

L'ESOTERISMO IN PAOLO:
LA SAPIENZA NASCOSTA DI 1COR. 2:6-3:4
Parte seconda
Scott G. Brown¹

Se pertanto “il latte” è considerato dall’apostolo come appartenente ai bambini, e “la carne” come il cibo dei grandi, il latte sarà inteso come istruzione catechistica – il primo cibo, per così dire, dell’anima. E la carne è la contemplazione mistica (ἡ ἐποπτικὴ θεωρία); perché questa è la carne e il sangue del Logos, cioè la comprensione della potenza e dell’essenza divina.

(Clemente di Alessandria, *Stromateis* V.10.66.2-3, su 1Cor 3:2)²

Ci avviciniamo ora a quello che si potrebbe chiamare il Monte Everest dei testi paolini per quanto concerne la difficoltà – o dovremmo piuttosto chiamarlo la sfinge tra i testi, dato che la sua difficoltà risiede nella sua qualità enigmatica piuttosto che nella sua complessità?

(Hanson 1980: 19, su 2Cor 3:18)

3

Abstract: This paper examines the contents of the “hidden wisdom of God” which Paul describes in 1Cor 2:6-3:4. I propose that it represents his advanced esoteric teaching on the subject matter of 1:18-31. Among less mature believers, Paul elaborates “the wisdom of God” as the truth that God exerts his strength through weakness and is therefore using

¹ Scott G. Brown ha conseguito il dottorato in Study of Religion presso l’Università di Toronto. Traduzione dall’inglese di G. Borbone e F. Coniglione.

² Come tradotto da William Wilson nel secondo volume della collana “Ante-Nicene Fathers”. Salvo dove indicato, le traduzioni della *Bibbia* in questo saggio sono tratte dalla *New English Translation* della Bibbia, che ho occasionalmente modificato. Le traduzioni da 1Cor 2:6-3:4 sono mie, come previsto nella Parte I. Le traduzioni della versione dei Settanta (LXX) sono tratte dalla *A New English Translation of the Septuagint* (NETS), mentre le traduzioni di Filone di Alessandria dalla Biblioteca Classica di Loeb, che ho modificato occasionalmente. [Per i brani dalle lettere di Paolo abbiamo utilizzato la traduzione italiana a cura di G. Barbaglio, San Paolo, *Lettere*, vol. I: *Lettere autentiche*, BUR Rizzoli, Milano 1997; per i brani biblici ed evangelici abbiamo seguito l’edizione curata dalla CEI, *La Sacra Bibbia*, Mondadori, Milano 2010. Nel caso di più evidenti scostamenti abbiamo posto tra parentesi quadre l’originale in inglese dell’autore o in nota l’intero brano].

what the world considers weak and insignificant (Christians and the cross) to bring the great to nothing. Among the mature, however, Paul focuses on the connection between suffering and glory, and how conforming the outer self to Christ's suffering and dying transforms the inner self into the image of God as believers behold his glory in the risen Christ. The same themes are closely paralleled in the way "the mystery of the kingdom of God" is developed exoterically in the Gospel of Mark and esoterically in the "mystic" version of that gospel excerpted in Clement of Alexandria's *Letter to Theodore*.

Keywords: Apostle Paul, Esotericism, Hidden Wisdom, "In a Mystery", the Mystery of the Kingdom of God.

4

La prima parte di questo saggio³ ha esaminato la singolare affermazione di Paolo in 1Cor 2:6-7 secondo cui egli possiede una sapienza nascosta che enuncia nel mistero tra i maturi. Contrariamente all'opinione generale degli studiosi del Nuovo Testamento, ho sostenuto che questa sapienza non può essere identica alla predicazione di Paolo della croce, ma consiste piuttosto in insegnamenti esoterici avanzati che rivelano questioni riservate alla mente di Dio, realtà noetiche inaccessibili a quella degli uomini e ai loro organi di senso, nonché incomprensibili attraverso la logica umana (2:9-11). Allo stesso modo, i destinatari di questa gnosi, che Paolo chiama *teleioi* ("i maturi" o "i perfetti") e *pneumatikoi* ("persone spirituali"), non possono essere i cristiani battezzati in generale, ma solo pochi eletti; nello specifico, sono coloro che hanno raggiunto, per quanto possibile, la perfezione della resurrezione quando sono ancora in un corpo di carne e sangue. La seconda parte prosegue questa indagine esaminando il contenuto di questa sapienza nascosta, nella misura in cui ciò può essere determinato sulla base delle sottili indicazioni che Paolo offre in 1Cor 2:6-3:4.

"Nel mistero"

Prima di esaminare il contenuto della sapienza di Paolo, dobbiamo chiederci cosa significherebbe per Paolo parlare "nel

³ Cfr. "L'esoterismo in Paolo: La sapienza nascosta di 1Cor. 2:6-3:4", in *Mondi* 1-2020 (Aprile 2020), pp. 3-42.

mistero” [*in a mystery* - ἐν μυστηρίῳ] tra i maturi (1Cor 2:6-7). La questione è molto controversa, e non possiamo nemmeno porre la domanda senza rimanere impigliati in una spinosa questione di sintassi. Paolo *parla* al maturo “nel mistero”, o questa locuzione preposizionale modifica qualcos’altro? La frase può essere letta in modi diversi:

ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην

Il ruolo svolto da “nel mistero” in questa proposizione è tutt’altro che ovvio. Questa locuzione preposizionale può certamente essere letta avverbialmente come modifica del “parliamo”; tuttavia l’oggetto diretto, “la sapienza di Dio”, appare prima della locuzione preposizionale e così è possibile che “nel mistero” modifichi “la sapienza di Dio” stessa. D’altra parte, “nel mistero” interviene anche tra “la sapienza di Dio” e il suo modificatore participiale, “l’essere stato nascosto”, il che suggerisce che “nel mistero” potrebbe modificare il modo in cui questa sapienza si nasconde. Dobbiamo decidere, quindi, tra tre possibili traduzioni:

5

Parliamo nel mistero della sapienza nascosta di Dio.

Parliamo della misteriosa/segreta sapienza di Dio che è stata nascosta.

Parliamo della sapienza di Dio che è stata nascosta nel mistero.⁴

Nel discutere questo tema, i commentatori tendono ad essere d’accordo su una cosa: “la questione non può essere definita sulla base di motivi grammaticali interni” (Lang 2016: 69, 88). Secondo T.J. Lang, la maggioranza attualmente legge “nel mistero” in senso aggettivale come modifica “della sapienza di Dio”, anche se questa decisione riflette spesso preoccupazioni teologiche (2014: 76-77; 2016: 69-70), soprattutto un’avversione all’idea secondo cui Paolo avrebbe insegnato qualcosa in segreto o, come diceva memorabilmente William Baird, “in modo simile ai toni sfumati dei culti misterici” (1959: 427). Gordon D. Fee, per esempio, in origine

⁴ [*We speak in a mystery the hidden wisdom of God. / We speak the mysterious/secret wisdom of God that has been hidden. / We speak the wisdom of God that has been hidden in a mystery.*]

privilegiava la versione della *New International Version* (NIV) per proporre il suo commento di 1Corinzi del 1987, spiegando la sua preferenza in modo teologico: “Non si può essere certi se questa locuzione modifichi ‘sapienza’ in senso aggettivale (da cui la ‘sapienza segreta’ della NIV) o il verbo ‘parliamo’ in senso avverbale. Il primo caso sembra preferibile. La sapienza di Dio non è un insegnamento inaccessibile, di cui si parla in segreto” (Fee 1987: 104-105, citato in Lang 2016: 71). Fee, però, nell’edizione rivieduta del suo commento del 2014, ha cambiato idea affermando con evidente frustrazione che la lettura aggettivale non riesce a scoraggiare idee sbagliate: “Anche se la prima sembra preferibile dal punto di vista grammaticale, quando essa viene trasferita direttamente in inglese può portare a ogni immaginabile idea sbagliata. La sapienza di Dio non è un insegnamento inaccessibile, detto in segreto” (2014: 112). La sua nuova soluzione tratta la locuzione preposizionale come un appositivo, come se Paolo intendesse scrivere un accusativo senza preposizione. Questo permette a Fee di trattare la parola “mistero” di questo versetto come un ulteriore esempio dell’uso più comune di *μυστήριον* nel Nuovo Testamento in riferimento a una verità prima nascosta che ora viene rivelata a tutti; e in coerenza al suo interesse a relegare l’elemento del segreto al passato, la traduzione della *New International Version* del 2011 (TNIV) che accompagna il suo commento ripensato sostituisce “parliamo” [*we speak*] in 1Cor 2:7 con “dichiariamo” [*we declare*], nonostante abbia reso nel versetto precedente lo stesso verbo con “parliamo”:

No, noi dichiariamo la sapienza di Dio un mistero che è stato nascosto e che Dio ha destinato alla nostra gloria prima dell’inizio dei tempi. (TNIV)⁵

⁵ Quando Fee ha rivisto il suo commento su 1Corinzi, ha sostituito la traduzione NIV che aveva usato nell’edizione originale con il TNIV 2011. Faceva parte del Comitato per la traduzione della Bibbia sia per il NIV che per il TNIV, ma non so se sia responsabile della concordanza del TNIV con i suoi interessi teologici relativi a 1Cor 2:7. [Nella trad. di Barbaglio la frase è resa: “[...] parliamo della sapienza di Dio, sapienza misteriosa, tenuta nascosta pre-stabilita da Dio prima dei secoli per la nostra gloria [...]”. Nella trad. della CEI: “Parliamo invece della sapienza di Dio, che è nel mistero, che è rimasta nascosta e che Dio ha stabilito prima dei secoli per la nostra gloria”. Nella *Bibbia concordata* (Mondadori, Milano 1969): “[...] bensì parliamo di una sapienza di Dio avvolta nel mistero, che è stata nascosta, che Dio predestinò, prima dei secoli, per la nostra gloria [...]”. Nella recente nuova traduzione delle lettere di

No, noi parliamo della sapienza segreta di Dio, una sapienza che è stata nascosta e che Dio ha destinato alla nostra gloria prima dell'inizio dei tempi. (NIV)

Il disagio teologico dovuto alla locuzione “parliamo nel mistero” è evidente in molte discussioni di 1Cor 2:7, anche se normalmente non è così esplicito. Fortunatamente c'è un modo più oggettivo per risolvere la questione, che Lang ha perseguito in un articolo dedicato all'argomento.

Lang ha cercato nella banca dati del *Thesaurus Linguae Graecae* casi di *mysterion* al dativo singolare prima del terzo secolo e ha scoperto che questo modo di declinare *mysterion* è estremamente raro, ad eccezione dei cristiani. Inoltre, negli scritti cristiani anteriori a Origene, il termine si ritrova invariabilmente con la preposizione ἐν, una combinazione che “rimane la formulazione pervasiva per diversi secoli successivi”. In altre parole, “dopo Paolo l'espressione ἐν + μυστηρίῳ è diventata rapidamente una formula fissa nel linguaggio cristiano”. Di più, questa formula modifica frequentemente i verbi relativi al parlare o alla trasmissione di informazioni, ma “non modifica quasi mai un sostantivo e non modifica mai né σοφία né ἀποκρύπτω”⁶.

7

Queste scoperte depongono con forza per la traduzione: “parliamo nel mistero della sapienza nascosta di Dio”. E, cosa ancora più importante, ci offrono una finestra sul significato di questa espressione, perché nei primi scrittori cristiani che seguirono Paolo, questa frase denota uno o entrambi i significati idiomatici. Più comunemente significa l'esistenza di “una dimensione codificata o figurata in ciò che viene comunicato” (Lang 2016: 77). In questi casi la segretezza non riguarda (necessariamente) l'atto di parlare in sé, ma il carattere nascosto del messaggio così trasmesso, che solo alcune persone saranno in grado di capire. Colui che parla quindi nel mistero può essere

Paolo a cura di A. Biancalani e B. Rossi (*Le Lettere di San Paolo. Nuova traduzione e commento, vol. 1*, Cantagalli - Città Nuova, Siena - Roma 2019) la frase è così resa: “[...] parliamo della sapienza divina avvolta nel mistero, che è rimasta nascosta e che Dio stabilì prima dei secoli per la nostra gloria [...]”. Come si vede c'è concordia nel riferire il mistero alla sapienza.]

⁶ Lang 2016: 75-77, 84. Si noti anche la sua osservazione a p. 86: “la diffusa assenza di letture aggettivali di 1Cor 2:7a negli autori greci antichi non è casuale. Piuttosto, sembra che non l'abbiano considerata un'opzione praticabile – un fatto che sembrerebbe dare un duro colpo alla convenzione dei commentatori e dei traduttori recenti”.

un personaggio della Bibbia le cui parole apparentemente trasparenti, si suppone ora, contengono un significato nascosto. In altri casi è l'autore di un'opera, o la Scrittura stessa, che comunica in questo modo dissimulato. Così, per esempio, quando Giustino Martire trova il modo di mostrare che il nome di Gesù è anche un nome per indicare Dio nel libro dell'Esodo, egli afferma che questa identificazione è stata "proclamata... attraverso Mosè nel mistero" (*Dial.* 75.1). Sia per Giustino Martire che per Clemente di Alessandria questo idioma è intercambiabile con l'espressione "in parabola" (Lang 2016: 77-84).

Il secondo modo in cui gli autori cristiani hanno adoperato la frase "nel mistero" è stato quello di denotare una comunicazione che avviene in un contesto privato, avvenga o no che "ciò che viene trasmesso abbia o meno un qualche senso non letterale o in codice" (Lang 2016: 77).

Due esempi di Lang meritano di essere evidenziati, perché mostrano come gli elementi del parlare in modo figurato e del comunicare in privato possano essere combinati, come credo sia il caso di 1Cor 2:6-7. Nel primo esempio, Ireneo ha scritto quanto segue a proposito degli insegnamenti dei Carpocratici:

8

E nei loro scritti così è scritto e così spiegano: che Gesù, parlando nel mistero (λέγοντες ἐν μυστηρίῳ), parlò in privato (κατ'ἰδίαν) con i suoi discepoli e apostoli e li incaricò di trasmettere queste cose a coloro che sono degni e a coloro che sono persuasi. (*Haer.* I.25.5, tradotto in Hedrick 2013: 59)

Questa affermazione combina lo stesso linguaggio del parlare "nel mistero" che troviamo in 1Cor 2:7 con descrizioni esplicite sulla riservatezza della comunicazione e sulla dignità dei destinatari che sono implicite nelle parole dette "tra i maturi" in 1Cor 2:6. In questo caso, però, è Gesù che parla nel mistero, e lo sfondo originale di questa affermazione è lo scenario dell'insegnamento privato contenuto all'interno del capitolo della parabola di Marco 4, in particolare nelle frasi di apertura e di chiusura, da cui l'affermazione carpocratica trae il termine "privatamente" e la divisione dei destinatari in discepoli e apostoli (= quelli intorno a lui con i Dodici):

Quando poi furono da soli, quelli che erano intorno a lui insieme ai Dodici lo interrogavano sulle parabole. Ed egli diceva loro: "A voi è stato dato il mistero del regno di Dio; per quelli che sono fuori invece tutto avviene in parabole, affinché

guardino, sì; ma non vedano,
ascoltino, sì, ma non comprendano,
perché non si convertano
e venga loro perdonato”. (Mc 4:10-12)

Con molte parabole dello stesso genere annunciava loro la Parola, come potevano intendere [*as they were able to hear*]. Senza parabole non parlava loro ma, in privato (κατ’ ιδίαν), ai suoi discepoli spiegava ogni cosa. (Mc 4:33-34)

Uno scenario molto simile si verifica nello *Stromateis* di Clemente di Alessandria:

Queste cose il nostro stesso salvatore suggella quando dice: “A voi è dato conoscere il mistero del regno dei cieli” [Mc 4:11; Mt 13:11]. E ancora una volta il Vangelo dice che il nostro salvatore ha parlato agli apostoli della parola nel mistero (ἔλεγεν ... ἐν μυστηρίῳ). Infatti, anche la profezia dice di lui: “Aprirò la mia bocca con parabole (ἐν παραβολαῖς), proclamerò cose nascoste fin dalla fondazione del mondo” [Mt 13:35]. E ora, con la parabola del lievito, il Signore mostra l’occultamento; perché dice: “Il regno dei cieli è simile al lievito, che una donna prese e mescolò in tre misure di farina, finché non fu tutta lievitata” [Mt 13:33]. (*Strom.* V.12.80.6-8)

9

Ognuna di queste affermazioni deriva dal capitolo della parabola di Marco e dal racconto parallelo di Matteo 13, anche se la seconda affermazione, che Gesù “ha parlato agli apostoli della parola nel mistero” (ἔλεγεν τοῖς ἀποστόλοις τὸν λόγον ἐν μυστηρίῳ), appare ancora una volta come una revisione di Marco 4:33-34 (ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον). La frase condivisa “nel mistero” non compare in nessuno dei vangeli canonici, ma può derivare dalla versione mistica del Vangelo di Marco che Clemente e i Carpocratici conoscevano, stando alla *Lettera a Teodoro* di Clemente (vedi Brown 2005). Il punto più importante di Clemente, nell’offrire questi testi probanti tratti dal capitolo della parabola, è che ogni discussione su Dio e sui suoi poteri dovrebbe avvenire in forma nascosta (*Strom.* V.12.80.3-4).

Questi due riferimenti a Gesù, che parla “nel mistero” alla sua cerchia ristretta, ci offrono una possibile indicazione di ciò che Paolo intendeva quando ha affermato di parlare nel mistero tra i perfetti. Entrambe queste affermazioni su Gesù alludono alla situazione di Marco 4, dove Gesù parla con parabole davanti a “una grande folla”, ma offre private spiegazioni a un gruppo più

piccolo, descritto come “quelli intorno a lui con i Dodici”. Solo a quest’ultimo gruppo spiega che le sue parabole trasmettono una realtà chiamata il mistero del regno di Dio, ma anche che lo fanno in un modo da nascondere questo mistero a “quelli che sono fuori” (4:10-12). Questa è la ragione per cui Gesù parla loro con parabole: per impedire a tutti gli esterni alla sua cerchia interna di afferrare questo mistero e di essere salvati! A questo punto il lettore probabilmente si aspetta una spiegazione di questo mistero, ma in modo abbastanza strano il successivo insegnamento privato non è così diverso da quello pubblico. Esso inizia con un’esposizione allegorica della parabola del seminatore (4:14-20), in cui Gesù rivela il *metodo* corretto per svelarne i significati nascosti, ma non spiega veramente come questa parabola di per sé trasmetta il mistero del regno di Dio⁷. Questa interpretazione allegorica è poi seguita da una serie di detti enigmatici (4:21-25), che, se interpretati in successione, implicano che lo sforzo di penetrare questi significati nascosti sarà ricompensato con la comprensione offerta da Dio (Brown 1999: 369-372; 2005: 210-211). L’istruzione privata si conclude poi con due non spiegate parabole del regno di Dio, che riguardano di nuovo i semi e la crescita. Niente di tutto ciò svela chiaramente il mistero del regno di Dio al lettore o anche ai discepoli, che, come la folla, si ostinano per diversi capitoli a vedere ma non a percepire (cfr. 4:12 con 8:17-18). In altre parole, l’esposizione privata non consiste di dottrine segrete, ma di analogie enigmatiche che, con sufficiente sforzo, dovrebbero essere ricompensate con l’intuizione.

⁷ La chiarificazione allegorica spiega in parte la parabola nella misura in cui mette in evidenza vari fattori che spiegano come mai le persone non riescono a comprenderla e a svilupparla. Il punto più importante, tuttavia, rimane poco chiaro perché la spiegazione non definisce i suoi concetti chiave, cioè la parola, seminare la parola, ascoltare la parola, ricevere la parola, ricevere la parola e dare frutti. Ricevere e dare frutti, evidentemente, connota una corretta comprensione da parte dell’ascoltatore e una trasformazione interiore non specificata (4:15 indica che la parola è seminata “all’interno” degli ascoltatori, εἰς αὐτοὺς; quindi, si sviluppa al loro interno). Gli interpreti tendono a leggere le proprie idee di crescita cristiana nella spiegazione, e senza dubbio concetti cristiani fondamentali come la fede e il comportamento virtuoso sono impliciti nella nozione di crescita. Ma nulla in questa spiegazione merita la segretezza o giustifica la premessa che le parabole mantengono le folle all’oscuro di qualcosa di vitale, per cui vale la pena prendere in considerazione il fatto che la spiegazione si astiene dal chiarire la natura e l’obiettivo di questa trasformazione e come essa si manifesti nella forma di tre diversi raccolti di “frutti”. In definitiva, essa lascia il lettore ignorante del mistero tanto quanto le folle.

Queste applicazioni di “nel mistero” allo scenario descritto in Marco 4:33-34 sollevano la possibilità che la sapienza nascosta di Dio, e da Paolo rivolta ai maturi nel mistero, si riferisca ad insegnamenti orali privati, ma ancora enigmatici, relativi a questioni delle quali Paolo a volte parlerebbe o scriverebbe al resto della comunità, ma in un modo oscuro sì da velare queste sacre verità a persone non ancora pronte o in grado di comprendere.

La sapienza nascosta di Dio

Ci sono indicazioni nella descrizione di Paolo della sua sapienza nascosta in 1Cor 2:6-10a che potrebbero aiutarci a intendere ciò che ha in mente? Diamo ora uno sguardo più attento a ciò che ha scritto, cominciando dalle affermazioni che richiamano i temi di 1Cor 1:18-2:5.

6 Di sapienza invece (δέ) parliamo tra i perfetti (ἐν τοῖς τελείοις), di una sapienza però (δέ) non di questo mondo né (οὐδέ) dei capi di questo mondo destinati alla rovina.⁸

II

La congiunzione δέ che inizia questa frase e l'uso di ἐν segnano un contrasto con la situazione in 2:1-5, dove Paolo spiegava di non esser venuto “con sovrabbondanza di parola o di sapienza” quando era “tra voi” (ἐν ὑμῖν) a Corinto. Le due congiunzioni successive (δέ e οὐδέ) segnano un contrasto tra la sapienza di Paolo e quella umana, da lui additata in 1:18-2:5, in particolare la sapienza dei “governanti di quest’epoca”. La sua affermazione secondo cui questi governanti “sono destinati alla rovina” ricorda il tema di 1:18-20, dove si afferma che Dio ha reso sciocco e irrilevante l'uomo sapiente, lo scriba e il polemista di quest’epoca, rovesciando la loro sapienza (Carr 1976: 25; Scroggs 1967: 40-41)⁹. Insieme ai governanti di quest’epoca, questi esempi di rispettabilità simboleggiano quella sapienza a cui si oppone la sapienza nascosta di Dio,

⁸ [6 Yet (δέ) we do speak wisdom among the mature (ἐν τοῖς τελείοις), though (δέ) a wisdom / not of this age, nor (οὐδέ) of the rulers of this age, who are coming to nothing].

⁹ [Nella trad. it. di Barbaglio questo brano è così reso: “Infatti la parola della croce è insensatezza per quelli che vanno alla rovina, per quelli invece che sono sulla via della salvezza, per noi, è potenza di Dio. È scritto: *Distruggerò la sapienza dei sapienti e l'intelligenza degli intelligenti abolirò* [Is 29:14]. Dov'è il sapiente? Dove lo scriba? Dove l'indagatore di questo mondo? Dio non ha forse reso insensata la sapienza del mondo?”]

una sapienza umana che valorizza il prestigio derivante dall'avere potere, conoscenza, eloquenza e intelligenza. Questi sono i potenti e i privilegiati menzionati in 1:26, e il punto in cui Paolo afferma che “sono destinati alla rovina” (τῶν καταργουμένων) sta a significare che la sapienza di Dio, manifestata nella croce, comporta un'inversione escatologica, per cui “[...] ciò che del mondo è debole, per svergognare quello che è forte, ciò che del mondo è ignobile e quello che è disprezzato scelse Dio, insomma quello che non è, per mettere fuori gioco (καταργήσῃ) quello che è” (1:28)¹⁰. La notazione aggiuntiva in 2:8, secondo cui i capi di questo mondo hanno crocifisso il Signore della gloria, sottolinea la connessione tra questa sapienza umana e il potere. La crocifissione è il simbolo definitivo della sottomissione di “ciò che è considerato qualcosa” [*what is regarded as something*], così come i capi di questo mondo proprio perché comprendono il potere in questo modo e hanno frainteso la sapienza di Dio, di conseguenza condannandosi all'irrelevanza.

Le relazioni interne tra i versetti 1Cor 2:7-10a sono più complicate e meno chiare:

12

7 Piuttosto (ἀλλά) parliamo in modo misterico della sapienza nascosta di Dio, che (ἦν) Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria, 8 che (ἦν) nessuno dei capi di questo mondo ha compreso, perché (γάρ), se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria. 9 Ma (ἀλλά) come sta scritto, “Ciò che (ἄ) occhio non vide e orecchio non udì e non è entrato nel cuore dell'uomo, ciò che (ἄ) Dio preparò a quelli che lo amano...” 10 a noi (ἡμῖν δέ)¹¹ Dio lo ha rivelato mediante lo Spirito.¹²

La congiunzione ἀλλά che introduce la citazione scritturale in 2:9 indica un contrasto tra la conoscenza divina racchiusa da quella citazione e l'ignoranza di questa sapienza mostrata dai capi di questo mondo nella relativa clausola che inizia 2:8 (introdotta dal secondo ἦν; si veda Frid 1985: 606). Come esemplari

¹⁰ [Nel testo inglese tale frase è abbreviata: “*God chose what is low and despised in the world, what is regarded as nothing, to bring to nothing (καταργήσῃ) what is regarded as something*”.]

¹¹ Accetto la lezione prevalente di δέ invece di γάρ.

¹² [Traduco dal testo inglese dell'A. e conformemente a quanto fatto nella parte I dell'articolo, p. 10].

della sapienza di questo tempo, i capi non potevano né vedere, né sentire, né concepire questa sapienza divina, che trascende la percezione e la conoscenza umana; ma la sapienza che non capivano quando hanno crocifisso il Signore della gloria ci è stata impartita dallo Spirito (2:10). La frase introdotta dalla seconda occorrenza del pronome relativo “ciò che” (ὅ) all’interno della citazione scritturale ridefinisce, invece, questa sapienza come “ciò che Dio preparò a quelli che lo amano”, elaborando l’idea espressa nella relativa clausola di 2:7 (introdotta dal primo ἦν), “che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria” (cfr. Fee 2014: 114). Così la descrizione di Paolo della sapienza nascosta in termini di ciò che l’occhio non ha visto, eccetera, ha come suo oggetto sia la sapienza suprema implicita nella croce che i governanti non potevano comprendere, sia la ricompensa suprema della gloria che Dio ha preparato per coloro che lo amano. Non è chiaro come queste due realtà siano collegate l’una all’altra, anche se l’uso che Paolo fa della gloria per descrivere sia colui che è stato crocifisso sia lo scopo di questa sapienza per quanto riguarda i cristiani è probabilmente un indizio, soprattutto se si considera quanto sia insolito per lui collegare la gloria con la crocifissione¹³.

13

Le connotazioni che le parole “sapienza nascosta di Dio” acquisiscono dalle assonanze verbali tra 1Cor 2:6-10a e 1:18-31 potrebbero essere descritte come il contenuto esoterico di questa sapienza nascosta: ciò che un lettore attento di 1Cor 1-4 potrebbe essere in grado di capire. Il contenuto suggerito dalle connessioni interne è molto più difficile da inquadrare, ma questi sforzi meritano la fatica di esser fatti perché rivelano i concetti fondamentali del contenuto esoterico di questa sapienza. C’è un passo negli scritti di Paolo che mette in relazione i temi della glorificazione del cristiano e della gloria del Signore, che Baird ha notato quasi *en passant* nel suo articolo sull’argomento (1959: 431-432). Questa affermazione è quella tristemente oscura di 2Cor 3:18:

¹³ Gladd (2008: 153) richiama l’attenzione sulla stranezza dell’espressione “Signore della gloria”: “La combinazione di κύριος con la crocifissione è unica in Paolo. Ogni volta che Paolo menziona la croce, usa spesso il titolo Χριστός ο Ἰησοῦ Χριστοῦ. L’unica eccezione si trova in Gal 6:14: ‘nella croce di nostro Signore Gesù Cristo’ (τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Inoltre, non è solo il titolo ‘Signore’ peculiare, ma anche il suo modificatore τῆς δόξης. Questo titolo, τὸν κύριον τῆς δόξης [il Signore della gloria], non è usato da nessun’altra parte nel NT o nei LXX”.

Noi tutti però che, a viso scoperto [*with unveiled faces*], guardiamo in uno specchio¹⁴ la gloria del Signore, siamo trasformati nella stessa immagine passando di gloria in gloria come per opera del Signore dello Spirito [*which is from the Lord, who is the Spirit*].¹⁵

Questa enigmatica affermazione indica che i cristiani sono attualmente trasformati in qualche modo inspiegabile nell'immagine gloriosa di Cristo. Abbiamo incontrato questa idea nella prima parte del nostro esame del contrasto da Paolo sviluppato in 1Cor 2:13-15 tra l'uomo naturale (*psychikos*) e quello spirituale (*pneumatikos*), che ho suggerito allude alla sua concezione secondo cui un cristiano è in grado di passare interiormente dalla condizione umana naturale di un essere creato a immagine del primo Adamo alla condizione soprannaturale di un essere ricreato a immagine dell'ultimo Adamo, l'uomo che viene dal cielo: "e come abbiamo portato l'immagine del [l'uomo] terreno, così porteremo anche quella del [l'uomo] celeste" (1Cor 15:49)¹⁶. Infat-

14

¹⁴ Come osserva la maggior parte dei commentatori, il participio κατοπτριζόμενοι può significare "riflettere come in uno specchio" o "guardare come in uno specchio". Entrambi i significati potrebbero avere un senso in questo caso, e la discussione di Paolo sembra presupporre entrambi i sensi. Quando si vanta di comportarsi con grande audacia rispetto a Mosè, che aveva l'abitudine di velare il suo volto davanti agli israeliti (2Cor 3:12-13), Paolo sottintende che il suo volto svelato riflette la gloria superiore della nuova alleanza, così come il volto di Mosè aveva riflesso la gloria meno duratura della vecchia alleanza (3:7). Eppure, quando Paolo dice che il suo annunzio è velato solo per alcune persone (4:3), implica che i credenti, che hanno esperienza del suo annunzio con il velo rimosso, *osservano* la gloria di Cristo che il suo annunzio trasmette. Logicamente, uno deve essere trasformato in questa gloria in un certo rilevante grado per essere nella possibilità di rifletterla con il volto svelato, così, data l'immatùrità spirituale dei Corinzi (1Cor 3:1-4), la traduzione "vedere come in uno specchio" potrebbe descrivere meglio ciò che Paolo intendeva, anche se il suo utilizzo di "noi tutti" include se stesso e i suoi collaboratori.

¹⁵ La spiegazione di Paolo, "come per opera del Signore dello Spirito [*which is from the Lord, who is the Spirit*]", ha lo stesso significato delle sue parole "è diventato uno spirito vivificante" in 1Cor 15:45, che è quello di identificare Cristo con lo Spirito Santo che consente la trasformazione da Paolo descritta. Con la maggioranza degli studiosi, prendo entrambi i casi di "il Signore" in 2Cor 3:18 per riferirmi a Cristo, non a Dio, come anche ai vv. 16-17. Vedi Fatehi 2000: 289-302; Lee 2009: 70-76; Bernard 2016: 155-159.

¹⁶ [*And just as we have borne the image of the man of dust, let us also bear the image of the man of heaven* — La trad. della CEI: "E come eravamo simili all'uomo terreno, così saremo simili all'uomo celeste". Nella parte I (p. 33, n. 26) è argomentato che il "porteremo" in effetti deve essere inteso come esortativo e quindi andrebbe più correttamente tradotto con "portiamo"].

ti, poco prima di questa discussione sul primo e sull'ultimo Adamo, Paolo aveva descritto entrambe queste condizioni umane in termini di diversi gradi di gloria, con la morte come precondizione che permette il passaggio dal corpo "terreno" (*psychikos*) di minore gloria al corpo "celeste" (*pneumatikos*) di maggiore gloria:

Stolto che sei, ciò che semini viene vivificato solo se prima è morto. Cioè quanto a ciò che semini, non è il corpo che sarà che tu semini, bensì un nudo chicco [...]. Ma Dio gli dà un corpo come ha voluto [...]. Vi sono poi corpi celesti e corpi terrestri, ma altro è lo splendore [*glory* – δόξα] di quelli celesti e altro quello dei terrestri. Altro lo splendore del sole e altro lo splendore della luna, altro ancora lo splendore delle stelle. In effetti, stella differisce da stella nello splendore. Così anche la risurrezione dei morti: seminato nella corruttibilità, viene risuscitato nell'incorruttibilità; seminato nel disonore, viene risuscitato nell'onore [*It is sown in dishonour, it is raised in glory*]; seminato nella debolezza, viene risuscitato nella forza; seminato un corpo psichico [*a natural (psychikos) body*], viene risuscitato un corpo spirituale (*pneumatikos*). Se c'è un corpo psichico, c'è anche un corpo spirituale. (1Cor 15:36-44)

15

Anche se è facile farsi sfuggire il punto, Paolo spiega che i corpi "terreni" hanno in effetti un genere di gloria [δόξα], mentre i corpi celesti ne hanno un altro. La gloria dei corpi terreni appare però ambigua, dato che Paolo può descrivere il corpo *psychikos* come "corruttibile... seminato nel disonore... nella debolezza", mentre il corpo celeste che ne emerge è "risuscitato nella gloria", una gloria che di conseguenza è più simile alla gloria visibile e radiosa delle stelle (Meyer 2016: 124-126).

Che Paolo abbia in mente una trasformazione interiore nella gloria del Cristo risorto è confermato nelle frasi che seguono 2Cor 3:18, dove indica ciò che intende con "la stessa immagine" e con "gloria" attraverso un'allusione alla propria visione del Cristo risorto:

Se il nostro vangelo è ancora velato, è velato per quelli che sono sulla via della perdizione, per gli increduli, ai quali il dio di questo mondo ha accecato le menti, affinché non risplenda loro la luce del vangelo della gloria di Cristo (τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ), che è l'immagine di Dio (εἰκὼν τοῦ θεοῦ). [...] perché il Dio che disse: "Splenda la luce fra le tenebre", è quello che risplendé nei nostri cuori per far brillare la luce della cono-

scenza della gloria di Dio (τῆς δόξης τοῦ θεοῦ) che rifulge nel volto di Gesù Cristo. (2Cor 4:3-4, 6)¹⁷

16 L'attribuzione da parte di Paolo dei termini "l'immagine di Dio" e "la gloria di Dio" al Cristo risorto richiama alla mente il *Kavòd*¹⁸, l'incarnazione simile all'uomo della gloria di Dio raffigurata nelle visioni bibliche del suo trono (Segal 1990: 60, 152; Rowland e Morray-Jones 2009: 164-165; Litwa 2012b: 150-151; Orlov 2019: 118). La possibilità che i credenti si trasformino nella "immagine divina, che rappresenta la potenza e la natura di Dio" (Litwa 2012b: 26), è difficile da concepire all'interno della teologia tradizionale, ma i tentativi di evitare questa implicazione identificando "la stessa immagine" col Gesù terreno non sono convincenti (Meyer 2016: 140-143). Ancora, si può percepire una connessione tra "l'esistenza celeste e glorificata di Cristo" come immagine di Dio (*ivi*, 141) e l'idea che Dio ha creato gli uomini a sua immagine. Ciò è evidente dal fatto che Paolo attribuisce sia l'immagine che la gloria di Dio a tutti gli uomini (maschi), sostenendo che le donne dovrebbero coprirsi la testa quando pregano e profetizzano: "In effetti l'uomo non deve coprirsi la testa, essendo immagine e gloria di Dio (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ); la donna invece è gloria dell'uomo" (1Cor 11:7). La sua successiva giustificazione di questa pratica facendo riferimento alla creazione della donna "dall'uomo" e "per l'uomo" (11:8-9) mostra che il ragionamento di Paolo ha la sua base nei racconti biblici della creazione (Gen 2:18, 21-23), che a loro volta suggeriscono che egli associa l'immagine di Dio con le affermazioni in Gen 1:26-27 e 5:1, per le quali Dio creò il primo uomo a sua immagine¹⁹. Il primo Adamo e l'ultimo Ada-

¹⁷ [La traduzione italiana riportata è quella tratta dalla Nuova Riveduta, che per l'A. è maggiormente aderente al testo greco rispetto alla trad. it di Barbaglio, di solito seguita].

¹⁸ [Il termine ebraico, reso con *kavòd/kabòd* e anche con *kevòd/kebòd*, è di solito tradotto in inglese con "glory" e in italiano con "gloria", così come avviene in Es 33:22: "Tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano, finché non sarò passato". I greci hanno tradotto il termine con δόξα, così come troviamo anche nelle lettere di Paolo ad indicare appunto la "gloria".]

¹⁹ In Gen 1:26-27 LXX il termine per uomo è ὁ ἄνθρωπος, che potrebbe significare "l'umano" o "l'uomo". Paolo potrebbe aver dedotto quest'ultimo senso dalla reiterazione di questa affermazione in 5:1, dove τὸν Ἀδάμ sostiene τὸν ἄνθρωπον, e dall'affermazione in 5:3 che Ἀδάμ ha generato un figlio a sua immagine e somiglianza, che potrebbe essere inteso a indicare che

mo, quindi, incarnano entrambi l'immagine e la gloria di Dio, anche se chiaramente non allo stesso modo (sulla distinzione, vedi Meyer 2016: 117-146, specialmente 131-132). Forse Paolo ritiene che i due Adami rappresentino questa immagine nel suo manifestarsi in diverse forme somatiche, l'una adatta alla vita terrestre, l'altra all'esistenza celeste. In ogni caso, l'attuale trasformazione "da gloria a gloria" (forse nel significato, da gloria terrena a gloria celeste) rappresenta un cambiamento interiore dall'immagine dell'uomo terreno (il corpo *psychikos*) all'immagine dell'uomo celeste (il corpo *pneumatikos*), coerente con l'uso che Paolo fa delle parole *psychikos anthrōpos* e *pneumatikos (anthrōpos)* in 1Cor 2:13-15 per caratterizzare le persone agli estremi opposti del processo di maturazione spirituale. In un certo senso, i credenti stanno gradualmente diventando nel presente il proprio sé futuro e risorto.

Questi contatti tra 1Cor 2:6-16 e 2Cor 3:18 sono sufficienti a suggerire che la sapienza nascosta di Paolo riguarda la presente e progressiva metamorfosi interna del credente nell'immagine più gloriosa del Cristo risorto. Tale trasformazione è pienamente coerente con la sua significativa descrizione: "prestabilita da Dio prima dei secoli *per la nostra gloria*" (1Cor 2:7); dobbiamo però determinare se, come implica 1Cor 2:6-10, questa trasformazione è legata alla crocifissione e comporta un'intuizione della quale sono privi i governanti. Almeno a prima vista la risposta è chiara, perché questa connessione e il suo significato emergono come i temi principali di 2Cor 4. La logica che collega la morte di Gesù alla gloria dei credenti, tuttavia, rimane completamente e propriamente oscura.

Avendo caratterizzato il suo ministero come la "manifestazione (φανερωσις) della verità" e "la luce del vangelo della gloria di Cristo" (2Cor 4:2, 4)²⁰, Paolo procede a descrivere come "la vita di Gesù" si manifesti (φανερώω) attraverso il suo ministero, e non è in forma tale da poter essere associata alla luce e alla gloria. Piuttosto, Paolo descrive i molti modi in cui lui e i suoi collaboratori soffrono nel corpo come "vostri schiavi per amore di Gesù" (4:5): "Da ogni parte tribolati, ma non coartati; diso-

17

questa immagine è maschile e viene trasmessa dai padri ai figli. Riguardo alla tesi che la comprensione dell'immagine di Dio da parte di Paolo è "intrinsecamente corporea e di genere", si veda Meyer 2016: 105-117.

²⁰ [Si segue la Nuova Riveduta, più aderente al testo].

rientati, ma non disperati; perseguitati, ma non derelitti; abbattuti, ma non annichiliti” (4:8-9). Queste traversie esemplificano “la morte (τὴν νέκρωσιν [*the dying*]) di Gesù” come una manifestazione visibile della “vita di Gesù”:

portando di continuo nel nostro corpo la morte di Gesù, affinché anche la vita di Gesù si manifesti (φανερωθῆ) nel nostro corpo. Sempre infatti noi che viviamo siamo consegnati alla morte a causa di Gesù, perché anche la sua vita si manifesti (φανερωθῆ) nella nostra carne mortale. (4:10-11 – trad. it. Barbaglio)

Qui “la vita di Gesù” si riferisce molto probabilmente al potere che ha resuscitato Gesù, perché Paolo la descrive come una forza all’opera dentro gli altri che la vedono manifestarsi nel suo modo di morire: “Dunque in noi opera la morte, in voi invece la vita” (2Cor 4:12; Meyer 2016: 140). Questa sorprendente affermazione riprende il tema di 3:18 secondo il quale osservare la gloria di Cristo ha un effetto trasformativo. I motivi del vedere una realtà invisibile (gloria o vita), morire esteriormente e risorgere interiormente si uniscono alla fine di questo capitolo, dove 18 Paolo afferma che questo modo di morire rinnova “la nostra persona interiore” e culminerà nella gloria della resurrezione del corpo perché stiamo guardando invisibili realtà celesti:

Perciò non veniamo meno [*Therefore we do not despair*], al contrario anche se il nostro uomo esteriore si corrompe, il nostro uomo interiore invece si rinnova di giorno in giorno. Infatti il peso leggero della nostra momentanea oppressione [*our momentary, light suffering*] crea una quantità smisurata di gloria eterna per noi, che fissiamo con lo sguardo non le realtà visibili [*because we are not looking at what can be seen*], bensì le invisibili, essendo le visibili caduche, eterne invece le invisibili. Sappiamo infatti che, distrutta la nostra casa terrena simile a tenda, verremo ad avere da Dio un’altra abitazione, una casa non manufatta, ma eterna, celeste. (2Cor 4:16-5:1)

Impariamo, pertanto, che la partecipazione alla sofferenza e alla morte di Gesù è vitale per raggiungere la gloria e l’immortalità della resurrezione del corpo. La persona interiore è resa nuova attraverso la morte della persona esteriore, secondo l’analogia di Paolo della pianta che nasce dalla morte del suo seme (1Cor 15:36-38, 44). Paolo sembra credere che, affinché la persona interiore si trasformi (μεταμορφούμεθα) nell’im-

magine gloriosa del Signore risorto, la persona esteriore deve al tempo stesso esser resa conforme a Gesù nella sua morte. Queste idee appaiono brevemente anche nella *Lettera ai Filip-pesi*, dove Paolo esprime la sua speranza “di conoscerlo [Cristo], sperimentare la potenza della sua risurrezione e partecipare alle sue sofferenze, fino a rendermi conforme alla sua morte (συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ), per poter giungere alla risurrezione dal regno dei morti” (3:10-11; vedi anche 3:21).

Che cosa significa, allora, guardare con volti non velati “la gloria del Signore come in uno specchio”? Il velo in 2Cor 3:18 è quello che si toglie quando ci si rivolge al Signore (3:16); esso è “lo stesso velo” (3:14) da Mosè indossato per nascondere “la gloria del suo volto” dopo aver conversato con il Signore (3:7, 13; Es 34:29-35); per cui la metamorfosi nella gloria deve avere a che fare con l’effetto trasformativo di vedere la gloria del Signore, da Mosè sperimentata sul Sinai (Litwa 2012a: 294; Rabens 2014: 313-317). Infatti, l’affermazione di Paolo secondo cui coloro che sono coinvolti nel suo ministero parlano “con molta libertà di parola, diversamente da Mosè che metteva un velo sul suo volto” (2Cor 3:12-13) anticipa il riferimento a chi “a viso scoperto” guarda “la gloria del Signore” (3:18), in modo tale da equiparare la gloria che i cristiani vedono alla gloria che Mosè ha sperimentato sul Sinai: il *Kavòd*. Nel caso di Paolo, è la sua stessa esperienza (interiore) del Signore risorto che è la fonte della eccedente gloria che egli rifiuta di velare; infatti allude a questa esperienza in 2Cor 4:6, descrivendola come una luce che Dio ha fatto risplendere nel suo cuore e che ha impartito “la conoscenza della gloria di Dio sul volto di Cristo”. Il concetto fondamentale è dunque la trasformazione mediante la visione: i credenti si trasformano osservando Cristo in modo simile a come il volto di Mosè brillava dopo aver visto il Signore sul Monte Sinai.

Ma in che modo esattamente un comune credente vedrebbe il Signore risorto nel periodo tra le apparizioni iniziali della risurrezione e la *parousia*? La qualifica “come in uno specchio” appare significativa. Paolo stesso indica in 1Cor 13:8-13 che una visione faccia a faccia del Signore non avverrà fino all’arrivo dell’*eschaton*; significativamente, egli usa la metafora del vedere in uno specchio per descrivere la visione meno chiara di un cristiano nel presente: “Vediamo infatti ora mediante uno specchio in forma enigmatica (ἐν ἀνίγμῳ), ma allora vedremo a faccia a faccia” (13:12). Qui Paolo allude alla distinzione fatta in

Num 12:6-8 tra il modo criptico in cui il Signore comunicava con i profeti nei sogni e nelle visioni, e il modo diretto o semplice di comunicare con Mosè, che, nella versione dei Settanta usata da Paolo, vede direttamente sia la gloria del Signore che la sua forma visibile:

Il Signore disse [ad Aronne e Maria]: “Ascoltate le mie parole! Se ci sarà un vostro profeta, io, il Signore, in visione a lui mi rivelerò, in sogno parlerò con lui. Non così per il mio servo Mosè: egli è l’uomo di fiducia in tutta la mia casa. Bocca a bocca parlo con lui, in visione (ἐν εἶδει) [*in visible form*] e non per enigmi (οὐ δι’ αἰνιγμαίων), ed egli contempla l’immagine del Signore (τὴν δόξαν κυρίου) [*And he has seen the glory of the Lord*]. (Num 12:6-8)

20 Questo passaggio ha interessato anche Filone di Alessandria, che lo citò nella *Interpretazione allegorica* 3.33.103 per illustrare la differenza tra il modo in cui Mosè vedeva Dio in “una visione chiara” e come altri hanno visto Dio indirettamente (100-102). La prospettiva di Filone su Num 12:6-8 in sintonia con le metafore dello specchio di Paolo in 1Cor 13:12 e 2Cor 3:18, perché Filone comprende in qualche modo entrambi i modi di vedere Dio nel senso di vedere in qualche modo Dio riflesso (κατοπτρίζομαι). Parafasando l’intenzione di Mosè nell’implorare Dio: “indica-mi la tua via [*Manifest yourself to me*] perché io ti conosca” (Es 33:13)²¹, scrive Filone,

perché non vorrei che tu ti manifestassi a me per mezzo del cielo o della terra o dell’acqua o dell’aria o di qualsiasi cosa creata, né vedrei la tua forma rispecchiata (κατοπτρισμῆν) in qualsiasi altra cosa se non in te Dio, perché i (riflessi) nelle cose create si dissolvono, ma quelli nell’Increato continueranno ad essere costanti e sicuri ed eterni.²²

Come il contesto più ampio rende ancor più chiaro, Mosè ha avuto il privilegio di vedere Dio rispecchiato nel sé proprio di Dio, attraverso una visione chiara e diretta del Logos, che Filone descrive in termini generali come “ombra” di Dio

²¹ [*Manifest yourself to me that I might know you*]; il che corrisponde meglio all’originale Greco: ἐμφάνισόν μοι σεαυτὸν γνωστῶς, ἵνα ἴδω σε].

²² Philo, *Leg.* 3.33.101. Si confronti quest’ultima affermazione con 2Cor 4:18: “fissiamo con lo sguardo non le realtà visibili, bensì le invisibili, essendo le visibili caduche, eterne invece le invisibili” [Trad. it Barbaglio].

e nei suoi diversi aspetti come “l’immagine di Dio”, il modello (παράδειγμα) secondo cui Dio ha creato l’umano e il progetto del mondo (*Leg.* 3.31.96; per un commento si veda Litwa 2012a: 292-295; Sterling 2018: 163-165). L’alternativa, perseguita attraverso la filosofia (*Leg.* 3.32.97), è quella di vedere Dio rispecchiato nelle cose create, il che implica la mediazione dell’intelletto e dei sensi fisici: “Coloro che così fondano il loro ragionamento su ciò che si trova davanti ai loro occhi, catturano Dio per mezzo di una forma umbratile, riconoscendo l’Artefice per mezzo delle sue opere” (99). Le visioni ricevute dai profeti sono di questo tipo indiretto, “in forma d’ombra, non in modo manifesto” (33.103), così come era l’istruzione da Mosè data al suo capo artigiano Bezalel riguardo alla costruzione del tabernacolo del deserto. Mentre Mosè vedeva “il modello” del tabernacolo direttamente da Dio attraverso una chiara visione delle Forme Platoniche dell’universo (che è ciò che il tabernacolo rappresenta secondo *De vita Mosis* 2.16.76-26.135), Bezalel apprese gli archetipi indirettamente da Mosè e quindi li apprese attraverso l’istruzione e “un processo di ragionamento” (*Leg.* 3.33.102).

Per Filone, lo stesso modo indiretto di rispecchiare la divinità esiste nella Torah, che nasconde le realtà noetiche all’interno del significato letterale, come un’anima dentro un corpo. Attraverso la pratica dell’esegesi allegorica, “l’anima razionale comincia a contemplare le cose affini a se stessa e guardando attraverso le parole come attraverso uno specchio (ὡσπερ διὰ κατόπτρου) osserva le meravigliose bellezze dei concetti”, e in questo modo “dispiega e svela (διακαλύψασα) le vestigia simboliche” (*Contempl.* 78; vedi la citazione completa nella Parte 1). Questo tipo di visione noetica va oltre la comprensione basata sui sensi della filosofia, consentendo la percezione diretta delle forme, da Platone equiparata alla visione culminante (*epopteia*) dei misteri (*Fedro* 250b-c). Così Filone è in grado di applicare il linguaggio figurato dell’iniziazione misterica sia alla chiara visione del Logos di Mosè (*Leg.* 3.33.100) sia alla pratica dell’esposizione allegorica (*Contempl.* 25, 28) perché a suo modo di vedere la meditazione dei significati nascosti della Torah può produrre la stessa visione diretta delle forme che Mosè sperimentò sul Monte Sinai. In questo senso Mosè non è unico, ma rappresenta “una mente più perfetta e più purificata” (*Leg.* 3.33.100).

L’approccio allegorico di Filone assomiglia alla lettura cri-

stologica delle Scritture di Paolo, per cui le Scritture possono essere uno “specchio” in cui Paolo e i membri delle sue chiese vedono la gloria del Signore con volti non velati. Che le cose stiano così è avallato dalla metafora di Paolo delle menti velate, che egli usa due volte per descrivere l’incapacità di vedere la gloria del Cristo risorto manifestata in modo indiretto. Rispetto alle Scritture egli afferma che “lo stesso velo” che nascondeva la gloria sul volto di Mosè è posto sulle menti dei suoi compatrioti ebrei ogni volta che leggevano la Torah (2Cor 3:13-14). Di conseguenza, essi non possono vedere all’interno della Torah la gloria che si manifestava sul volto di Mosè. La successiva affermazione di Paolo che questo velo mentale viene tolto quando una persona si rivolge a Cristo (3:14-16)²³ implica che questa gloria velata nelle Scritture è in realtà la gloria di Cristo. Questa gloria è dunque ciò che Paolo e i Corinzi vedono come in uno specchio con i volti privi di velo, vedendo Cristo mentre meditano le Scritture o ascoltano le spiegazioni cristologiche di Paolo (cfr. Rowland e Morray-Jones 2009: 149-150; Levison 2013: 174-177). Se davvero Paolo crede che Mosè sul Monte Sinai abbia visto il Cristo prima della incarnazione (Hanson 1980; Stockhausen 1984: 388-390; Fatehi 2000: 291-292; Meyer 2016: 141 n. 164), allora l’enigmatica spiegazione di Esodo 34:29-35 fatta da Paolo in 2Cor 3 ne sarebbe un caso esemplare.

Paolo si riferisce ancora una volta alle menti velate quando descrive l’incapacità di percepire da parte dei miscredenti: “Se il nostro vangelo è ancora velato, è velato per quelli che sono sulla via della perdizione, per gli increduli, ai quali il dio di questo mondo ha accecato le menti, affinché non risplenda loro la luce del vangelo della gloria di Cristo, che è l’immagine di Dio” (2Cor 4:3-4)²⁴. Questa luce che risplende nel vangelo di Paolo è appunto la stessa luce che Dio ha fatto risplendere nei cuori di Paolo e dei suoi collaboratori (4:6) e che ora è deposta come un “tesoro” all’interno dei “vasi d’argilla” dei loro corpi corruttibili (4:7). Ne segue che essa è la gloria alla quale Paolo assistette

²³ Paolo scrive “quando ci si rivolge *al Signore*”, ma poiché gli ebrei già credevano in Yahweh, questo rivolgersi al Signore descritto nel linguaggio della conversione (ἐπιστρέφω) ha più senso in riferimento a Cristo (Fatehi 2000: 297). Penso che Paolo alluda alla pratica di Mosè, descritta nell’Esodo 34:33-35, di togliersi il velo quando “entrava davanti al Signore per parlare con lui”; ma secondo me Paolo stesso crede che “il Signore” con cui Mosè parlava era Cristo.

²⁴ [Si segue la Nuova Riveduta, perché più aderente al testo].

quando vide il Cristo risorto (Newman 1992: 221-222; Hubbard 2004: 158-160) e che egli stesso ora manifesta, così come fu per il volto di Mosè (3:12-13). Collegando questa luce con il suo vangelo, Paolo allarga il raggio di questa gloria per includere il suo ministero (4:1, 3-4), come ha fatto prima quando ha confrontato il suo ministero con quello di Mosè (3:7-9). Ma il suo luogo è ancora il cuore individuale (ad es., le menti²⁵) di Paolo e dei suoi collaboratori, e questa radiosità non può essere una mera metafora, perché egli si aspetta che sia visibile a qualsiasi mente che Satana non è riuscita ad accecare. Presumo che sia la stessa gloria invisibile a cui si fa riferimento in 3:18. Analogamente a ciò che è appreso dalla mente e non dai sensi, essa è caratterizzata come noetica (Meyer 2016: 144). Coloro che la vedono, vedono “la gloria di Cristo, che è l’immagine di Dio”.

Il fatto che Paolo includa i suoi collaboratori come destinatari e contenitori della luce da Dio ha “fatta risplendere nei nostri cuori”, suggerisce la possibilità che anche loro abbiano sperimentato un qualche genere di visione diretta del Signore risorto²⁶. Le descrizioni di Paolo di come Cristo gli è apparso in 2Cor 4:6 e Gal 1:15-16 suggeriscono che egli considerava questa apparizione un evento interiore (“nei nostri cuori”, ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν; “in me”, ἐν ἐμοί), qualcosa di visibile con gli occhi dell’anima. Sappiamo dal suo racconto che è stato “rapito fino al terzo cielo [...] in paradiso” (2Cor 12:2-4) e che era capace di sperimentare “visioni e rivelazioni del Signore” (12:1) in uno stato di coscienza alterato²⁷. La sua traslazione in paradiso

23

²⁵ La parola è καρδία, o cuori. L’uso precedente di Paolo di questa parola in 2Cor 3:15 la tratta come l’organo dell’intelligenza (“... ogni volta che si legge Mosè, sul loro cuore è steso un velo”), ribadendo il sentimento di 3:14 (“Ma le loro menti si sclerotizzano”), e nel versetto attuale, 4:6, la luce dentro i loro cuori trasmette la conoscenza (γνώσις), quindi è opportuno tradurre questa parola come “mente”. Lo stesso vale per l’uso di Paolo di καρδία in 1Cor 2:9.

²⁶ Anche se gli studiosi tendono a discutere di 2Cor 4:6 come se si riferisse a un singolo caso di illuminazione accaduto solo a Paolo, Paolo descrive il suo ministero più ampio in tutto il capitolo 4, per cui i suoi pronomi plurali in prima persona designano sé stesso e i suoi collaboratori, che egli differenzia dai Corinzi come “vostri schiavi” (cfr. ὑμῖν in 4:12, 14, e ὑμᾶς in 4:15). Il plurale δούλους in 4:5 chiarisce che il riferimento di Paolo ai “nostri cuori” in 4:6 non si riferisce solo al suo, anche se ha principalmente sé stesso in mente.

²⁷ Segal 1990: 52-56, 58-59. L’incertezza di Paolo sul fatto che la sua ascensione sia avvenuta “nel corpo o fuori dal corpo” dimostra che non si trovava in uno stato di coscienza normale (58).

è qualcosa che gli è successo solo una volta, qualcosa di cui può vantarsi a difesa della sua autorità apostolica grazie al fatto che era straordinariamente eccezionale, sicché potrebbe non essere il giusto paradigma per comprendere lo scopo della sua istruzione delle persone spirituali. Nondimeno, è del tutto plausibile che la sapienza di cui parlava nel mistero mirava a favorire esperienze mistiche meno insolite rispetto alle realtà noetiche a cui egli allude in 1Cor 2:9 e 2Cor 4:18, con l'esperienza ideale che è una visione di Cristo come gloria di Dio. La scelta di Paolo del titolo "il Signore della gloria" per Cristo in 1Cor 2:8 sostiene questa supposizione in quanto evoca la gloria di Dio (*Kavòd*) vista nelle visioni mistiche del trono di Dio (Newman 1992: 237-239, 244)²⁸. È un indizio in più che la sua sapienza nascosta riguarda la gloria descritta in 2Cor 3:18 e 4:4, 6.

24

Prima di poter concludere col sostenere che il processo di metamorfosi interna nella gloria e nell'immagine di Cristo risorto è il cuore della sapienza nascosta di Paolo, dobbiamo considerare due elementi in 1Cor 2:6-9 che non appaiono nello sviluppo di Paolo di quel tema in 2Cor, cioè la circostanza che questa glorificazione era qualcosa che "Dio ha preordinato (*προώρισεν*) prima dei tempi" e che ha preparato "per coloro che lo amano" (*τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*). Questi pensieri appaiono, però, solo in un altro punto degli scritti di Paolo²⁹, cioè l'ottavo capitolo della Lettera ai Romani:

D'altra parte ci è noto che tutto concorre al bene di quelli che amano Dio (*τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν*), dei chiamati secondo il suo disegno. Perché i prescelti (*προώρισεν*), li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine di suo figlio, affinché fosse il primogenito di molti fratelli [*that his Son would be the firstborn among many brothers*]; i predestinati (*προώρισεν*), li ha

²⁸ Ezechiele usa le parole "gloria del Signore" (*δόξης κυρίου*) quando descrive la sua visione di una figura umana seduta sul trono di Dio (1:28 LXX). Sebbene "Signore della gloria" non compaia nei LXX o altrove nel Nuovo Testamento, appare spesso in 1 Enoch in riferimento a Dio. In particolare, esso si verifica come parte di una visione del trono celeste di Dio (40:3; "E ho sentito le voci di queste quattro presenze mentre pronunciavano le lodi davanti al Signore della gloria") e in relazione alla visione di un alto monte che servirà come trono di Dio sulla terra (25:3; cfr. 27:3). Vedi Waddell 2011: 31-32; Orlov 2019: III-III2.

²⁹ Thiselton (2000: 250) nota che Dio è l'oggetto dell'amore solo tre volte nelle lettere di Paolo: Rm 8:28; 1Cor 2:9; 8:3. L'ultimo versetto ha una diversa costruzione: *εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ*.

anche chiamati; i chiamati, li ha anche giustificati e i giustificati, li ha anche glorificati [*And those he predestined (προώρισεν), he also called; and those he called, he also justified; and those he justified, he also glorified*]. (Rm 8:28-30)

La teologia è più sistematica di quella che abbiamo incontrato nelle Lettere ai Corinzi, ma vediamo Paolo descrivere la glorificazione di “coloro che amano Dio” come il risultato finale di uno scopo preordinato che è legato alla risurrezione di Gesù. Questi versetti, inoltre, descrivono la glorificazione in base allo stesso concetto che Paolo applica in 2Cor 3:18, quello di essere “conforme all’immagine di suo Figlio”. Questa somiglianza non è casuale: questi versetti di Rm 8 costituiscono la fine di una lunga elaborazione degli stessi temi legati alla sofferenza e alla glorificazione che Paolo sviluppa in 2Cor 4:17-5:7.

2Cor 4:17-5:7	Rm 8:17-30
	E se figli, anche eredi: eredi di Dio e coeredi di Cristo, se è vero che soffriamo con lui per essere anche con lui glorificati.* (8:17)
Infatti il peso leggero della nostra momentanea oppressione crea una quantità smisurata di gloria eterna per noi (4:17)	Ritengo in effetti che le sofferenze del tempo presente non sono paragonabili alla gloria che si disvelerà in noi. (8:18)
che fissiamo con lo sguardo non le realtà visibili, bensì le invisibili, essendo le visibili caduche, eterne invece le invisibili. (4:18; cfr. 5:6-7)	È infatti nella speranza che siamo stati salvati. Certo, una speranza di cui si veda l’attuazione non è più speranza: chi mai spera ciò che vede? Ma sperare ciò che non vediamo, vuoi dire attenderlo con costanza. (8:24-25)

* [*And if children, then heirs (namely, heirs of God and also fellow heirs with Christ) – if indeed we suffer with him so we may also be glorified with him.*]

<p>Sappiamo infatti che, distrutta la nostra casa terrena simile a tenda, verremo ad avere da Dio un'altra abitazione, una casa non manufatta, ma eterna, celeste. In realtà, per questo gemiamo desiderosi di essere rivestiti della nostra abitazione celeste, se pure, dopo essere stati vestiti, non saremo trovati nudi. In effetti, noi che siamo in questa tenda gemiamo oppressi, non volendo essere spogliati, ma rivestiti, affinché ciò che è mortale sia inghiottito dalla vita. (5:1-4)</p>	<p>Il mondo creato è in attesa spasmodica del disvelamento dei figli di Dio. Perché è stato posto sotto il dominio della nullità – non di sua volontà ma a causa di chi ve l'ha sottomesso – nella speranza che anch'esso, il mondo creato, sarà liberato dalla schiavitù della corruzione per giungere alla libertà gloriosa dei figli di Dio. Certo, come sappiamo, fino ad ora tutto il mondo creato geme e insieme soffre i dolori del parto. Non solo: anche noi che abbiamo la primizia dello Spirito, a nostra volta gemiamo interiormente in attesa della nostra adozione filiale, del riscatto del nostro corpo. (8:19-23)</p>
<p>Chi ci ha fatti proprio per questo è Dio, lui che ci ha dato come caparra lo Spirito. Dunque siamo sempre pieni di coraggio e consapevoli che abitando in questo corpo siamo esuli dal Signore, perché camminiamo sulla via della fede, non delle realtà visibili. (5:5-7)</p>	<p>Parimenti, anche lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, non sapendo noi che cosa chiedere come si deve; ma lo Spirito stesso intercede con gemiti ineffabili. E Colui che scruta i cuori sa ciò a cui anela lo Spirito: intercedere, in conformità al volere di Dio, a favore dei santi. (8:26-27)</p>
<p>Chi ci ha fatti proprio per questo è Dio... (5:5a)</p>	<p>D'altra parte ci è noto che tutto concorre al bene di quelli che amano Dio, dei chiamati secondo il suo disegno. Perché i prescelti, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine di suo figlio, affinché fosse il primogenito di molti fratelli; i predestinati, li ha anche chiamati; i chiamati, li ha anche giustificati e i giustificati, li ha anche glorificati. (8:28-30)</p>

Questi parallelismi tra 2Cor 4:17-5:7 e Rm 8:17-30 suggeriscono che Paolo associa la frase “quelli che lo amano” della citazione

scritturale che usa in 1Cor 2:9 con le idee che ha espresso in 2Cor sulla trasformazione a immagine e gloria divina di Dio attraverso l'imitazione del Cristo crocifisso e risorto. Questo schema era qualcosa che Dio predestinava a coloro che lo amano, e l'inclusione di Paolo di tutta la creazione all'interno dello stesso quadro di riferimento rende più chiaro che Dio ha predestinato questo risultato "prima dei secoli", come Paolo sostiene in 1Cor 2:7.

Alla maggior parte dei lettori questa affermazione sull'essere conformi all'immagine del Figlio di Dio sembra riferirsi esclusivamente all'evento futuro della risurrezione generale. In questo senso assomiglia a Fil 3:21, dove si afferma chiaramente (non in modo esoterico) che al suo ritorno Cristo "trasfigurerà il nostro misero corpo, per renderlo conforme al suo corpo glorioso". Eppure, c'è qualcosa di particolare qui: il riferimento di Paolo alla glorificazione che risulta dall'essere stato conformato all'immagine del Figlio usa il verbo "glorificato" al passato (ἐδόξασεν, Rm 8:30) come a qualcosa di già accaduto. Il suo pubblico romano probabilmente troverebbe il tempo al passato tanto peculiare quanto noi, poiché gli altri riferimenti di Paolo in questa lettera ai credenti glorificati o si riferiscono chiaramente al futuro (2:5-10; 5:2; 8:17, 18, 21) o mancano di una cornice temporale (9:23), e tre di questi riferimenti futuri occorrono nel contesto presente. C'è anche qualcosa di peculiare nel riferimento alla gloria in 8:18, un verso con cui 8:30 forma una *inclusio* (Moo 1996: 508): "Ritengo in effetti che le sofferenze del tempo presente non sono paragonabili alla gloria che si disvelerà in noi". In greco, le ultime due parole – εἰς ἡμᾶς – sono ambigue. Potrebbero significare "a noi", "in noi", o "al nostro interno". Come nota Douglas Moo, se Paolo intende "rivelato a noi", sarebbe stato più naturale per lui utilizzare soltanto il dativo, ἡμῖν. Se invece intende "rivelato in noi", la preposizione ἐν sarebbe stata una scelta più ovvia e più tipica per Paolo. Eppure "rivelato al nostro interno" è ancora più strano. Moo è in grado di conferire un senso a questa formulazione proponendo che "la gloria [di Cristo] ci raggiunge e ci include nel suo ambito" (1996: 512 n. 21). Questa interpretazione è possibile; eppure il verbo ἀποκαλύπτω sembra implicare la rivelazione, o svelamento, di qualcosa che è già presente nel popolo glorificato, e la successiva elaborazione di Paolo in 8:19 – "Il mondo creato è in attesa spasmodica del disvelamento (τὴν ἀποκάλυψιν) dei figli di Dio" – rafforza questa impressione. Allo stesso modo, l'affer-

mazione di Paolo per cui “tutto il mondo creato geme e insieme soffre i dolori del parto (συνωδίνει)” (8:22) prefigura questa rivelazione come il compimento di uno sviluppo in divenire, quello che Paolo amplia nella frase successiva in modo da includere i cristiani: “Non solo: anche noi che abbiamo la primizia dello Spirito, a nostra volta gemiamo interiormente in attesa della nostra adozione filiale, del riscatto del nostro corpo” (8:23). Il dolore in attesa della liberazione dalla decomposizione assomiglierebbe infatti al dolore del parto nel caso in cui la rivelazione attesa concernesse qualcosa che si sta già formando nei credenti (cfr. 2Cor 5:17). Infatti, Paolo usa la metafora del dolore del parto in Gal 4:19 per descrivere il proprio travaglio (ὠδίνω) nel tentativo dar forma al Cristo all’interno dei Galati stessi (μορφωθῆ Χριστός ἐν ὑμῖν). È significativo, quindi, che Rm 8:29 applichi l’immagine della nascita al completamento di questa trasformazione: “Perché i prescelti, li ha anche predestinati a essere conformi all’immagine di suo figlio, affinché fosse il primogenito (πρωτότοκον) di molti fratelli”. Se Cristo è il primogenito tra molti, allora anche i molti sono nati. Le indicazioni sono sottili, ma Paolo sembra ancora una volta suggerire che i credenti sono stati già glorificati attraverso un processo che li trasforma interiormente nell’immagine del Figlio di Dio (per osservazioni analoghe, vedi Jewett 2006: 530; Blackwell 2011: 157-160; Ortlund 2014; Vollenweider 2002: 191; 2014: 482).

Di conseguenza, propongo che la sapienza nascosta di Paolo abbia almeno i seguenti tre elementi: c’è il principio generale che la forza di Dio esiste nella debolezza e che egli usa “ciò che è basso e disprezzato nel mondo, ciò che è considerato nulla, per portare a nulla ciò che è considerato qualcosa”³⁰ – vale a dire, la classe dominante e la sua sapienza (1Cor 1:25-29; 2Cor 4:7; 12:9-10; 13:4³¹). Questo aspetto della sapienza di Paolo è essoterico – a disposizione di tutta la comunità. Oltre questo incontriamo una superna verità da cui sembra essere derivato il principio generale: la gloria e l’immortalità vengono grazie alla sofferenza e alla morte in conformità alla crocifissione del messia. Questa sorprendente idea si trova solo in 2Cor 4:7-18, Rm 8:17-18, e Fil 3:10-11, 21, e in ogni caso è elaborata in termini di trasformazione in immagine o forma del Cristo risorto (2Cor 3:18, μεταμορφούμεθα;

³⁰ [Cfr. nota 10 e il testo relativo].

³¹ Sull’interpretazione di 2Cor 4:7 and 13:4, si veda Savage 1996: 166, 174-175.

Rm 8:29, συμμόρφους; Fil 3:21, σύμμορφον). Ogni passaggio aggiunge qualcosa di nuovo al quadro: Rm 8:17 fa della sofferenza con Cristo un requisito per essere glorificati con lui; 2Cor 4:16-17 indica che tale sofferenza e devastazione esteriore sta producendo (κατεργάζεται) questa gloria e rinnova la persona interiore; e Fil 3:10-11 si riferisce alla potenza della risurrezione di Gesù come qualcosa che può essere sperimentata nel presente (cfr. 2Cor 4:12). Paolo usa la locuzione del venire perfezionati tipica della terminologia della religione dei misteri (Fil 3:12) per descrivere il processo simultaneo di sperimentare la potenza della risurrezione di Cristo mentre si partecipa alle sue sofferenze e si diventa come lui nella morte; e considera questo processo essenziale affinché si pervenga alla resurrezione dalla morte (3:11). Questo processo del conformarsi esteriormente alla morte di Gesù nel mentre ci si trasforma interiormente nell'immagine di Cristo risorto è il nucleo della sapienza esoterica di Paolo, sebbene includa anche un elemento peculiarmente esoterico espresso solo in 2Cor 3:18 e 4:18, cioè la nozione di trasformazione attraverso la visione noetica. Il rinnovamento interiore e la metamorfosi nell'immagine e nella gloria di Dio, espressa nel Cristo risorto, avvengono osservandolo in "specchi" enigmatici come le Scritture e il vangelo e il ministero di Paolo.

29

Insieme questi tre elementi soddisfano i criteri impliciti della sapienza di Dio stabiliti in 1Cor 2:6-9. Per cominciare, la verità religiosa che la gloria e l'immortalità passano attraverso la sofferenza e la morte *non è una sapienza di quest'epoca, né dei governanti di quest'epoca* (2:6); infatti, il principio più ampio secondo cui il potere di Dio è reso perfetto nella debolezza sovverte qualsiasi sapienza che interpreti il potere in termini di razionalità, privilegio e forza (1:25-27). Onde la sapienza di Paolo come da me definita si qualifica facilmente come qualcosa che *nessuno dei governanti di quest'epoca ha compreso* (2:8). Infatti, *se avessero riconosciuto che l'atto brutale e umiliante della crocifissione avrebbe reso Cristo più forte e assicurato la loro sconfitta* (1:27-28; 2:6; cfr. 15:24-27), *non avrebbero certamente crocifisso il Signore della gloria* (2:8). Infine, l'idea che i credenti si conformino interiormente all'immagine del Figlio di Dio in modo tale da manifestare la sua gloria, si qualifica come qualcosa che Dio ha *preordinato prima dei secoli per la nostra gloria* (1Cor 2:7; Rm 8:29-30) e *preparato per coloro che lo amano* (1Cor 2:9; Rm 8:28). Come aspetto della salvezza che Dio ha stabilito prima della creazione, la verità che la gloria viene at-

traverso la sofferenza, e l'immortalità attraverso la morte, era una realtà alla quale il messia stesso doveva conformarsi, ed è così che è *diventato per noi sapienza da Dio* (1Cor 1:30). Questa sapienza è quindi implicita nella croce (1:23-24; 2:8), ma è ben lungi dall'essere pienamente rivelata e appresa attraverso la predicazione di "Gesù Cristo e questi crocifisso" (2:2). Perciò Paolo può applicare il termine "la sapienza di Dio" sia alla sua predicazione pubblica della croce (1:21-24) sia alla sua istruzione esoterica privata (2:7).

La Sapienza nascosta di Dio e il mistero del regno di Dio

30 L'episodio dell'insegnamento privato in Marco 4 è già emerso come una possibile analogia per ciò che Paolo avrebbe potuto intendere dicendo che egli parla della sapienza nascosta di Dio nel mistero; così sarebbe bene confrontare la sapienza di Paolo con il tema esoterico proprio di Marco, cioè il mistero del regno di Dio. Si dà il caso che il mistero di Marco sia tanto impegnativo da comprendere quanto quello di Paolo, ma lo sforzo si rivela ancora una volta molto gratificante. In realtà Marco non dice mai cosa intende per mistero del regno di Dio, ma offre degli indizi sotto forma di un tema che attraversa i capitoli da 4 a 8, concernente la cecità comune dei discepoli e delle folle. Il tema inizia non appena "coloro che lo circondano con i Dodici" fanno delle domande a Gesù in merito alle parabole. Egli risponde: "A voi è stato dato il mistero del regno di Dio; per quelli che sono fuori invece tutto [cioè non solo le sue parole] avviene in parabole, affinché, guardino, sí, ma non vedano, ascoltino, sì, ma non comprendano, perché non si convertano e venga loro perdonato" (Mc 4:11-12). Enfaticamente Gesù chiede poi ai suoi discepoli: "Non capite questa parabola?" E da questo punto in poi, i discepoli stessi dimostrano la loro incapacità di vedere e di percepire, di ascoltare e di capire. Ad esempio, nel racconto successivo, quando Gesù placa la tempesta sul mare, essi "sono stati sopraffatti dalla paura" e rispondono chiedendosi: "Chi è dunque costui, che anche il vento e il mare gli obbediscono?" (4:41). Allo stesso modo, quando vedono Gesù camminare sul mare, ci viene detto: "[...] fortemente meravigliati, perché non avevano compreso il fatto dei pani [la loro moltiplicazione: 6:34-44]: il loro cuore era indurito" (6:51-52). Questa affermazione è particolarmente importante perché ri-

prende e amplia l'allusione a Is 6:9-10 fatta nella spiegazione di Gesù sulle parabole. In Isaia, la voce del Signore dice al profeta: "Va' e riferisci a questo popolo: 'Ascoltate pure, ma non comprenderete, osservate pure, ma non conoscerete'. Rendi insensibile il cuore di questo popolo, rendilo duro d'orecchio e acceca i suoi occhi, e non veda con gli occhi né oda con gli orecchi né comprenda con il cuore né si converta in modo da essere guarito"³². Alludendo all'indurimento del cuore dei discepoli in riferimento alla loro incapacità di comprendere il primo miracolo dei pani, Marco sottintende così che i discepoli ai quali è stato dato il mistero di Gesù sono comunque ciechi come "quelli di fuori", per i quali tutto avviene in parabola. In questo senso, i due miracoli sul mare e i due miracoli del cibo sono essi stessi parabole messe in scena in modo privato con implicazioni cristologiche non elaborate. Il tema della cecità e della sordità dei discepoli raggiunge il suo culmine nell'episodio finale ambientato in una barca, dove i discepoli iniziano a preoccuparsi per aver dimenticato di portare il pane. Questa volta, in piena esasperazione, Gesù dice loro: "Perché discutete che non avete pane? Non capite ancora e non comprendete? Avete il cuore indurito? Avete occhi e non vedete, avete orecchi e non udite? E non vi ricordate [...]?". Poi, dopo aver richiamato i miracoli dell'alimentazione, prestando particolare attenzione alle dimensioni di ogni folla coinvolta, al numero di pani e al numero di ceste avanzate, Gesù chiede ancora una volta: "Non comprendete ancora?" (8:14-21).

La successiva cosa da Gesù fatta nella narrazione è guarire un cieco, il primo di due accadimenti di questo tipo che incorniciano ciò che gli studiosi spesso chiamano la sezione centrale del vangelo di Marco (8:22-26; 10:46-52). Queste due storie di guarigione hanno un senso simbolico. All'interno di questa sezione centrale Gesù comincia ad aprire gli occhi dei suoi discepoli affrontando la loro pressante domanda: "Chi è dunque costui [...]?" (4:41) E così, nel successivo episodio (8:27-30), mentre si avvicinano ai villaggi nei pressi di Cesarea di Filippo, egli chiede loro: "La gente, chi dice che io sia?". E con nostra sorpresa, Pietro

31

³² [La trad. inglese riportata da Brown è leggermente diversa: "Listen continually, but don't understand! Look continually, but don't perceive! *Make the hearts of these people calloused*; make their ears deaf and their eyes blind! Otherwise they might see with their eyes and hear with their ears, *their hearts might understand* and they might repent and be healed".]

conosce la risposta – più o meno. Sa che Gesù è il Cristo. Quello che non capisce è ciò che Gesù tenta di spiegare loro: che il Figlio dell'uomo deve soffrire, essere rifiutato e ucciso, e dopo tre giorni risorgere. Questa lezione si svolge tre volte in cicli separati di insegnamento del discepolato, che seguono lo stesso schema. In ognuno di essi Gesù racconta ai suoi discepoli la sua passione e la sua risurrezione (8:31; 9:31; 10:33-34); i discepoli rispondono in un modo che dimostra la loro incomprensione (8:32-33; 9:32-34; 10:35-41); e Gesù li chiama per offrire un insegnamento correttivo sul discepolato (8:34-9:1; 9:35-37; 10:42-45). Ogni ciclo è collocato nel contesto di Gesù e dei suoi discepoli che sono "in cammino" (ἐν τῇ ὁδῶ, 8:27; 9:33, 34; 10:32).

32

Questo è il contenuto essoterico del mistero del regno di Dio. Marco non dice mai direttamente che cos'è questo mistero e non spiega mai come può essere percepito in nessuna delle parabole contenute in Marco 4 o nelle parabole dei miracoli sul mare e dei miracoli dei pani. Quello che Marco fa nel quarto capitolo è far spiegare a Gesù che le parabole hanno significati allegorici e che la ricerca di tali significati sarà ricompensata con la comprensione [*insight*]. Poi stabilisce, attraverso il tema della cecità dei discepoli riguardo all'identità di Gesù e il simbolismo della guarigione dei ciechi, che quanto insegnato da Gesù privatamente ai suoi discepoli, in relazione alla sua predica della propria passione e risurrezione, è inteso ad aprire loro le orecchie e gli occhi. La maggior parte dei lettori non ha mai capito molto di questo. Per i nostri scopi, ciò che è più interessante dei cicli dell'insegnamento di discepolato è ciò che vediamo quando li confrontiamo con l'aspetto essoterico della saggezza nascosta di Paolo, perché troviamo gli stessi temi.

Più precisamente, questi scambi tra Gesù e i discepoli rappresentano lo stesso conflitto tra la sapienza divina e quella umana che Paolo sviluppa in 1Cor 1:18-25 e 1:26-31, con i discepoli che incarnano lo stesso tipo di resistenza e di incomprensione che Paolo riscontra a Corinto. In reazione alla prima previsione di Gesù su ciò che gli deve accadere, Pietro prende Gesù da parte e lo rimprovera (Mc 8:32). Evidentemente Pietro è scandalizzato dalla "parola" con cui Gesù parla del suo destino di messia, che è il modo in cui Paolo caratterizza la normale risposta ebraica a un messia crocifisso in 1Cor 1:23³³. Gesù a sua volta rimprovera Pietro, e il resto

³³ ["Noi invece proclamiamo Cristo crocifisso, per i giudei pietra d'inciampo e per i gentili insensatezza ..."].

di questo scambio mette in contrasto la prospettiva umana e quella divina sulla croce, come Paolo in 1Cor 1:18-25: “Infatti la parola della croce è insensatezza per quelli che vanno alla rovina, per quelli invece che sono sulla via della salvezza, per noi, è potenza di Dio” (1:18). Marco identifica queste due opposte visioni del mondo nel rimprovero di Gesù: “Va’ dietro a me, Satana! Perché tu non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini” (8:33). Questa è la stessa distinzione da Paolo fatta in 1Cor 2:6-3:4 tra la sapienza di Dio e la sapienza di questo tempo. Per entrambi gli autori, “le cose di Dio” (τὰ τοῦ θεοῦ) implicano un modo di pensare unicamente divino, in cui ha senso un Cristo crocifisso³⁴. Opponendosi a questo pensiero, Pietro sostiene ciò che Paolo chiama “la sapienza del mondo” e “lo spirito del mondo” (1:20; 2:12), e di fronte a questa contrapposizione Gesù procede ad insegnare la via della croce: “Convocata la folla insieme ai suoi discepoli, disse loro: ‘Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi sé stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vuole salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del Vangelo, la salverà’” (Mc 8:34-35). Abbiamo già incontrato un notevole parallelo a questo insegnamento in 2Cor 4:8-11, dove Paolo descrive i modi in cui lui e i suoi collaboratori sono costantemente “consegnati alla morte a causa di Gesù”. Il termine di Paolo “consegnato” (παράδιδωμι) è lo stesso verbo usato dal Figlio dell’uomo nelle prediche della seconda e terza passione di Marco (9:31; 10:33).

33

Gli altri due cicli di insegnamento per il discepolato descrivono le reazioni dei Dodici nel loro insieme; queste risposte sono sorprendentemente simili al pensiero settario e mondano dei Corinzi. Nel secondo ciclo, seguendo la predizione della passione, Gesù e i suoi discepoli giungono a una casa a Cafarnaò e Gesù chiede loro: “Di cosa stavate discutendo per la strada?” Con nostro grande stupore il narratore ci informa: “Ed essi tacevano. Per la strada infatti avevano discusso tra loro chi fosse più grande” (Mc 9:33-34). La stessa questione motiva i Corinzi a dividere la loro fedeltà tra Paolo, Apollo, Pietro e Cristo (1Cor 1:11-12; 3:3-4). La preoccupazione dei Dodici per l’onore e lo status personale

³⁴ Paolo si riferisce ai contenuti della sapienza di Dio come “le cose profonde di Dio” (1Cor 2:10), “le cose di Dio” (2:11) e “le cose dello Spirito di Dio” (2:14). Paolo si riferisce anche alle “cose dell’uomo” (2:11), ma non nel senso che Marco usa la frase per riferirsi al tipico modo di pensare umano. Paolo invece esprime quell’idea usando la frase “camminare nella via dell’umano” (3:3).

si estende al terzo ciclo di insegnamento di discepolato, quando Giacomo e Giovanni chiedono di nascosto a Gesù “Concedici di sedere, nella tua gloria, uno alla tua destra e uno alla tua sinistra” (Mc 10:37). Nel caso di questi due discepoli, è evidente l’obiettivo di acquisire grandezza e onore, come anche il metodo di associarsi a una figura di onore ancora più grande³⁵. I Corinzi fanno la stessa cosa col vantarsi di leader umani (1Cor 3:21). Perseguendo l’onore in questo modo, essi si espongono alla vergogna nel caso in cui il loro capo dovesse perdere l’onore. Marco descrive questa condotta quando Pietro è scandalizzato dalla croce e la stigmatizza attraverso la risposta di Gesù: “Chi si vergognerà di me e delle mie parole davanti a questa generazione adultera e peccatrice, anche il Figlio dell’uomo si vergognerà di lui, quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli santi” (8:38). L’imbarazzo per le qualità socialmente disonorevoli di Paolo (mancanza di eloquenza, debolezza, vicinanza alle persone di basso rango) può essere stato un problema anche a Corinto (Hubbard: 2004: 161; Bauckham 2003: 52-53; Finney 2010: 34).

34 Soprattutto nel secondo e terzo insegnamento di discepolato di questi cicli, il giusto atteggiamento di un discepolo in risposta al messaggio riguardante il rifiuto, la sofferenza e la crocifissione del Figlio dell’uomo è l’esatto opposto di quanto potrebbe aspettarsi chi si preoccupa dell’onore e dello status. Dopo che i discepoli discutono su chi di essi sia il più grande, Gesù dice loro: “Se uno vuole essere il primo, sia l’ultimo di tutti e il servitore di tutti” (Mc 9:35). Il resto dell’insegnamento è reso per mezzo di un bambino. Come spiega Leif Vaage,

Gesù prende un bambino e lo mette in mezzo a loro (9:36). Il gesto non avrebbe alcun significato se la figura del bambino non rappresentasse qui, ovviamente, coloro che sono ultimi e schiavi. Che Gesù poi abbracci il bambino non fa che sottolineare l’inversione ideologica che è all’opera. Non si tratta, quindi, di un gesto “normale” o di un surrogato dell’affetto paterno, ma, piuttosto, dello stesso comportamento non convenzionale che Gesù mostra altrove in Marco nei confronti di chi è senza nome e socialmente disdicevole. (2009: 748-749)

³⁵ Cfr. lo slogan corinzio “Io appartengo a Cristo”, che potrebbe essere visto o negativamente, come un tentativo di associarsi a qualcuno superiore a qualsiasi apostolo, o in modo positivo come un disconoscimento della pratica di ricevere onore per procura.

Marco fa lo stesso nell'insegnamento finale di discepolato del ciclo, dopo che "i dieci" avevano risposto con indignazione alla furtiva richiesta di Giacomo e Giovanni:

Allora Gesù li chiamò a sé e disse loro: "Voi sapete che coloro i quali sono considerati i governanti delle nazioni dominano su di esse e i loro capi le opprimono. Tra voi però non è così; ma chi vuole diventare grande tra voi sarà vostro servitore, e chi vuole essere il primo tra voi sarà schiavo di tutti. Anche il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti". (10:42-45)

La logica è quella dell'inversione escatologica: come dice Gesù poco prima della sua ultima profezia della passione, "Molti dei primi saranno ultimi e gli ultimi saranno primi" (10:31). È la stessa inversione della sapienza umana che Paolo descrive in 1Cor 1-2. "I capi di questo mondo", che dominano sugli altri attraverso atti come la crocifissione, in realtà sono "destinati alla rovina [*coming to nothing*]" (2:6), poiché Dio ha scelto quelli che il mondo considera deboli e sciocchi per far vergognare i saggi e i forti. Questo è il tema di 1Cor 1:26-31.

35

Per quanto riguarda il significato essoterico della sapienza nascosta di Dio di Paolo e il mistero del regno di Dio di Marco, il messaggio è essenzialmente lo stesso. Marco non si occupa della saggezza filosofica o dell'eloquenza retorica come fa Paolo, ma opera la stessa distinzione tra il pensiero di Dio, in cui il rifiuto, la sofferenza e l'esecuzione del messia hanno perfettamente senso, e il pensiero degli uomini, che valorizza il potere e lo status e quindi rifiuta i pensieri di Dio come privi di senso. Sia Paolo che Marco distinguono tre risposte alla parola della croce: la totale incomprendimento da parte di coloro che sono completamente "ciechi" e "stanno morendo" (per esempio, Mc 4:12, 15; 8:27-28; 11:27-28; 15:29-36; 1Cor 1:18, 23; 2:14; 2Cor 2:15-16; 4:3-4); la comprensione parziale da parte di coloro che si suppone siano interni ma si comportano come estranei (i Dodici; i Corinzi); e la vera comprensione. In 1Cor, la piena esemplificazione di questi ultimi sono le persone mature o spirituali, mentre in Marco sono gli outsider della società, le persone che ne stanno ai margini, come Bartimeo, che risponde alla guarigione della sua cecità seguendo simbolicamente Gesù "sulla via" (Vaage 2009: 749-752). Gli ideali paolini e marciiani non

sono, tuttavia, poi così diversi, giacché una persona spirituale seguirebbe l'esempio di Cristo del potere attraverso la debolezza, divenendo così un nessuno. Così Paolo può dire che "Dio ha messo noi, gli apostoli, all'ultimo posto quasi dei condannati a morte, diventati uno spettacolo per il mondo, ... patiamo la fame e la sete, siamo nudi, veniamo schiaffeggiati, vaghiamo senza fissa dimora ... spazzatura del mondo, immondizia di tutti" (1Cor 4:9-13). Inoltre, per entrambi gli autori gli insegnamenti esoterici sono riservati a un gruppo limitato e riguardano i misteri nascosti sotto il livello letterale dei testi. Per Marco, il testo è il Vangelo di Marco stesso, dove le parole e le azioni di Gesù hanno un significato nascosto, essenziale per la salvezza (4:10-12); comprendere questo significato richiede spesso di riconoscere le allusioni di Marco alle Scritture e di discernerne le implicazioni cristologiche. Per Paolo, i misteri sono verità su Cristo nascoste nelle Scritture. Ed entrambi gli scrittori collegano la scoperta di questi significati nascosti con la rivelazione. Paolo attribuisce queste rivelazioni specificamente allo Spirito (1Cor 2:10-13), mentre Marco (4:21-25) coinvolge l'attività divina nel modo in cui "vengono alla luce"³⁶.

E che dire in merito ai significati esoterici? C'è una dimensione più esoterica nel mistero di Marco del regno di Dio come c'è per la sapienza esoterica di Paolo, e se sì questi autori sviluppano gli stessi temi? Per quanto riguarda il Vangelo canonico di Marco, la risposta non è chiara. Marco non ci ha fornito sufficienti informazioni che ci permettano di capire come le altre narrazioni più chiaramente connesse a questo tema siano in realtà legate ad esso, cioè le parabole del seme e le storie del mare e del nutrimento miracoloso. Ma se consideriamo il Vangelo mistico di Marco la situazione cambia: il suo scopo, come meglio ho potuto determinare dall'esame della *Lettera a Teodoro* e dai due estratti del vangelo in esso contenuti, era proprio quello di aiutare i lettori più avanzati ad acquisire una

³⁶ Marco fa questo omettendo i soggetti dei verbi e utilizzando le cosiddette costruzioni passive divine e i congiuntivi. Ad esempio: "Non vi è infatti nulla di segreto che *non debba essere manifestato* e nulla di nascosto [da Dio] che *non debba essere messo in luce*. ... Con la misura con la quale misurate *sarà misurato a voi*; anzi, vi *sarà dato di più*. Perché a chi ha, *sarà dato*; ma a chi non ha, *sarà tolto* anche quello che ha" (Mc 4:21-25). Lo sforzo corrispondente da parte del lettore è indicato dai detti: "Se qualcuno ha orecchie per sentire, è meglio che ascolti!" e "Fate attenzione a ciò che sentite!".

più avanzata comprensione esoterica della teologia del vangelo canonico. Lo fa non rivelando esplicitamente insegnamenti segreti (I.22-26), ma nello stesso modo indiretto in cui il vangelo canonico di Marco impartisce il contenuto esoterico del mistero del regno di Dio e utilizzando le stesse tecniche letterarie marciane, come l'intercalazione, gli echi verbali e i racconti in coppia (vedi Brown 2005: 165-214)³⁷.

La frase "il mistero del regno di Dio" occorre almeno una volta in questa più lunga versione del vangelo di Marco, ma ancora una volta non si dice nulla di esplicito sul suo contenuto. Secondo la *Lettera a Teodoro* (II.21-III.11, 14-16), Marco aggiunge al suo vangelo, dopo l'affermazione "E stavano salendo verso Gerusalemme" e la conseguente previsione della passione, il seguente racconto (cioè quello che ora è Mc 10:32-34):

Ed essi giungono a Betania. E lì c'era una certa donna il cui fratello era morto. E venendo, si prostrò davanti a Gesù e gli disse: "Figlio di Davide, abbi pietà di me". Ma i discepoli la rimproverarono. E, arrabbiatosi, Gesù si recò con lei nel giardino dove si trovava il sepolcro. E subito dal sepolcro si udì un grande grido. E avvicinandosi, Gesù fece rotolare la pietra dalla porta del sepolcro, ed entrando subito dove c'era il giovane, stese la mano e lo alzò, prendendo la sua mano. Ma il giovane, dopo averlo guardato, lo amò e cominciò a supplicarlo perché lo tenesse con lui. E usciti dalla tomba entrarono nella casa del giovane, perché era ricco. E dopo sei giorni Gesù gli disse cosa fare; e quando fu sera il giovane venne da lui indossando un lenzuolo di lino sul suo corpo nudo, ed egli rimase con lui quella notte; infatti Gesù gli stava insegnando il mistero del regno di Dio. Ora, alzandosi, ritornò da lì all'altro lato del Giordano. (Dopo queste parole v'è Mc 10:35-45)

37

Poi, dopo la frase "E giunsero a Gerico" in Marco 10:46, il testo aggiunge,

E lì c'erano la sorella del giovane che Gesù amava e sua madre e Salomè, e Gesù non le ricevette.

³⁷ L'autenticità di questo testo è stata spesso messa in discussione. Per una valutazione approfondita di queste argomentazioni, si veda Paananen 2019 e i miei articoli pubblicati su Academia (<https://independent.academia.edu/ScottGBrown>).

Nella sua forma attuale, la storia solleva soprattutto interrogativi. Perché i discepoli rimproverano la donna? Cosa fa arrabbiare Gesù? Di chi è la voce che grida dal sepolcro? Perché Gesù è rimasto a casa del giovane per una settimana? Cosa gli comandò di fare Gesù dopo sei giorni? Qual è il significato del lenzuolo di lino? Qual è il mistero? Che cosa vogliono le donne da Gesù il giorno dopo? Perché Salomè è tra loro? E perché Gesù non le riceve? Vediamo un evento che si svolge, ma non abbiamo accesso ai pensieri e alle motivazioni dei personaggi, nessuna spiegazione è fornita da parte del narratore su ciò che esattamente accade all'interno della casa tra Gesù e il giovane. In che modo questa storia sviluppa il mistero del regno di Dio? A quanto pare, lo fa in modo significativo, ma in maniera del tutto implicita. In primo luogo, l'istruzione avviene in privato all'interno di una casa. Altrove in Marco, quando avvengono tali episodi di insegnamento, l'argomento è dato da un precedente accadimento pubblico. Così il lettore può presumere che il mistero abbia qualcosa a che fare con il miracolo dal giovane ricevuto – la sua resurrezione dalla morte – dalla storia descritto come una prova del potere di Gesù di sconfiggere la Morte³⁸. Il suo lenzuolo di lino, inoltre, ha un solo parallelo nel resto del Vangelo: la narrazione della sepoltura di Gesù all'interno di un sepolcro molto simile, quando Giuseppe d'Arimatea acquista un lenzuolo di lino per avvolgere Gesù prima della sepoltura (15:46). Nel vangelo mistico queste due evocative narrazioni funzionano come una coppia di storie facenti da cornice intorno alla sezione di Gerusalemme del vangelo, amplificando una esistente *inclusio* creata dall'immagine di Gesù che cammina davanti i suoi sgomenti seguaci (Mc 10:32 e 16:7-8). Infatti, alla fine della storia lo stesso giovane senza nome che Gesù ha resuscitato appare all'interno del sepolcro di Gesù, e ancora una volta è descritto in base a ciò che indossa (περιβεβλημένον). La rilevanza del lenzuolo di lino del giovane, quindi, dovrebbe diventare evidente per un lettore che riflette sulla storia abbastanza a lungo: è il sudario della sepoltura del giovane stesso, che Gesù gli ha ordinato di rimettersi addosso.

³⁸ La voce forte che grida dal sepolcro mentre Gesù entra nel giardino rappresenta la Morte che teme la propria distruzione (cfr. Mc 5:6-7), una personificazione che Paolo impiega in modo simile quando descrive la Morte come l'ultimo nemico che Cristo sconfiggerà (1Cor 15:26, 54-57). Vedi Brown 1999: 359-362; 2005: 203-205, 221-222.

Ma cosa gli insegna Gesù? Anche in questo caso, ci sono diverse indicazioni indirette. Aggiungendo a Marco 10:46 un *ad-dendum* riguardante la sorella, la madre del giovane e Salomè, l'autore del vangelo mistico ha "incastrato" all'interno di questa storia l'episodio di 10:35-45, dove Giacomo e Giovanni cercano di convincere Gesù a farli sedere alla sua sinistra e alla sua destra quando entra nella sua gloria, e i dieci rispondono a questa collocazione con indignazione. A Marco piaceva porre una storia dentro un'altra come un modo per sottintendere che le storie intercalate sono reciprocamente interpretative (Brown 2005: 165-179). In questo caso, la risposta di Gesù ai figli di Zebedeo fornisce un indizio di ciò che ha insegnato al giovane: "Voi non sapete quello che chiedete. Potete [*Are you able to*] bere il calice che io bevo, o essere battezzati nel battesimo in cui io sono battezzato?" (10:38). L'immaginario è tratto dal battesimo cristiano e dall'Eucaristia, ma in questo contesto ciò che Gesù chiede loro è se sono disposti a partecipare alle sue sofferenze e alla sua morte (Brown 2005: 187). I fratelli Giacomo e Giovanni gli assicurano di esserlo (10:38-39), ma quando viene il momento in cui Gesù accetta il suo calice nel Getsemani (14:36), essi invece fuggono con gli altri discepoli (14:50). Ed è qui che il giovane, vestito nuovamente soltanto nel suo lenzuolo di lino, ritorna alla narrazione, cercando, anche se senza successo, di seguire Gesù (14:51-52). Così facendo, egli cerca di adempiere all'insegnamento principale della sezione centrale sul discepolato: "Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi sé stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vuole salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del Vangelo, la salverà" (8:34-35). Egli fa ciò in modo simbolico, essendo vestito per la morte nel proprio sudario funebre. Questo è qualcosa che solo un lettore del vangelo mistico potrebbe capire.

Qual è dunque il modo esoterico in cui viene raffigurato il regno di Dio nel vangelo mistico? Quando ho scritto la mia tesi di dottorato ho riassunto questo insegnamento come "la via verso la vita attraverso la morte" (Brown 1999: 227, 256, 260, 362-363, 369; 2005: 146, 158, 160). Ciò dovrebbe iniziare a suonare familiare. Nel vangelo mistico il giovane è in sostanza il discepolo ideale che sta subendo un'iniziazione a questo mistero ricevendo gli insegnamenti esoterici di Gesù e cercando poi di seguirli. Questo diventa più chiaro se si considera il modo in cui l'autore collega l'insegnamento privato del giovane sul mistero del regno di Dio con il

racconto della trasfigurazione (Brown 1999: 335-336, 353-357; 2005: 201-203, 205-206). Entrambi gli episodi iniziano con le parole “E dopo sei giorni” (καὶ μετὰ ἡμέρας ἕξ) per poi attirare l’attenzione del lettore su un cambiamento nell’abbigliamento di un personaggio. Per il giovane, il cambiamento d’abito simboleggia la sua disponibilità ad accettare la morte (il calice di Gesù e il battesimo), mentre per Gesù rappresenta la sua futura trasformazione nella condizione di risorto (Burkett 2019; Thrall 1970). Anche la narrazione intercalata che coinvolge Giacomo e Giovanni allude alla trasfigurazione nelle ultime parole della loro richiesta: “Concedici di sedere, nella tua gloria, uno alla tua destra e uno alla tua sinistra”. Questa gloria è ciò di cui Giacomo e Giovanni sono privatamente stati testimoni insieme a Pietro sulla montagna (Mc 9:2-3). Essi desiderano essere “glorificati con lui”, come dice Paolo in Rm 8:17. La trasformazione di Gesù in forma glorificata è importante sia nella pericope intercalata che nel racconto della trasfigurazione, quindi essa deve essere un elemento di ciò che Gesù insegna al giovane dopo sei giorni sul significato del suo essere risuscitato dai morti. Come ho notato nella mia tesi di dottorato,

40

l’abbigliamento del giovane e il contesto privato e notturno sono ... evocativi dell’iniziazione al mistero, e quindi richiamano a una epifania e una intuizione; iniziazioni di questo tipo funzionano come riti di passaggio, segnando un cambiamento da uno status ontologico a quello del salvato. Attraverso un cambiamento di veste, quindi, sia Gesù che il giovane sono raffigurati *come se* fossero coinvolti in trasformazioni ontologiche. Questi stati diventano effettivi per entrambi alla fine del vangelo, quando il giovane si presenta nel sepolcro di Gesù con una veste bianca (στολή), il colore delle vesti di Gesù (μάτιον) sulla montagna (la parola bianca compare solo in 9:3 e 16:5). Il giovane ora indossa la veste bianca del martire vendicato (Ap. 6:11; 7:13-14) mentre annuncia la risurrezione di Gesù. (Brown 1999: 353-354, come rivisto in Brown 2005: 201).

Possiamo essere ancora più specifici sullo stato in cui il giovane si sta trasformando. Quando le donne arrivano al sepolcro aperto di Gesù, il giovane che incontrano non è solo “vestito d’una veste bianca”, ma anche “seduto sulla destra” (Mc 16:5). Questo dettaglio dovrebbe ricordare ancora una volta al lettore la richiesta di Giacomo e Giovanni di sedersi alla sinistra e alla destra di Gesù, ma anche l’elevazione di Gesù stesso alla destra

del Padre (12:36; 14:62). È una strana rappresentazione, in quanto il giovane sembra essere un'immagine ibrida dell'elevazione di Gesù e della sua stessa elevazione, mentre al tempo stesso agisce come un angelo per annunciare la visione divina sul corpo mancante (Mc 16:6-7). Gli studiosi tendono a concentrarsi sul fatto se sia un essere umano o un angelo, ma questa indeterminazione può essere in realtà il punto cruciale. Come chi è da Gesù iniziato nel mistero e per il quale il modo di soffrire e morire di Gesù è il mezzo per la gloria e la vita immortale, il giovane potrebbe simboleggiare un uomo che ha raggiunto uno stato più vicino a quello angelico, conformemente all'immagine di Cristo risorto.

Questo modo di descrivere il significato dell'immagine è naturalmente paolino, ma si consideri che la parola di Paolo per la trasformazione del credente in "la stessa immagine" è μεταμορφώω (2Cor 3:18), che altrove nel Nuovo Testamento occorre solo in Rm 12:2 e nelle versioni di Matteo e Marco del racconto della trasfigurazione. Simon S. Lee ha considerato il significato di questa connessione verbale nel suo libro sulla trasfigurazione:

Come Gesù sperimenta la gloriosa metamorfosi (trasfigurazione) nel suo cammino verso la sofferenza e la morte, così anche i suoi seguaci sperimentano una trasfigurazione simile, dopo averlo seguito nella stessa via della sofferenza e della morte. ... Questo è esattamente il messaggio che Paolo trasmette in 2Cor 3 e 4. Benché Paolo e Marco descrivano la trasformazione in modo diverso, il loro messaggio è lo stesso: il vero discepolato consiste nel seguire il cammino di sofferenza e morte di Gesù e il suo finale riscatto attraverso una trasformazione gloriosa.³⁹

41

Potremmo dire, quindi, che come la visione della trasfigurazione che ha rivelato la futura condizione di elevazione di Gesù, l'immagine del giovane in veste bianca seduto a destra rappresenta la futura elevazione dei discepoli, nel caso in cui continueranno a seguire l'ormai risorto Gesù mentre li riconduce in Galilea. Questa è la funzione fondamentale del giovane nel vangelo canonico, dove le sue apparizioni nel Getsemani e nella tomba aperta impersonano il fallimento e la restaurazione dei discepoli,

³⁹ Lee 2009: 12 e n. 17; vedi anche pp. 87-90. Sulla connessione tra la trasfigurazione e la sofferenza di Gesù (argomento trattato in Mc 9:9-13), vedi Brown 2005: 202.

come Gesù aveva predetto in 14:27-28⁴⁰ (Brown 2005: 189-191, 194). L'accadimento aggiunto nel vangelo mistico dell'insegnamento privato è ciò che collega questi due eventi alla via della croce e offre quindi un senso di ciò che è necessario nel presente per la trasformazione in quello che Paolo chiamerebbe il corpo spirituale che porta l'immagine di Cristo risorto⁴¹.

Il simbolismo del giovane che "segue" Gesù (συνηκολούθει αὐτῷ) all'inizio della passione, vestito unicamente con un lenzuolo che ricorda il proprio vestito e il drappo funebre di Gesù, trasmette la stessa speranza, da Paolo espressa nella lettera ai Filippesi, di "partecipare alle sue sofferenze, fino a rendermi conforme alla sua morte (συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ), per poter giungere alla risurrezione dal regno dei morti" (3:10-11); allo stesso modo la ricomparsa del giovane nel sepolcro aperto, seduto alla destra come l'innalzato Gesù e indossando una veste bianca che ricorda la gloria trasfigurata di Gesù, trasmette l'ulteriore speranza che Cristo "trasfigurerà (μετασχηματίσει) il nostro misero corpo, per renderlo conforme (σύμμορφον) al suo corpo glorioso" (3:21). Questo è il nucleo esoterico della saggezza nascosta di Paolo, il processo che egli descrive come l'essere diventato un perfetto (τετελείωμαι, 3:12), utilizzando in forma verbale lo stesso termine della religione misterica, da lui usato per descrivere il pubblico appropriato della sua sapienza in 1Cor 2:6 [- "Di sapienza invece parliamo tra i perfetti..."]⁴². Il fatto enigmatico che il giovane non riesca a morire con Gesù in Marco 14:52, nonostante la sua determinazione iniziale, ha in realtà un senso nei termini della teologia di Paolo: Cristo deve morire e diventare "uno spirito vivificante" prima che questo Spirito possa entrare negli altri e aiutarli nel processo del morire con lui (1Cor 15:45; Fil 3:10; Rm 6:6; 7:18-25; 8:13; Vollenweider 2002: 187, 189).

42

⁴⁰ Mc 14:27-29: "Gesù disse loro: 'Tutti rimarrete scandalizzati [You will all fall away], perché sta scritto: Percuoterò il pastore e le pecore saranno disperse [Zc 13:7]. Ma, dopo che sarò risorto, vi precederò in Galilea'. Pietro gli disse: 'Anche se tutti si scandalizzeranno [they all fall away], io no!'"

⁴¹ Altre connessioni significative esistono tra il racconto della trasfigurazione di Marco e l'esposizione di Paolo della trasformazione del credente nella stessa gloria. Vedi Lee 2009: 23, 80-91.

⁴² Vedi la mia discussione sul *teleioi* nella Parte I. Paolo indica in Fil 3:15 che sta rivolgendosi specificamente ai *teleioi* nelle sue parole sul processo di perfezionamento: "Dunque noi tutti che siamo perfetti (ὄσοι οὖν τέλειοι) è questo che dobbiamo pensare [Let those of us then who are mature be of the same mind]; e se voi in qualcosa la pensate diversamente, Dio vi rivelerà anche questo".

Anche Cristo deve essere innalzato alla destra del Padre prima che possa essere *visto* dai discepoli come l'immagine di Dio in una visione noetica trasformativa. Rimane così una domanda: il Vangelo mistico di Marco trasmette la nozione di Paolo di trasformazione *attraverso la visione*? Penso che la risposta sia positiva, anche se, data la nostra limitata conoscenza degli ulteriori contenuti aggiunti in questo vangelo (sappiamo solo ciò che Clemente aveva bisogno di citare a Teodoro) non possiamo dire se questo tema è stato trasmesso in modo così esplicito come in 2Cor 3:18. La lettera stessa indica l'obiettivo della visione noetica quando descrive i contenuti che Marco ha scelto per il suo vangelo mistico: "ma alle storie già scritte [cioè al vangelo canonico] ne aggiungeva altre e, inoltre, introduceva alcune tradizioni la cui interpretazione egli sapeva che avrebbe condotto, come fa un mistagogo, gli uditori nel santuario più intimo delle sette volte velata verità" (I.24-26). Negli scritti di Clemente il santuario più interno significa il mondo noetico, e chi vi entra contempla il Logos e le Forme (*Strom.* V.4.19.1-20.1; V.11.70.7-71.3; VI.8.68.1-3; *Excerpta ex Theodoto*, 27; Brown 2013: 250-255, 259-278). Così nella interpretazione di Clemente, la visione di Cristo come il Logos, era la meta di Marco nel creare il vangelo mistico.

43

Anche la trama secondaria che coinvolge il giovane in questo vangelo punta nella stessa direzione. Come personaggio altamente simbolico che incarna il previsto fallimento e il conseguente successo dei Dodici (Mc 14:27-28), il giovane rappresenta la conclusione del tema del vedere chiaramente Cristo, da Marco usato da cornice per la sezione centrale della sua narrazione. Si consideri che il cieco nella prima cornice narrativa ha riacquisito la vista in due fasi. Dopo il primo tentativo di Gesù di guarirlo, egli poteva vedere le cose, ma in modo poco chiaro; dopo il secondo tentativo, "egli ci vide chiaramente, fu guarito e da lontano vedeva distintamente ogni cosa" (8:24-25). Come ho notato, questo miracolo serve da commento ai tentativi di Gesù di guarire la cecità dei suoi discepoli. Prima di questo evento essi sono completamente ciechi su chi sia Gesù. Successivamente, per il resto della narrazione, lo vedono indistintamente (Brown 2005: 193-194, 196, 208-209, 274 n. 36). Solo dopo la risurrezione di Gesù la loro sfocata visione e l'incapacità di seguire Gesù cambia, come prefigurato dalla guarigione di Bartimeo ("Immediatamente riacquistò la vista e *lo seguì sulla via*") e dalla trasformazione inaspettata avvenuta nel giovane che non era

riuscito a seguirlo nel Getsemani ma che ora simboleggia la ricompensa del successo del discepolato. Come il giovane indica nel suo ordine dato alle donne, questo cambiamento nel vedere Gesù corrisponde chiaramente a vederlo risorto:

Ma andate, dite ai suoi discepoli e a Pietro: “Egli vi precede (προάγει ὑμᾶς) in Galilea. Là lo vedrete, come vi ha detto”. (16:7)

Questo annuncio, insieme alla risposta femminile di stupore (τρόμος καὶ ἔκστασις) e paura (ἐφοβοῦντο) nel verso successivo, formano una *inclusio* intorno alla sezione di Gerusalemme della narrazione:

Mentre erano sulla strada per salire a Gerusalemme, Gesù camminava davanti a loro (προάγων αὐτούς), ed essi erano sgomenti (ἐθαμβοῦντο); coloro che lo seguivano erano impauriti (ἐφοβοῦντο). (10:32)

44 In entrambi i luoghi il verbo “camminare davanti” si riferisce a Gesù che cammina alla testa del suo gruppo di seguaci così come un pastore conduce le sue pecore, secondo l’immagine del pastore e delle pecore nella predicazione di Gesù del suo ritorno in Galilea (citato sopra, n. 40). Il giovane sta dunque istruendo le donne a dire ai discepoli che Gesù *li sta conducendo ora* in Galilea così come egli li ha condotti a Gerusalemme, anche se non lo vedranno *fino al loro arrivo*. La sua guida è quindi spirituale, e il vedere assumerà la forma di una visione (Brown 2005: 191-195). Gli undici vedranno Gesù esaltato in cielo (cfr. 14:62 e la postura del giovane), così come Paolo vide Gesù risorto (Thrall 1970: 310-314; Newman 1992: 201-204; Morray-Jones 2014), piuttosto che in forma di apparizione pre-ascensionale come nei vangeli più tardi. La natura aperta della parte finale di Marco, che presagisce senza però raccontare un’apparizione di Gesù risorto in Galilea, invita il lettore a tornare all’inizio della storia, quando Gesù entra in Galilea (1:14), e a vedere chiaramente il Cristo della trasfigurazione nella vita terrena.

In sintesi, la sapienza nascosta di Paolo concorda non solo con il significato esoterico del mistero del regno di Dio nel Vangelo canonico di Marco, ma anche con il significato esoterico di questo mistero così come viene sviluppato nella versione mistica del Vangelo di Marco. Questa scoperta è di per sé

straordinaria, ma non è del tutto inaspettata, perché se Paolo possedeva insegnamenti esoterici che lui, i suoi collaboratori e altri apostoli impartivano a persone degne, allora ci si potrebbe aspettare di trovare le stesse concezioni espresse esotericamente in un testo come il vangelo mistico che, secondo la *Lettera a Teodoro*, Marco “compose... per l’uso di coloro che si stavano perfezionando” (εις τὴν τῶν τελειουμένων χρῆσιν), sí da prepararli all’iniziazione ai “grandi misteri” (I.21-22; II.1-2).

Conclusioni

La sapienza nascosta di Paolo ha un contenuto essoterico ed esoterico. Contrapponendola alla sapienza dell’epoca e ricordando che i governanti non avrebbero crocifisso Cristo se l’avessero conosciuta, Paolo ha richiamato alla mente le sue precedenti affermazioni sulla sapienza sovversiva implicita nella croce e ha evocato l’elemento dell’inversione escatologica dei deboli e dei forti. Questo è il contenuto essoterico. Del contenuto esoterico ha dato solo accenni in 1Cor 2:6-3:4, da cui un attento e (si spera) meritevole lettore potrebbe cominciare a comprenderne i contenuti di base. Chiamando i destinatari di questa saggezza “persone spirituali” e contrapponendoli alle “persone fisiche”, egli anticipò la sua discussione sui due Adami in 1Cor 15. E usando la parola gloria per descrivere sia il Signore sia ciò che Dio ha preparato per i cristiani, egli implicò un collegamento tra questa sapienza e la gloria del corpo della risurrezione, che avrebbe poi elaborato in modo eccezionalmente enigmatico nei successivi versetti di 2Cor 3 e 4, due dei capitoli più impegnativi dei suoi scritti. Le sue discussioni sparse ed enigmatiche su questi argomenti erano coerenti con il modo in cui gli autori del suo tempo trattavano gli aspetti esoterici dei loro insegnamenti in scritti pubblicamente disponibili (cfr. le osservazioni di Clemente di Alessandria sui suoi mezzi di occultamento in *Strom.* I.1.18.1; I.2.20.4; I.12; IV.2; VII.18.III.1-3; vedi anche *Corp. herm.* 16.1). E per questo motivo pochi cristiani sono anche solo vagamente consapevoli di questi aspetti del modo di intendere la salvezza da parte di Paolo. La maggior parte è incline a pensare alla salvezza in termini di partecipazione ai sacramenti e all’enfasi più essoterica posta da Paolo sui temi della grazia, della fede, della giustificazione, della giustizia e dell’espiazione (ad es, Rm 3.21-26); eppure quei pas-

saggi il cui fuoco è la sofferenza e la corruzione corporea (2Cor 4:10-11, 16; 5:1) come fonte di gloria indicano che l'azione rituale di morire e risorgere con Cristo che avviene nel battesimo è solo l'inizio del processo da esso indicato in modo simbolico, che deve poi essere realizzato durante tutta la vita del credente come una trasformazione della persona interiore in una condizione perfezionata (angelica) con la *gnosi* della mente di Cristo. Se l'enfasi posta da Paolo nelle sue lettere sugli aspetti essoterici della salvezza sembra, con il senno di poi, ingannevolmente semplice (specialmente Rm 10:9 – “se con la bocca confesserai che Gesù è Signore e di cuore crederai che Dio lo risuscitò dal regno dei morti, sarai salvato”), questo dipende dal fatto che egli si rivolgeva a uditori pronti solo per questo livello di istruzione.

46 Ritengo che coloro da Paolo considerati maturi abbiano ricevuto un'istruzione supplementare in un ambiente privato. La sua frase “nel mistero” implica la rivelazione attraverso la dissimulazione, così come avviene con l'insegnamento per parabole e con altri linguaggi enigmatici e paradossali; esso è il modo in cui Gesù insegna il mistero del regno di Dio alla sua cerchia ristretta in Marco 4. Lo scopo dell'insegnamento esoterico non è quello di trasmettere informazioni segrete, ma di aiutare una persona meritevole a raggiungere barlumi di inesprimibili verità noetiche (1Cor 2:9), momenti di intuizione che verrebbero sentite come rivelazioni dall'aldilà. Quelle esperienze dirette della divinità, non il contenuto degli insegnamenti privati, erano ciò che infondeva la vera sapienza. Paolo descriveva questa conoscenza in termini di accesso ai pensieri privati (“cose profonde”) di Dio, in particolare per quanto riguarda l'escatologia (“ciò che Dio ha preparato per coloro che lo amano”). Come avveniva per Filone e la setta dei Terapeuti, Paolo può aver comunicato queste realtà trascendenti attraverso l'interpretazione figurativa delle Scritture. Il suo scopo ultimo sarebbe stato quello di coltivare visioni trasformative di Cristo come *Kavòd*.

I forti paralleli marciali sia con gli aspetti essoterici sia con quelli esoterici della saggezza nascosta di Paolo hanno implicazioni significative. Non siamo di fronte a una pretesa isolata – e quindi facilmente rigettabile – di Paolo di possedere un'istruzione esoterica avanzata, ma a una vera e propria tradizione esoterica che è stata conservata come tale in un vangelo che Clemente di Alessandria supponeva fosse stato concepito per i cristiani più esperti. L'ascesa dello gnosticismo è molto più facile da capire

quando ci rendiamo conto che insegnamenti esoterici avanzati esistevano già ai tempi di Paolo e che Paolo stesso sosteneva che alcune persone spirituali possono accedere alla mente di Dio attraverso lo Spirito Santo e possedere la mente di Cristo. E l'armonia di intenti mostrata dalle versioni canonica e mistica del Vangelo di Marco nel modo in cui narrano gli aspetti essoterici ed esoterici della sapienza di Paolo rafforza la mia conclusione che la stessa persona ha scritto entrambe le versioni di questo vangelo (Brown 2005: 220-230) e suggerisce che questo individuo era qualcuno vicino a Paolo.

Bibliografia

- Baird, William (1959). "Among the Mature: The Idea of Wisdom in 1 Corinthians 2:6". *Interpretation*, 13(4): 425-432.
- Bauckham, Richard (2003). *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World*. Carlisle, Cumbria (UK): Paternoster.
- Bernard, David K. (2016). *The Glory of God in the Face of Jesus Christ: Deification of Jesus in Early Christian Discourse*. Blandford Forum (Dorset): Deo Publishing.
- Blackwell, Ben C. (2011). *Christosis: Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Brown, Scott G. (1999). "The More Spiritual Gospel: Markan Literary Techniques in the Longer Gospel of Mark". Dissertation, University of Toronto.
- (2005). *Mark's Other Gospel: Rethinking Morton Smith's Controversial Discovery*. Waterloo (Ont.): Wilfrid Laurier University Press.
- (2013). "Behind the Seven Veils, I: The Gnostic Life Setting of the Mystic Gospel of Mark". In: *Ancient Gospel or Modern Forgery? The Secret Gospel of Mark in Debate*. Ed. Tony Burke. Eugene (Oreg.): Cascade Books. 247-283.
- Burkett, Delbert (2019). "The Transfiguration of Jesus (Mark 9:2-8): Epiphany or Apotheosis?" *Journal of Biblical Literature*, 138(2): 413-432.
- Carr, Wesley (1976). "The Rulers of This Age: 1 Corinthians 2:6-8". *New Testament Studies*, 23: 20-35.
- Fatehi, Mehrdad (2000). *The Spirit's Relation to the Risen Lord in Paul: An Examination of Its Christological Implications*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Fee, Gordon D. (1987). *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fee, Gordon D. (2014). *The First Epistle to the Corinthians*. Revised edition. Grand Rapids: Eerdmans.
- Finney, Mark T. (2010). "Honor, Rhetoric and Factionalism in the Ancient World: 1 Corinthians 1-4 in Its Social Context". *Biblical Theology Bulletin*, 40(1): 27-36.
- Frid, Bo (1985). "The Enigmatic ΑΛΛΑ in 1 Corinthians 2:9". *New Testament Studies*, 31: 603-611.
- Gladd, Benjamin L. (2008). *Revealing the Mysterion: The Use of Mystery in Daniel and Second Temple Judaism with Its Bearing on First Corinthians*. Berlin: de Gruyter.
- Hanson, A. T. (1980). "The Midrash in 2 Corinthians 3: A Reconsideration". *Journal for the Study of the New Testament*, 9: 2-28.
- Hedrick, Charles W. (2013). "Secret Mark: Moving on from the Stalemate". In: *Ancient Gospel or Modern Forgery? The Secret Gospel of Mark in Debate*. Ed. Tony Burke. Eugene (Oreg.): Cascade Books. 30-66.
- Hubbard, Moyer V. (2004). *New Creation in Paul's Letters and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jewett, Robert (2006). *Romans: A Commentary*. Minneapolis: Fortress.
- Lang, T. J. (2014). "Mystery and the Making of a Christian Historical Consciousness: From Paul to the Second Century". Dissertation, Duke University.
- (2016). "We Speak in a Mystery: Neglected Greek Evidence for the Syntax and Sense of 1 Corinthians 2:7". *Catholic Biblical Quarterly*, 78(1): 68-89.
- Lee, Simon S. (2009). *Jesus' Transfiguration and the Believers' Transformation: A Study of the Transfiguration and Its Development in Early Christian Writings*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Levison, Jack (2013). *Inspired: The Holy Spirit and the Mind of Faith*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Litwa, M. David (2012a). "Transformation through a Mirror: Moses in 2Cor 3:18". *Journal for the Study of the New Testament*, 34(3): 286-297.
- (2012b). *We Are Being Transformed: Deification in Paul's Soteriology*. Berlin: de Gruyter.
- Meyer, Nicholas A. (2016). *Adam's Dust and Adam's Glory in the Hodayot and the Letters of Paul: Rethinking Anthropogony and Theology*. Leiden and Boston: Brill.

- Murray-Jones, Christopher R.A. (2014). "The Ascent into Paradise (2Cor 12:1-12): Paul's *Merkava* Vision and Apostolic Call". In: *Second Corinthians in the Perspective of Late Second Temple Judaism*. Eds. Reimund Bieringer et al. Brill: Leiden and Boston. 245-285.
- Newman, Carey C. (1992). *Paul's Glory-Christology: Tradition and Rhetoric*. Leiden: Brill.
- Orlov, Andrei A. (2019). *The Glory of the Invisible God: Two Powers in Heaven Traditions and Early Christology*. London: T&T Clark.
- Ortlund, Dane (2014). "Inaugurated Glorification: Revisiting Romans 8:30". *Journal of the Evangelical Theological Society*, 57(1): 111-133.
- Paananen, Timo (2019). "A Study in Authenticity: Admissible Concealed Indicators of Authority and Other Features of Forgeries. A Case Study on Clement of Alexandria, *Letter to Theodore*, and the *Longer Gospel of Mark*". Dissertation, University of Helsinki.
- Rabens, Volker (2014). "Pneuma and the Beholding of God: Reading Paul in the Context of Philonic Mystical Traditions". In: *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity: Multidisciplinary Perspectives*. Eds. Jörg Frey and John R. Levison. Berlin and New York: de Gruyter. 293-329.
- Rowland, Christopher – Murray-Jones, Christopher R.A. (2009). *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament*. Leiden and Boston: Brill.
- Savage, Timothy B. (1996). *Power through Weakness: Paul's Understanding of the Christian Ministry in 2 Corinthians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scroggs, Robin (1967). "Paul: ΣΟΦΟΣ and ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΣ". *New Testament Studies*, 14: 33-55.
- Segal, Alan F. (1990). *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven and London: Yale University Press.
- Sterling, Gregory E. (2018). "Dancing with the Stars: The Ascent of the Mind in Philo of Alexandria". In: *Apocalypticism and Mysticism in Ancient Judaism and Early Christianity*. Eds. John J. Collins, Pieter G.R. de Villiers, and Adela Yarbro Collins. Berlin and Boston: de Gruyter. 155-166.
- Stockhausen, Carol Kern (1984). "Moses' Veil and the Glory of the New Covenant: The Exegetical and Theological Substructure of 2 Corinthians 3:1-4:6". Dissertation, Marquette University.

- Thiselton, Anthony C. (2000). *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Thrall, Margaret E. (1970). "Elijah and Moses in Mark's Account of the Transfiguration". *New Testament Studies*, 16(4): 305-317.
- Vaage, Leif E. (2009). "An Other Home: Discipleship in Mark as Domestic Asceticism". *Catholic Biblical Quarterly*, 71: 741-761.
- Vollenweider, Samuel (2002). *Horizonte neutestamentlicher Christologie: Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- (2014). "Auferstehung als Verwandlung: Die paulinische Eschatologie von 1Kor 15 im Vergleich mit der syrischen Baruchapokalypse (2Bar)". In: *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament*. Eds. Matthias Konradt and Esther Schläpfer. Tübingen: Mohr Siebeck. 463-490.
- Waddell, James A. (2011). *The Messiah: A Comparative Study of the Enochic Son of Man and the Pauline Kyrios*. London and New York: T&T Clark.