

## Recensioni

na e sul pellegrinaggio religioso, quello sul fenomeno della *New Age* e quello sul Benedizionale postconciliare, considerato il «punto di contatto più avanzato tra religiosità popolare e culto ecclesiale» (269).

Rispetto alla prima parte questa seconda appare più rapsodica e disomogenea, forse in ragione di un assemblamento in qualche modo forzato di materiali eterogenei. Resta emblematica, a mio parere, e particolarmente stimolante sul versante teologico pastorale, la trattazione della *devotio* moderna, che affronta in sequenza i temi della religione dell'imitazione di Cristo, del culto mariano popolare e del culto eucaristico. La lettura del testo di Tagliaferri presenta aspetti indubbiamente interessanti, sia per la prospettiva di fondo evocata, sia per i singoli elementi trattati. Rimangono aperte due domande: davvero il «mito» cristologico deve essere pensato come successivo e non originario rispetto ai temi del rito e del sacro o la singolarità cristologica non può diventare la chiave di volta di un'esperienza religiosa che integra la ritualità e la sacralità in modo originale? Nello specifico della religiosità popolare davvero è sbagliato invocare un esercizio di discernimento ecclesiale che aiuti il popolo di Dio a distinguere tra una ritualità e sacralità aperta al vangelo, e una ritualità e sacralità a esso incompatibile?

CLAUDIO MAGNOLI

L. WALT, *Paolo e le parole di Gesù. Frammenti di un insegnamento orale* (Antico e Nuovo Testamento 20), Morcelliana, Brescia 2013, pp. 512, €35,00.

Luigi Walt è dottore di ricerca in Studi religiosi presso l'Università di Bologna e i suoi campi di interesse spaziano dal cristianesimo antico all'ermeneutica biblica. Dal 2008 cura il bollettino online *lettereapoline.net*. Più che fornire delle conclusioni sulla spinosa questione del rapporto tra Gesù e Paolo (definita «una vera e propria *crux interpretum*», 19), l'autore «si augura di aprire la strada a ulteriori – e più approfondite – ricerche» (111). Si può dire che l'intento sia stato raggiunto, grazie alla serietà dell'impostazione metodologica, illustrata e discussa nell'introduzione («da Gesù a Paolo»), e all'accurata analisi dei testi paolini, svolta con notevole equilibrio. La questione affrontata dall'autore è tra le più dibattute: quanto è presente la tradizione delle parole di Gesù nelle let-

tere autentiche di Paolo? È indicativo il fatto che gli studi si muovano tra un massimalismo (cfr. i 1065 paralleli individuati da A. Resch all'inizio del secolo scorso) e un minimalismo (solo 5 citazioni esplicite di Gesù), che appaiono entrambi problematici: possibile che si sia conservato così tanto, ovvero così poco, dell'insegnamento di Gesù? L'obiettivo dell'autore è di ricostruire una parte consistente dell'insegnamento orale di Paolo e, insieme, di focalizzare il ruolo che ha avuto nello sviluppo delle prime tradizioni evangeliche, interrogandosi su due realtà: la «medialità» del vangelo (i mezzi per la sua diffusione), e l'«interstualità» delle tradizioni evangeliche (i rapporti tra gli scritti paolini e gli altri testi protocristiani nella trasmissione delle parole di Gesù). Per raggiungere tale obiettivo, l'autore si colloca «all'incrocio fra tre grandi correnti, che contraddistinguono l'attuale rinnovamento metodologico delle ricerche sul cristianesimo delle origini» (23). Si tratta in sostanza di ricollocare Gesù e Paolo nel contesto plurale del giudaismo del I secolo (cfr. il cap. 2); di allargare la base documentaria superando la separazione tra testi canonici ed extracanonici (cfr. il cap. 3); e di valorizzare gli apporti delle scienze sociali e dell'antropologia culturale, soprattutto per precisare i rapporti fra oralità e scrittura (cfr. i capp. 4 e 5). Nell'introduzione sono affrontati i seguenti argomenti: nel cap. 1 i presupposti dell'indagine. In queste pagine l'autore fa notare che l'idea di una *continuità* tra Gesù e Paolo, attestata dall'antichità (cfr. il dittico dell'opera lucana), «è stata messa in questione dalle moderne ricostruzioni storiche, a partire dall'approccio dialettico-hegeliano di Ferdinand C. Baur e della Scuola di Tubinga, fino alle sofisticate indagini postmoderne di John D. Crossan e del "Jesus Seminar"». Ciò ha fatto sì che «l'ipotesi di una radicale discontinuità fra Gesù e Paolo ha finito [...] per assumere i tratti di un verdetto inappellabile, non da ultimo per il suo carattere apparentemente neutrale e non confessionale» (26). È per questo che i tre assunti metodologici sopra richiamati vengono riformulati in tre presupposti operativi: a) «Per comprendere le origini cristiane, bisogna immaginare un Gesù abbastanza "grande" e un Paolo che sia abbastanza "piccolo"» (cfr. Dunn); b) «Per comprendere il rapporto fra Gesù e Paolo, non bisogna partire da Paolo, ma da Gesù»; c) «Per comprendere Paolo, è necessario considerare il fatto che egli fu, prima che autore di let-

## Recensioni

tere, un predicatore orale» (26-29). A conclusione di questo primo capitolo, l'autore spiega il senso di «storia mediologica» (cfr. R. Debray) che si propone di applicare alla sua indagine. Nel cap. 2 Gesù e Paolo vengono ricollocati nel giudaismo del I secolo. Nella storia della ricerca la figura di Paolo è stata deformata, arrivando a parlare di lui come dell'«inventore» o del «fondatore del cristianesimo». A ragione l'autore osserva che il difetto di questo genere di visioni «consiste nel privilegiare l'analisi della figura storica di Paolo, a discapito dello sfondo in cui essa si trovò ad agire. Essa dipende, in altri termini, da un principio nascosto che accomuna molte delle moderne immagini di Paolo: quello della sua indiscutibile "originalità"» (32-33). Tale considerazione porta l'autore a ricollocare Gesù e Paolo in quello sfondo storico e culturale del I secolo, che entrambi condivisero. Le differenze tra i due sono meno forti di quanto viene spesso sostenuto: il fatto che Gesù privilegiasse la periferia rispetto ai centri urbani non lo differenzia da Paolo, che partiva dai centri per arrivare alle periferie: «l'apostolo si dimostra paradossalmente molto più "ebreo" del Nazareno, il quale appare invece più simile a un "pagano" nel senso etimologico del termine: un abitatore dei *pagi*...» (37). Neppure la «discendenza credente» (è il fattore della *Genealogy* secondo B.J. Malina e J.H. Neyrey) è un decisivo fattore di differenziazione tra Gesù e Paolo (38). Dopo aver presentato e discusso i parallelismi tra Gesù e Paolo, individuati da J. Murphy-O'Connor (*Gesù e Paolo. Vite parallele*, 2008), l'autore si sofferma sullo stile di vita itinerante (= il «camminare» di Destro-Pesce) di Gesù e di Paolo. E conclude che anche dal punto di vista della particolare (e difficilmente inquadrabile) forma di itineranza non c'è vera differenza tra i due. Tale itineranza è descritta – riprendendo J.Z. Smith – a partire dalla religione dell'*anywhere*, che accomuna tanto Gesù quanto Paolo. Nel cap. 3 («La "scoperta" del vero Paolo») l'autore si propone di «definire i contorni del corpus epistolare paolino, esaminandone la testimonianza sotto il profilo del rapporto fra oralità e scrittura: quel che resta di Paolo, infatti, è solo una minima parte di quel che Paolo disse, fece e scrisse» (44; cfr. il terzo presupposto operativo). Dopo aver indicato le fonti attribuite a Paolo, secondo la comune classificazione (lettere proto-paoline, deutero-paoline e apocrife), e dopo aver giustificato la concentrazione sulle sole lettere pro-

to-paoline, l'autore richiama il carattere *occasionale* di tali scritti, considerando esempi di «comunicazione ad alta contestualizzazione» (che cioè presuppongono un uditorio capace di comprendere tutto ciò che, al lettore moderno, sfugge). In seguito si affronta il problema del livello di alfabetizzazione di Paolo (49), i vari processi di stesura di un testo antico (50), la creazione di prime collezioni di lettere (51), per arrivare a precisare in che modo Paolo ha trasmesso i materiali della tradizione di Gesù (55-57). Riprendendo lo studio di G.H. Snyder sulle diverse forme di rapporti fra testi e maestri in epoca ellenistica, l'autore vede realizzata in Paolo la terza tipologia, cioè «quella che vede nel maestro stesso una forma di *testo*». In altre parole, il maestro è l'unico interprete del testo, indisponibile agli studenti. In tal senso si può «immaginare che Paolo guardasse a se stesso come a un testo "riscritto", un testo "tradotto", che in quanto tale *non dice la stessa cosa* del testo "originale" (così Gesù), ma *dice di dire la stessa cosa*, "agendo in nome dell'originale"» (56). Ciò lascia intendere quali fossero i processi di trasmissione orale nell'antichità cristiana. Nel cap. 4 («Trasmissione e talento individuale») l'autore osserva che «la scarsa frequenza di riferimenti espliciti alle parole di Gesù, nelle lettere di Paolo, potrebbe quindi spiegarsi col carattere meramente accessorio e sussidiario ricoperto dalla scrittura nel quadro generale della predicazione: l'apostolo [...] guardava alle proprie lettere come a un tramite scritto fra due momenti orali, quello dell'annuncio e dell'accoglienza del messaggio di Gesù, da una parte, e quella della sua interpretazione e applicazione "corretta", dall'altra» (57-58). Da qui l'autore passa a considerare il senso di «trasmissione» e le modalità del suo funzionamento. Riprendendo il quadro delineato dall'antropologo K.E. Bailey, arriva a trattare l'esistenza, le fasi, le modalità, le forme e i contenuti della tradizione gesuana (66-76). Nel cap. 5 si indicano i criteri per individuare gli elementi pre-paolini (80-81), criticando la diffusa idea che Paolo ignorasse Gesù (82-85). *L'apparente* scarsità di riferimenti espliciti a Gesù «non implica in alcun modo un disinteresse di Paolo nei confronti della tradizione gesuana» (86), perché la conoscenza di essa poteva essere data per scontata nelle comunità fondate da Paolo. Nel cap. 6 è fornita una bibliografia ragionata (non esaustiva) per tracciare una storia della ricerca. Nel cap. 7 si indicano i criteri

## Recensioni

della ricerca, distinguendo tra citazioni esplicite, allusioni e convergenze tematiche. A questi criteri vengono aggiunti quelli classici della molteplice attestazione, discontinuità, imbarazzo, coerenza o concordanza, e spiegazione necessaria (108-109). I testi presi in considerazione nell'analisi sono tutti ricavati dalle lettere autentiche di Paolo, a parte *2Ts* 2,1-10 che l'autore giudica paolino. L'analisi, equilibrata e accurata, inquadra sempre i singoli testi con un puntuale e utile commento. Il libro è corredato da una tabella comparativa dei «frammenti» esaminati, dalla bibliografia, da un indice delle fonti citate e degli autori e, per finire, da un comodo indice analitico. Il lavoro di Walt si raccomanda per serietà e per chiarezza espositiva. I refusi sono pochi rispetto all'ampiezza del libro. Segnalo a p. 166 l'apice 9 che, in realtà, rimanda a una nota 8; e a p. 219 una frase non chiara che manca di qualche elemento («da ciascuno loro vari "amministratori"»). Nel trattare *1Cor* 4,1-8 (= fr. 26), l'autore rinvia alla parabola dell'amministratore disonesto, dando del problematizzatore non andare «oltre ciò che è scritto» un'interpretazione che, pur originale e suggestiva, lascia perplessi.

FRANCESCO BARGELLINI

S. WEIL, *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, a cura di D. CANCELANI - M.A. VITO, Castelvécchi, Roma 2013, pp. 380, €22,00.

Quello di Simone Weil è veramente un caso singolare, un "episodio" a suo modo unico nel panorama filosofico e spirituale del Novecento, poiché rappresenta una forma originale di esecuzione del nesso tra interrogazione filosofica a riguardo della coscienza e sua "soluzione" teologica; senza che il "passaggio" sia semplicemente tale - un passaggio -, come è solitamente recensito invece da tutti quegli approcci, tra loro anche differenti, che ravvisano un mero sviluppo ovvero una soluzione di continuità tra il momento filosofico e quello soprannaturale o "mistico" della sua riflessione e della sua biografia, privilegiando l'uno o l'altro. Come i curatori scrivono in *Premessa*, Simone Weil è stata fatta oggetto di volta in volta di una predilezione diversa accordata ad una delle parti della sua opera e del suo pensiero; tanto che si potrebbe scrivere una storia della cultura italiana recensendo queste accentuazioni, che documentano la complessità e la fecun-

dità del suo pensiero, ma che mancano tutte, diversamente, un approccio unitario, com'è quello che muove i due curatori anche nel presentare questa parte finale e matura della sua riflessione.

Quello di Simone Weil è un tentativo di articolazione tra l'esigenza di ripensare la razionalità per elaborare un sapere corrispondente alla domanda ontologica e la ripresa di quella stessa domanda in quanto implica il momento antropologico come determinante la sua soluzione propriamente teologica o soprannaturale. È questa l'originalità della prospettiva weiliana; ed è questo che fa il suo interesse anche teologico e che merita una ricognizione fondamentale, poiché porta sulla dimensione del metodo anche a riguardo dell'interrogazione su Dio e sul soggetto implicato.

Quella che potrebbe sembrare solamente una oscillazione tra approccio razionale e rivelazione riguarda il metodo; riguarda cioè il processo e la luce che la verità teologica, ossia la cristologia, proietta sull'esperienza umana, che è l'oggetto della filosofia. Per cui si deve evitare di dissociare la questione della verità e/o di Dio dall'approccio razionale.

Domenico Canciani, che con Maria Antonietta Vito cura questa edizione degli *Scritti Londinesi*, lo ha ben mostrato in un suo precedente lavoro - D. CANCELANI, *Simone Weil. Le courage de penser*, Beauchesne, Paris 2011 - in cui, di fatto in controtendenza rispetto alla maggior parte degli interpreti, difende la possibilità di leggere anche la cosiddetta "seconda" Weil con lo stesso metodo utilizzato per la "prima" - fatto di ricostruzione dei testi e delle frequentazioni, dei riferimenti da lei privilegiati e degli ambienti frequentati - proprio allo scopo di mostrare che il momento o l'aspetto teologico o, secondo la terminologia di Simone Weil, "soprannaturale" costituisce l'inveramento singolare o unico cioè l'inclusione della sua anticipazione antropologica o naturale, di cui la Weil si occupa nella prima fase.

Questo ulteriore lavoro, in un senso, ripresenta questa stessa unità e articolazione per così dire "in atto", dal momento che la ritrova nella pretesa weiliana di ripensare e di ricostruire non solo l'Europa, ma l'intera civiltà occidentale sulla base di premesse diverse da quelle che l'hanno determinata finora o meglio ritrovando le sue radici più autentiche, che la Weil ravvisa nel pensiero greco, in una tradizione cristiana purificata anche da una sua "pulizia" filosofica, oltre che nella ispirazione autenticamente religiosa, cioè cristologi-