδίνει  
Sappiamo infatti che tutta la creazione geme insieme e soffre le doglie del parto

ἄχρι τοῦ νῦν· 23 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν  
fino all' ora: non solo però, ma anche noi la primizia

τοῦ πνεύματος ἔχοντες [ἡμεῖς] καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν  
dello spirito aventi, noi anche stessi in noi stessi gemiamo insieme [la]

υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.  
adozione aperti a ricevere, la redenzione del corpo di noi.

24 τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπίς δὲ βλεπομένη οὐκ  
Nella infatti speranza siamo stati salvati; [la] speranza però vista non

ἔστιν ἐλπίς· ὁ γὰρ βλέπει τίς, τί καὶ ἐλπίζει; 25 εἰ  
è speranza: ciò che infatti vede qualcuno, lo anche spera? Se

δὲ ὁ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα.  
invece ciò che non vediamo speriamo, con pazienza siamo aperti a ricevere.

3 ἡυχόμεν γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ 9, 3-9  
Desidererei infatti maledizione essere stesso io da il messia

ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα,  
a favore dei fratelli di me dei consanguinei di me secondo [la] carne,

4 οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα  
i quali sono Israeliti, dei quali [è] la adozione a figli e la gloria

καὶ αἱ διαθήκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι,  
e le alleanze e la legislazione e il culto e le promesse,

5 ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ  
di loro [sono] i padri, e da essi [è] il messia quello secondo [la]

σάρκα ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.  
carne l' essente sopra tutti Dio benedetto per i secoli, amen.

6 Οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. οὐ γὰρ  
Non [è] tale - che sia caduta la parola del Dio. Non infatti

πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ. 7 οὐδ' ὅτι εἰσιν  
tutti quelli da Israele, questi [sono] Israele; né perché sono

σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα, ἀλλ' ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται  
seme di Abramo, tutti [sono] figli, ma: in Isacco sarà chiamato

σοι σπέρμα. 8 τοῦτ' ἔστιν, οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα  
per te seme. Questo è: non i figli della carne questi [sono]

τέκνα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς  
figli del Dio, ma i figli della promessa sono contati come

σπέρμα. 9 ἐπαγγελίας γὰρ ὁ λόγος οὗτος· κατὰ τὸν καιρὸν  
seme. Della promessa infatti [è] la parola questa: A il tempo

τοῦτον ἐλεύσομαι καὶ ἔσται τῇ Σάρρα υἱός.

questo verrò e sarà a Sara [un] figlio.

9, 24-28

24 οὕς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ  
I quali anche ha chiamato noi non solo da [i] Giudei ma anche

ἐξ ἐθνῶν; 25 ὥς καὶ ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει· καλέσω τὸν οὐ λαόν  
da [le] genti? come anche in l' Osea dice: Chiamerò il non popolo

μου λαόν μου καὶ τὴν οὐκ ἡγαπημένην ἡγαπημένην. 26 καὶ ἔσται  
di me popolo di me e la non amata amata; e sarà

ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη [αὐτοῖς]. οὐ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ  
in il luogo dove fu detto a loro: Non popolo di me voi, là

κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος. 27 Ἡσαΐας δὲ κρᾶζει ὑπὲρ τοῦ  
saranno chiamati figli di [il] Dio vivente. Isaia poi grida per l'

Ἰσραήλ· ἐὰν ἡ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραήλ ὥς ἡ ἄμμος  
Israele: Se anche fosse il numero dei figli di Israele come la sabbia

τῆς θαλάσσης, τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται. 28 λόγον γὰρ  
del mare, il resto sarà salvato; [la] parola infatti

συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσεται κύριος ἐπὶ τῆς γῆς.  
compiendo e abbreviando farà [il] signore su la terra.

2 μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς ὅτι ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ 10, 2-12

Rendo testimonianza infatti a essi che zelo per Dio hanno, ma non

κατ' ἐπίγνωσιν. 3 ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην, καὶ  
secondo conoscenza; ignorando infatti la del Dio giustizia, e

τὴν ἰδίαν ζητοῦντες στήσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν.  
la propria cercando di tener ferma, alla giustizia del Dio non si sottomisero.

4 τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ  
Fine infatti di [la] legge [il] messia per [la] giustizia a ogni -

πιστεύοντι. 5 Μωϋσῆς γὰρ γράφει ὅτι τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ  
credente. Mosè infatti scrive che la giustizia quella da [la]

νόμου ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ. 6 ἡ δὲ  
legge: L' avente fatto uomo vivrà in esse. La invece

ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου·  
da [la] fede giustizia così dice: Non dire in il cuore di te:

τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν·  
Chi salirà in il cielo? Questo è [il] messia far discendere;

7 ἢ τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ  
o: Chi discenderà in l' abisso? Cioè [il] messia da [i]

νεκρῶν ἀναγαγεῖν. 8 ἀλλὰ τί λέγει; Ἐγγύς σου τὸ ῥῆμα  
morti far risalire. Ma cosa dice? Vicino a te la parola

ἐστίν, ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τοῦτ' ἔστιν τὸ  
è, in la bocca di te e in il cuore di te, questa è la

ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν. 9 ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν  
parola della fede che annunciamo. Poiché se professi in

τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου  
la bocca di te [il] signore Gesù, e credi in il cuore di te

ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἡγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ. 10 καρδίᾳ γὰρ  
che il Dio lui risuscitò da [i] morti, sarai salvo; con [il] cuore infatti

πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς  
si crede per [la] giustizia, con [la] bocca invece si professa per [la]

σωτηρίαν. 11 λέγει γὰρ ἡ γραφή· πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ  
salvezza. Dice infatti la scrittura: Ogni - credente in lui

οὐ καταισχυνθήσεται. 12 οὐ γάρ ἐστιν διαστολή Ἰουδαίου τε  
non sarà confuso. Non infatti c'è distinzione di giudeo -  
καὶ Ἑλλήνος. ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας  
e di greco. Lo infatti stesso signore di tutti, essendo ricco verso tutti  
τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν.  
gli invocanti lui.

11, 1-16

1 Λέγω οὖν, μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; μὴ γένοιτο.  
Dico dunque: non ha respinto il Dio il popolo di lui? Non sia!  
καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμί, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς  
E infatti io israelita sono, da [il] seme di Abramo, di [la] tribù  
Βενιαμίν. 2 οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω.  
di Beniamino. Non ha respinto il Dio il popolo di lui che ha preconosciuto.  
ἢ οὐκ οἶδατε ἐν Ἠλῖα τί λέγει ἡ γραφή, ὡς ἐντυγχάνει τῷ θεῷ  
O non sapete in Elia cosa dice la scrittura, come incontra il Dio  
κατὰ τοῦ Ἰσραὴλ; 3 κύριε, τοὺς προφῆτας σου ἀπέκτειναν, τὰ  
contro l' Israele? Signore, i profeti di te hanno ucciso, gli  
θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν, κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος καὶ ζητοῦσιν  
altari di te hanno distrutto, e io sono rimasto solo e cercano  
τὴν ψυχὴν μου. 4 ἀλλὰ τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός; κατέλιπον  
la vita di me. Ma cosa dice a lui l' oracolo? Ho lasciato  
ἐμαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνου τῇ  
per me stesso settemila uomini, che non piegarono ginocchio al  
Βάαλ. 5 οὕτως οὖν καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ λεῖμμα κατ'  
Baal. Così dunque anche in il di ora tempo [un] resto per  
ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν. 6 εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων,  
elezione di grazia si è prodotto; se poi per grazia, non più da [le] opere,  
ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις. 7 Τί οὖν; ὃ ἐπιζητεῖ  
altrimenti la grazia non più si fa grazia. Cosa dunque? Ciò che cerca  
Ἰσραὴλ, τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν, ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν· οἱ δὲ λοιποὶ  
Israele, questo non ha ottenuto, la però elezione ha ottenuto; i - restanti  
ἐπαυρώθησαν, 8 καθάπερ γέγραπται· ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα  
sono stati induriti, come è scritto: Diede a essi il Dio spirito  
κατανύξας, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὠτα τοῦ μὴ ἀκούειν,  
di torpore, occhi per non vedere e orecchi per non sentire,  
ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας. 9 καὶ Δαυὶδ λέγει· γεννηθήτω ἡ  
fino a - oggi giorno. E Davide dice: Diventi la

τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς θήραν καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς  
tavola di loro - laccio e - rete e - inciampo e -  
ἀνταπόδομα αὐτοῖς, 10 σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ  
retribuzione per loro, siano ottenebrati gli occhi di loro per non  
βλέπειν, καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντὸς σύγκαμψον.  
vedere, e il dorso di loro per sempre si incurvi.

11 Λέγω οὖν, μὴ ἔπαισαν ἵνα πέσωσιν; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τῷ  
Dico dunque: forse vacillarono affinché cadessero? Non sia! Ma col  
αὐτῶν παραπτῶματι ἢ σωτηρίᾳ τοῖς ἔθνεσιν, εἰς τὸ παραζηλώσας  
di loro passo falso la salvezza [è giunta] ai gentili, per il rendere gelosi  
αὐτούς. 12 εἰ δὲ τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμος καὶ  
loro. Sepoi il passo falso di loro [la] ricchezza [è stata] del mondo e  
τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἔθνων, πόσω μᾶλλον τὸ πλήρωμα  
la diminuzione di loro [la] ricchezza dei gentili, quanto più la pienezza  
αὐτῶν. 13 Ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν. ἐφ' ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ  
di loro. A voi poi dico ai gentili. In quanto - dunque sono io  
ἔθνων ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω, 14 εἰ πως  
di gentili inviato, il ministero di me onoro, se -  
παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν. 15 εἰ γὰρ  
renderò gelosa di me la carne e salverò alcuni tra loro. Se infatti  
ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἢ  
l' abbandono di loro [è stata] riconciliazione del mondo, cosa [sarà] la [loro]  
πρόσλημψις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν; 16 εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία,  
reintegrazione se non [la] vita da [i] morti? Se poi la primizia [è] santa,  
καὶ τὸ φύραμα· καὶ εἰ ἡ ρίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι.  
[lo è] anche l' impasto; e se la radice [è] santa, anche i rami.

25 Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον 11, 25-26  
Non infatti voglio [che] voi ignoriate, fratelli, il mistero  
τοῦτο, ἵνα μὴ ᾔτε ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πῶρως ἀπὸ  
questo, affinché non siate per voi stessi avveduti : [un] indurimento per  
μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἔθνων  
parte all' Israele è avvenuto fino a che la pienezza delle genti  
εἰσέλθῃ, 26 καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, καθὼς γέγραπται·  
sia entrata, e così tutto Israele sarà salvato, come è scritto:  
ἦξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ.  
Verrà da Sion il salvatore, espellerà [le] empietà da Giacobbe.

13, 8-10

8 Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν.  
A nessuno di niente siate debitori, se non di gli uni gli altri amare;

ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν. 9 τὸ  
lo infatti amante l' altro [la] legge ha portato a compimento. Il

γὰρ οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ  
infatti: Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non  
ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ  
desiderare, e se [c'è] qualche altro comandamento, in la parola questa

ἀνακεφαλαιοῦται [ἐν τῷ]· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.  
si ricapitola in l': Amerai il prossimo di te come te stesso.

10 ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται· πλήρωμα οὖν  
L' amore a quello prossimo male non opera; compimento dunque

νόμου ἡ ἀγάπη.

di [la] legge [è] l' amore.

### Dalla «Prima lettera ai Corinzi»

1, 22-29

22 ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες  
Poiché e [i] Giudei segni chiedono e [i] Greci [la]

σοφίαν ζητοῦσιν, 23 ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον,  
sapienza cercano, noi invece annunciamo il messia crocifisso,

Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, 24 αὐτοῖς  
per [i] Giudei - inciampo, per [i] gentili invece follia, per stessi

δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν θεοῦ  
invece i chiamati, Giudei o anche Greci, messia di Dio

δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν. 25 ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον  
potenza e di Dio sapienza. Perché la follia del Dio più sapiente

τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν  
degli uomini è, e la debolezza del Dio [è] più forte degli

ἀνθρώπων 26 Βλέπετε γὰρ τὴν κλῆσιν ὑμῶν, ἀδελφοί, ὅτι οὐ  
uomini. Guardate infatti la chiamata di voi, fratelli, poiché non

πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ  
molti sapienti secondo [la] carne, non molti potenti non [ci sono] molti

εὐγενεῖς· 27 ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός ἵνα  
bennati; ma le cose folli del mondo ha scelto il Dio per

καταισχύνῃ τοὺς σοφούς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ  
confondere i sapienti, e le cose deboli del mondo ha scelto il

θεός ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρὰ, 28 καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου  
Dio per confondere le forti, e le cose ignobili del mondo

καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα  
e le disprezzate ha scelto il Dio, le non essenti cose, per le essenti

καταργήσῃ, 29 ὅπως μὴ καυχῆσθαι πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.  
distruggere, perché non si vanti ogni carne davanti a il Dio.

1 Κἀγὼ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἦλθον οὐ καθ' ὑπεροχὴν 2, 1-5  
Anch'io venendo da voi, fratelli, venni non con elevatezza

λόγου ἢ σοφίας καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ. 2 οὐ  
di parola o di sapienza annunciando a voi la testimonianza del Dio. Non

γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ  
infatti ritenni qualcosa di sapere fra voi se non Gesù messia e

τοῦτον ἐσταυρωμένον. 3 καὶ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ  
questi crocifisso. Anch'io con debolezza e con timore e

ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς, 4 καὶ ὁ λόγος μου  
con tremore molto fui presso voi, e la parola di me

καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ'  
e l' annuncio di me non [fu] in persuasive di sapienza parole, ma

ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, 5 ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν  
con dimostrazione dello spirito e della potenza, affinché la fede di voi

μὴ ᾗ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ.

non sia in sapienza di [gli] uomini ma in [la] potenza di Dio.

17 Εἰ μὴ ἐκάστω ὡς μεμέριχεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς 7, 17-24  
Altrimenti a ciascuno come ha spartito il Signore, ciascuno come

κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατεῖτω. καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις  
ha chiamato il Dio, così cammini. E così in le assemblee

πάσαις διατάσσομαι. 18 περιτετμημένος τις ἐκλήθη; μὴ  
tutte dispongo. [Da] circonciso qualcuno fu chiamato? Non

ἐπισπάσθω· ἐν ἀκροβυστίᾳ κέκληται τις; μὴ  
si tiri il prepuzio! Con [il] prepuzio è stato chiamato qualcuno? Non

περιτεμνέσθω. 19 ἡ περιτομή οὐδὲν ἐστίν, καὶ ἡ ἀκροβυστία  
si faccia circoncidere! La circoncisione niente è, e il prepuzio

οὐδὲν ἐστίν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ. 20 ἕκαστος ἐν τῇ  
niente è, ma [l'] osservanza di [i] comandamenti di Dio. Ciascuno in [la]

κλήσει ἢ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω. 21 δοῦλος  
 chiamata come quale fu chiamato, in questa rimanga. [Da] schiavo  
 ἐκλήθη; μή σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος  
 fosti chiamato? Non ti preoccupare! Ma se anche puoi libero  
 γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. 22 ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος  
 divenire, piuttosto fa' uso. Il infatti in [il] signore chiamato schiavo  
 ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν· ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλος  
 liberto di [il] signore è; allo stesso modo il libero chiamato schiavo  
 ἐστὶν Χριστοῦ. 23 τιμῆς ἡγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι  
 è di [il] messia. A prezzo siete stati comprati; non diventate schiavi  
 ἀνθρώπων. 24 ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ  
 di uomini. Ciascuno in ciò [in cui] fu chiamato, fratelli, in questo  
 μενέτω παρὰ θεῶ.  
 rimanga davanti a Dio.

7, 29-32

29 Τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ  
 Questo poi dico, fratelli, il tempo contratto è; il  
 λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὥς μὴ ἔχοντες ὦσιν, 30 καὶ  
 resto che anche gli aventi mogli come non aventi siano, e  
 οἱ κλαίοντες ὥς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὥς μὴ χαίροντες,  
 i piangenti come non piangenti, e gli aventi gioia come non aventi gioia,  
 καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὥς μὴ κατέχοντες, 31 καὶ οἱ χρώμενοι τὸν  
 e i compranti come non possedenti, e gli usanti il  
 κόσμον ὥς μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου  
 mondo come non abusanti: passa infatti la figura del mondo  
 τούτου. 32 Θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμους εἶναι.  
 questo. Voglio ora [che] voi senza cure siate.

9, 19-22

19 Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα,  
 Libero infatti essendo da tutti a tutti me stesso resi schiavo,  
 ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω· 20 καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὥς  
 affinché i più guadagnassi; e divenni per i Giudei come  
 Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαῖος κερδήσω· τοῖς ὑπὸ  
 giudeo, affinché [i] Giudei guadagni; con quelli che [sono] sotto [la]  
 νόμον ὥς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα  
 legge come sotto [la] legge, non essendo [io] stesso sotto [la] legge, affinché  
 τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω· 21 τοῖς ἀνόμοις ὥς ἄνομος, μὴ  
 quelli sotto [la] legge guadagni; con i senza legge come senza legge, non

ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔνομος Χριστοῦ, ἵνα κερδάνω τοὺς  
 essendo senza legge di Dio, ma in [la] legge di [il] messia, affinché guadagni i  
 ἀνόμους· 22 ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, ἵνα τοὺς  
 senza legge; divenni con i deboli debole, affinché i  
 ἀσθενεῖς κερδήσω· τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως  
 deboli guadagni; con tutti sono divenuto tutto, affinché in ogni modo  
 τινὰς σώσω.  
 qualcuno salvi.

I Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν 10, 1,6  
 Non voglio infatti [che] voi ignoriate, fratelli, che i padri di noi  
 πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης  
 tutti sotto la nube furono e tutti attraverso il mare  
 διήλθον, 2 καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ  
 passarono, e tutti in il Mosè furono immersi in la nube  
 καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ 3 καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα  
 e in il mare e tutti lo stesso spirituale cibo  
 ἔφαγον, 4 καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα· ἔπινον  
 mangiarono, e tutti la stessa spirituale bevvero bevanda: bevevano  
 γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ  
 infatti da [una] spirituale che [li] accompagnava roccia, la roccia invero  
 ἦν ὁ Χριστός. 5 Ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός·  
 era il messia. Ma non in i più di loro si compiacque il Dio;  
 κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ. 6 ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν  
 furono prostrati infatti in il deserto. Queste cose - [come] figure di noi  
 ἐγενήθησαν, εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν, καθὼς  
 avvennero, per il non essere noi desiderosi di cose cattive, come  
 καὶ οἱ ἐπεθύμησαν.  
 anche quelli [le] desiderarono.

II ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς 10, 11  
 Queste cose però in figura accadevano a quelli, furono scritte poi per  
 νουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν.  
 istruzione di noi, nei quali le estremità dei tempi si fronteggiano.

I Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, 13, 1-13  
 Se anche nelle lingue degli uomini parlo e degli angeli,

ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἡχῶν ἢ κύμβαλον  
 [l'] amore però non ho, sono bronzo risuonante o cembalo  
 ἀλαλάζον. 2 καὶ ἐὰν ἔχω προφητεῖαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια  
 strepitante. E se anche ho [la] profezia e conosco i misteri  
 πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν, κἄν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε  
 tutti e tutta la scienza e se anche ho tutta la fede tanto da  
 ὄρη μεθιστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθὲν εἰμι. 3 κἄν  
 montagne spostare, [l']amore però non ho, nulla sono. E se anche  
 φωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου, καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά  
 distribuisco in bocconi tutte le sostanze di me e se anche consegno il corpo  
 μου ἵνα καυθήσομαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι.  
 di me affinché [io] mi vanti, [l']amore però non ho, a nulla sarò utile.  
 4 Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ ζηλοῖ, ἡ ἀγάπη  
 L' amore è magnanimo, sa usare l' amore, non invidia, l' amore  
 οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, 5 οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ  
 non si vanta, non si gonfia, non rompe il suo contegno, non  
 ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογιζεται τὸ κακόν, 6 οὐ  
 cerca le cose di sé, non si adira, non calcola il male, non  
 χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ. 7 πάντα  
 si rallegra per la ingiustizia, congioisce invece della verità; tutto  
 στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει.  
 copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta.  
 8 Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει· εἴτε δὲ προφητεῖαι,  
 L' amore mai cade; sia invece [le] profezie,  
 καταργηθήσονται· εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις,  
 saranno abolite; sia [le] lingue, cesseranno; sia [la] scienza,  
 καταργηθήσεται. 9 ἐκ μέρους γὰρ γινώσκουμεν καὶ ἐκ μέρους  
 sarà resa inoperante. In parte infatti conosciamo e in parte  
 προφητεύομεν· 10 ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους  
 profetizziamo; quando però venga la perfezione, quella in parte  
 καταργηθήσεται. 11 ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος,  
 sarà resa inoperante. Quando ero bambino, parlavo come [un] bambino,  
 ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα  
 pensavo come [un] bambino, ragionavo come [un] bambino; quando sono diventato  
 ἀνὴρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. 12 βλέπομεν γὰρ  
 uomo, ho reso inoperanti le cose [che erano] del bambino. Vediamo infatti  
 ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς  
 ora attraverso [uno] specchio in enigma, allora invece faccia a

πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς  
 faccia; ora conosco in parte, allora invece conoscerò come  
 καὶ ἐπεγνώσθην. 13 νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη,  
 anche fui conosciuto. Ora - resta [la] fede, [la] speranza, [l'] amore,  
 τὰ τρία ταῦτα· μεῖζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.  
 le tre cose queste: più grande però di queste [è] l' amore.

7 ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβω, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· 8 ἔσχατον  
 In seguito apparve a Giacomo, quindi agli apostoli tutti; da ultimo  
 δὲ πάντων ὥσπερ ἐκ τῶν ἐκτρώματι ὤφθη κάμοι. 9 Ἐγὼ γὰρ  
 poi tra tutti come all' aborto apparve anche a me. Io infatti  
 εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, ὃς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι  
 sono il più piccolo degli apostoli, che non sono degno di essere chiamato  
 ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ·  
 apostolo, poiché perseguitai l' assemblea del Dio.

20 Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν  
 Ora invece [il] messia è risorto da [i] morti, primizia di quelli  
 κεκοιμημένων. 6 ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου  
 che si sono addormentati. Poiché infatti attraverso [un] uomo [la]  
 θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν.  
 morte [venne], anche attraverso un uomo [la] risurrezione di [i] morti.  
 22 ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ  
 Come infatti in l' Adamo tutti muoiono, così anche in il  
 Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται. 23 Ἐκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ  
 messia tutti saranno vivificati. Ciascuno però in il proprio  
 τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ  
 ordine: [la] primizia [è il] messia, poi quelli del messia in la  
 παρουσίᾳ αὐτοῦ, 24 εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδοῖ τὴν βασιλείαν  
 venuta di lui, quindi la fine, quando consegnerà il regno  
 τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν  
 al Dio e padre, quando renderà inoperante ogni principato e ogni  
 ἐξουσίαν καὶ δύναμιν. 25 δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι  
 potestà e potenza. Bisogna infatti [che] lui regni fino a  
 οὐ θῇ πάντα τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. 26 ἔσχατος  
 che ponga tutti i nemici sotto i piedi di lui. Ultimo  
 ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος· 27 πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ  
 nemico sarà resa inoperante la morte; tutte le cose infatti sottomise sotto

τοὺς πόδας αὐτοῦ. ὅταν δὲ εἶπη ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον  
 i piedi di lui. Quando però dice che tutte le cose sono sottomesse, chiaro  
 ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. 28 ὅταν  
 [è] che [è] eccetto colui che ha sottomesso a lui le cose tutte. Quando  
 δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς  
 poi saranno sottomesse a lui le cose tutte, allora anche [lo] stesso il figlio  
 ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾗ ὁ  
 sarà sottomesso a colui che ha sottomesso a lui le cose tutte, affinché sia il  
 θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν.  
 Dio tutto in tutti.

### Dalla «Seconda lettera ai Corinzi»

3, 1-3 I Ἀρχόμεθα πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνειν; ἢ μὴ χρῆζομεν ὥς  
 Cominciamo di nuovo noi stessi a raccomandare? O non abbiamo bisogno come  
 τινες συστατικῶν ἐπιστολῶν πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐξ ὑμῶν; 2 ἡ ἐπιστολὴ  
 alcuni di raccomandazioni lettere per voi o da voi? La lettera  
 ἡμῶν ὑμεῖς ἐστε, ἐγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, γινωσκομένη  
 di noi voi siete, inscritta in i cuori di noi, conosciuta  
 καὶ ἀναγινωσκομένη ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων, 3 φανερούμενοι  
 e letta da tutti [gli] uomini, essendo manifesti  
 ὅτι ἐστὲ ἐπιστολὴ Χριστοῦ διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν, ἐγγεγραμμένη  
 che siete [la] lettera di [il] messia servita da noi, scritta  
 οὐ μέλανι ἀλλὰ πνεύματι θεοῦ ζῶντος, οὐκ ἐν πλαξίν λιθίναις  
 non con inchiostro ma con lo spirito di Dio vivente, non su tavole di pietra  
 ἀλλ' ἐν πλαξίν καρδίαις σαρκίνας.  
 ma su tavole cuori di carne.

3, 12-18 I2 Ἐχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα πολλῇ παρρησίᾳ χρῶμεθα,  
 Aveni dunque tale speranza molta libertà di parola usiamo,  
 I3 καὶ οὐ καθάπερ Μωϋσῆς ἐτίθει κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον  
 e non come Mosè metteva [un] velo su il volto  
 αὐτοῦ, πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ τέλος  
 di lui, così che non guardassero fissamente i figli di Israele verso la fine  
 τοῦ καταργουμένου. I4 ἀλλὰ ἐπαρώθη τὰ νοήματα  
 di ciò che è stato reso inoperante. Ma furono induriti i pensieri

αὐτῶν. ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον ἡμέρας τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ  
 di loro. Fino infatti a oggi giorno lo stesso velo su la  
 ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει, μὴ ἀνακαλυπτόμενον ὅτι  
 lettura dell' antica alleanza rimane, non rimosso poiché  
 ἐν Χριστῷ καταργεῖται. 15 ἀλλ' ἕως σήμερον ἡνίκα ἄν  
 in [il] messia è reso inoperante; ma fino a oggi, quando -  
 ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται.  
 si legge Mosè [il] velo su il cuore di loro giace.  
 I6 ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα.  
 Quando però - si volgerà a [il] signore, sarà tolto il velo.  
 I7 ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου,  
 Il signore lo spirito è; dove - [c'è] lo spirito di [il] signore, [c'è]  
 ἐλευθερία. I8 ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν  
 libertà. Noi ora tutti a scoperto viso la  
 δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα  
 gloria di [il] signore riflettendo come in uno specchio la stessa immagine  
 μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου  
 siamo trasformati di gloria in gloria, come da [lo] di [il] signore  
 πνεύματος.  
 spirito [è dato].

I6 Ὡστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ 5, 16-17  
 Perciò noi da l' ora nessuno conosciamo secondo [la] carne; se  
 καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι  
 anche abbiamo conosciuto secondo [la] carne [il] messia, tuttavia ora non più [lo]  
 γινώσκουμεν. I7 ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις·  
 conosciamo [così]. Perciò se qualcuno [è] in [il] messia, nuova creatura;  
 τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά.  
 le cose vecchie sono passate accanto, ecco sono diventate nuove.

I Κανχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὅπτασίαις 12, 1-10  
 Gloriarsi bisogna, non [è] utile però, verrò a [le] visioni  
 καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου. 2 οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ  
 e rivelazioni di [il] signore. Conosco [un] uomo in [il] messia [che]  
 πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, - εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ  
 or sono anni quattordici, - se in [il] corpo non so, se fuori del  
 σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, - ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως  
 corpo non so, il Dio [lo] sa, - [fu] rapito il tale fino a [il]

τρίτου οὐρανοῦ. 3 καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον - εἴτε ἐν  
 terzo cielo. E so [che] il tale uomo - se in [il]  
 σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος [οὐκ οἶδα], ὁ θεὸς οἶδεν, - 4 ὅτι  
 corpo se senza il corpo non so, il Dio [lo] sa, -  
 ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ  
 fu rapito in il paradiso e udi ineffabili parole, che non  
 ἔξον ἀνθρώπων λαλῆσαι. 5 ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχῆσομαι,  
 è lecito a uomo dire. Per il tale [uomo] mi vanterò,  
 ὑπὲρ δὲ ἑμαυτοῦ οὐ καυχῆσομαι εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις. 6 ἐὰν  
 per - me stesso non mi vanterò se non in le debolezze. Se  
 γὰρ θελήσω καυχῆσασθαι, οὐκ ἔσομαι ἄφρων, ἀλήθειαν γὰρ  
 infatti volessi vantarmi, non sarò insensato, [la] verità infatti  
 ἔρῳ· φείδομαι δέ, μὴ τις εἰς ἐμὲ λογίσσεται ὑπὲρ  
 dirò; mi astengo però, [così che] non qualcuno riguardo me reputi sopra  
 ὃ βλέπει με ἢ ἀκούει ἐξ ἐμοῦ 7 καὶ τῇ ὑπερβολῇ  
 ciò che vede me [essere] o ascolta da me e per l' eccellenza  
 τῶν ἀποκαλύψεων. διὸ ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη μοι  
 delle rivelazioni. Per questo affinché non insuperbisca, è stata data a me  
 σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίξῃ, ἵνα  
 [una] spina nella carne, [un] angelo di Satana, perché mi schiaffeggi, affinché  
 μὴ ὑπεραίρωμαι. 8 ὑπὲρ τούτου τρίς τὸν κύριον παρεκάλεσα  
 non insuperbisca. Per questo tre volte il signore ho invocato  
 ἵνα ἀποστῇ ἀπ' ἐμοῦ. 9 καὶ εἶρηκέν μοι· ἀρκεῖ σοι ἡ  
 affinché [lo] allontanasse da me. E ha detto a me: Basta a te la  
 χάρις μου· ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. "Ἦδιστα  
 grazia di me; la infatti potenza in [la] debolezza si compie. Con grande piacere  
 οὖν μᾶλλον καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις, ἵνα  
 dunque [di] più mi vanterò in le debolezze, affinché  
 ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ. 10 διὸ εὐδοκῶ  
 pianti la tenda su di me la potenza del messia. Perciò mi compiaccio  
 ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγμοῖς καὶ  
 in [le] debolezze, in [gli] oltraggi, in [le] necessità, in [le] persecuzioni e  
 στενοχωρίαις, ὑπὲρ Χριστοῦ· ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι.  
 angustie per [il] messia; quando infatti sono debole, allora potente sono.

### Dalla «Lettera ai Galati»

11 γνωρίζω γὰρ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν 1, 11-17  
 Rendo noto dunque a voi, fratelli, la buona notizia quella annunciata  
 ὑπ' ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον· 12 οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ  
 da me che non è secondo [l'] uomo; né infatti io da [un]  
 ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως  
 uomo ho ricevuto essa, né fui istruito, ma attraverso [la] rivelazione  
 Ἰησοῦ Χριστοῦ. 13 Ἦκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν  
 di Gesù messia. Avete udito infatti del mio rivolgimento un tempo in  
 τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ  
 il giudaismo, che secondo eccesso perseguitavo l' assemblea del Dio e  
 ἐπόρθουν αὐτήν, 14 καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς  
 devastavo essa, e progredivo in il giudaismo più di molti  
 συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν  
 coetanei in la stirpe di me, molto più zelatore essente dei  
 πατρικῶν μου παραδόσεων. 15 Ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ  
 padri di me delle tradizioni. Quando poi piacque l'  
 ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ  
 avente separato me in [il] ventre di [la] madre di me e avente chiamato per mezzo  
 τῆς χάριτος αὐτοῦ 16 ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα  
 della grazia di lui rivelare il figlio di lui in me, per  
 εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ προσανεθέμην  
 annunciare la buona notizia, lui in le genti subito non chiesi consigli  
 σαρκὶ καὶ αἵματι, 17 οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς  
 a carne e a sangue, né salii a Gerusalemme da coloro  
 πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους, ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν, καὶ πάλιν  
 prima di me inviati, ma partii per [l'] Arabia, e di nuovo  
 ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν.  
 ritornai a Damasco.

1 Ἐπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα 2, 1-14  
 In seguito dopo quattordici anni di nuovo salii a Gerusalemme  
 μετὰ Βαρναβᾶ, συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον· 2 ἀνέβην δὲ κατὰ  
 con Barnaba, avendo preso con me anche Tito; salii - secondo [una]  
 ἀποκάλυψιν· καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς  
 rivelazione: ed esposi a loro la buona notizia che annuncio a i

ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, μή πως εἰς κενὸν τρέχω  
 pagani, in privato invece agli stimati, affinché non a vuoto corra  
 ἢ ἔδραμον. 3 ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἑλλήν ὢν,  
 o abbia corso. Ma neppure Tito il con me, greco essente,  
 ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι. 4 διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους  
 fu costretto a essere circonciso; a causa però degli intrusi  
 ψευδαδελφούς, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπεῖσαι τὴν ἐλευθερίαν  
 falsi fratelli, che s'introdussero per spiare la libertà  
 ἡμῶν ἦν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν.  
 di noi che abbiamo in [il] messia Gesù, per noi far schiavi;  
 5 οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ  
 ai quali neppure per [un] momento cedemmo per la soggezione, affinché la  
 ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς. 6 ἀπὸ δὲ τῶν  
 verità della buona notizia permanga presso voi. Da - gli  
 δοκούντων εἶναί τι, - ὁποῖοι ποτε ἦσαν οὐδὲν μοι διαφέρει.  
 stimati essere qualcosa, - quali un tempo fossero niente a me interessa:  
 πρόσωπον [ὁ] θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει - ἐμοὶ γὰρ οἱ  
 [la] faccia il Dio di [un] uomo non tiene in conto - a me invece gli  
 δοκούντες οὐδὲν προσanéθεντο, 7 ἀλλὰ τούναντίον ἰδόντες ὅτι  
 stimati niente imposero, ma al contrario avendo visto che  
 πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς  
 mi era stata affidata la buona notizia del prepuzio come a Pietro [quella] della  
 περιτομῆς, 8 ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς  
 circoncisione, colui che poiché aveva operato in Pietro per [la] missione della  
 περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη, 9 καὶ γνόντες  
 circoncisione operò anche in me per i pagani, e avendo conosciuto  
 τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ  
 la grazia quella data a me, Giacomo e Cefa e  
 Ἰωάννης, οἱ δοκούντες στῦλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ  
 Giovanni, gli stimati colonne essere, [le] mani destre diedero a me  
 καὶ Βαρναβᾶ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ  
 e a Barnaba di comunione, perché noi per i pagani, loro  
 δὲ εἰς τὴν περιτομήν. 10 μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα  
 invece per la circoncisione; soltanto dei poveri affinché  
 μνημονεύωμεν, ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι.  
 ci ricordassimo, ciò che anche mi preoccupai stessa questa cosa di fare.  
 11 Ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον  
 Quando però venne Cefa ad Antiocchia, in faccia

αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν. 12 πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν  
 a lui mi opposi, perché biasimevole era. Prima dell' infatti venire  
 τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν. ὅτε δὲ ἦλθον,  
 alcuni da Giacomo con le genti mangiava insieme; quando però vennero,  
 ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς.  
 si sottraeva e separava se stesso, temendo quelli da [la] circoncisione;  
 13 καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ [καὶ] οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, ὥστε καὶ  
 e finsero con lui anche gli altri Giudei, così che anche  
 Βαρναβᾶς συναπῆχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει. 14 ἀλλ' ὅτε εἶδον ὅτι  
 Barnaba fu fuorviato di loro alla finzione. Ma quando vidi che  
 οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, εἶπον  
 non camminavano rettamente secondo la verità della buona notizia, dissi  
 τῷ Κηφᾷ ἔμπροσθεν πάντων· εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ  
 a Cefa davanti a tutti: Se tu, giudeo essendo, paganamente e  
 οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαίζειν;  
 non giudaicamente vivi, come le genti costringi a vivere giudaicamente?  
 10 ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσὶν. 3, 10-14  
 Quanti infatti da [le] opere di [la] legge sono, sotto [la] maledizione sono;  
 γέγραπται γὰρ ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν  
 è scritto infatti: Maledetto ognuno che non dimora in tutte  
 τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά.  
 le cose scritte in il libro della legge per fare esse.  
 11 ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιούται παρὰ τῷ θεῷ  
 Che poi attraverso [la] legge nessuno è giustificato presso il Dio [è]  
 δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. 12 ὁ δὲ νόμος  
 manifesto, poiché Il giusto da [la] fede vivrà; la - legge  
 οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν  
 non è da [la] fede, ma: L' avente fatto queste cose vivrà attraverso  
 αὐτοῖς. 13 Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου  
 esse. [Il] messia noi riscattò da la maledizione della legge  
 γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρατος  
 divenuto per noi maledizione, poiché è scritto: Maledetto  
 πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, 14 ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία  
 ognuno l' appeso su [il] legno, affinché a le genti la benedizione  
 τοῦ Ἀβραάμ γένηται ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν  
 di Abramo avvenisse in Gesù messia, affinché la promessa  
 τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.  
 dello spirito ricevessimo tramite la fede.

4, 21-26 21 Λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε; 22 γέγραπται γὰρ ὅτι Ἀβραάμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἓνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἓνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας. 23 ἀλλ' ὁ [μὲν] ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας διὰ σκία κατὰ [la] carne è nato, l'altro da la libera grazie a τῆς ἐπαγγελίας. 24 ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα· αὐταὶ γὰρ ἐῖσιν δύο διαθήκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ, εἰς δουλείαν γενῶσα, ἥτις ἐστὶν Ἀγάρ. 25 τὸ δὲ Ἀγάρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ· συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλὴμ, δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς. 26 ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρη ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν.

Dite a me, quelli sotto [la] legge volenti essere, la legge non ascoltate? È scritto infatti che Abramo due figli ebbe, uno da la schiava e uno da la libera. Ma quello da la schiava secondo [la] carne è nato, l'altro da la libera grazie a τῆς ἐπαγγελίας. Le quali cose sono dette allegoricamente: esse infatti sono due alleanze, [l'] una - da [il] Monte Sinai, per [la] schiavitù generante, che è Agar. - Ora Agar [il] Sinai monte è in la Arabia; corrisponde appunto alla [di] adesso Gerusalemme, è in schiavitù infatti con i figli di lei. La invece di su Gerusalemme libera è, la quale è madre di noi.

### Dalla «Lettera agli Efesini»

1, 9-10 9 γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ 10 εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· ἐν αὐτῷ ...

avendo fatto conoscere a noi il mistero della volontà di lui, secondo il buon pensiero di lui, che aveva deciso prima in lui per l'] economia della pienezza dei tempi, ricapitolare le cose tutte in il messia, quelle su i cieli e quelle su la terra; in lui ...

### Dalla «Lettera ai Filippesi»

5 τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 6 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, 7 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος 8 ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. 9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, 10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, 11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ 12 καὶ πᾶσα πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες, 13 καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκί πεποιθότες, 14 καί περ ἐγὼ ἔχων πεποιθήσιν καὶ ἐν σαρκί. Εἴ τις δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκί, ἐγὼ μάλλον· 15 περιτομῇ 16 ὁκταήμερος, 17 ἐκ γένους Ἰσραὴλ, φυλῆς Βενιαμίν, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, 18 κατὰ νόμον Φαρισαῖος, 19 κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, 20 κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἀμειπτος.

Questo pensate in voi che [fu] anche in [il] messia Gesù, che, in forma di Dio esistente, non rapina reputò l' essere uguale a Dio, ma se stesso svuotò forma di schiavo avendo preso, in somiglianza di [gli] uomini divenuto; e [in] figura essendo stato trovato come uomo 8 abbassò se stesso divenuto obbediente fino a [la] morte, morte ma di croce. Perciò anche il Dio lui sovresaltò e donò a lui il nome quello sopra ogni nome, affinché in il nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi di [cose] celesti e terrestri e sotterranee, 11 e ogni lingua confessi che signore [è] Gesù 12 e ogni lingua confessi che signore [è] Gesù 13 noi infatti siamo la circoncisione, i [lo] spirito di Dio serventi 14 e vantanti in [il] messia Gesù e non in [la] carne aventi fiducia, benché io avente fiducia anche in [la] carne. Se qualcun ritiene altro per confidare in [la] carne, io di più: per [la] circoncisione di otto giorni, di [la] stirpe d'Israele, di [la] tribù di Beniamino, ebreo da Ebrei, secondo [la] legge fariseo, secondo [lo] zelo perseguitante l' assemblea, secondo [la] giustizia, quella in [la] legge divenuto irreprensibile. Ma

3 ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες 3, 3-14

Noi infatti siamo la circoncisione, i [lo] spirito di Dio serventi 3, 3-14

ἄτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἡγήμαι διὰ τὸν Χριστὸν  
 le cose che erano per me guadagni, queste cose ho reputato a motivo del messia  
 ζημίαν. 8 ἀλλὰ μεοῦν γε καὶ ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ  
 perdita. Ma anzi - anche reputo tutte le cose perdita essere a motivo  
 τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου,  
 della superiorità della conoscenza di [il] messia Gesù il signore di me,  
 δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην, καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα ἵνα  
 per il quale le cose tutte considerai perdite, e reputo escrementi affinché  
 Χριστὸν κερδήσω 9 καὶ εὗρεθῶ ἐν αὐτῷ, μὴ ἔχων ἐμὴν  
 [il] messia guadagni e sia trovato in lui, non avendo [una] mia  
 δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ,  
 giustizia, quella da [la] legge, ma quella attraverso [la] fede di [il] messia,  
 τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει, 10 τοῦ γινῶναι αὐτὸν  
 la da Dio giustizia su la fede, per conoscere lui  
 καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν  
 e la potenza della resurrezione di lui e comunione  
 παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, 11 εἴ  
 di [le] sofferenze di lui, avendo preso la forma dalla morte di lui, se  
 πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν.  
 in qualche modo pervenga a la resurrezione quella da [i] morti.  
 12 Οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καὶ  
 Non che già afferrai o già sia compiuto, cerco però se anch' [io]  
 καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ.  
 afferrai poiché anch' [io] fui afferrato da [il] messia Gesù.  
 13 ἄδελφοί, ἐγὼ ἑμαυτὸν οὕτω λογίζομαι κατεληφέναι· ἐν δέ,  
 Fratelli, io me stesso non ritengo di aver afferrato; una cosa però:  
 τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος τοῖς δὲ  
 le cose da una parte [che sono] dietro dimenticando, verso le cose che dall'altra  
 ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος, 14 κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς  
 [sono] davanti a partire da quelle protese, verso [la] meta inseguo verso  
 τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.  
 il premio della in alto chiamata del Dio in [il] messia Gesù.

### Dalla «Prima lettera ai Tessalonicesi»

3 μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς 1, 3-5  
 Ricordando[ci] di voi dell' opera della fede e della fatica dell'  
 ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ  
 amore e della pazienza della speranza del signore di noi Gesù messia  
 ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, 4 εἰδότες, ἀδελφοί ἡγαπημένοι  
 avanti al Dio e padre di noi. Sapendo, fratelli amati  
 ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν, 5 ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν  
 da il Dio, la elezione di voi, poiché la buona notizia di noi  
 οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν  
 non si è prodotta per voi in parola soltanto, ma anche in potenza e in  
 πνεύματι ἁγίῳ καὶ πληροφορία πολλῇ, καθὼς οἴδατε οἱ  
 spirito santo ed essere trasportati in pienezza, come sapete quali  
 ἐγενήθημεν ἐν ὑμῖν δι' ὑμᾶς.  
 divenimmo fra voi per voi.  
 13 Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν 4, 13-17  
 Non vogliamo - [che] voi siate nell'ignoranza, fratelli, circa coloro  
 κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπησθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ  
 che si sono addormentati, affinché non siate contristati come anche gli altri i  
 μὴ ἔχοντες ἐλπίδα. 14 εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν  
 non aventi speranza. Se infatti crediamo che Gesù morì  
 καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ  
 e risuscitò, così anche il Dio i dormienti per mezzo del Gesù  
 ἄξει σὺν αὐτῷ. 15 Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου,  
 condurrà con sé. Questo infatti a voi diciamo in [la] parola di [il] signore,  
 ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ  
 che noi i viventi i restanti a la venuta del signore non  
 μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας· 16 ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν  
 affatto andremo innanzi ai dormienti; poiché stesso il signore a [il]  
 κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται  
 segnale, a [la] voce di arcangelo e a [la] tromba di Dio, discenderà  
 ἀπ' οὐρανοῦ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον,  
 da [il] cielo, e i morti in [il] messia risusciteranno prima,  
 17 ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς  
 poi noi i viventi i rimanenti insieme con loro

ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα·  
saremo rapiti su [le] nuvole - incontro al signore in [l'] aria;

καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα.  
e così sempre con [il] signore saremo.

5, 1-3

1 Περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρεῖαν ἔχετε  
Circa poi i tempi e i momenti, fratelli, non bisogno avete  
ὑμῖν γράφεσθαι· 2 αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε ὅτι ἡμέρα  
a voi essere scritto; [voi] stessi infatti perfettamente sapete che [il] giorno  
κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται. 3 ὅταν  
di [il] signore come [un] ladro in [la] notte così viene. Quando  
λέγωσιν· εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται  
diranno: Pace e sicurezza, allora improvvisa per essi verrà [la]  
ὄλεθρος ὥσπερ ἡ ὥδιν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ, καὶ οὐ μὴ ἐκφύγῃσιν.  
rovina come la doglia alla in [il] ventre avente, e non affatto sfuggiranno.

### Dalla «Seconda lettera ai Tessalonicesi»

2, 3-11

3 μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδέν· ὅτι ἐὰν μὴ  
Non qualcuno voi inganni in nessun modo! Infatti se non  
ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας,  
venga l' apostasia prima e sia rivelato l' uomo dell' assenza di legge,  
ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, 4 ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρούμενος ἐπὶ  
il figlio della distruzione, il giacente contro e innalzantesi su  
πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν  
tutte le cose [che sono] chiamate Dio od oggetto di culto, tanto da egli  
εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσει ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστιν θεός.  
in il tempio del Dio sedere, mostrando se stesso che è Dio.  
5 Οὐ μνημονεύετε ὅτι ἔτι ὦν πρὸς ὑμᾶς ταῦτα ἔλεγον ὑμῖν;  
Non ricordate che ancora essendo presso voi queste cose dicevo a voi?  
6 καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ  
E ora ciò che trattiene sapete, per l' essere rivelato egli in il  
αὐτοῦ καιρῷ. 7 τὸ γὰρ μυστήριον ἥδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας·  
di lui momento. Il infatti mistero già è in atto dell' assenza di leggi;  
μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται. 8 καὶ τότε  
solo colui che trattiene ora finché di mezzo sia [tolto]. E allora

ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ κύριος [Ἰησοῦς] ἀνελεῖ τῷ  
sarà rivelato il senza legge, che il signore Gesù abolirà con il  
πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσῃ τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς  
soffio della bocca di lui e renderà inoperante all' apparizione della  
παρουσίας αὐτοῦ, 9 οὗ ἔστιν ἡ παρουσία κατ'  
venuta di lui, del quale [empio] è la presenza secondo [l']  
ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν  
essere in atto di Satana in ogni potenza e segni e prodigi  
φεύδους 10 καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις,  
di menzogna e con ogni inganno di iniquità agli andanti in rovina,  
ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς.  
perché l' amore della verità non accolsero per l' esser salvati loro.  
11 καὶ διὰ τοῦτο πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης  
E per questo manda a loro il Dio [una] forza di smarrimento  
εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτούς τῷ φεύδει...  
per il credere loro alla menzogna...

### Dalla «Lettera a Filemone»

15 τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὦραν, ἵνα 15-16  
Forse infatti per questo è stato separato [da te] per [un] tempo, affinché  
αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς, 16 οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλὰ ὑπὲρ δοῦλον,  
in eterno lui riabbia, non più come schiavo ma superschiavo, [un]  
ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί, πόσω δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν  
fratello amato, soprattutto per me, quanto però più per te sia in [la]  
σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ.  
carne che in [il] signore.

## Bibliografia

La bibliografia comprende soltanto autori e opere espressamente citate nel testo. La traduzione italiana di opere straniere, che talora viene citata, è stata, se necessario, modificata in aderenza al testo originale.

Agostino

- 1994 *De doctrina christiana*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Valla-Mondadori, Milano.

Aristea

- 1994 *Lettera di Aristea a Filocrate*, Rizzoli, Milano.

Badiou, Alain

- 1997 *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Presses universitaires de France, Paris.

Barth, Karl

- 1954 *Der Römerbrief*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich (9<sup>a</sup> ed.).

Bartolo da Sassoferrato

- 1555 *Tractatus Minoricarum*, in *Opera*, Blasius, Lugduni.

Benjamin, Walter

- 1966 *Briefe*, a cura di Gershom Scholem e Theodor W. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a. M.  
1974-89 *Gesammelte Werke*, a cura di Rolf Tiedemann e Herbert Schweppenhäuser, I-VII, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Benveniste, Émile

- 1966 *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris.  
1969 *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, I: *Économie, parenté, société*, Éditions de Minuit, Paris.

Bernays, Jacob

- 1996 *Jacob Bernays, un philologue juif*, a cura di John Glucker e André Lask, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve.

Buber, Martin

- 1994 *Zwei Glaubensweisen*, con una postfazione di David Flusser, Schneider, Gerlingen (trad. it. *Due tipi di fede. La fede ebraica e la fede cristiana*, a cura di Giorgio Sorrentino, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995).

- Bultmann, Rudolf  
1960 *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, III, Mohr, Tübingen (trad. it. *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia).
- Calderone, Salvatore  
1964 *Πίστις-Fides. Ricerche di storia e diritto internazionale nell'antichità*, Università degli studi, Messina.
- Carchia, Gianni  
2000 *L'amore del pensiero*, Quodlibet, Macerata.
- Cohen, Boaz  
1966 *Jewish and Roman Law. A Comparative Study*, Jewish Theological Seminary of America, New York.
- Coppens, Joseph  
1968 *Le Messianisme royal, ses origines, son développement, son accomplissement*, Editions du Cerf, Paris.
- Crisostomo, Giovanni  
1970 *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, I: *Homélies I-V*, a cura di Anne-Marie Malingrey, Editions du Cerf, Paris.
- Davies, William David  
1958 *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, S.P.C.K., London (2ª ed.).
- Deissmann, Gustav Adolf  
1923 *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Mohr, Tübingen (4ª ed.).
- Derrida, Jacques  
1967 *La Voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Presses universitaires de France, Paris.  
1972 *Marges de la philosophie*, Editions de Minuit, Paris.
- Dessau, Hermann  
1910 *Der Name des Apostels Paulus*, «Hermes», XLV.
- Durling, Robert e Martinez, Ronald L.  
1990 *Time and the Crystal. Studies in Dante's «Rime petrose»*, University of California Press, Berkeley.
- Filone di Alessandria  
1984 *Quaestiones et solutiones in Genesin*, a cura di Charles Mercier, III, Éditions du Cerf, Paris.
- Foucault, Michel  
1994 *Dits et écrits, 1954-1988*, a cura di Daniel Defert e François Ewald, III: 1976-1979, Gallimard, Paris.
- Fraenkel, Eduard  
1916 *Zur Geschichte des Wortes «fides»*, «Rheinisches Museum», LXXI.

- Genesis Rabbah*  
1985 *Genesis Rabbah. The Judaic Commentary to the Book of Genesis*, Scholars Press, Atlanta.
- Guillaume, Gustave  
1970 *Temps et verbe. Théorie des aspects, des modes, et des temps. Suivi de L'architecture du temps dans les langues classiques*, Champion, Paris.
- Harrer, Gustave Adolphus  
1940 *Saul Who also is Called Paul*, «Harvard Theological Review», XXXIII.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich  
1971 *Werke in zwanzig Bänden*, V: *Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin  
1972 *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen (12ª ed.; trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970).  
1995 *Gesamtausgabe*, LX, 1: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, a cura di Matthias Jung, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Hengel, Martin  
1992 *Der vorchristliche Paulus*, in Martin Hengel e Ulrich Heckel (a cura di), *Paulus und das antike Judentum*, Mohr, Tübingen (trad. it. *Il Paolo precristiano*, Paideia, Brescia 1992).
- Huby, Joseph (a cura di)  
1957 *Saint Paul, Épître aux Romains*, n. ed. a cura di Stanislas Lyonnet, Beauchesne, Paris.
- Jungel, Eberhard  
1978 *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr, Tübingen (3ª ed.; trad. it. *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982).
- Kafka, Franz  
1983 *Hochzeitsvorbereitung auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Max Brod, Fischer, Frankfurt a. M.
- Kant, Immanuel  
1968 *Das Ende aller Dinge*, in *Werke. Akademie-Textausgabe*, VIII: *Abhandlungen nach 1781*, de Gruyter & Co, Berlin (trad. it. *La fine di tutte le cose*, in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di Giuseppe Riconda, Mursia, Milano).
- Kojève, Alexandre  
1952 *Les romans de la sagesse*, «Critique», LX.
- Koyré, Alexandre  
1935 *Hegel à Jena*, «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse», XXVI.
- Lambertini, Roberto  
1990 *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Istituto Storico del Medio Evo, Roma.

Lambertz, Moritz

1906-08 *Die griechische Sklavennamen*, «Jahresbericht über das Staatsgymnasium im VIII. Bezirk Wiens», LVII-LVIII.

1914 *Zur Ausbreitung der Supernomen oder Signum*, «Glotta», V.

Lévi-Strauss, Claude

1957 *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses universitaires de France, Paris.

Lote, Georges

1950 *Histoire du vers français*, Boivin, Paris.

Manganelli, Giorgio

1996 *La notte*, Adelphi, Milano.

Marx, Karl ed Engels, Friedrich

1977 *Werke*, I-IV, Dietz, Berlin.

Norden, Eduard

1898 *Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Teubner, Leipzig, 2 voll. (trad. it. *La prosa d'arte antica. Dal VI secolo a.C. all'età della rinascenza*, a cura di Benedetta Heinemann Campana, Salerno, Roma 1986, 2 voll.).

Origene

1993 *Commentarii in epistolam ad Romanos*, a cura di Theresia Heither, III, Herder, Freiburg i.B.

1996 *Commentaires sur saint Jean*, I: *Livres I-V*, a cura di Cécile Blanc, Éditions du Cerf, Paris.

Rancière, Jacques

1995 *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris.

Rosenzweig, Franz

1981 *Stern der Erlösung*, Nijhoff, The Hague (trad. it. *La stella della redenzione*, a cura di Gianfranco Bonola, Marietti, Genova 1985).

Rüstow, Alexander

1960 *Entos ymon estin. Zur Deutung von Lukas 17, 20-21*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», LI.

Schmitt, Carl

1922 *Politische Theologie. Vier Capitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München (trad. it. *Le categorie del «politico»*, Il Mulino, Bologna 1988).

1974 *Der Nomos der Erde im Völkerrecht der Jus publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin (2ª ed.; trad. it. *Il nomos della terra*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1991).

Scholem, Gershom

1963 *Judaica*, I, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

1980 *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein Verlag, Zurig (trad. it. *La Kabbala e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino).

1995 *Gershom Scholem zwischen die Disziplinen*, a cura di Peter Schäfer e Gary Smith, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Schopenhauer, Arthur

1963 *Sämtliche Werke*, a cura di Hans Wolfgang Friedrich von Löhneysen, IV, Cotta-Insel Verlag, Stuttgart-Frankfurt a. M.

Strobel, August

1961 *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem, auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2, 2 ff.*, Brill, Leiden.

Taubes, Jacob

1993 *Die politische Theologie des Paulus*, a cura di Aleida e Jan Assmann, Fink, München (trad. it. *La teologia politica di san Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg*, Adelphi, Milano 1997).

Thomas, Yan

1995 *Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales*, «Droit», XXI.

Ticonio

1989 *The Book of Rules*, a cura di William S. Babcock, Scholars Press, Atlanta.

Tomson, Peter J.

1990 *Paul and the Jewish Law*, Fortress Press, Minneapolis.

Vaihinger, Hans

1911 *Die Philosophie der Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Reuther & Reichard, Berlin (trad. it. *La filosofia del «come se»*, Astrolabio, Roma 1967).

Watson, Alan

1996 *Jesus and the Law*, University of Georgia Press, Athens.

1998 *Ancient Law and Modern Understanding*, University of Georgia Press, Athens.

Weber, Max

1920 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen (trad. it. *Sociologia della religione*, a cura di Pietro Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1982).

Whorf, Benjamin Lee

1956 *Language, Thought and Reality. Selected Writings*, a cura di John B. Carroll, The M.I.T. Press, Cambridge (Mass.).

Wilamovitz-Möllendorf, Ulrich von

1907 *Die griechische Literatur des Altertums*, in Ulrich von Wilamovitz-Möllendorf e altri (a cura di), *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*, Teubner, Berlin-Leipzig (2ª ed.).

Wilcke, Hans-Alwin

1967 *Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus*, Zwingli Verlag, Zürich.

Wolbert, Werner

1981 *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7*, Patmos Verlag, Düsseldorf.

## Indice dei nomi

- Adorno, Theodor Wiesengrund, 38, 40-42  
Ageo, 61  
Agostino, 18, 72, 82, 114  
Aland, Kurt, 8, 14, 23  
Alighieri, Dante, 80  
Améry, Jean, 41-42  
Amos, 56  
Antelme, Robert, 55  
Arendt, Hannah, 132  
Aristea, 47  
Aristone, 21  
Aristotele, 12, 97, 126  
Arnaut, Daniel, 78, 81  
Auerbach, Erich, 73  
Austin, John Langshaw, 122  
Avicenna, 42
- Badiou, Alain, 54  
Bally, Charles, 96  
Barth, Karl, 38, 45  
Bartolo da Sassoferrato, 32  
Bataille, Georges, 115  
Ben-Engeli, Cid Hamet, 16  
Benjamin, Walter, 10-12, 19, 37-38, 41-43, 45, 58, 71, 74, 128-35  
Benveniste, Émile, 65, 67, 107-08, 110-11, 119, 122-23  
Bergamín, José, 59  
Bernays, Jacob, 9  
Bigarelli, Alberto, 8  
Blanchot, Maurice, 55  
Blumenberg, Hans, 63-64  
Bonhoeffer, Dietrich, 45  
Brentano, Ludwig Joseph, 27  
Buber, Martin, 10, 106, 116-17  
Bultmann, Rudolf, 72  
Burckhardt, Jacob, 61
- Calderone, Salvatore, 108
- Carchia, Gianni, 63  
Carrez, Maurice, 8  
Cervantes Saavedra, Miguel de, 16  
Chorim, Ben, 10  
Cirillo di Alessandria, 88  
Clareno, Angelo, 32  
Cohen, Boaz, 21  
Coppens, Joseph, 23  
Costantino, 117  
Crisostomo, Giovanni, 88, 92, 94  
Cusano, Niccolò (Nikolaus Krebs von Klues), 53
- Davies, William David, 10  
Deissmann, Gustav Adolf, 133  
Deleuze, Gilles, 59  
Derrida, Jacques, 97-98  
Dessau, Hermann, 15  
Didimo il cieco, 88  
Dionigi di Alicarnasso, 33, 35  
Dostoevskij, Fëdor Michajlovič, 42  
Durling, Robert, 80
- Elia, 55, 147  
Erasmus da Rotterdam, 17  
Erode Attico, 18  
Euripide, 92  
Eusebio di Cesarea, 72  
Ezra, 30
- Filone di Alessandria, 12, 16  
Filostrato, 18  
Flaubert, Gustave, 40  
Flusser, David, 106, 116-17  
Forberg, Friedrich Carl, 39, 45  
Foucault, Michel, 59, 61, 124-25  
Francesco d'Assisi, 32  
Fränkel, Eduard, 107  
Freud, Sigmund, 44

Gamaliele, 15  
 Gaultier, Jules de, 40  
 Geremia, 60  
 Giacomo, il Minore, 116, 154, 159-60  
 Gioacchino da Fiore, 72  
 Giovanni, 103-04, 116, 160  
 Girolamo, 14, 18, 25, 28, 47, 51, 72-73, 82-83, 85, 92, 101, 104, 121, 130  
 Giuseppe Flavio, 12  
 Giustiniano, 21  
 Giustino, 23, 72  
 Góngora y Argote, Luis de, 12  
 Guillaume de Lorris, 16  
 Guillaume, Gustave, 65-67

Hadot, Pierre, 88  
 Harrer, Gustave Adolphus, 15  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 33, 76, 95-96  
 Heidegger, Martin, 11, 37-38, 75, 85, 133  
 Hengel, Martin, 15  
 Hillel, il Vecchio, 21, 75  
 Hobbes, Thomas, 103  
 Hölderlin, Johann Christian Friedrich, 42, 84  
 Hort, Fenton John Anthony, 14  
 Huby, Joseph, 24

Ireneo, 72  
 Isaia, 56, 146

Jakobson, Roman, 96  
 Jean de Meun, 16  
 Jousse, Marcel, 11  
 Jungel, Eberhard, 46

Kafka, Franz, 12, 45-46, 71  
 Kant, Immanuel, 39, 70, 85  
 Kierkegaard, Sören, 75  
 Kojève, Alexandre, 96  
 Koyré, Alexandre, 96  
 Kraus, Karl, 129  
 Kuhlmann, Georg, 36

Labeone, 21-22  
 Lambertini, Roberto, 32  
 Lambertz, Moritz, 17-18  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 42, 75  
 Lessing, Gotthold Ephraim, 116-17  
 Lévy-Strauss, Claude, 97  
 Löwith, Karl, 63-64  
 Lote, Georges, 81-82  
 Luca, 19, 72, 118  
 Lukács, György, 36-37  
 Lutero, Martin, 26-27, 31, 45, 94-95, 130, 132-33

Malachia, 61  
 Manganelli, Giorgio, 70

Marco, 11  
 Martinez, Ronald L., 80  
 Marx, Karl, 33-36, 59  
 Matteo, 11, 45-46  
 Mauss, Marcel, 115  
 Meillet, Antoine, 65, 119  
 Meir, 86  
 Merx, Adalbert, 27  
 Meyer, Wilhelm, 81  
 Michea, 56  
 Michelstaedter, Carlo, 87  
 Mörike, Eduard, 11  
 Mosheh ibn Ezra, 12

Nathan di Gaza, 134  
 Nestle, Eberhard, 8, 14  
 Nestle, Erwin, 8, 14, 23  
 Nietzsche, Friedrich, 11, 40, 61, 75, 105  
 Norden, Eduard, 13, 81-82

Olivi, Pietro di Giovanni, 32  
 Omero, 107  
 Onorio di Autun, 80  
 Origene, 17, 23, 75, 86, 88-89, 94, 126  
 Osea, 53, 146  
 Overbeck, Johann Friedrich, 117

Papia, 72  
 Pasquali, Giorgio, 17  
 Pelagio, 114  
 Pietro, 47, 51, 117, 159  
 Pindaro, 119  
 Platone, 12, 18  
 Plinio, il Vecchio, 52  
 Poe, Edgar Allan, 128  
 Polibio, 92  
 Proculo, 21  
 Pseudo-Barnaba, 72  
 Puder, Martin, 85

Quinto Mucio, 21

Rabano Mauro, 82  
 Rancière, Jacques, 59  
 Rosenzweig, Franz, 12  
 Rufino, 89  
 Rüstow, Alexander, 72

Sabbatai Zevi, 60, 134  
 Sabino Masurio, 21  
 Schmitt, Carl, 98-99, 103  
 Scholem, Gershom, 10, 12, 69, 74, 92, 133-34  
 Schopenhauer, Arthur, 133  
 Scoto Eriugena, Giovanni, 42  
 Sedulio, 82  
 Šestov, Lev Isakovič, 12

Shammai, 21  
 Solmi, Renato, 132  
 Staiger, Emil, 11, 13  
 Stefano, 91  
 Stirner, Max, 36  
 Strobel, August, 103  
 Suda, 92

Taubes, Jacob, 10-12, 37-38, 41, 57, 130  
 Teodoreto di Ciro, 88  
 Teodoro di Mopsuestia, 88  
 Tertulliano, 72, 103  
 Thomas, Yan, 32  
 Ticonio, 76, 89-90  
 Tischendorf, Lobegott Friedrich Constantin von, 14  
 Tito, 159  
 Tomson, Peter J., 21  
 Traube, Ludwig, 23, 129  
 Trebazio Testa, 21

Trifonio, 23  
 Trubeckoj, Nikolaj Sergeevič, 96

Ulpiano, Donizio, 21

Vaihinger, Hans, 39-40, 45  
 Vitellio, Aulo, 21  
 Vittorino, Mario, 88

Warburg, Aby, 61  
 Watson, Alan, 21  
 Weber, Max, 25-27, 33, 35  
 Westcott, Brooke Foss, 14  
 Whorf, Benjamin, 41  
 Wilamowitz-Möllendorf, Ulrich von, 11  
 Wilcke, Hans-Alwin, 72  
 Wolbert, Werner, 30

Yehudah ha-Levi, 12

Zaccaria, 61