

BTC

190

**BIBLIOTECA
DI TEOLOGIA
CONTEMPORANEA**

ANTONIO PITTA

**GIUSTIFICATI
PER GRAZIA**

La giustificazione nelle lettere di Paolo

QUERINIANA

Antonio Pitta

**GIUSTIFICATI
PER GRAZIA**

**La giustificazione
nelle lettere di Paolo**

QUERINIANA

Ai partecipanti del biennale
Colloquium Oecumenicum Paulinum
e all'accogliente comunità monastica
di San Paolo fuori le Mura

«Justification righteous, then,
consists in the coming and presence
of the Holy Ghost within us»
(J.H. Newman,
Lectures on the Doctrine of Justification, 1838)

© 2018 by Editrice Queriniana, Brescia
via Ferri, 75 – 25123 Brescia (Italia/UE)
tel. 030 2306925 – fax 030 2306932
e-mail: info@queriniana.it

Tutti i diritti sono riservati. È pertanto vietata la riproduzione, l'archiviazione o la trasmissione, in qualsiasi forma e con qualsiasi mezzo, comprese la fotocopia e la digitalizzazione, senza l'autorizzazione scritta dell'Editrice Queriniana. – Le fotocopie per uso personale possono essere effettuate, nei limiti del 15% di ciascun volume, dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4-5, della Legge n. 633 del 22 aprile 1941. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale, o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi (www.clearedi.org).

ISBN 978-88-399-0490-4

www.queriniana.it

Stampato da Mediagraf spa - Noventa Padovana (PD) - www.printbee.it

ABBREVIAZIONI E SIGLE¹

AB	The Anchor Bible
ACFEB	Association Catholique Française pour l'étude de la Bible
AnBib	Analecta Biblica
AT	Antico Testamento
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBR	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
bcr	biblioteca di cultura religiosa
BECNT	The Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
bt	biblioteca teologica
BTC	Biblioteca di Teologia Contemporanea
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
cit.	Opera citata
COP	Colloquium Oecumenicum Paulinum
CTNT	Commentario Teologico del Nuovo Testamento
ctp	collana di testi patristici
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
cur.	curatore/curatori
ed-edd.	editore-editori
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar
EKKNT	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament
FS.	Festschriften, studi in onore, Studies in Honour, mélanges

¹ Per il libri biblici sono utilizzate le sigle della *Bibbia di Gerusalemme*.

gdt	Giornale di Teologia
GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento
GTA	Göttinger Theologische Arbeiten
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
ICC	International Critical Commentary
JBL	<i>Journal Biblical Literature</i>
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSNT SS	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
JSOT SS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
JTS	<i>Journal Theological Studies</i>
KuD	<i>Kerygma und Dogma</i>
LA	<i>Liber Annuus</i>
LB NT	Libri Biblici Nuovo Testamento
LD	Lectio Divina
LXX	Septuaginta
MSB	Monographic Series of Benedectina
NICNT	The New International Commentary on the New Testament
NT	<i>Novum Testamentum</i>
NT	Nuovo Testamento
NTS	<i>New Testament Studies</i>
NT Sup.	Novum Testamentum Supplements
ÖBS	Österreichische Biblische Studien
pcm	piccola collana moderna
PG	Migne, Patrologia Greca
PL	Migne, Patrologia Latina
RevB	<i>Revue Biblique</i>
RevExp	<i>Review Expositor</i>
RivB	<i>Rivista Biblica</i>
RSR	<i>Recherches de Science Religieuse</i>
SB	Studi Biblici
SBL DS	<i>Society of Biblical Literature Dissertation Series</i>
SBL SS	<i>Society of Biblical Literature Seminar Paper</i>
SNTS MS	<i>Society for New Testament Studies Monograph Series</i>
SOC	Scritti delle origini cristiane
SubBib	Subsidia Biblica
SupRivB	Supplementi alla Rivista Biblica

TG ST	Tesi Gregoriana Serie Teologia
<i>ThZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
tr.	traduttore
<i>TrinJ</i>	<i>Trinity Journal</i>
TS	<i>Theological Studies</i>
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
WA	Weimarer Ausgabe
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZNW	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft</i>
ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

PREFAZIONE

Il titolo del contributo che sono lieto di consegnare alle stampe è ispirato all'ultima volta che nelle lettere di Paolo si tratta della giustificazione. Così termina l'inno battesimale dedicato alla bontà e la filantropia di Dio per gli esseri umani nella *lettera a Tito*: «[...] affinché, giustificati per la sua grazia, diventassimo, nella speranza, eredi della vita eterna» (*Tt* 3,7). A sua volta, quest'inno battesimale delle comunità protocristiane richiama uno dei momenti di svolta nella *lettera ai Romani*. Giustificati dalla fede, i credenti sono in pace con Dio, mediante il Signore Gesù Cristo e, per mezzo di lui, hanno l'accesso alla grazia in cui si trovano e possono vantarsi in vista della speranza della gloria (*cf. Rm* 5,1-2).

Difficile è trovare termini più ambigui e discussi di «giustizia» e «giustificazione». In dipendenza dei contesti in cui sono usati, assumono accezioni diverse e, a volte, contrastanti. Il fatto è che giustizia e giustificazione sono più termini relazionali che qualità o virtù a sé stanti. E poiché a Paolo sta più a cuore la relazione tra Dio e gli esseri umani, giustizia e giustificazione diventano termini ancora più complessi. Per lui la giustizia di Dio ha a che fare soltanto con l'azione giustificante per grazia di Dio o anche con la sua volontà e la dichiarazione per una persona esente da colpa o innocente, come Gesù Cristo? E se la giustificazione per gli esseri umani avviene soltanto per mezzo della grazia, perché bisogna cercare la giustizia? E se è necessario cercarla, perché coloro che l'hanno cercata, come gli ebrei del tempo di Paolo, non l'hanno trovata, mentre è stata trovata dai gentili che non l'hanno cercata (*cf. Rm* 9,30)?

Abbiamo appena rilevato che giustizia e giustificazione sono in genere, e per Paolo in particolare, termini relazionali: appartengono al suo universo simbolico. A cinquecento anni dalla riforma luterana, la giustificazione è diventata il vessillo delle chiese riformate con un'accentuazione sul ruolo di Dio e Gesù Cristo, poiché Dio giustifica i peccatori mediante Gesù Cristo. Tuttavia è stato poco approfondito il ruolo dello Spirito per mezzo del quale si è giustificati. Effuso nel cuore dei credenti, lo Spirito vivifica

l'unica giustificazione compiuta da Dio in Gesù Cristo. E senza lo Spirito la giustificazione rischia di arenarsi tra l'azione di Dio e la risposta umana. Al contrario lo Spirito, che opera nella giustificazione, estende gli orizzonti della grazia e della fede che, almeno per Paolo, non sono mai intese come risposte umane all'azione divina, ma sempre e soltanto come doni. E poiché lo Spirito è dato a tutti come caparra e a nessuno in pienezza, la giustificazione si trasforma in speranza o in giustizia sperata sino alla fine della vita umana e della sua storia. Soltanto alla fine si realizza l'eredità promessa che è lo stesso Spirito promesso, il solo capace di togliere lo specchio o il velo per l'incontro con chi, giusto giudice, darà la corona della giustizia a chi, giustificato per la fede, sarà salvato dalla collera finale.

Per secoli si è pensato alla giustificazione come centro della teologia di Paolo, mentre negli ultimi decenni si è proposto l'essere "in Cristo" come fonte inesauribile del suo pensiero. La retorica epistolare, con cui intendiamo affrontare la tematica, cercherà, tra l'altro, di chiarire le relazioni tra questi due centri focali che attraversano le lettere paoline. Innestata sul metodo storico-critico, la retorica epistolare è capace di contribuire in modo sostanziale per far emergere forma e contenuti su una tematica così dibattuta come la giustificazione.

Si è giustificati per grazia perché, fra le molteplici accezioni della giustificazione, tale bussola resti ferma nel viaggio che stiamo per intraprendere attraverso le lettere paoline. Certo è che mentre l'interesse per altre tematiche dell'evangelo (più che teologia) di Paolo è altalenante, quello sulla giustificazione non conosce fasi di bassa marea. Si è sempre in alto mare, perché la giustificazione coinvolge troppi interlocutori e innumerevoli linguaggi per descriverla e riconoscerne la perenne attualità.

Pur distinguendo il diverso livello di autorialità, ci soffermeremo su tutte le lettere paoline, comprese le *Pastorali* (1-2 *Timoteo* e *Tito*), spesso non trattate punto per la giustificazione. A causa del pregiudizio che le stigmatizza come protocattoliche o istituzionali, in contrapposizione al carisma, le lettere *Pastorali* sono accantonate quando subentra la questione della giustificazione. Eppure la più chiara e definitiva alternativa sulla giustificazione per le opere umane o per la grazia, così cara al luteranesimo classico, si trova proprio nell'inno battesimale della *lettera a Tito* (cf. *Tt* 3,4-7), da cui abbiamo tratto il titolo del nostro contributo.

La metafora dell'alta marea ben si adatta alla tematica della giustificazione per grazia e alla bibliografia che ha generato. Il lettore ci scuserà se siamo costretti a compiere scelte bibliografiche parziali. In alternativa saremmo obbligati a redigere un volume bibliografico in costante aggiornamento.

Per questo, prima di entrare *in medias res*, è opportuno fare il punto della situazione sulla giustificazione nella ricerca per gli interpreti di Paolo.

Dedico il contributo sulla giustificazione ai partecipanti del *Colloquium Oecumenicum Paulinum*, che ogni due anni vede un dialogo sereno e aperto fra studiosi di diverse confessioni cristiane, e all'accogliente comunità monastica che ci ospita a San Paolo fuori le Mura. Un sincero ringraziamento è per gli specializzandi in cristologia della Pontificia Università Lateranense e in teologia biblica della Pontificia Università Gregoriana. Gli stimolanti dialoghi durante i corsi dedicati alla giustificazione e alla cristologia hanno contribuito alla pubblicazione del presente saggio.

29 giugno 2018
Festa dei Santi Pietro e Paolo

1.

LA GIUSTIFICAZIONE, CRATERE PRINCIPALE O LATERALE?

«La dottrina della giustizia dalla fede è dunque un cratere laterale che si forma a partire dal cratere principale della dottrina della redenzione appartenente alla mistica dell'essere in Cristo [...]»¹.

Così in uno dei passi più noti di *La mistica dell'apostolo Paolo*, A. Schweitzer ricorreva alla metafora del vulcano per distinguere il cratere principale da quello laterale o secondario e attribuire il primo all'essere in Cristo e il secondo alla giustificazione. Comunque s'intenda, quella della giustificazione è una delle tematiche più affascinanti e discusse del pensiero di Paolo: affascinante perché concerne il cuore delle relazioni tra Dio e gli esseri umani; discussa perché è stata chiamata in causa nelle principali fasi di svolta per la storia del cristianesimo. Si pensi alle polemiche tra Agostino e Pelagio nel V secolo, agli accesi contrasti tra M. Lutero, F. Melantone, G. Calvino e la chiesa cattolica nel XVI secolo, alla teologia dialettica di K. Barth e all'influenza dell'esistenzialismo sulla teologia paolina di R. Bultmann. Con enfasi, M. Lutero asseriva nel *Grande Commentario sulla Lettera ai Galati* del 1535: «*Quia isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia*» (WA 40/3 352-353)².

1.1. Il dialogo ecumenico e la dottrina della giustificazione

Soltanto il 31 ottobre del 1999 è stata sottoscritta ad Augusta la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* tra teologi cattolici e

¹ A. SCHWEITZER, *La mistica dell'apostolo Paolo*, Ariete, Milano 2011 (or. ted. 1930), 171.

² Per gli scritti di M. Lutero seguiremo la Weimarer Ausgabe (= WA), *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883-1929.

luterani³. Nonostante il sostanziale dialogo cui si è pervenuti, proseguono gli accesi confronti fra le due parti soprattutto sulle implicazioni antropologiche ed ecclesiali della giustificazione⁴. Del 2013 è l'altro documento interconfessionale: *Dal conflitto alla comunione. Relazione della commissione luterana e cattolico-romana sull'unità*. Il documento è stato redatto in vista del centenario della Riforma nel 2017 e si chiude con cinque imperativi, sottoscritti fra le parti. In sede di dialogo ecumenico vale la pena ricordare i cinque imperativi sostenuti dal documento: partire dall'unità e non dalla divisione; lasciarsi trasformare dall'incontro con l'altro e dalla reciproca testimonianza di fede; ricercare l'unità visibile con passi concreti; riscoprire insieme la potenza del vangelo di Gesù Cristo; rendere testimonianza della misericordia di Dio nell'annuncio del vangelo e nel servizio al mondo. Infine *Giustificazione e libertà* è il documento redatto dal *Consiglio della chiesa evangelica in Germania* per il giubileo della Riforma. Ai quattro *solus* della tradizione luterana (*solus Christus, sola gratia, sola Scriptura, sola fide*), il documento aggiunge *solo verbo* per sottolineare che «la giustificazione avviene *solo verbo*, solo nella parola»⁵.

Fra gli autori che hanno contribuito in modo sostanziale al dialogo ecumenico sulla giustificazione vanno ricordati J.H. Newman per il XIX secolo, con le sue geniali *Conferenze sulla dottrina della giustificazione*⁶, e K. Barth con la *Dogmatica ecclesiale* incentrata sulla riconciliazione di Dio in Cristo per il XX secolo. Così in un momento decisivo della sua *Dogmatica*, K. Barth delineava la sua visione sulla relazione tra la giustificazione e la riconciliazione:

«Nella chiesa di Gesù Cristo questa dottrina non è sempre stata la Parola del vangelo, e sarebbe un'azione restrittiva e un'ingiusta esclusività proclamare e considerarla come tale. Noi dobbiamo esprimere e asserirlo con la sua particolare importanza, difficoltà e funzione, ma dobbiamo anche ricordare che

³ Sulle fasi che hanno portato alla *Dichiarazione congiunta* cf. B. SESBOÛÉ, *Salvati per grazia. Il dibattito sulla giustificazione dalla Riforma ai nostri giorni*, EDB, Bologna 2012 (or. fr. 2009).

⁴ Per rendere l'idea del dibattito sulla *Dichiarazione congiunta* cf. il bel volume a più voci curato da A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico* (GdT 276), Queriniana, Brescia 2000.

⁵ CONSIGLIO DELLA CHIESA EVANGELICA IN GERMANIA, *Giustificazione e libertà. Documento base per il giubileo della riforma 2017*, EDB, Bologna 2016 (or. ted. 2015), 70.

⁶ Le *Lectures on Justification* di Newman furono pubblicate nel 1838 e ristampate dopo la conversione nel 1874. Cf. l'edizione postuma J.H. NEWMAN, *Lectures on the Doctrine of Justification*, Christian Classics, Westminster 1966.

essa è relazionata soltanto a un aspetto particolare del messaggio cristiano della riconciliazione»⁷.

Poco più innanzi nella stessa *Dogmatica ecclesiale*, Barth precisa con estrema lucidità:

«L'*articulus stantis et cadentis ecclesiae* non è la dottrina della giustificazione in quanto tale, bensì il suo fondamento e il suo vertice, cioè la confessione di Gesù Cristo, “nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza” (Col 2,3)»⁸.

Quella che sarà definita «la strettoia cristologica» di Barth sulla giustificazione è, a ben vedere, il cardine dell'evangelo di Paolo su cui ci soffermeremo. Da parte cattolica, a dialogare con K. Barth sono stati soprattutto H.U. von Balthasar con *La teologia di K. Barth*⁹ e H. Küng con *La giustificazione*¹⁰. Intanto finalmente W. Pannenberg ha concepito la giustificazione come dono di Dio, mediante lo Spirito, e aperto verso la fine della storia¹¹. L'intenso dialogo fra le parti perviene a un'ulteriore tappa con *Il vangelo della giustificazione* di E. Jüngel, uno dei discepoli di K. Barth¹². Contro quanti hanno tentato di sottovalutarla, Jüngel ricolloca la giustificazione al centro della teologia paolina e considera la relativa dottrina come categoria ermeneutica portante per tutta la teologia:

«La dottrina della giustificazione possiede questa forza di una categoria ermeneutica perché traspone tutta la teologia nella dimensione di una controversia giuridica, cioè della controversia giuridica di Dio per il proprio onore, che in quanto tale è una controversia giuridica per la dignità dell'uomo»¹³.

Torneremo fra poco sulla pertinenza o meno di una “dottrina” paolina della giustificazione e la sua centralità per l'evangelo paolino. Comunque uno dei rischi in cui è caduto, a nostro modesto parere, E. Jüngel (e non

⁷ K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1: *Die Lehre von der Versöhnung*, EVZ-Verlag, Zürich 1960, 583.

⁸ K. BARTH, *Die Lehre von der Versöhnung*, cit., 588.

⁹ H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth* (Già e non ancora), Jaca Book, Milano 1985 (or. ted. 1976).

¹⁰ H. KÜNG, *La giustificazione* (BTC 2), Queriniana, Brescia 1969 (or. ted. 1957).

¹¹ W. PANNENBERG, *Teologia sistemática* 3 (BTC 89), Queriniana, Brescia 1996 (or. ted 1993).

¹² E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione come centro della fede cristiana. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica* (BTC 112), Queriniana, Brescia 2000 (or. ted. 1998).

¹³ *Ibid.*, 62.

solo), è l'ubiquità della dottrina della giustificazione, anche dove da Paolo non è punto menzionata¹⁴. Invece risponde più alla prospettiva paolina la centralità che Barth ha conferito a Gesù Cristo che non fu reso da Dio soltanto "giustificazione", ma anche riscatto, santificazione e sapienza, evocando il denso passo di *1 Cor 1,30*. Dopo la *Dichiarazione congiunta*, una delle definizioni più condivise sulla giustificazione è di O.H. Pesch:

«La giustificazione esprime la quintessenza dell'azione salvifica operata da Dio mediante Gesù Cristo, che toglie in maniera inattesa e immeritata il peccato dell'uomo. In essa Dio convince l'uomo del suo peccato, lo trasferisce in un rapporto nuovo, 'equo', vale a dire 'giusto', con sé, lo fa accedere alla sua libertà e porta così a termine, con la grazia, la sua volontà creatrice nei riguardi dell'uomo contro la resistenza di questi»¹⁵.

1.2. Gli interpreti di Paolo e la giustificazione

Fragli studiosi di Paolo il dibattito sulla giustificazione è ancora più vivace: un dibattito che non vede più gli schieramenti interconfessionali di un tempo, ma interscambi con cui studiosi della stessa confessione assumono posizioni a volte contrarie. Il che dimostra il livello di maturazione a cui è giunto il dialogo ecumenico sulla giustificazione¹⁶. A nostro parere tale cambiamento è stato determinato da tre principali fasi di svolta nella ricerca contemporanea: la *New Perspective*, *The Romans Debate* e il modello per una teologia paolina.

a) *La New Perspective*. Dalla Riforma luterana sino ai contributi di R.

¹⁴ Fra quanti opportunamente evidenziano il ruolo non sempre centrale della giustificazione nelle lettere di Paolo cf. F. PASTOR-RAMOS, *¿Es la justificación el centro de la antropología de Pablo?*, in J.E. AGUILAR CHIU – F. MANZI – F. URSO – C. ZESATI ESTRADA, *«Il verbo di Dio è vivo». Studi sul Nuovo Testamento in onore del Cardinale Albert Vanhoye, S.I.*, AnB 165, Pontificio Istituto Biblico 2007, 379-385. .

¹⁵ O.H. PESCH, *Giustificazione*, in P. EICHER (ed.), *I concetti fondamentali della teologia 2*, E-L (BTC 140), Queriniana, Brescia 2008 (or. ted. 2008), 392.

¹⁶ Per un breve e chiaro bilancio sul dibattito contemporaneo cf. A.M. GIENIUSZ, *Quale posta in gioco nella dottrina della giustificazione per la fede in Paolo? Dalla retorica alla teologia*, in "Inesperto nell'arte di parlare"? *Retorica al servizio del Vangelo*, Urbaniana University Press, Roma 2018, 187-225.

Bultmann¹⁷, E. Käsemann¹⁸, C. Müller¹⁹ e P. Stuhlmacher²⁰ la dottrina della giustificazione ha dominato, in modo incontrastato, la scena della teologia paolina, anche se con accentuazioni diverse. Mentre per Bultmann la giustificazione presenta caratteri esistenziali ed individuali, per Käsemann si tratta di un evento apocalittico che coinvolge l'intera creazione.

Anticipata dal *Paulus* di W. Wrede²¹, dalla summenzionata *La Mistica di Paolo* di A. Schweitzer e dal breve, ma incisivo *Paolo tra ebrei e pagani*²² di K. Stendahl, la *New Perspective* proposta da J.D.G. Dunn, E.P. Sanders e N.T. Wright considera come cratere principale della teologia paolina non più la giustificazione per la fede, ma la partecipazione dell'essere in Cristo o la relazione mistica dei credenti con Cristo e l'inverso.

Per Dunn al centro della preoccupazione di Paolo si trovano gli *identity markers* o gli indicatori di demarcazione che separano i giudei dai gentili e non come il singolo possa essere giustificato davanti a Dio²³. A tali indicatori alluderebbero, fra l'altro, «le opere della Legge» menzionate nelle lettere ai *Galati* e ai *Romani*, su cui ci soffermeremo.

Si deve a Sanders se il ritratto del giudaismo del secondo Tempio è mutato in modo sostanziale²⁴: contro il cristianesimo visto come religione universale e della grazia, e il giudaismo stigmatizzato per secoli come religione settaria e della Legge, il movimento protocristiano rientrerebbe in un giudaismo comune (*Common Judaism*). A proposito della relazione tra la giustificazione e l'etica del credente per Paolo, mentre la prima rientrerebbe nella fase dell'ingresso (*getting in*) per la fede, la seconda apparterrebbe a quella del rimanere (*staying in*) nella condizione giustificata. Fra quanti

¹⁷ R. BULTMANN, *Teologia di Paolo*, in ID., *Teologia del Nuovo Testamento* (BTC 46), Queriniana, Brescia 1985 (or. ted. 1953), 181-336.

¹⁸ E. KÄSEMAN, *Das Neue Testament als Kanon*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970, 399-410.

¹⁹ C. MÜLLER, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk: Eine Untersuchung zu Römer 9-11* (FRLANT 66), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964.

²⁰ P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966² (1965¹).

²¹ W. WREDE, *Paulus*, Mohr, Tübingen 1907² (la prima edizione è del 1904).

²² K. STENDAHL, *Paolo tra ebrei e pagani* (PCM 74), Claudiana, Torino 1994 (or. ingl. 1980).

²³ La formula «New Perspective» è stata conosciuta da J.D.G. Dunn nel 1982, in occasione della sua *Manson Memorial Lecture*, tenuta a Manchester. Per un bilancio sulla *New Perspective* cf. J.D.G. DUNN, *The New Perspective on Paul: whence, what, whither?*, in *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (WUNT 185), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 1-88.

²⁴ E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione* (BT 21), Paideia, Brescia 1986 (or. ingl. 1977); cf. inoltre ID., *Paolo, la legge e il popolo giudaico* (SB 86), Paideia, Brescia 1989 (or. ingl. 1983); ID., *Il Giudaismo. Fede e prassi (63 a.C. - 66 d.C.)*, Paideia, Brescia 1999 (or. ingl. 1992).

hanno seguito il modello proposto da Sanders, K. Yinger ha attribuito la fase della giustificazione all'ingresso, mentre quella del giudizio per le opere al rimanere nel nomismo del patto²⁵.

A parte l'artificiale cognizione del *Common Judaism*²⁶, mentre sarebbe più opportuno pensare a un giudaismo diversificato o variegato, la rivalutazione del giudaismo del secondo Tempio, operata da Sanders, ha ricevuto largo consenso fra gli studiosi. A lui si deve il ripensamento del giudaismo come religione della grazia, al pari del movimento protocristiano, generato nel suo grembo²⁷. Discussa è comunque la distinzione alquanto indotta e netta tra la condizione per entrare e quella per rimanere nel nomismo del patto: trova riscontri nelle lettere di Paolo o è creata da alcuni suoi interpreti per cercare di risolvere la secolare tensione tra la giustificazione per la fede e il giudizio per le opere?

Da parte sua N.T. Wright ha posto al centro della sua teologia di Paolo l'alleanza tra Dio e il suo popolo in Cristo; e la giustificazione non rientrerebbe nel processo della salvezza, ma sarebbe dichiarazione di salvezza compiuta da Dio, mediante Cristo, per il popolo dell'alleanza²⁸. In soldoni, per Wright la giustificazione s'identificherebbe con la fedeltà di Dio all'alleanza.

Le reazioni alla *New Perspective* non si sono fatte attendere e alcuni studiosi hanno ribadito con forza il cratere principale della giustificazione convinti che, anche se con alcuni limiti storici, come la sua visione alquanto negativa nei confronti del giudaismo, M. Lutero fosse il miglior interprete di Paolo²⁹. Fra i principali critici della *New Perspective* che prospettano una *post New Perspective* si sono schierati diversi studiosi fra

²⁵ K.L. YINGER, *Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds* (SNTS MS 105), University Press, Cambridge 1999, 74.

²⁶ Contro la concezione del giudaismo comune, già T. ESKOLA, *Paul et le Judaïsme du second Temple. La sotériologie de Paul avant et après E.P. Sanders*, in *RSR* 90 (2002) 377-398, proponeva un nomismo sinergico per il giudaismo del secondo Tempio.

²⁷ Fra quanti hanno criticato la ricomprensione del giudaismo comune, proposto da Sanders, cf. C. VANLANDINGHAM, *Judgment & Justification in Early Judaism and the Apostle Paul*, Hendrickson, Peabody/MA 2006, ma con scarso consenso poiché ha creato un'alternativa tra la giustificazione per grazia e il giudizio finale per i meriti; un'alternativa che in verità Sanders non ha proposto.

²⁸ Oltre al noto N.T. WRIGHT, *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, T&T Clark, Edinburgh 1993²; cf. ID., *Paul and the Faithfulness of God. Christian Origins and the Question of God*, I-II, Fortress Press, Minneapolis/MN 2013.

²⁹ Cf. fra gli altri T. GEORGE, *Modernizing Luther, Domesticating Paul: Another Perspective*, in D.A. CARSON - P.T. O'BRIEN - M.A. SEIFRID (edd.), *Justification and Variegated Nomism, II. - The Paradoxes of Paul*, Mohr Siebeck - Baker Academic, Tübingen - Grand Rapids/MI 2004, 437-463.

cui T. Eskola³⁰, S. Kim³¹, E. Lohse³², D.J. Moo³³, J. Piper³⁴, M.A. Seifrid³⁵, P. Stuhlmacher³⁶, e S. Westerholm³⁷. Emblematica è l'ironia con cui Westerholm ha stigmatizzato la *New Perspective*:

«Ma ciò che Paolo aveva in mente quando parlava di “opere della Legge” era a mio parere più vicino (anche se non identico) alle “opere buone” di Lutero che agli “indicatori di demarcazione” di Dunn»³⁸.

In verità, non tutti gli studiosi hanno reagito in modo così negativo alla *New Perspective*. Per esempio, M.F. Bird ha proposto una soluzione intermedia che salvaguardi la cognizione forense, propria del luteranesimo classico, e la prospettiva etnica o sociale della giustificazione³⁹. Paolo non entrerebbe in discussione con il legalismo del patto, ma con un legalismo etnico e quindi con un giudaismo variegato e non con quello comune, proposto da Sanders.

Naturalmente i sostenitori della *New Perspective* hanno risposto con altrettanta veemenza ai loro critici. In tale panorama si spiega *Justification* di N.T. Wright, diretto contro J. Piper, e la raccolta di diversi contributi di quanti sono entrati in dialogo con il suo *Paul and the Faithfulness of God* nella poderosa monografia *God and the Faithfulness of Paul*⁴⁰. Ad esempio,

³⁰ T. ESKOLA, *Theodicy and Predestination in Pauline Soteriology* (WUNT 2.100), Mohr Siebeck, Tübingen 1998.

³¹ S. KIM, *Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids/MI - Cambridge 2002.

³² E. LOHSE, *Christus, des Gesetzes Ende? Die Theologie des Apostels Paulus in kritischer Perspektive*, in ZNW 99 (2008) 18-32.

³³ D.J. MOO, *Galatians* (BECNT), Baker Academic, Grand Rapids/MI 2013, in cui l'autore insiste sulla prospettiva luterana classica della giustificazione per la fede contro le opere, a prescindere che si tratti della fede di/in Cristo e delle opere della Legge.

³⁴ J. PIPER, *The Future of Justification. A Response to N.T. Wright*, Crossway, Wheaton/CA 2007.

³⁵ M.A. SEIFRID, *Christ, Our Righteousness. Paul's Theology of Justification*, InterVarsity Press, Downers Grove/IL 2000.

³⁶ P. STUHLMACHER, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification: A Challenge to the New Perspective. With an essay by D.A. Hagner*, InterVarsity Press, Downers Grove/IL 2001.

³⁷ S. WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul. The "Lutheran" Paul and his Critics*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 2004; ID., *La giustificazione riconsiderata* (SB 185), Paideia, Brescia 2016 (or. ingl. 2013).

³⁸ S. WESTERHOLM, *La giustificazione riconsiderata*, cit., 86.

³⁹ M.F. BIRD, *Justification as Forensic Declaration and Covenant Membership. A Via Media between Reformed and Revisionist Readings of Paul*, in TynB 57 (2006) 109-130.

⁴⁰ C. HEILIG - J.T. HEWITT - M.F. BIRD (edd.), *God and the Faithfulness of Paul. A Critical Examination of the Pauline Theology of N.T. Wright* (WUNT 2.413), Mohr Siebeck, Tübingen 2016.

per T. Eskola non risponde al giudaismo del secondo Tempio che la salvezza sia sempre assicurata ai membri del popolo dell'alleanza. E mentre per Wright la giustificazione è subordinata all'appartenenza dei credenti al popolo dell'alleanza, per Piper assume una funzione salvifica da cui non si può prescindere. A rilanciare il dibattito, secondo il metodo retorico, è stato J.-N. Aletti che, da una parte, assume le distanze dalla *New Perspective*, dall'altra reinterpreta la tematica della giustificazione non in modo atomistico e decontestualizzato, ma in dipendenza dalla *dispositio* di ogni lettera paolina⁴¹.

b) *The Romans Debate*. Il nuovo dibattito sulla *lettera ai Romani*, proposto da K.P. Donfried, ha cercato di detronizzare la centralità di questa lettera nella teologia di Paolo⁴². Più che una *summa* teologica o teorica sulla giustizia di Dio, come per il luteranesimo classico, *Romani* è lettera contingente come il restante epistolario paolino e risponde a situazioni emerse nelle comunità domestiche di Roma. Anche tale svolta ha subito reazioni contrastanti e in occasione del XXIV *Colloquium Oecumenicum Paulinum* nel settembre 2016⁴³, alcuni dei partecipanti hanno chiesto d'intonare il *De Profundis* per il *The Romans Debate*. Più moderata è stata la posizione di R. Penna che, mentre non nega l'importanza del contesto storico delle comunità protocristiane romane, sostiene la natura segnatamente "teologica" della lettera⁴⁴. Invece decisa e netta è stata la reazione di J.-N. Aletti che propone la visione paolina del "distanziamento" sulle situazioni contingenti delle comunità romane, per cui è difficile, se non impossibile, definire come abbiano influito sulla dettatura di *Romani*⁴⁵.

In occasione del seminario internazionale per gli ex-alunni del Pontificio Istituto Biblico ho cercato di dimostrare che distanziamento e contingenza in *Romani* non dovrebbero viaggiare per contrapposizione, ma possono e

⁴¹ J.-N. ALETTI, *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul. Keys to Interpretation* (AnBib 5), G&B Press, Roma 2015, in cui l'autore tratta della giustificazione nelle lettere autografe di Paolo. In sintonia con Aletti cf. A.M. GIENIUSZ, "Inesperto nell'arte di parlare"?, cit., 187-225.

⁴² K.P. DONFRIED (ed.), *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*, T&T Clark, Edinburgh 1991² (la prima edizione è del 1977). Il solco tracciato dal *The Romans Debate* prosegue, pur se con diverse critiche, e continua ad essere sostenuto per esempio da C.W. STENSCHKE, «Your Obedience is Known to All» (Rom 16,19): Paul's Reference to Other Christians and their Function in Paul's Letter to the Romans, in *NT57* (2015) 251-274.

⁴³ Cf. gli atti curati da C. BREYTENBACH (ed.), *God's Power for Salvation: Romans 1,1-5,11* (COP 23), Peters, Leuven 2017.

⁴⁴ R. PENNA, *Lettera ai Romani*. Introduzione, versione e commento (SOC 6), EDB, Bologna 2010, LV.

⁴⁵ J.-N. ALETTI, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul* (SB 43), G&B Press, Roma 2012; ID., *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul*, cit., 119-170.

dovrebbero proseguire secondo il livello retorico-epistolare della lettera⁴⁶. Se da una parte Paolo assume le distanze dalla situazione delle comunità domestiche romane, dall'altra con la sua strategia retorica si propone d'incidere, in modo indiretto, proprio sulla situazione dei destinatari. Per questo più che di "distanziamento" – termine mutuato dalla narratologia – forse è preferibile parlare di generalizzazione o di radicalizzazione della strategia retorica rispetto alla contingente situazione epistolare che Paolo affronta.

c) *Quale modello per la teologia di Paolo?* È l'ultimo versante della ricerca contemporanea in continua fermentazione. Classica è diventata la proposta di R. Bultmann sulla teologia di Paolo che sceglie come modello la *lettera ai Romani* e la giustificazione per la fede, per cui distingue la condizione umana prima e dopo l'avvento della fede⁴⁷. Anche Dunn nella sua *Teologia di Paolo* segue il canovaccio della *lettera ai Romani* perché, a suo parere, è la meno contestualizzata delle lettere paoline⁴⁸. Da questo punto di vista, la *New Perspective* è tutt'altro che nuova! Più specifica è la proposta di D.A. Campbell che considera centrale e propulsiva la sezione di *Rm* 5,1–8,39 rispetto alle altre parti della lettera, in quanto rappresenterebbe il fondamento soteriologico della giustificazione per mezzo dello Spirito⁴⁹. Del tutto diversa è invece la scansione proposta da M. Wolter che, in sintonia con la *New Perspective*, affronta la questione della giustificazione nel tredicesimo capitolo del suo *Paulus*⁵⁰, vale a dire dopo l'etica paolina.

Poiché, come vedremo, la "giustizia di Dio" è termine relazionale che coinvolge in prima istanza la visione di Dio e della persona umana⁵¹, si è rivelato arricchente non soltanto il dibattito fra ricercatori di origine riformata e cattolica, ma anche quello che ha portato gli studiosi ortodossi a confrontarsi con la *New Perspective*. In pratica come si concilia l'accentuazione sull'essere in Cristo e la distinzione sociale tra giudei e gentili con la

⁴⁶ A. PITTA, *Retorica epistolare in Romani: bilanci e prospettive*, in *Epistolario paolino: Lettere ai Galati e ai Romani. Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura*, G&BPress, Roma 2017, 199-218.

⁴⁷ R. BULTMANN, *Teologia di Paolo*, cit., 181-336.

⁴⁸ J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999 (or. ingl. 1998).

⁴⁹ D.A. CAMPBELL, *The Deliverance of God. An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*, Eerdmans, Grand Rapids/MI - Cambridge 2009.

⁵⁰ M. WOLTER, *Paulus: Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2011. Per la traduzione in inglese cf. Id., *Paul. An Outline of His Theology*, Baylor University Press, Waco/TX 2015.

⁵¹ Fra quanti hanno insistito sulla dimensione relazionale della giustizia di Dio cf. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer* (EKK), Benziger-Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1987², I, 202-233.

giustificazione intesa come trasformazione radicale del singolo sino alla sua divinizzazione, così centrale per la teologia ortodossa? Anche su questo versante le reazioni sono state contrastanti: tra il rifiuto netto e la valorizzazione positiva della *New Perspective* per la teologia paolina⁵². Se per A. Despotis è possibile una conciliazione tra la *Old Perspective* e la *New Perspective* a partire dalla centralità del battesimo per la giustificazione e l'ingresso dei gentili⁵³, per V. Mihoc le due concezioni sono irrimediabili e si dovrebbe tornare, in modo deciso, alla visione classica della giustificazione intesa come salvezza in vista della trasformazione dell'essere umano⁵⁴.

Si vede bene che i tre principali dibattiti storici, esegetici e teologici e i relativi documenti "congiunti" fra ricercatori di diverse confessioni chiamano in causa non soltanto Agostino e Lutero, ma in prima persona Paolo e il suo pensiero. Perché, quando e come sorge la tematica della giustificazione nelle lettere paoline? È così centrale, come sostengono alcuni riformatori, o è un cratere laterale e funzionale all'essere in Cristo, come asseriscono altri riformatori? Quale antropologia paolina risalta dalla giustificazione? Negativa, positiva o cristocentrica? E in che relazione si trovano la giustificazione per la fede e il giudizio finale per le opere? In permanente sbilanciamento a favore della prima o in un "sinergismo" che non sottovaluta il contributo dell'etica rispetto alla giustificazione⁵⁵? Alcuni prolegomeni ci aiuteranno ad affrontare una tematica così dibattuta.

⁵² Sulle diverse reazioni alla *New Perspective* in ambito ortodosso cf. A. DESPOTIS (ed.), *Participation, Justification, and Conversion. Eastern Orthodox Interpretation of Paul and the Debate between "Old and New Perspectives on Paul"* (WUNT 2.442), Tübingen 2017.

⁵³ A. DESPOTIS, *ho gar apothanōn dedikaiōtai apo tēs hamartias. Rethinking the Application of the Verb dikaiousthai in Baptismal Context from the Perspective of Rom 6:7*, in A. DESPOTIS (ed.), *Participation, Justification, and Conversion*, cit., 29-57.

⁵⁴ V. MIHOC, *Galatians 2:15-21. A Commentary Challenging the New Perspective*, in A. DESPOTIS (ed.), *Participation, Justification, and Conversion*, cit., 159-178.

⁵⁵ La prospettiva sinergetica sulla giustificazione per Paolo è stata sostenuta in particolare da J.C. MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven* (BWANT 189), Kohlhammer, Stuttgart 2010; ID., *Glaube und Handeln bei Luther und Paulus – Kritische Anfragen an eine lutherische Paulusperspektive*, in *KuD* 59 (2013) 21-44.

PROLEGOMENI SULLA GIUSTIFICAZIONE

A prima vista l'espressione «retorica epistolare»¹ è insostenibile per chi è abituato a separare il genere retorico da quello epistolare. Contro la critica retorica inaugurata da H.D. Betz, negli anni '70 del secolo scorso, e quanti ne seguono il metodo², si continua ad asserire che, mentre una lettera è scritta, una comunicazione retorica è verbale e che, nel mondo antico, i due generi erano ben distinti³. Fra l'altro se, in dipendenza dei contesti, una lettera può assumere innumerevoli generi, un discorso retorico si limita ai tre principali generi di cause: deliberativo per quel che è utile o dannoso, forense per la difesa o l'accusa e dimostrativo o epidittico per quanto merita lode o biasimo. Nota è diventata la metafora usata da J.T. Reed sull'incompatibilità tra retorica ed epistolografia antica: «In breve, i generi retorico ed epistolare possono essere stati fidanzati, ma non sono mai stati sposati»⁴. A ben vedere la realtà precede la teoria ed è sempre più ricca!

Nel caso di Paolo e delle sue lettere siamo costretti ad abbandonare non soltanto la netta demarcazione tra lettera ed epistola, di origine romantica, proposta da A. Deissmann, agli inizi del XX secolo, ma anche quella più re-

¹ A. PITTA, *Retorica epistolare in Romani*, cit., 199-218.

² H.D. BETZ, *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, in *NTS* 21 (1975) 353-379.

³ Contro la declinazione tra retorica ed epistolografia si sono schierati, in modo deciso, studiosi come C.J. CLASSEN, *Can the Theory of Rhetoric Help Us to Understand the New Testament and in Particular the Letters of Paul?*, in S.E. PORTER – B.R. DYER (edd.), *Paul and Ancient Rhetoric. Theory and Practice in the Hellenistic Context*, University Press, Cambridge 2016, 11-39; S.E. PORTER, *The Theoretical Justification for Application of Rhetorical Categories to Pauline Epistolary Literature*, in S.E. PORTER – T.H. OLBRIGHT (edd.), *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference (JSNT SS 90)*, JSOT Press, Sheffield 1993, 100-122; ID., *Ancient Literate Culture and Popular Rhetorical Knowledge. Implication for Studying Pauline Rhetoric*, in S.E. PORTER – B.R. DYER (edd.), *Paul and Ancient Rhetoric*, cit., 96-115.

⁴ J.T. REED, *The Epistle*, in S.E. PORTER (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C. – A.D. 400*, Brill, Leiden - New York - Köln 1997, 192.

cente tra lettera e retorica. Quanto meno per le lettere autoriali, Paolo detta e invia le sue lettere perché è costretto dalle situazioni delle sue comunità o di fratelli e sorelle che ben conosce, come per la *lettera ai Romani*, inviata ad assemblee domestiche che non aveva ancora visitato nella seconda parte degli anni 50 del I secolo.

Quando esplose, per la prima volta, la dialettica sulla giustificazione per la fede di/in Cristo o mediante le opere della Legge (cf. *Gal 2,15-16*), Paolo vorrebbe essere presente fra le chiese della Galazia, a cui rivolge la lettera, e cambiare il tono della sua voce perché è preoccupato per loro (cf. *Gal 4,20*). Per quanto si sottolinei la strategia retorica del distanziamento dalle situazioni, la *lettera ai Romani* non è «l'evangelo più puro», come sosteneva M. Lutero⁵, né tanto meno la *Summa* teologica di Paolo, come pensava F. Melantone. Se non ci fosse stata la diffamazione, richiamata in *Rm 3,8*, sulla sua predicazione per cui bisognerebbe compiere il male dell'inosservanza della legge in vista del bene della grazia, forse la *lettera ai Romani* non sarebbe neanche stata inviata da Paolo o quanto meno non avrebbe dedicato tanti capitoli alla giustizia di Dio. Dunque il distanziamento dalla situazione non dovrebbe indurre ad escludere qualsiasi riflesso della situazione di Paolo e i destinatari sulla dettatura di *Romani*, come per altre lettere paoline. Per questo il conflitto tra i forti e i deboli, affrontato nella sezione di *Rm 14,1-15,13*, non è preventivo, né semplicemente consequenziale, ma a nostro modesto parere è reale fra le diverse comunità domestiche romane⁶.

L'aspra invettiva contro i cani, i cattivi operai e la circoncisione (cf. *Fil 3,2*) introduce la netta opposizione tra la propria giustizia mediante la Legge mosaica e quella per la fede di Cristo o fondata sulla fede in lui (cf. *Fil 3,6-9*). Cerchiamo pertanto di proporre alcuni prolegomeni che riteniamo imprescindibili poiché tirano le somme della ricerca sulla giustificazione nelle lettere paoline.

1) *Giustizia, giustificazione e dottrina sulla giustificazione*. Essenziale è la distinzione tra la giustizia, la giustificazione e la cosiddetta «dottrina della giustificazione». Ora riteniamo che Paolo non abbia composto alcuna dot-

⁵ M. LUTERO, *Prefazione alla Lettera di S. Paolo ai Romani* (1522), in M. VANNINI (ed.), *Prefazioni alla Bibbia*, Marietti, Genova 1987, 146.

⁶ Per approfondimenti cf. A. PITTA, *The Strong, the Weak and the Mosaic Law in the Christian Communities of Rome (Rom. 14,1-15,13)*, in J. ZANGENBERG – M. LABHAN (edd.), *Christians as a Religious Minority* (JSNT SS 243), T&T Clark International, London - New York 2004, 90-102; ID., *Paolo, la Scrittura e la Legge. Antiche e nuove prospettive* (SB 57), EDB, Bologna 2008, 161-179.

trina, ma inizia ad accennare alla giustificazione nel contesto della parola della croce (cf. 1 Cor 1,30), ossia per stabilire la fonte comune di aggregazione fra i partiti sorti fra le chiese domestiche di Corinto. Per quanto la si consideri centrale in alcune sue lettere, la giustificazione non sorge per riflessione sistematica, né “teologica”⁷, ma dalle relazioni contingenti tra Paolo e i destinatari delle sue lettere⁸. Con tutti i suoi limiti, *the Romans Debate* ha positivamente evidenziato la contingenza di tutte le lettere paoline, compresa *Romani*. Questa non è una dottrina, né un trattato sulla giustificazione, ma parte dalla situazione reale delle comunità domestiche di Roma per generalizzare la relazione tra l’evangelo di Paolo e la giustificazione. Contro il *the Romans Debate* non c’è dubbio che Paolo non si lascia irretire dalle situazioni epistolari in cui tratta della giustificazione, ma a nostro parere strategia retorica o persuasiva e situazione epistolare si riflettono nella dettatura di *Romani*, come per qualsiasi altra lettera paolina.

Per esempio i termini *dikaiosýnē* (giustizia, in *Rm* 3,21), *dikáiosis* (giustificazione, in *Rm* 4,25) e *dikáïōma* assumono accezioni diverse nella stessa lettera. Se in *Rm* 1,32 il termine *dikáïōma* corrisponde a “giudizio”, in *Rm* 2,26 il plurale *dikaiōmata* equivale alle “prescrizioni” della Legge e in *Rm* 5,16.18 s’identifica con la “giustificazione”. In diversi casi i termini scelti per la giustificazione nelle lettere paoline sono commutabili, per cui la giustizia e la giustificazione s’identificano, ma questa non è una regola. Comunque mentre *dikaiosýnē*, *dikáïōma* e *dikáiosis* sono imparentati fra loro, quando subentra la relazione tra Dio e gli esseri umani è importante non confonderli con la dottrina della giustificazione che appartiene alla storia della teologia e non al modo di argomentare di Paolo. Bisogna riconoscere che, anche se è tutt’altro che contraddittorio, soprattutto quando subentrano le accese tensioni tra la giustificazione per la fede in Cristo, senza le opere della Legge, e il giudizio finale per le opere di ciascuno, Paolo è tutt’altro che logico e il termine “dottrina” non andrebbe confuso con l’evangelo. Più che una dottrina che spiega in termini teologici una tematica, vedremo come quello di Paolo è un evangelo sulla giustificazione incentrato sul paradosso.

⁷ E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione*, cit., 19 che, comunque, così introduce il suo bel saggio: «Il termine *dottrina* è idoneo, in quanto Paolo nei relativi passi delle sue lettere non solo racconta e predica, ma nello stesso tempo spiega, argomenta e riflette quindi teologicamente».

⁸ Così opportunamente D. MARGUERAT, *L’évangile paulinien de la justification parla foi*, in J. SCHLOSSER (ed.), *Paul et l’unité des chrétiens* (COP, MRB 19), Peters, Leuven 2010, 33 e R.D. NELSON, *Pauline Prolegomena to a Theology of Justification*, in *Lutheran Quarterly* 29 (2015) 399-419.

2) *La giustificazione e l'evento di Damasco.* Alcuni studiosi considerano l'evento di Damasco come centrale per la vita e il pensiero di Paolo⁹. Il paragrafo autobiografico di *Fil 3,6-9*, appena richiamato, sembra confermare tale assunto e lo approfondiremo a tempo debito. Intanto è opportuno precisare che in tale passaggio, come in tutte le affermazioni esplicite o implicite in cui si accenna all'evento di Damasco, manca del tutto il linguaggio della conversione, mentre è utilizzato quello della vocazione e/o della rivelazione¹⁰. Le antitesi tra la giustizia mediante la Legge e una per la fede di Cristo non segnalano un prima e un dopo, per cui prima della conversione Paolo riteneva che la giustificazione fosse fondata sulla Legge, mentre dopo comprese che doveva essere incentrata sulla fede. Piuttosto il contrasto è sincronico e con il senno del poi in quanto Paolo non aveva nulla di cui rimproverarsi per la sua condotta nel giudaismo: era irreprensibile quanto alla giustizia per mezzo della Legge (cf. *Fil 3,6*). Inoltre si tratta di un contrasto *a posteriori* nel senso che, riconoscendo come chiesa (di Dio) il movimento che perseguiva nel giudaismo, rilegge il passato alla luce dell'evento di Damasco e non il contrario.

Per questo il ritratto per cui Paolo sarebbe passato da una giustizia fondata sul merito e legalistica a una gratuita o divina è falsato. In altri termini le affermazioni di *Fil 3,6-9* rileggono alla luce del presente essere in Cristo il passato per considerarlo spazzatura, ma non il contrario. Il che non sminuisce la portata decisiva dell'evento nella vita e nel pensiero di Paolo, ma lo riconsidera nell'ottica dell'essere stato conquistato da Cristo. D'altro canto sostenere che tutto il pensiero di Paolo sulla giustificazione fosse contenuto nell'evento di Damasco rientra in forme di idealismo, poiché dalla sua datazione (intorno alla metà anni 30 d.C.) e la *1 Corinzi*, dove compare per la prima volta la tematica della giustificazione, trascorrono circa quindici anni.

3) *La giustificazione e la Scrittura.* La giustificazione nel pensiero di Paolo è radicata nella Scrittura¹¹. Non è fortuito che la prima volta in cui accenna

⁹ Cf. in particolare S. KIM, *The Origin of Paul's Gospel* (WUNT 2.4), Mohr (Siebeck), Tübingen 1984²; ID., *Paul and the New Perspective*, cit.; C. DEITZFELBINGER, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1985.

¹⁰ Con tutta sincerità non concordo sull'idea di una doppia conversione di Paolo dal giudaismo al fariseismo e al movimento protocristiano, come invece sostiene D. MARGUERAT, *L'évangile paulinien*, cit., 65-67. A parte la totale carenza del linguaggio della conversione nelle lettere autoriali, Paolo è fariseo per formazione e ha perseguitato quella che denomina con il senno del dopo «la chiesa di Dio», in adesione al suo zelo per la Legge mosaica.

¹¹ Il retroterra dell'AT e del giudaismo del secondo Tempio per la giustificazione è stato ribadito

al dilemma sulla giustificazione Paolo richiami, con una citazione indiretta, quanto è già condiviso fra i credenti in Cristo di origine giudaica:

«[...] Sapendo che non è giustificato uomo dalle opere della Legge, ma mediante la fede di Gesù Cristo [...] perché dalle opere della Legge non sarà giustificata nessuna carne» (*Gal* 2,16).

La complessa sentenza di *Gal* 2,16 parte dall'acquisizione, basata sulla citazione indiretta di *Sal* 142,2 (LXX), che la giustificazione avviene sempre per grazia, prima e dopo la promulgazione della Legge. La ripresa dello stesso Salmo in *Rm* 3,20 conferma la concezione per cui mediante la Legge si ha la conoscenza del peccato, ma non la giustificazione. Se in positivo Paolo può scegliere di delineare la propria visione della giustizia divina sui fondamentali passi di *Gen* 15,6 e *Ab* 2,4, vuol dire che è sulla piattaforma della Scrittura o dell'AT che viaggia la sua visione della giustificazione. Anche se non è mai citato da Paolo in forma diretta, indiretta, né per echi, il luogo classico sulla giustificazione salvifica si trova in *Sal* 97,2-3 (LXX)¹²:

«Il Signore ha fatto conoscere la sua salvezza (*tò sôtêrion*) davanti a tutti i popoli ha rivelato la sua giustizia (*dikaiosynên*), si è ricordato della sua misericordia per Giacobbe e la sua verità per la casa d'Israele. Tutti i confini della terra hanno visto la salvezza del nostro Dio»¹³.

A causa della fase fortunata che sta attraversando l'intertestualità tra Antico e Nuovo Testamento, si moltiplicano contributi che cercano di dimostrare diverse riprese di passaggi o sezioni dell'AT sulla giustificazione nelle lettere paoline. Così D. Campbell ha proposto alcune corrispondenze tra *Sal* 97,2-3 e la tesi generale di *Rm* 1,16-17a¹⁴. A sua volta R.C. Olson

è approfondito da J.B. PROTHRO, *The Strange Case of Dikaióō in the Septuagint and Paul: The Oddity and Origins of Paul's Talk of Justification*, in ZNW 107 (2016) 48-69, che ha focalizzato l'attenzione sul verbo *dikaióō* pervenendo alla conclusione che assume sempre valore relazionale e positivo nelle lettere paoline, mentre nell'ambiente greco imperiale svolge spesso il ruolo negativo di «condannare» o «dichiarare giusto» e forense.

¹² Sui diversi usi della Scrittura nelle lettere paoline e il confronto sinottico con le fonti cf. A. PITTA (coll. F. FILANNINO – A. LANDI), *Sinossi paolina bilingue*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 46-113.

¹³ Sulla giustizia nell'AT l'ottimo contributo, divenuto classico, di P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), P.I.B., Roma 1997².

¹⁴ D.A. CAMPBELL, *The Meaning of dikaiosynê Theou in Romans: An Intertextual Suggestion*, in S.E. PORTER – C.D. STANLEY (edd.), *As it is written. Studying Paul's Use of Scripture* (SBL SS 50), SBL, Atlanta/GA 2008, 189-212.

ha riletto l'intera sezione di *Rm* 1,1-3,26 seguendo quella di *Is* 40-55 e il modello del *Servo sofferente* in *Is* 52,13-53,12¹⁵. Dobbiamo rilevare che spesso in tale ambito della ricerca si verificano diverse forzature, come quelle appena menzionate, poiché si scelgono espressioni disparate dell'AT, si estrapolano dal loro contesto originario e si applicano alle lettere paoline. In realtà sarebbe opportuno distinguere tra citazioni dirette, indirette, allusioni ed echi dal comune retroterra della Scrittura per Paolo. Per esempio riscontrare nella sezione di *Rm* 1,1-3,31 il modello profetico di *Is* 40-55 è, a nostro modesto parere, alquanto forzato e impedisce di cogliere l'originalità della dimostrazione paolina. Il fatto che in questa sezione sia chiamata in causa la Legge per dimostrare che permette soltanto la conoscenza del peccato, ma non giustifica, è quanto di più peculiare appartiene a Paolo, ma non rientra nella sezione profetica di *Isaia* appena menzionata. Non si può ignorare che uno dei passi che più chiarifica la natura della giustizia divina per Paolo si trova in *Is* 51,5-8:

«La mia giustizia si avvicina presto
e giungerà come luce la mia salvezza
e per il mio braccio le nazioni spereranno
in me le isole persevereranno
e nel mio braccio spereranno» (*Is* 51,5 LXX).

Anche per Paolo la giustizia divina è salvifica e universale, ma se per *Isaia* la giustizia e l'universalità della salvezza sono mediate dalla Legge (cf. *Is* 51,4), per Paolo si realizzano soltanto per mezzo di Gesù Cristo. D'altro canto se, come vedremo, la citazione della Scrittura più importante nella tesi generale di *Rm* 1,16-17 è di *Ab* 2,4, vuol dire che il modello profetico principale è del profeta *Abacuc*, da cui derivano le altre corrispondenze. Resta comunque la sostanziale cognizione salvifica della giustizia di Dio mutuata dall'AT, anche se questa non dovrebbe indurre a sottovalutare l'originalità del pensiero di Paolo.

La visione greco-romana della giustizia intesa come virtù umana non è estranea a Paolo, ma è di gran lunga inferiore rispetto a quella salvifica di origine anticotestamentaria e giudaica. Una delle più note definizioni della giustizia è di Aristotele:

¹⁵ R.C. OLSON, *The Gospel as the Revelation of God's Righteousness. Paul's Use of Isaiah in Romans 1:1-3:26* (WUNT 2.428), Tübingen 2016, 106-115, anche se con alcune forzature sulle corrispondenze tra *Is* 40-55 e *Rm* 1,16-17; 3,21-26.

«La giustizia è una virtù che attribuisce a ciascuno ciò che gli è dovuto secondo la legge; l'ingiustizia invece s'impadronisce di un bene altrui e non secondo la legge»¹⁶.

Il retroterra greco-romano che approda nella concezione forense della giustizia per il giurista romano Ulpiano (II-III sec. d.C.), intesa come «dare a ciascuno il suo», serve comunque a Paolo per evidenziare maggiormente la prospettiva salvifica della giustificazione per grazia. In tale orizzonte l'argomentazione per cui «a stento infatti uno muore per un giusto» (*Rm* 5,7), allude a quel che è possibile al massimo verificare nelle relazioni umane. Al contrario Cristo morì per i peccatori dimostrando il paradossale amore di Dio per gli esseri umani (*Rm* 5,8). Nel primo caso giusto è l'innocente per il quale si è disposti a morire; nel secondo Gesù Cristo è morto per gli empi o i peccatori, in una paradossale trasformazione della giustizia in giustificazione per grazia. Pertanto si può ben condividere la premessa sulla relazione tra la giustificazione e il giudizio ribadita più volte da P. Stuhlmacher: «Se vogliamo comprendere la dottrina paolina della giustificazione, dobbiamo prima considerare che la giustificazione comprende un'azione di giudizio»¹⁷.

4) *La giustificazione e il giudaismo del secondo Tempio*. La menzione delle «opere della Legge» in *Gal* 2,16; 3,2.5.10; *Rm* 3,20.27.28 indirizza, in modo deciso, verso Qumran e la nota lettera *halakica* o comportamentale di 4QMMT¹⁸. Così i responsabili della Comunità di Qumran raccomandano al destinatario:

«26 E anche noi ti abbiamo scritto 27 alcune opere della Tōrah che pensiamo buone per te e per il tuo popolo, poiché vediamo 28 in te intelligenza e conoscenza della Tōrah. Medita tutte queste cose e cerca da lui che confermi 29 il tuo consiglio e tolga da te la macchinazione malvagia e il consiglio di Belial, 30 di modo che tu possa rallegrarti alla fine del tempo scoprendo che alcune delle nostre parole sono veritiere. 31 E ti sarà contato in giustizia quando tu fai ciò che è retto e buono di fronte a Lui, per il tuo bene 32 e quello d'Israele» (4QMMT C 26-32)¹⁹.

¹⁶ ARISTOTELE, *Rhetorica* 1366b, 9-11.

¹⁷ P. STUHLMACHER, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification*, cit., 14: «If we wish to understand the Pauline doctrine of Justification, we must first consider that Justification involves an *act of Judgment*».

¹⁸ Sulla visione della giustizia a Qumran cf. O. BETZ, *Rechtfertigung in Qumran*, in J. FRIEDRICH – W. POHLMANN – P. STUHLMACHER (edd.), *Rechtfertigung*, FS. E. Käsemann, Mohr (Siebeck), Tübingen 1976, 403-414.

¹⁹ Per la traduzione cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ – C. MARTONE (edd.), *Testi di Qumran*, Paideia, Bre-

Torneremo fra poco sul dibattito che cerca di definire la portata del genitivo «giustizia di Dio», ma senza questa lettera è difficile cogliere la visione paolina delle opere della Legge e la loro relazione con la giustificazione. D'altro canto a Qumran, come per le citazioni della Scrittura appena menzionate, è invocata una giustizia divina con caratteri marcatamente salvifici. Così confessa l'orante nella *Regola della Comunità*:

«11 Quanto a me, se inciampo/ 12 le misericordie di Dio saranno la mia salvezza per sempre;/ se cado nel peccato della carne/ nella giustizia di Dio (*bešidqat 'el*), che eternamente resta, sarà il mio giudizio;/ 13 se inizia la mia afflizione/ egli libererà la mia anima dalla fossa/ e renderà saldi i miei passi nella via;/ mi toccherà con le sue misericordie,/ e per mezzo della sua grazia introdurrà il mio giudizio;/ 14 mi giudicherà nella giustizia della sua verità,/ e nell'abbondanza della sua bontà/ espierà per sempre tutti i miei peccati;/ nella sua giustizia mi purificherà/ dall'impurità dell'essere umano,/ 15 e dal peccato dei figli dell'uomo,/ affinché lodi Dio per la sua giustizia/ e l'Altissimo per la sua maestà» (1QS XI,11-15)²⁰.

In modo analogo una delle visioni nel *Libro di Enoc*, altrimenti noto come *Enoc etiopico*, vede la vita umana sostenuta dalla giustizia di Dio: «Tu sei il figlio dell'uomo nato per la giustizia e la giustizia ha dimorato in te e la giustizia del Capo dei giorni non ti abbandonerà» (71,14). E nei *Testamenti dei Dodici Patriarchi*, la conclusione del *Testamento di Dan* raccomanda alla sua discendenza l'adesione incondizionata alla giustizia di Dio: «State dunque lontani da tutta l'ingiustizia e aderite alla giustizia di Dio; così la nostra stirpe sarà salva per sempre» (6,10).

Non si può ignorare che, nelle lettere paoline, la giustizia di Dio è profondamente vincolata all'evento della morte e risurrezione di Cristo, ma il retroterra giudaico sulle «opere della Legge» e «la giustizia di Dio» svolge un ruolo determinante per la nostra cognizione della giustizia divina al tempo di Paolo.

5) *La giustificazione e la parola della croce*. Abbiamo appena richiamato la centralità di Cristo nella visione paolina della giustificazione. A riguardo è opportuno distinguere il ruolo che Gesù Cristo assume nelle dinamiche della giustizia/giustificazione divina dalle polemiche sulla via della giusti-

scia 1996, 175-176. Alla stessa edizione ci riferiamo per le citazioni successive tratte dalla letteratura qumranica.

²⁰ Sull'importanza del passo per la concezione paolina della giustizia cf. G. NEBE, *Righteousness in Paul*, in H.G. REVENTLOW – Y. HÖFFMAN, *Justice and Righteousness. Biblical Themes and their Influence* (JSOT SS 137), Academic Press, Sheffield 1992, 134-136.

ficazione: se per le opere della Legge e/o la fede di Cristo. Ora non è fortuito che la prima occorrenza del termine *dikaiosynē* nelle lettere paoline si verifichi in *1 Cor* 1,30, dove svolge una portata cristologica: nell'evento della sua morte di croce, Cristo Gesù è stato reso da Dio per noi «sapienza, giustificazione, santificazione e riscatto». Quella di *1 Cor* 1,30 è la sintesi più abbreviata della cristologia paolina, dove la giustizia è attribuita a Cristo con forza metonimica dell'astratto al posto del concreto. Il dato implica che, anche se non ovunque, la giustificazione in Cristo e nella sua morte assume una connotazione salvifica, per cui il sostantivo *dikaiosynē* andrebbe reso non con "giustizia", ma con "giustificazione". Approfondiremo la portata paradossale della giustificazione e la parola della croce²¹; intanto è importante evidenziare che il rapporto tra Cristo e la giustizia divina precede qualsiasi polemica sulle condizioni per la giustificazione.

Un'analogia rilevanza paradossale si verifica per la lettera della riconciliazione (*2 Cor* 1,1–9,16), confluita nella *2 Corinzi* canonica dov'è sottolineato l'interscambio tra il peccato degli esseri umani e la giustizia di Dio in Cristo (*2 Cor* 5,21). Anche in questo caso, come per *1 Cor* 1,30, soggetto agente è Dio che ha reso peccato colui che non aveva conosciuto peccato, affinché i credenti diventassero «giustizia di Dio» in Cristo. Questa volta la metonimia dell'astratto al posto del concreto non riguarda più Cristo, ma i credenti; resta il paradosso della croce che accomuna le due proposizioni nella corrispondenza con i corinzi. Diventare giustizia di Dio non è altro che essere stati giustificati dall'azione paradossale di Dio in Cristo, per mezzo dello Spirito.

6) *Giustificazione e avversari*. Abbiamo già segnalato che il dilemma sulla giustificazione sorge in contesti polemici delle lettere paoline. Paolo non ha una visione organica della giustificazione, ma situazionale che è ingenerata, se non motivata, dalle polemiche con gli avversari che sono subentrati in Galazia, lo hanno diffamato a Roma e rischiano di operare a Filippi²². Già W. Wrede agli inizi del secolo scorso aveva osservato che l'alternativa sulla giustificazione è per Paolo un *Kampfeslehre* o un insegnamento polemico²³.

²¹ Vedi sotto il terzo capitolo dedicato a *1 Corinzi*.

²² Sulle relazioni tra Paolo e i suoi oppositori cf. A. PITTA, *Gli avversari giudeo-cristiani di Paolo*, in A. PITTA (ed.), *Il giudeo-cristianesimo nel I e II sec. d.C.*, in *Ricerche Storico-Bibliche* 15 (2003) 103-119.

²³ W. WREDE, *Paulus*, cit., 72, anche se l'autore identificava gli avversari di Paolo come giudei, mentre per esempio in *Galati* sembrano più cristiani di origine giudaica. Sull'origine situazionale e polemica della giustificazione per Paolo insiste fra gli altri T. SÖDING, *Der Skopos der paulinischen Rechtfertigungslehre. Exegetische Interpretationen in ökumenische Absicht*, in *ZTK* 97 (2000) 416.

Se il primo discorso sull'alternativa della giustificazione è imbastito in *Gal* 2,15-21 è perché Paolo crea un'ideale «fusione di orizzonti» tra il famoso incidente di Antiochia, evocato in *Gal* 2,11-14, e la situazione attuale dei galati, incoraggiati dai suoi avversari a farsi circoncidere.

Sui contrasti tra Paolo e gli avversari, in tema di giustificazione, rimane l'enorme lato debole circa la loro visione della giustificazione, che non è riportata da Paolo, né da altri autori coevi. In tal senso la ricostruzione fondata sull'analisi speculare o *mirror reading* delle fonti è, a mio modesto parere, aleatoria²⁴. Non tutto quel che afferma Paolo è negato dagli avversari, e il contrario. Certo è che senza le situazioni ingenerate dagli avversari, molto probabilmente Paolo non avrebbe dettato affermazioni così polemiche sulle condizioni per la giustificazione. D'altro canto le ricostruzioni per cui i suoi avversari erano sempre gli stessi e relazionati a Pietro o al partito di Giacomo non sono seguite più di tanto dalla ricerca contemporanea. Forse è opportuno riconoscere che dietro tali ricostruzioni c'è spesso l'anacronistica contrapposizione tra cattolicesimo e protestantesimo contemporaneo. Per questo, contro una visione monolitica del movimento protocristiano, sulla giustificazione è opportuno trattare ogni lettera in dipendenza del proprio contesto storico e degli avversari diversi.

7) La «giustizia di Dio», genitivo soggettivo e/o di autore? Alla lettera, l'espressione «giustizia di Dio» (*dikaiosynē Theû*) non compare mai nella versione greca dei LXX²⁵, anche se sono diffuse espressioni analoghe, mentre è utilizzata più volte nella *lettera ai Romani*²⁶. Sul significato dell'espressione, intorno agli anni 60-70 del secolo scorso si è assistito a un acceso dibattito fra gli studiosi riformatori²⁷. Mentre per H. Conzelmann la «giustizia di Dio» sarebbe da intendere come genitivo di autore o di relazione, con implicazioni antropologiche²⁸, per E. Käsemann e, in seguito,

²⁴ Si deve a J.M.G. BARCLAY, *Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case*, in *JSNT* 31 (1987) 73-93 l'idea dell'analisi speculare delle lettere paoline per le relazioni tra Paolo e i suoi avversari.

²⁵ Cf. comunque *Dt* 33,21 in cui si accenna alla «giustizia del Signore»; e *Bar* 5,2 dove si parla della «di Dio giustizia».

²⁶ La prima volta che si parla della «giustizia di Dio» per le lettere paoline è in *2 Cor* 5,21; quindi compare in *Rm* 1,17; 3,5.21.22.25.26, 10,3.3 per un totale di nove volte. In seguito cf. *Gc* 1,20.

²⁷ Per un esauriente bilancio sulla «giustizia di Dio» fra studiosi tedeschi, cf. E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese*, cit., 716-741.

²⁸ H. CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento* (BT 5), Paideia, Brescia 1972 (or. ted. 1968²), 274; e in seguito R.K. MOORE, *2 Cor 5,21: The Interpretative Key to Paul's Use of Dikaiosynē Theou*, in R. BIERINGER (ed.), *The Corinthian Correspondence* (BETL 125), University Press, Leuven 1996, 714.

P. Stuhlmacher e S. Lyonnet, si tratterebbe di un genitivo soggettivo per alludere a una proprietà apocalittica di Dio²⁹. E se la portata soggettiva della «giustizia di Dio» è per Conzelmann un «errore filologico»³⁰, per Käsemann è, al contrario, un «capolavoro teologico»³¹. Nel tentativo di mediare le due prospettive, K. Kertelge ha proposto di considerare «la giustizia di Dio» come genitivo soggettivo e di autore nello stesso tempo³².

In seguito, diversi autori hanno considerato la questione puramente accademica e hanno proposto di superare l'alternativa tra il genitivo soggettivo o di autore³³. Oggi la questione è, opportunamente, passata di moda perché sono il contesto e la finalità retorica a orientare verso il tipo di genitivo. Per questo è preferibile pensare a un genitivo d'agente³⁴, in cui la portata soggettiva e d'autore coesistono e non sono così contrastanti³⁵. Tale opzione risponde alla tradizione agostiniana più originaria: «La giustizia di Dio, non per la quale Egli è giusto, ma per cui noi siamo fatti (giusti) da Lui»³⁶. Vedremo come la retorica epistolare apporta un importante contributo per il superamento definitivo della questione, perché per esempio la metonimia di 2 Cor 5,21, dove i credenti sono definiti «giustizia di Dio», allude alla loro condizione di giustificati da Dio (genitivo soggettivo) in Cristo (genitivo d'autore).

8) *Giustificazione e cronologia epistolare*. Prima di addentrarci nel dedalo della giustificazione per Paolo, è imprescindibile considerare non soltanto le situazioni epistolari che fanno da sfondo e, gioco forza, la determinano,

²⁹ Così E. KÄSEMANN, *La giustizia di Dio in Paolo*, in ID., *Saggi esegetici*, Marietti, Genova 1985, 133-145; S. LYONNET, *La giustizia di Dio e la storia della salvezza*, in ID., *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, D'Auria, Napoli 1966, 23-49; P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, cit.

³⁰ H. CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, cit., 272.

³¹ E. KÄSEMANN, *Giustificazione e storia della salvezza nella Lettera ai Romani*, in ID., *Prospettive paoline* (SB 18), Paideia, Brescia 1972 (or. ted. 1972²), 117.

³² K. KERTELGE, *Giustificazione in Paolo. Studi sulla struttura e sul significato del concetto paolino di giustificazione* (Supplementi GLNT 5), Paideia, Brescia 1991 (or. ted. 1966), 40-44.

³³ Così fra gli altri J.D.G. DUNN, *The Righteousness of God*, in ID., *Theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, Edinburgh 1998, 344 [trad.it., *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999]; E JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione*, cit., 87.

³⁴ Così già F. BLASS - A. DEBRUNNER - F. REHKOPF, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (GLNT S3), Paideia, Brescia 1982, 235.

³⁵ Così opportunamente già R. PENNA, *Il tema della giustificazione in Paolo. Uno status quaestionis*, in G. ANCONA (ed.), *La giustificazione. Atti del convegno ATI 2-4 1997*, Messaggero, Padova 1997, 19-64 ha evidenziato che in passi come Rm 3,21.26 predomina la portata attiva, mentre in altri come Fil 3,9 prevale quella passiva della giustizia di Dio (*ibid.*, 30-31).

³⁶ AGOSTINO D'IPPONA, *De Spiritu et littera* 18,32, PL 44,220: «Justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos ab eo facti».

ma anche la cronologia delle lettere paoline. Fatte poche voci fuori dal coro, per cui *Galati* sarebbe la prima lettera di Paolo³⁷ e *Filippesi* precederebbe *Romani*, la cronologia più condivisa vede la seguente scansione: *1-2 Corinzi*, *Galati*, *Romani* e *Filippesi*. La parabola cronologica permette di rilevare che il dilemma sulla giustificazione risalta dopo la corrispondenza con i corinzi e non prima. Di fatto in *1 Tessalonesi* Paolo non avverte l'esigenza di parlarne³⁸, nonostante alcuni studiosi vedano ovunque la tematica della giustificazione³⁹. Il dilemma sulle vie – se per la Legge o per la fede – esplose in *Galati* ed è ripensato con maggiore ampiezza in *Romani*, per assumere, a nostro parere, valore preventivo in *Filippesi*. Indicativo a riguardo è il criterio della differenza (più che dell'indifferenza) pronunciato in *1 Cor* 7,19, nel contesto delle relazioni familiari: «La circoncisione non è nulla e l'incirconcisione non è nulla, ma l'osservanza dei comandamenti di Dio». Si confronti tale criterio della differenza con quelli evidenziati nella *lettera ai Galati* per rendersi conto che all'epoca di *1 Corinzi* non era ancora esplosa la polemica sulla giustificazione, mentre in *Galati* quel che fa la differenza è la fede operante nell'amore (cf. *Gal* 5,6) e la nuova creatura (cf. *Gal* 6,15), ma non l'osservanza dei comandamenti.

Se la giustificazione assume una portata segnatamente salvifica già nella corrispondenza con i corinzi e prosegue per il dilemma sulle vie della sua realizzazione, con le lettere della prima e della seconda tradizione paolina il prospetto è destinato a cambiare notevolmente. Di fatto, se da una parte in *Colossesi* tale dialettica scompare, con *Efesini* il sostantivo «giustizia» assume una predominante connotazione valoriale ed etica (cf. *Ef* 4,24; 5,9; 6,14). Un analogo slittamento si verifica con *1-2 Timoteo*, dove la «giustizia» è raccomandata come virtù a Timoteo (cf. *1 Tm* 6,11; *2 Tm* 2,22) e a quanti sono formati nelle comunità cristiane (cf. *2 Tm* 3,16). Del tutto originale è nel panorama delle lettere della tradizione paolina l'asserzione per cui

³⁷ Così per esempio M.A. SHANKS, *Galatians 5:2-4 in light of the Doctrine of Justification*, in *Bibliotheca Sacra* 169 (2012) 188-202, che colloca la stesura di *Galati* tra il 47e il 49 d.C. per rapportarla alla dottrina della giustificazione. In realtà, come abbiamo precisato, Paolo non ha neanche una dottrina della giustificazione, ma l'alternativa sulla giustificazione è questione che nasce in situazione.

³⁸ In *1 Tessalonesi* si trova soltanto l'avverbio *dikaiōs* per segnalare il modo giusto o retto con cui Paolo si è comportato in occasione della prima evangelizzazione a Tessalonica (cf. *1 Ts* 2,10).

³⁹ L'idea per cui Paolo non tratta della giustificazione nella corrispondenza con i tessalonesi perché non sarebbe contestata fra i destinatari è infondata e anacronistica. Così invece per esempio P.A. RAINBOW, *Justification according to Paul's Thessalonian Correspondence*, in *BBR* 19 (2009) 249-274 (qui, 257) che, tra l'altro, non distingue la natura autoriale di *1 Tessalonesi* e quella forse pseudepigrafica di *2 Tessalonesi*.

il mistero della pietà, che si concentra su Gesù Cristo, confessa che «fu giustificato nello Spirito» (1 Tm 3,16), nel senso che fu riconosciuto come giusto o innocente per mezzo dello Spirito Santo.

Un discorso a parte merita la *lettera a Tito* che riprende la dialettica della giustificazione per estenderla all'antitesi tra le opere giuste compiute dagli esseri umani e l'azione della grazia divina per mezzo di Gesù Cristo, a totale vantaggio del secondo percorso del dilemma (cf. *Tt* 3,4-7). Eloquentemente è il silenzio sul dilemma della giustificazione per gran parte della tradizione paolina e la sua ripresa, in termini antropologici generali, nel conflitto tra le opere compiute dagli esseri umani e la grazia divina. Da una parte tale slittamento dimostra che il conflitto ha creato diversi problemi nelle comunità delle tradizioni paoline, per cui la giustizia assume una portata etica, dall'altra l'opposizione si sposta dalle opere della Legge contro la fede di Cristo a quella tra opere giuste e la grazia in generale. Tale slittamento dimostra che paolinismo e antipaolinismo sono pervenuti a un conflitto insanabile per cui il confronto tra la Legge e la giustizia è risolto, in negativo o in positivo. L'asserzione per cui la Legge non è fatta per chi è giusto, ma per gli iniqui e i ribelli (cf. 1 Tm 1,9), segnala che il conflitto tra la Legge e le vie della giustizia è terminato, a discapito della Legge mosaica, oppure ha assunto una portata non soltanto etnica, ma antropologica sull'alternativa tra le opere compiute dagli esseri umani e la grazia divina.

Pertanto l'alternativa sulle vie della giustificazione è propria delle lettere autoriali di Paolo e coinvolge in prima istanza *Galati*, *Romani* e *Filippesi*. Tuttavia già in 1-2 *Corinzi* si delinea la relazione tra Cristo, la sua croce e la giustificazione, da una parte, i credenti, la croce e la giustificazione dall'altra. Precisati tali prolegomeni, possiamo inoltrarci nelle lettere paoline per approfondire le coordinate e i contenuti della giustificazione.

3.

LA PAROLA DELLA CROCE E LA GIUSTIFICAZIONE

La prima volta in cui Paolo accenna alla giustificazione è a proposito della parola della croce (cf. 1 Cor 1,18-4,21), uno dei discorsi più affascinanti delle sue lettere:

«E a causa sua voi siete in Cristo Gesù, che fu reso da Dio sapienza per noi, giustizia e anche santificazione e riscatto, affinché come sta scritto: “Chi si vanta nel Signore si vanti”» (1 Cor 1,30-31).

Il contesto di una sentenza così lapidaria riguarda le divisioni o i partiti creatisi a Corinto, tra chi si appella più a un apostolo che all'altro: a Paolo, Apollo o Cefa (cf. 1 Cor 1,12; 3,4-6.22). Non è fortuita la relazione tra la croce di Cristo e la giustificazione, poiché Paolo non invoca neanche i diritti del partito che si richiama alla sua autorità, ma cerca un dato condiviso fra le diverse fazioni di Corinto. E lo trova nella parola della croce o nella predicazione del Cristo crocifisso. Dopo la parte protocollare del prescritto (cf. 1 Cor 1,1-3) e dei ringraziamenti epistolari (cf. 1 Cor 1,4-9), inizia il discorso della follia¹ o «la parola della croce» secondo il seguente canovaccio²:

- a) l'esordio (1,10-17)
- b) la tesi generale (1,18-19)
- c) la probazione (1,20-3,17)
 - a. la narrazione (1,20-2,5)
 - b. la conferma (2,6-16)
 - c. la confutazione (3,1-17)
- a) la perorazione (3,18-23)

¹ Sull'impatto della follia incentrata sulla croce di Cristo nell'ambiente popolare dell'epoca imperiale cf. L.L. WELBORN, *Paul, the Fool of Christ. A Study of 1 Corinthians in the Comic-Philosophic Tradition* (JSNT SS 293), T&T Clark, London - New York 2005.

² Riprendo e approfondisco quanto riportato in A. PITTA, *Il paradosso della croce (1 Cor 1,18-31)*, in Id., *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 80-110.

- b) l'esempio degli apostoli (4,1-13)
- c) appello finale (4,14-21)

Poiché l'accenno alla giustificazione si trova nella conclusione della prima fase della narrazione (cf. *1 Cor* 1,20-31), è necessario cercare di cogliere le relazioni fra la tesi principale del discorso sulla follia della croce e la densa asserzione di *1 Cor* 1,30.

3.1. Quale tesi e quale posta in gioco?

Mentre il discorso della follia o sulla parola della croce è unitario, è dibattuta la tesi principale che dovrebbe pilotarlo; richiamiamo le principali ipotesi:

- a) La *propositio* principale è enunciata in *1 Cor* 1,10: Paolo cerca di sostenere l'unità ecclesiale dei corinzi, contro forme di faziosità³.
- b) La *propositio* principale è contenuta in *1 Cor* 1,17, dove Paolo asserisce di non essere stato inviato a battezzare, ma per evangelizzare affinché non venga svuotata la croce di Cristo⁴.
- c) La *propositio* principale è enunciata *1 Cor* 1,17 ed è collegata alla *subpropositio* di *1 Cor* 1,18⁵. In tal caso mentre la *propositio* assumerebbe una portata generale per la sezione di *1 Cor* 1,10-4,21, la *subpropositio* varrebbe soltanto per la sottosezione di *1 Cor* 1,19-2,5.
- d) L'asserzione di *1 Cor* 1,17 è la *partitio*, mentre quella di *1 Cor* 1,18 funge da *propositio* principale della sezione⁶.

Purtroppo per identificare le *propositiones* principali, le *partitiones* e le *propositiones* secondarie nelle lettere paoline, fra gli studiosi domina l'arbitrio perché spesso non sono tenuti in conto i trattati della retorica antica e

³ Così M.M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Westminster - J. Knox, Louisville/KY 1991, 198-200.

⁴ G. BARRAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione, commento* (SOC 16), EDB, Bologna 1995, 132.

⁵ C. PELLEGRINO, *Paolo, servo di Cristo e padre dei Corinzi. Analisi retorico-letteraria di 1 Cor 4* (TG ST 139), Gregoriana, Roma 2006, 111.

⁶ E. LÉONCE VIEYRA, *L'Écriture dans la dynamique argumentative de 1 Corinthiens 1-4* (ÖBS 46), P. Lang, Frankfurt a. M. 2016, 53.

alcuni contributi sulla *dispositio* nelle lettere paoline⁷. Altrove ho presentato le peculiarità di una *propositio*, una *partitio* e una *transitio* per la retorica antica e per la *lettera ai Romani* che dovrebbero valere per tutte le lettere paoline autoriali⁸. Per dirsi tale, una tesi principale richiede di essere breve, chiara, unitaria e capace d'ingenerare la dimostrazione successiva. Nel caso delle lettere paoline dobbiamo escludere la presenza di una *partitio* che, a ben vedere, è più impegnativa di una *propositio* in quanto introduce, con ordine, la tesi e i temi che s'intende dimostrare. Di fatto per riscontrare una *partitio* vera e propria bisogna giungere alla *lettera ai Colossesi* (cf. *Col* 1,21-23) che sembra di tradizione paolina e procede con più ordine rispetto alle lettere autoriali di Paolo⁹. Al di fuori delle lettere paoline, una *partitio* è unanimemente riconosciuta nel passo di *Eb* 2,17-18 per la *lettera agli Ebrei*, con le due qualità del sommo sacerdozio di Cristo (misericordioso e fedele) dimostrate, in forma inversa, nelle parti successive del trattato¹⁰.

Circa la sezione di *1 Cor* 1,10-4,21, l'alternativa principale riguarda lo statuto degli apostoli, enunciato in *1 Cor* 1,17, e la parola della croce, formulata in *1 Cor* 1,18-19. Ora non c'è chi non veda che il v. 17 è collegato più a quel che precede che a quanto segue e, tra l'altro, dal versante sintattico non può essere separato dall'esordio (cf. *1 Cor* 1,10-17). Gli accenni al battesimo nell'esordio¹¹ dimostrano che il v. 17 assume un ruolo retrospettivo e non prospettico. Tant'è che per riscontrare la ripresa del verbo *baptizō* bisogna giungere sino a *1 Cor* 10,2 (con accezione generica e negativa) e a *1 Cor* 12,13 (con valore positivo)¹². Al contrario, nell'asserzione generale di *1 Cor* 1,18-19 si verificano tutte le condizioni di una *propositio* che, tra l'altro, non ha bisogno di ricorrere a una *subpropositio* per dirsi tale. Anzitutto riportiamo di seguito la resa in traduzione dell'affermazione:

⁷ Si deve soprattutto a J.-N. Aletti il merito di aver stilato i criteri che permettono di qualificare una tesi principale e secondaria nelle lettere paoline. Cf. J.-N. ALETTI, *La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance*, in *Bib* 71 (1990) 1-24; ID., *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes*, in *NTS* 38 (1992) 385-401.

⁸ A. ΠΙΤΤΑ, *Form and Content of the Propositio in Pauline Letters: the Case of Rom 5.1-8.39*, in *RevB* 122 (2015) 575-591.

⁹ Su *Col* 1,21-23 come tesi o *propositio* principale di *Colossesi* cf. J.-N. ALETTI, *Lettera ai Colossesi. Introduzione, versione e commento* (SOC 12), EDB, Bologna 1994, 109-115.

¹⁰ Cf. a riguardo A. VANHOYE, *L'epistola agli Ebrei. «Un sacerdozio diverso»*, EDB, Bologna 2010, 79-81.

¹¹ Cf. *1 Cor* 1,13.14.15.16.16.

¹² Al battesimo si accenna in modo evocativo soltanto in *1 Cor* 6,11, mediante il verbo «lavare», ma in un contesto successivo alla parola della croce e soltanto di passaggio. Per i dettagli su *1 Cor* 6,11 vedo sotto.

«La parola infatti della croce mentre per coloro che si perdono è follia, per coloro che si salvano per noi è potenza di Dio. Sta scritto infatti: “Distruggerò la sapienza dei sapienti e l’intelligenza degli intelligenti annullerò”».

La proposizione è chiara, breve, si distingue dal contesto sia per la solennità dello stile, sia perché nei versetti successivi lascia il posto alle domande retoriche che ne spiegano i contenuti. Peraltro il motivo dominante della sezione concerne il contrasto tra la sapienza umana e la follia divina che non è punto menzionato sino a *1 Cor* 1,18¹³. Per questo il filo conduttore della sezione non è rappresentato dallo statuto degli apostoli, espresso in *1 Cor* 1,17, ma dal paradossale contrasto tra la follia divina e la sapienza umana.

La conferma della nostra ipotesi è data dal confronto con la tesi generale della *lettera ai Romani*, formulata in *Rm* 1,16-17 e unanimemente riconosciuta¹⁴. Poiché «la parola della croce» è una metonimia che solennizza l’astratto (la parola) al posto del concreto (evangelizzare) e una sineddoche che relaziona una parte (la croce) al tutto (Cristo crocifisso), l’evangelo in quanto potenza di Dio accomuna le due tesi generali di *1 Cor* 1,18 e *Rm* 1,16. E non a caso in entrambe le occasioni, la tesi principale è supportata da una citazione diretta o esplicita della Scrittura: per *1 Cor* 1,19 è determinante il passo di *Is* 29,14 (LXX), mentre per *Rm* 1,17 subentra quello di *Ab* 2,4 (LXX).

La connessione del passo di *Is* 29,14 in *1 Cor* 1,19 con le citazioni di *Gb* 5,13a e di *Sal* 93,11 (LXX) in *1 Cor* 3,19-20 contribuisce, in modo sostanziale, a rilevare l’importanza del passo profetico nella tesi generale della sezione. L’espressione «dei sapienti» (*tôn sophôn*) di *1 Cor* 1,19 è collegata a «i sapienti» (*tùs sophús*) di *Gb* 5,13a in *1 Cor* 3,19 e a «dei sapienti» (*tôn sophôn*) di *Sal* 93,11 in *1 Cor* 3,20. Si crea così una basilare inferenza lessicale fra i tre passi della Scrittura che formano l’intelaiatura principale dell’argomentazione paolina. La tradizione rabbinica successiva definisce tale concatenamento terminologico di due o più passi della Scrittura come *g’zērâ šāwâ*¹⁵. Tra l’altro quello di *Is* 29,14 e di *Sal* 93,11 è un collegamento indotto da Paolo stesso e, per questo, ancora più decisivo per la sua dimostrazione. Di per sé il *Sal* 93,11 dei LXX recita come segue: «Il Signore

¹³ Si veda l’uso di *sophía* (sapienza) in *1 Cor* 1,17.19.20.21.21.22.24.30; 2,1.4.5.6.6.7.13; 3,19; *sophós* (sapiente) in *1 Cor* 1,19.20.25.26.27; 3,10.18.18.19.20; *mória* (follia) in *1 Cor* 1,18.21.23; 2,14; 3,19; *mörös* (folle) in *1 Cor* 1,25.27; 3,18; 4,10; *möráinö* (essere folle) in *1 Cor* 1,20.

¹⁴ Sulla natura e la funzione della tesi generale di *Rm* 1,16-17 vedi sotto il sesto capitolo.

¹⁵ Su questa regola esegetica di origine farisaica cf. P. BASTA, *Gezerah Shawab. Storia, forme e metodi dell’analogia biblica* (SubBib 26), P.I.B., Roma 2006.

conosce i ragionamenti degli uomini: sono vani». Nella versione greca e nell'originale ebraico si parla di "uomini" e non di sapienti. Per questo è intenzionale il collegamento creato tra *Is* 29,14 e *Sal* 93,11: permette a Paolo di dimostrare che non è presa di mira qualsiasi sapienza umana, ma quella non incentrata sulla parola della croce che, a sua volta, rende vani i ragionamenti dei sapienti. Nel corso del discorso della follia subentrano ulteriori citazioni dirette tratte dalla Scrittura, ma l'asse portante principale riguarda, a nostro parere, le citazioni di *Is* 29,14 nella tesi generale e quelle di *Gb* 5,13a e di *Sal* 93,11 in *1 Cor* 3,19-20¹⁶.

In verità si potrebbe obiettare che secondo la regola della *g^ezērâ šāwâ* è necessario collegare un passo della *Tôrâh* a uno dei *Profeti* e/o dei *Salmi*, mentre nel caso di *1 Cor* 1,19 e *1 Cor* 3,19-20 subentrano le relazioni fra due passi profetici. In realtà anzitutto bisogna distinguere il periodo tannaitico da quello prima del 70 d.C.; e sarebbe importante chiedersi perché Paolo non ricorre alla *Tôrâh* per la *g^ezērâ šāwâ* di *1 Cor* 1,19-3,20. Di fatto Paolo attesta ancora un ricorso libero e non rigido alle regole farisaiche del suo tempo per interpretare la Scrittura. Inoltre se ha ritenuto opportuno non ricorrere per esempio al passo di *Dt* 23,28, dedicato a «maledetto chi pende dal legno», che invece utilizzerà in *Gal* 3,13, è perché in occasione di *1 Corinzi* non esplose ancora la polemica sulle vie della giustificazione e il contributo della Legge. Di fatto i comandamenti, che sono il cuore della Legge, sono ancora quel che più conta per il criterio della differenza tra la circoncisione e l'incirconcisione (cf. *1 Cor* 7,19).

In altri termini il paradosso di *1 Cor* 1,18-4,21 concerne il tipo di sapienza e follia e non chiama ancora in causa la Legge, come invece si verificherà per la *lettera ai Galati*. Per questo in contesto diverso e quando subentra l'alternativa sulla giustificazione per la Legge o per la fede in Cristo, Paolo citerà il passo di *Dt* 23,28 per dimostrare che Cristo divenne maledizione affinché la benedizione di Abramo giungesse ai gentili (cf. *Gal* 3,13-14). Qual è dunque la relazione tra la parola della croce e Gesù Cristo definito, per antonomasia, giustificazione per noi?

¹⁶ Sulle diverse citazioni dirette e gli echi della Scrittura in *1 Cor* 1,10-4,21 cf. P. BASTA, *Inventio paolina e citazioni scritturistiche in 1 Cor 1-4*, in F. BIANCHINI – S. ROMANELLO (edd.), *Non mi vergogno del Vangelo, potenza di Dio. Studi in onore di J.-N. Aletti* (AnBib 200), G&BPress, Roma 2012, 19-44.

3.2. Due sistemi di sapienza a confronto

Sulla relazione tra la giustificazione e il vanto, nel XX secolo è stato determinante quel che R. Bultmann ha scritto nella sua teologia di Paolo:

«Il suo [di Paolo] rimprovero contro giudei e giudaizzanti non è che il cammino della legge sarebbe falso perché, in seguito alle trasgressioni, non conduce alla méta, ma perché la sua direzione è sbagliata, perché è il cammino che non può che condurre alla *idia dikaiosýnē* [la giustizia propria]. Non sono soltanto né soprattutto le cattive azioni a rendere l'uomo riprovevole dinanzi a Dio; già l'intenzione di diventare giusto dinanzi a Dio – di avere il proprio *káuchēma* – attraverso l'osservanza della legge è peccato»¹⁷.

A ben vedere, in *1 Cor* 1,30-31 Paolo relaziona l'evento della croce di Cristo al motivo del vanto non per escluderlo per partito preso, ma per sostenere che il crocifisso ingenera una sapienza e un vanto paradossale. Dunque in questione non è l'intenzione umana di diventare giusti davanti a Dio, ma quale consistenza ha un vanto fondato sulla croce di Cristo e uno che lo cerca al di fuori del Cristo crocifisso. Per questo la citazione di *Ger* 9,23 (LXX) in *1 Cor* 1,31 funge da sostegno per l'asserzione paradossale di *1 Cor* 1,30: «Affinché come è scritto: Chi si vanta nel Signore si vanti»¹⁸.

L'affermazione di *1 Cor* 1,30 è un concentrato di cristologia: Paolo è capace di dire in un versetto quel che richiederebbe un trattato. Precisiamo anzitutto che la sua attenzione è posta sull'essere «in Cristo Gesù» dei corinzi e che egli è stato reso «sapienza, giustificazione, santificazione e riscatto». Per questo il verbo *egbenēthē* non è un passivo antropologico, ma divino: Dio stesso ha reso tale Gesù Cristo per noi e gli esseri umani ricevono il dono dell'essere in Cristo.

In tale prospettiva il dativo *hēmīn* assume valenza non di semplice dativo, ma si tratta di un *dativus commodi* o di vantaggio da rendere con «per noi»: Dio ha reso Gesù Cristo giustificazione per i credenti e non il contrario. Non sono i credenti a ricevere la giustizia di Dio, secondo una concezione volontaristica della fede, ma questa stessa è dono paradossale di Dio mediante la croce di Cristo. Dunque in questione non è la vita terrena di Gesù, ma l'evento della croce sul quale Paolo insiste in *1 Cor* 1,18-31, al punto

¹⁷ R. BULTMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, cit., 254-255.

¹⁸ Fra l'altro la stessa citazione si riscontra in *2 Cor* 10,17 nel contesto della polemica tra Paolo e i suoi avversari.

che non menziona, per ora, la risurrezione di Cristo¹⁹. Bisogna attendere la sezione di *1 Cor 15,1-58* perché il *kérygma* della risurrezione al terzo giorno si congiunga alla morte di Cristo per i nostri peccati. A ben vedere, morte e risurrezione sono inscindibili per Paolo; tuttavia quel che fa problema in una situazione partitica, come quella di Corinto, non è la risurrezione di Cristo, ma la sua morte di croce.

Significativa è l'evoluzione inversa della metonimia per cui i sostantivi astratti sostituiscono i corrispondenti concreti. Per conferire maggiore incisività alla parola della croce, Paolo non asserisce che Gesù Cristo divenne sapiente, giusto, santo e riscattatore, come dovrebbe verificarsi di solito per una persona. Ben diverso è dichiarare che una persona è bella, anziché definirla "bellezza"! Con la seconda dichiarazione, la bellezza si concentra su di lei, sino a identificarsi con la persona a cui è attribuita. Così in Cristo tutta l'azione della giustificazione divina riscontra la sua definitiva realizzazione. Per questo Paolo preferisce definirlo per antonomasia come sapienza, giustificazione, santificazione e riscatto.

La proposizione di *1 Cor 1,30* è non soltanto una metonimia dell'astratto al posto del concreto: dal versante cronologico o storico procede per evoluzione inversa, nel senso che Gesù Cristo è stato reso sapienza perché giustificazione, giustificazione perché santificazione e santificazione perché redenzione. Il momento originario da cui dipendono gli altri momenti è il riscatto o la *apolýtrōsis* paradossale che vede Dio come soggetto agente e non come destinatario. Con l'evento della croce, Dio ha realizzato la giustificazione di quanti sono in Cristo. Si vede bene che il cratere dell'essere in Cristo e quello della giustificazione non sono affatto alternativi: l'uno o l'altro, come sostengono coloro che aderiscono alla *New Perspective*. Piuttosto l'uno e l'altro e non l'uno senza l'altro. E quel che accomuna entrambi è il paradosso della sapienza di Dio che assume le distanze sia dalla richiesta dei miracoli, sia dalla sapienza umana.

Pertanto la prima occorrenza sulla *dikaíosynē* nelle lettere paoline andrebbe intesa come *nomen actionis*: un nome o sostantivo che sostituisce e designa l'azione della giustificazione compiuta da Dio mediante la croce

¹⁹ Invece sul riferimento alla risurrezione in *dýnamis* di *1 Cor 1,18* cf. R. PENNA, *Logos paolino della croce e sapienza umana (1 Cor 1,18-2,16)*, in ID., *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 471. Più che alla risurrezione riteniamo che il sostantivo *dýnamis* alluda alla potenza dello Spirito di cui si parla in *1 Cor 2,4*. D'altro canto se *dýnamis* in *1 Cor 1,18* si riferisse alla risurrezione, verrebbe esaudita la richiesta di quanti cercano segni o miracoli per aderire alla fede in Cristo. Non c'è miracolo più grande della risurrezione di un morto!

di Cristo²⁰. Prima dell'alternativa sulle vie per la giustificazione, la croce di Cristo svolge un ruolo imprescindibile sulla sua origine e, in tal senso, è da sottoscrivere quanto evidenziava E. Käsemann nel suo contributo sulla giustificazione, divenuto classico:

«La dottrina paolina della giustificazione è cristologica in tutto e per tutto: ma una cristologia ricavata dalla croce di Gesù, e perciò scandalosa»²¹.

Anche se nella densa affermazione di *1 Cor* 1,30 manca l'espressione «giustizia di Dio», è già presente la sostanza: Dio giustifica i credenti per mezzo della croce di Cristo e li fa essere in lui per la più paradossale delle sue vie.

3.3. Assoluzione e giudizio finale (*1 Cor* 4,1-13)

Che il verbo *dikaiōō* (giustificare) non alluda sempre alle relazioni tra Dio e gli esseri umani nelle lettere di Paolo è verificabile nel paragrafo dedicato all'esemplarità degli apostoli, quando asserisce a propria difesa:

«Per me è poca cosa essere giudicato da voi o da un giorno umano; ma non giudico neanche me stesso. Di nulla infatti sono cosciente, ma non per questo assolto (*dedikaiōmai*); invece chi può giudicarmi è il Signore. Non vogliate giudicare prima del tempo, finché venga il Signore, che illuminerà i segreti delle tenebre e manifesterà le intenzioni dei cuori; allora ciascuno riceverà la lode da Dio» (*1 Cor* 4,3-5).

Siamo ancora nel contesto della parola della croce (*cf.* *1 Cor* 1,10-4,21) e in *1 Cor* 4,1-13 Paolo indugia sui tratti principali della croce di Cristo nella vita degli apostoli, per presentarli come esempi di fronte ai partiti di Corinto. Contro le fazioni di Corinto, la croce di Cristo è la piattaforma unitaria per i credenti e dovrebbe guidare il modo di operare degli apostoli. In tale contesto sembra che Paolo richiami il passo di *Gb* 27,6 che, secondo la versione greca, recita:

²⁰ Con buona pace di L.L. WELBORN, *Paul, the Fool of Christ*, cit., 233, la giustizia a cui si accenna in *1 Cor* 1,30 non è la virtù richiesta al cittadino ideale, ma è quel che Dio ha reso Gesù Cristo per il noi dei credenti.

²¹ E. KÄSEMAN, *Giustificazione*, cit., 111.

«Ma tenendo fermo nella mia giustizia, non cederò, infatti sono cosciente per me stesso che non ho commesso nulla di fuori luogo».

Il contesto originario riguarda la contesa tra Giobbe e i suoi amici a proposito della sua integrità o innocenza. Difficile è stabilire se Paolo stia citando in forma indiretta²² o stia soltanto evocando il passo di *Giobbe*: molto probabilmente si tratta di una semplice riverberazione o di una eco, dovuta all'influsso dei LXX sul greco di Paolo. D'altro canto mentre in *Gb* 27,6 è usato il sostantivo "giustizia", in *1 Cor* 4,4 si trova il verbo *dedikáïōmai* (sono assolto). Comunque il perfetto passivo *dedikáïōmai* non designa l'autogiustificazione di Paolo nel rapporto con Dio, ma la condizione di chi è riconosciuto come giusto o innocente davanti agli altri esseri umani²³. Di fatto la seconda parte di *1 Cor* 4,4 non ha nulla in comune con *Gb* 27,6 e molto probabilmente il Signore chiamato in causa non è più Dio, come per Giobbe, ma Gesù Cristo in vista della sua seconda venuta (cf. *1 Cor* 4,5).

Pertanto in *1 Cor* 4,4 non emerge ancora il dilemma sulle vie della giustificazione, anche se il verbo *dikaiōō* è relazionato al giudizio escatologico del Signore, per cui giustizia e giudizio sono rapportati fra loro. Molto probabilmente riscontreremo lo stesso significato del verbo *dikaiōō* per l'inno di *1 Tm* 3,16: il mistero della pietà rivelato in Cristo «fu riconosciuto come giusto» o esente da colpa per mezzo dello Spirito.

3.4. Giustificati nel nome del Signore e con lo Spirito (*1 Cor* 6,1-11)

La parola della croce proclamata in *1 Cor* 1,18–4,21 non è isolata nella disposizione di *1 Corinzi*, ma diventa criterio di valutazione per qualsiasi situazione etica. In tale prospettiva, l'asserzione di *1 Cor* 1,30 è ripresa nel contesto dell'appello ai tribunali civili (cf. *1 Cor* 6,1-11) che così si chiude:

«E tali eravate alcuni, ma siete stati lavati, ma siete stati santificati, ma siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e con lo Spirito del nostro Dio» (v. 11).

²² Così per esempio J.A. FITZMYER, *First Corinthians* (AB 32), Yale, New Haven/CT - London 2008, 213, per il quale Paolo sta utilizzando la citazione di *Gb* 27,6.

²³ Così fra gli altri opportunamente J.-N. ALETTI, *Justification*, cit., 30.

Diversi studiosi considerano il passo di *1 Cor* 6,11 come formula battesimale prepaolina soprattutto per l'accento al nome del Signore nel quale si è stati giustificati²⁴. In realtà più che una formula prepaolina, paragonabile per esempio a quella di *Rm* 3,25-26a, la proposizione di *1 Cor* 6,11 risponde al linguaggio, allo stile e al sistema argomentativo di Paolo²⁵. In tal caso è preferibile pensare al motivo tradizionale del battesimo nel nome di qualcuno, mentre è paolina la scelta dei verbi e il modo con cui sono coniugati.

I tre verbi che scandiscono la nuova condizione dei credenti sono utilizzati in parallelo fra loro, per cui anche se il primo verbo «siete stati lavati (*apelúsa-sthe*)» compare nella forma media, assume valore passivo come gli altri due. I credenti in Cristo non si sono lavati da soli, ma sono stati lavati nel nome di Gesù e con l'azione dello Spirito. A conferma del linguaggio paolino in *1 Cor* 6,11, significativo è il collegamento con *1 Cor* 1,30: il verbo «siete stati santificati» (*hēghiásthēte*) richiama il sostantivo «santificazione» (*haghiasmós*) e il verbo «siete stati giustificati» (*edikaiōthēte*) rievoca il termine «giustificazione» (*dikaiosýnē*) attribuito, per antonomasia, al Cristo crocifisso. Peraltro qui Paolo accenna all'evento del battesimo visto nell'ottica positiva per la purificazione dalla propria condizione precedente di peccato. Il verbo «essere lavato» (*apolyōmai*) esprime la situazione di chi, con il battesimo, è lavato dai propri peccati. Non è fortuito che l'unica occorrenza dello stesso verbo *apolyōmai* nel NT si riscontri a proposito del battesimo di Paolo in *At* 22,16: «E ora che cosa aspetti? Alzati, fatti battezzare e lavare dai tuoi peccati, invocando il suo nome». Il nome nel quale si è lavati con l'acqua battesimale è in entrambe le situazioni quello del Signore Gesù Cristo.

Dunque i credenti sono stati lavati, santificati (o eletti) e giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e mediante lo Spirito di Dio. L'accento cade sia sul nome del Signore, sia sullo Spirito di Dio, in una formulazione trinitaria implicita. In pratica Dio giustifica e santifica nel nome del Signore risorto e con l'azione vivificante dello Spirito. La proposizione di *1 Cor* 6,11 è di capitale importanza per il ruolo dello Spirito nella giustificazione²⁶: lo Spirito

²⁴ Cf. fra gli altri U. SCHNELLE, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart: Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie* (GTA 24), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, 39-21; J.B. PROTHRO, *The Strange Case of Dikaiōs*, cit., 62-64. Più prudente è G. BARBAGLIO, *Prima Corinzi*, cit., 304 che non parla di formula prepaolina, ma di credenza e teologia prepaolina in *1 Cor* 6,11.

²⁵ Sulla natura prepaolina di *Rm* 3,25-26a vedi sotto il quinto capitolo.

²⁶ Fra i pochi contributi esegetici sulla relazione tra lo Spirito e la giustificazione nelle lettere paoline cf. J.E. AGUILAR CHIU, *Justification and the Spirit in Paul: Is there a Relationship?*, in J.E. AGUILAR CHIU – F. MANZI – F. URSO – C. ZESATI ESTRADA, «*Il verbo di Dio è vivo*», cit., 357-377, anche se l'autore non tratta dell'importante asserzione di *Gal* 5,5 su cui ci soffermeremo.

di Dio rende presente, al di là del tempo e dello spazio, l'evento della giustificazione. Ed è fondamentale rilevare che per Paolo non c'è prima il battesimo e quindi lo Spirito, ma il contrario: lo Spirito pone in relazione vitale con il Risorto mediante il battesimo. Al riguardo precisava bene J. Newman:

«[...] la giustificazione può opportunamente essere chiamata una "ispirazione dello Spirito di Cristo" o una presenza spirituale [...] Quindi la giustizia giustificante consiste nella venuta e la presenza dello Spirito Santo in noi»²⁷.

Pertanto se all'inizio della lettera Paolo ha sostenuto di essere stato mandato da Cristo a evangelizzare e non a battezzare (cf. *1 Cor* 1,17), è non per svalutare il battesimo, ma perché senza la parola della croce di Cristo e lo Spirito di Dio il battesimo rischia di diventare un rito misterico, carente di implicazioni ecclesiali e ridotto alla sfera individualistica della persona umana. Un'analogia rivalutazione del battesimo così inteso è ripresa a proposito dei carismi e ministeri nella comunità cristiana: «Infatti tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo, giudei e greci, schiavi e liberi; e tutti siamo stati dissetati da un solo Spirito» (*1 Cor* 12,13). I partiti di Corinto manifestano tale scollamento tra la sfera del divino e quella delle relazioni umane ed ecclesiali. Una situazione analoga si verificherà a proposito della partecipazione alla cena del Signore: dai corinzi è intesa soltanto per la relazione che instaura con il Signore senza riconoscere il suo corpo ecclesiale (cf. *1 Cor* 11,29). La parola della croce, che diventa criterio di valutazione per tutta la *1 Corinzi*, è innestata sul Cristo crocifisso che Dio ha reso, tra l'altro, giustificazione per i credenti. Per l'implicita azione trinitaria nella giustificazione vale la pena riportare uno dei momenti salienti della *Dichiarazione congiunta*:

«Insieme crediamo che la giustificazione è opera di Dio uno e trino. Il Padre ha inviato il Figlio nel mondo per la salvezza dei peccatori. L'incarnazione, la morte e la risurrezione di Cristo sono il fondamento e il presupposto della giustificazione. Pertanto, la giustificazione significa che Cristo stesso è nostra giustizia, alla quale partecipiamo, secondo la volontà del Padre, per mezzo dello Spirito Santo. Insieme confessiamo che non in base ai nostri meriti, ma soltanto per mezzo della grazia, e nella fede nell'opera salvifica di Cristo, noi siamo accettati da Dio e riceviamo lo Spirito Santo, il quale rinnova i nostri cuori, ci abilita e ci chiama a compiere le buone opere» (*Dichiarazione congiunta*, n. 15).

²⁷ J.H. NEWMAN, *Lectures on the Doctrine of Justification*, cit., 139: «[...] Justification may fitly be called an "inspiration of the Spirit of Christ" or a spiritual presence [...] Justification righteousness, then, consists in the coming and presence of the Holy Ghost within us».

Nonostante le tante critiche subite sia da parte riformata, sia da parte cattolica, a nostro parere questo è uno dei risultati principali della *Dichiarazione congiunta*. L'affermazione è degna di essere scelta come punto di riferimento, senza ritorno al passato, quanto meno sulla visione paolina della giustificazione che non può prescindere dall'azione dello Spirito.

3.5. Conclusione

In *1 Corinzi* la giustificazione non svolge un ruolo centrale e non emerge ancora il dilemma sulle vie della giustificazione, ma quest'ultima è vista per la sua relazione con la croce di Cristo, per cui si trovano in antitesi due tipi di sapienza: quella umana, di chi finisce per provocare fazioni ecclesiali, e quella divina che unifica i credenti intorno alla croce di Cristo. Poiché soltanto Cristo è stato crocifisso per i destinatari della lettera (*cf. 1 Cor 1,13*) e loro sono stati giustificati mediante la sua croce, i credenti sono in lui che è diventato persino la giustizia di Dio per loro.

Nelle relazioni tra le affermazioni di *1 Cor 1,30* e *6,11* risalta l'evento della croce e il dono dello Spirito, già sottolineato in *1 Cor 2,1-16*. Lo Spirito è la potenza (*dýnamis*) di Dio (*cf. 1 Cor 1,18*) che relaziona la giustificazione all'essere in Cristo, con buona pace di quanti ne sottovalutano l'importanza nelle dinamiche della giustificazione. Torneremo sul ruolo decisivo dello Spirito a proposito di *Rm 5,1-11*; intanto il Cristo crocifisso è presentato in *1 Corinzi* per l'origine di una paradossale sapienza e assume le distanze da qualsiasi sapienza umana, imponendo un nuovo statuto della sapienza divina.

Nessuno prima di Paolo aveva dimostrato la sapienza paradossale di Dio che si rivela nel Cristo crocifisso e annulla qualsiasi altro tipo di sapienza, né tanto meno aveva osato spiegare, con l'autorità della Scrittura a disposizione, che fosse concepibile una parola della croce. Da questo punto di vista il suo contributo al movimento cristiano delle origini è unico e originale. Scriveva bene E. Käsemann in un classico della teologia di Paolo:

«La teologia paolina si dedica a far risaltare, in sempre nuove riprese, il significato salvifico della croce. Essa è teologia della parola, perché solo attraverso la parola della croce questa morte rimane presente, grazia, promessa, impegno [...] *crux sola nostra theologia*»²⁸.

²⁸ E. KÄSEMANN, *Prospettive paoline*, cit., 91-92.

I CREDENTI, GIUSTIZIA DI DIO E LA DIACONIA DELLA GIUSTIFICAZIONE

La *magna charta* della diaconia o dell'apostolato, che è la *seconda lettera ai Corinzi* canonica, non contiene alcun accenno al dilemma sulla giustificazione. Tuttavia la diaconia della giustizia (cf. 2 Cor 3,9; cf. anche «ministri di giustizia» in 2 Cor 11,15) accomuna le due lettere che, a nostro parere, sono confluite in 2 Corinzi: la lettera della riconciliazione (cf. 2 Cor 1,1–9,15) e quella polemica (cf. 2 Cor 10,1–13,13)¹. Che cosa intende Paolo con la diaconia della giustizia che utilizza per definire il proprio ministero? Come si relaziona tale diaconia a quella della riconciliazione? E perché accusa i suoi avversari di mascherarsi da ministri di giustizia? Poiché la proposizione di 2 Cor 5,21 presenta diversi contatti con quella di 1 Cor 1,30, che abbiamo trattato nel capitolo precedente, ci soffermiamo prima su tale proposizione e quindi sulla diaconia della giustizia. Così sarà più semplice chiarire il significato dell'ultima formulazione.

4.1. I credenti, «giustizia di Dio» (2 Cor 5,11-21)

La prima apologia di 2 Cor 2,14–7,4 riscontra uno dei principali momenti di svolta nel paragrafo di 2 Cor 5,11–21. La probazione apologetica di 2 Cor 2,14–7,4 è introdotta dalla domanda retorica sulla capacità del ministero (cf. 2 Cor 2,16b) ed è sviluppata in tre parti principali: la capacità donata dallo Spirito (cf. 2 Cor 3,1–4,6); il tesoro dell'evangelo in vasi d'argilla (cf. 2

¹ Sulle motivazioni per cui riteniamo che la *Seconda lettera ai Corinzi* sia la confluenza di due lettere scritte in tempi vicini, ma diversi fra loro, cf. A. ΠΙΤΑ, *La Seconda Lettera ai Corinzi. Commento esegetico*, Borla, Roma 2006.

Cor 4,7–5,10); e l'amore di Cristo (cf. 2 Cor 5,11–7,4). A sua volta, l'ultima sottosezione si compone dei seguenti paragrafi:

- a) l'amore di Cristo e la riconciliazione (5,11-21);
- b) l'appello all'accoglienza della grazia (6,1-10);
- c) la perorazione finale con la richiesta del contraccambio (6,11–7,4).

Le tre fasi sono accomunate, fra l'altro, dal termine *dikaiosynē*, anche se il sostantivo assume connotati diversi: in 2 Cor 5,21 i credenti sono definiti, per antonomasia, «giustizia di Dio»; in 6,7 subentra la virtù della giustizia; e in 6,14 si riscontra l'antitesi tra la giustizia e l'empietà. A guidare la terza parte dell'apologia è la lapidaria affermazione di 2 Cor 5,14:

«L'amore infatti di Cristo ci tormenta (*synéchei*), considerando questo: uno per tutti morì, quindi tutti morirono».

Come per le altre tesi paoline, quella di 2 Cor 5,14 è generale, prolettica, presenta un'autonomia propria dal versante sintattico e ingenera la dimostrazione successiva che, a sua volta, la spiega per la sottosezione di 2 Cor 5,11–7,4. In particolare la relazione tra 2 Cor 5,14 e 5,21 permette di cogliere il significato e la portata dell'ultima sentenza, che così recita:

«Colui che non aveva conosciuto peccato per noi fece peccato, affinché noi diventassimo giustizia di Dio in lui».

Anzitutto l'evento della morte accomuna le due proposizioni: sulla croce Gesù Cristo morì per tutti, al punto che tutti morirono, e dove Dio lo fece peccato per noi². Il collegamento principale fra le due asserzioni è dato dall'azione di Gesù Cristo e di Dio: da una parte Cristo ha dimostrato il suo amore per noi quando morì per (*hypér*) tutti gli esseri umani, dall'altra Dio ha reso peccato colui che non aveva conosciuto peccato «per noi». Come per 1 Cor 1,30, la prospettiva è favorevole o di vantaggio e non sostitutiva e coinvolge, nel contempo, l'umanità e i credenti: la prima perché con la morte di Cristo sorge una creatura nuova (cf. 2 Cor 5,17), i secondi perché sono diventati «giustizia di Dio in lui [Cristo]».

Anche in questa proposizione, come per 1 Cor 1,30, Paolo ricorre all'ossimoro o paradosso e alla metonimia. Il paradosso è lampante poiché

² La prospettiva della croce per 2 Cor 5,21 è stata posta ben in risalto da J.-N. ALIETTI, *God made Christ to be Sin (2 Corinthians 5:21): Reflections on a Pauline Paradox*, in S.T. DAVIES – D. KENDALL – G. O'COLLINS (edd.), *The Redemption*, Oxford University Press, New York 2004, 111.

non è concepibile che una persona sia resa peccato e, in tale condizione, permetta ad altri di diventare persino giustizia di Dio. A rigore di logica chi diventa peccato non può comunicare alcuna giustizia di Dio, ma trasmette il peccato a coloro che si relazionano a lui. Altrettanto incisiva è la duplice metonimia per cui Cristo è reso peccato e non peccatore e i credenti diventano giustizia e non semplicemente giusti. Nella sua morte di croce, Gesù diventa la massima rivelazione del peccato ed è trasmessa ai credenti la giustizia di Dio.

Ci troviamo di fronte a una scioccante formula d'interscambio, paragonabile a proposizioni analoghe nelle lettere paoline³: tra la ricchezza e la povertà di Cristo e dei credenti (cf. 2 Cor 8,9); tra la maledizione di Cristo e la benedizione dei credenti (cf. Gal 3,13-14); tra la figliolanza umana del Figlio di Dio e quella divina dei credenti (cf. Gal 4,4-5); tra l'invio del Figlio nella carne del peccato e la condanna del peccato nella carne (cf. Rm 8,3-4); e tra la condizione di servo della circoncisione, compiuta da Cristo, e la nuova situazione per cui i gentili rendono gloria a Dio (cf. Rm 15,8-9). In queste formule d'interscambio si parte dalla situazione di Cristo o di Dio per mezzo di Cristo, si giunge alla funzione favorevole o di vantaggio della loro azione, segnalata dalla congiunzione *hypér* (per), e si chiude con una finale introdotta dalla congiunzione *hína* (affinché) che sottolinea l'esito dell'azione favorevole. Naturalmente tale interscambio non si svolge a livello paritario tra Cristo e gli esseri umani, ma è sempre segnato dall'eccedenza sconfinata della grazia di Cristo.

Nel caso di 2 Cor 5,21 si parte dalla condizione di Cristo che non aveva conosciuto peccato: una condizione che comprende la sua preesistenza e la sua vicenda umana prima della sua morte di croce⁴. Come per il dativo semplice *hēmîn* (per noi) in 1 Cor 1,30, ora l'espressione introdotta da *hypér* (per), assume valore di vantaggio o di favore: Dio non rese peccato il suo Figlio al posto nostro⁵, ma per noi o affinché i credenti ricevessero in dono la sua giustizia. La formulazione con valore di vantaggio è di estrema importanza per la giustificazione perché Dio non ha bisogno di rendere peccato chi non aveva conosciuto peccato per placare la sua collera, ma

³ Dato posto in evidenza da M. HOOKER, *Interchange in Christ*, in *JTS* 22 (1971) 349-361 che si sofferma in particolare su 2 Cor 5,21 e Gal 3,13.

⁴ Sull'impeccabilità di Gesù Cristo negli scritti del NT cf. anche Eb 4,15; 1 Gv 3,5; 1 Pt 2,22. Il fatto che si accenni in fonti diverse all'impeccabilità di Cristo significa che si tratta di un contenuto condiviso da più tradizioni cristiane delle origini.

⁵ Con buona pace di F.J. MATHIAS, *II Corinthians. A Commentary*, Westminster J. Knox Press, Louisville/KY 2003, 143-145, che interpreta la proposizione paolina come sostitutiva.

affinché chi era nella condizione di peccato fosse giustificato e diventasse, per attribuzione, giustizia di Dio in Cristo. Se nella prospettiva sostitutiva o vicaria si perviene al massimo alla condizione d'incolumità in cui si trovano i credenti, in quella del vantaggio ricevono un dono che non avevano in precedenza: la giustificazione divina, sino a personificarla.

Sulla relazione tra Cristo e il peccato diversi studiosi si appellano all'interpretazione agostiniana per cui il peccato corrisponderebbe al «sacrificio per il peccato»⁶. Così Agostino scrive nelle *Questioni sull'Eptateuco*: «Dio Padre fece peccato per noi Dio figlio cioè sacrificio per il peccato»⁷. D'altro canto la «vittima per il peccato» designa spesso nell'AT l'animale destinato al sacrificio per i peccati degli esseri umani⁸. Tuttavia diverse motivazioni c'inducono a non sostenere tale interpretazione per 2 Cor 5,21 e, in seguito, per Rm 8,3. Anzitutto il contesto di 2 Cor 5,21 non è culturale e tanto meno sacrificale, bensì apocalittico o della nuova creatura e della riconciliazione operata da Dio con gli esseri umani. Inoltre lo stesso termine, *hamartía*, dovrebbe assumere due significati diversi nella stessa affermazione e per la stessa persona: etico, per chi non aveva conosciuto peccato, e culturale o sacrificale a causa del peccato⁹. E dato ancora più rilevante contro l'ipotesi sacrificale per 2 Cor 5,21, Paolo non soltanto utilizza raramente il linguaggio sacrificale, ma quando se ne serve, come in Rm 3,25-26a¹⁰, ne rimarca la prospettiva inversa: Gesù è posto pubblicamente come sacrificio espiatorio da Dio stesso e non dagli esseri umani, ma a vantaggio di questi. Pertanto in 2 Cor 5,21 Paolo non intende asserire che il sacrificio per o al posto del peccato, compiuto da Cristo, permette a tutti di essere liberati

⁶ S. FINIAN, *The Background and Content of Paul's Cultic Atonement Metaphors* (AB 19), SBL, Atlanta/GA 2004, 98-101; R.P. MARTIN, *2 Corinthians* (WBC 40), Word Book, Waco/TX 1986, 157; T. STEGMAN, *The Character of Jesus. The Linchpin to Paul's Argument in 2 Corinthians* (AnBib 158), P.I.B., Roma 2005, 186-188; B. WITHERINGTON III, *Conflict & Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 1995, 397; N.T. WRIGHT, *The Meaning of peri hamartias in Romans 8,3*, in *The Climax of the Covenant*, cit., 220-225.

⁷ AGOSTINO, *Quaestiones in Heptateuchum* 4,12, CSEL 28,2,321: «Deus pater Deum filium pro nobis fecit peccatum id est sacrificium pro peccato».

⁸ Cf. *hamartía* con il significato di «vittima per il peccato» in Lv 4,3.14.28.35; 5,6.7.8.10.11.13; 8,2; Nm 6,15; 7,16; 2 Cr 29,23-24; Is 53,10; Ez 42,13; 43,19; Eb 13,11.

⁹ La stessa obiezione è stata già mossa da G. BARBAGLIO, *Teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, EDB, Bologna 1999, 274; J.-F. COLLANGE, *Enigmes de la deuxième Épître de Paul aux Corinthiens. Étude exégétique de 2 Cor. 2:14-7:4* (SNTS MS 18), University Press, Cambridge 1972, 278; V.P. FURNISH, *II Corinthians* (AB 32A), Doubleday, New York 1984, 340; R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996-1999, II, 143.

¹⁰ Fra l'altro la critica letteraria ha da tempo appurato la natura prepaolina di Rm 3,25-26a. Sulla questione vedi sotto il sesto capitolo.

dal peccato ed essere riconciliati con Dio, ma che la condizione di peccato in cui si trova Cristo comunica ai credenti la giustificazione divina che non avevano in precedenza: neanche chi, per assurdo, non avesse mai peccato.

Giungiamo così all'attribuzione della giustizia divina per i credenti. Siamo nella stessa traiettoria di *1 Cor 1,30* poiché Paolo ricorre di nuovo a una metonimia, per cui l'astratto (giustizia) sostituisce il concreto (giustificazione)¹¹, e il verbo *ghinomai* (diventare) accomuna le due affermazioni. A Cristo che fu fatto (*eghenēthē*) da Dio giustizia corrispondono i credenti resi (*gbenōmetha*) giustizia di Dio in Cristo. In entrambe le asserzioni si tratta di un verbo all'aoristo, per cui Cristo e i credenti non diventano, né diventeranno "giustizia", ma sono stati resti tali nell'evento della croce.

Circa il valore del genitivo "giustizia di Dio" che compare per la prima volta qui nell'epistolario paolino, nel secondo capitolo abbiamo accennato al dibattito fra gli studiosi riformatori, se sia da intendere come soggetto o di autore. Ora nel caso di *2 Cor 5,21* quel che conta è che sia esclusa la portata oggettiva del genitivo poiché non avrebbe alcun senso. In questione non è la nostra giustizia nei confronti di Dio, ma quel che Dio ha compiuto o realizzato per noi mediante Cristo. D'altro canto il dibattito innestato da E. Käsemann e H. Conzelmann è poco sostenibile quanto meno per *2 Cor 5,21* dove, per esplicitare la metonimia, i credenti sono stati giustificati da Dio e sono stati riconciliati da lui in e mediante Cristo.

Dunque come per *1 Cor 1,30*, la giustizia divina non è forense, né distributiva, ma assume una fondamentale accezione salvifica¹². E in tale connotazione risalta la relazione tra la giustificazione e la riconciliazione in *2 Cor 5,11-21*. Si deve a C. Breytenbach aver precisato e sottolineato la matrice diplomatica della riconciliazione nelle lettere paoline¹³. Di per sé la riconciliazione non appartiene al contesto religioso, culturale, né sacrificale, ma proviene dall'ambiente diplomatico antico fra persone o popoli in stato di

¹¹ Così già J.-N. ALETTI, *God made Christ to be Sin*, cit., 115; J. LAMBRECHT, *Second Corinthians* (Sacra Pagina 8), Liturgical Press, Collegeville/MN 1999, 101.

¹² Così fra gli altri giustamente T. STEGMAN, *Paul's Use of Dikaio-Terminology: Moving beyond N.T. Wright's Forensic Interpretation*, in *TS 72* (2011) 496-524, che partendo dal passo di *2 Cor 5,21* pone in evidenza la natura trasformante e non soltanto dichiarativa della giustificazione per Paolo, contro la ristretta visione di N.T. Wright.

¹³ C. BREYTENBACH, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WMNAT 60), Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989; ID., *Salvation of the Reconciled (With a Note on the Background of Paul's Metaphor of Reconciliation)*, in J.G. VAN DER WATT (ed.), *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology* (NT Sup. 121), Brill, Leiden - Boston/MA 2005, 271-296.

conflitto. Chi è più debole o in torto perora il ristabilimento della pace o la riconciliazione presso chi è più forte o ha ragione. Invece in *2 Cor 5,14-21* e, come vedremo, in *Rm 5,1-11* si verifica l'esatto contrario: di propria iniziativa e senza alcuna condizione previa, Dio riconcilia i credenti e affida a Paolo il ministero della riconciliazione o la diaconia che scaturisce dalla riconciliazione divina (cf. *2 Cor 5,18*). In tal caso possiamo parlare di un genitivo d'agente, nel senso che chi è stato riconciliato e/o giustificato da Dio in Cristo è chiamato a servire tale dono inaudito, come un ambasciatore inviato da chi lo delega per comunicare la riconciliazione divina. Tale accezione della giustizia di Dio prosegue nella traiettoria del ministero della riconciliazione.

In questa prospettiva, anche se in *2 Cor 5,14-21* Paolo tratta prima della riconciliazione e quindi della giustizia divina, la dinamica è inversa: non perché si è stati riconciliati da Dio, si diventa giustizia di Dio in Cristo, ma poiché si è stati giustificati si è stati riconciliati¹⁴. Si vede bene che la giustizia non è una semplice dichiarazione sulla nuova condizione umana¹⁵, ma esprime un percorso salvifico compiuto in modo paradossale da Dio¹⁶. Che la giustizia, in quanto giustificazione, sia all'origine della riconciliazione lo dimostra l'istanza etica che produce la seconda e non la prima. I destinatari della lettera sono esortati a lasciarsi riconciliare con Dio (cf. *2 Cor 5,20*) o ad accogliere la riconciliazione compiuta da Dio in Cristo mediante la giustificazione.

La densa asserzione di *2 Cor 5,21* libera, in modo chiaro, il campo dall'alternativa tra la giustificazione e la partecipazione dell'essere in Cristo. Mentre per *1 Cor 1,30* è la sapienza divina ad accomunare la giustificazione e la partecipazione, in *2 Cor 5,21* è la condizione paradossale di peccato a fungere da vaso comunicante. Poiché Cristo è stato reso peccato per noi, si è giustificati da Dio mediante l'essere «in lui (*en autò*)».

¹⁴ Con buona pace di K. KERTELGE, *Giustificazione in Paolo*, cit., 126-129, in *2 Cor 5,11-21* il concetto della giustizia è più relacionado alla riconciliazione (vv. 18-20) che alla nuova creatura (v. 17). D'altro canto la stessa nuova creatura è la conseguenza della redenzione (vv. 14-16) e rientra nella visione della salvezza per Paolo. In tale prospettiva cf. già K.L. ONESTI – M.T. BRAUCH, *Giustizia, giustizia di Dio*, in G.F. HAWTHORNE – R.P. MARTIN – D.G. REID (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 813. Senza negare le implicazioni apocalittiche o escatologiche, evidenziate da Kertelge, il parallelo di *1 Cor 1,30* conferma l'orizzonte salvifico della giustizia di Dio in *2 Cor 5,21*.

¹⁵ Pace N.T. WRIGHT, *On Becoming the Righteousness of God*, in D.M. HAY (ed.), *Pauline Theology. II, 1 & 2 Corinthians*, Fortress, Minneapolis/MN 1993, 200-208, che sostituisce il termine «giustizia» con «fedeltà» e assimila per *2 Cor 5,21* la riconciliazione all'alleanza.

¹⁶ Così fra gli altri J. PIPER, *The Future of Justification*, cit., 174-180 in polemica con N.T. Wright.

Pertanto, nel passo di 2 Cor 5,21 si verifica il passaggio dalla giustificazione divina, attribuita in modo integrale a Cristo, alla condizione giustificata dei credenti: una giustificazione che non appartiene al futuro, ma si è compiuta con la massima visibilità del peccato nella morte di Cristo e continua ad operare in quanti sono esortati a lasciarsi riconciliare con Dio. Anche in tal caso la giustizia di Dio che sono diventati i credenti è nome in azione (*nomen agentis*): si è giustizia di Dio perché egli ha giustificato i credenti con il paradossale interscambio tra il nostro peccato e colui che non aveva conosciuto peccato. Al riguardo commenta bene M. Lutero nei *Dictata super Psalterium*:

«Questo è il grandioso mistero della grazia divina verso i peccatori: che con un mirabile scambio i nostri peccati non sono più nostri ma di Cristo, e la giustizia di Cristo non è più di Cristo ma nostra»¹⁷.

4.2. Incompatibilità tra giustizia ed empietà (2 Cor 6,14–7,1)

Restiamo nella terza dimostrazione della prima apologia (cf. 2 Cor 5,11–7,4) e accenniamo alla virtù della giustizia menzionata, di passaggio, a proposito del ministero o dell'apostolato di Paolo:

«Non diamo alcuno inciampo in nulla affinché non sia beffeggiato il ministero, ma in tutto, in quanto ministri di Dio, ci raccomandiamo con molta perseveranza, nelle tribolazioni, nelle necessità, nelle angosce, nelle percosse, nelle prigionie, nei tumulti, nelle fatiche, nelle veglie, nei digiuni, con purezza, con conoscenza, con longanimità, con benevolenza, con Spirito Santo, con amore sincero, con parola di verità, con potenza di Dio, con le armi della giustizia a destra e a sinistra [...]» (2 Cor 6,3-7).

Il contesto è della panoplia o della *militia Christi* e Paolo accenna all'armatura della giustizia, senza attardarsi sul tipo di armatura. Da questo versante bisogna attendere l'elenco di Ef 6,11-17 perché si accenni alla corazza della giustizia (v. 14), mentre in 2 Cor 6,7 è preferibile lasciare la metafora nel generico. Comunque la giustizia menzionata di passaggio in 2 Cor 6,7 non è la giustificazione donata da Dio, ma la virtù della giustizia,

¹⁷ WA 5,608,6-7: «Atque hoc est mysterium illud opulentum gratiae divinae in peccatores, quod admirabili commertio peccata nostra iam non nostra, sed Christi sunt, et iustitia Christi non Christi, sed nostra est».

vista come armatura per la propria partecipazione alla battaglia per la fede. Per questo le armi della giustizia non sono le armi funzionali (genitivo oggettivo) o ricevute dalla giustizia/giustificazione (genitivo soggettivo), bensì le armi che s'identificano con la virtù della giustizia (genitivo epesegetico o attributivo)¹⁸. In tal senso la metafora non è molto distante da quanto è scritto nella *Regola della Comunità* a Qumran: «E si applichino a tutte le opere buone; affinché pratichino sulla terra la verità, la giustizia e il diritto» (1QS 1,5-6). Sulla tematica della giustificazione è invece interessante l'antinomia di 2 Cor 6,14-15 dove si accenna all'incompatibilità tra la giustizia e l'empietà:

«Non sottomettetevi al giogo straniero con gli increduli. Quale condivisione, infatti, tra giustizia ed empietà? O quale comunione tra luce e tenebra? E quale comunione tra luce e tenebra? E quale l'intesa tra Cristo e Beliar? O quale partecipazione tra il credente e l'incredulo?».

Il paragrafo di 2 Cor 6,11-7,4 è la perorazione o l'appello al contraccambio che Paolo rivolge ai corinzi, interpellati per nome: *Korinthioi* (v. 11). A prima vista la perorazione sembra procedere meglio se si collegano direttamente le affermazioni di 2 Cor 6,13 e 7,2: «Lo stesso contraccambio, parlo come a figli [...] spalancatevi anche voi [...] fateci spazio; non abbiamo fatto ingiustizia ad alcuno». Tale fluidità nel dettato del paragrafo ha indotto diversi studiosi a considerare i versetti intermedi di 2 Cor 6,14-7,1 come interpolazione successiva¹⁹ e persino di tradizione contraria al pensiero di Paolo²⁰.

In realtà, a parte alcuni *hápax legómena* o termini rari, utilizzati in 2 Cor 6,14-7,1, lo stile e il sistema argomentativo, caratterizzato dalle antitesi, è tipico di Paolo. Ma quel che ci fa propendere per la paternità paolina del paragrafo è la sua funzione argomentativa: senza tali versetti intermedi l'appello al contraccambio manca di consistenza perché è fondato soltanto sulla relazione affettiva tra i corinzi e Paolo. Invece l'uso abbondante di

¹⁸ Così già F.J. MATERA, *Il Corinthians*, cit., 147.

¹⁹ Così già N.A. DAHL, *A Fragment and its Context: 2 Corinthians 6:14-7:1*, in *Id.*, *Studies in Paul. Theology for the Early Christian Mission*, Augsburg, Minneapolis/MN 1977, 62-69; J.A. FITZMYER, *Qumrân and the Interpolated Paragraph in 2 Cor 6,14-7,1*, in *CBQ* 23 (1961) 271-280; S.J. HULTGREN, *2 Cor 6.14-7.1 and Rev 21.3-8: Evidence for Ephesian Redaction of 2 Corinthians*, in *NTS* 49 (2003) 39-56; W.O. WALKER, *Interpolations in the Pauline Letters* (JSNT SS 213), Academic Press, Sheffield 2001, 199-209.

²⁰ Così H.D. BEITZ, *2 Cor 6:14-7:1: An Anti-Pauline Fragment?*, in *JBL* 92 (1973) 88-108, che propone di considerare il nostro paragrafo come tratto dall'incidente di Antiochia, narrato in *Gal 2,11-14*, e trasferito nell'attuale *seconda lettera ai Corinzi*.

citazioni tratte dalla Scrittura in 2 Cor 6,14–7,1 conferisce autorevolezza al contraccambio tra Paolo e i destinatari. In pratica ci troviamo di fronte alla seguente composizione circolare: (a) appello al contraccambio (6,11-13); (b) esortazione contro gli avversari e purificazione dei destinatari (6,14–7,1); (a') appello al contraccambio (7,2-4).

In tale contesto si succede una serie di antinomie, introdotta dall'esortazione a non sottomettersi al giogo straniero degli increduli (cf. 2 Cor 6,14a). Da una parte sono elencati la giustizia, la luce, Cristo, il credente e il tempio di Dio, dall'altra l'empietà, la tenebra, Beliar²¹, l'incredulo e gli idoli (vv. 14b-16). Si può ben rilevare che le categorie elencate sono accomunate anzitutto dall'ambito identitario che fonda l'esortazione a non sottomettersi al giogo degli increduli. Per questo gli *ápistoi* (increduli, in 2 Cor 6,14) non sono i gentili che non hanno creduto all'evangelo, né coloro che vivono in modo immorale, bensì quanti non sono in grado di contemplare lo splendore dell'evangelo della gloria di Cristo (cf. 2 Cor 4,4). Non a caso Paolo richiama in 2 Cor 6,14 gli stessi increduli, apostrofati in 2 Cor 4,4:

«[...] Fra i quali il dio di questo secolo ha accecato i pensieri degli increduli (*tôn apístōn*), affinché non contemplino lo splendore del vangelo della gloria di Cristo che è icona di Dio».

La prima antinomia riguarda la giustizia e l'empietà: la domanda retorica che la comunica pone l'accento sulla loro incompatibilità. In caso diverso la giustizia si contamina dell'empietà. Per questo tra la giustizia e l'empietà non c'è alcuna relazione o partecipazione (*metochē*). Dunque la giustizia a cui si accenna in 2 Cor 6,14 presenta sia caratteri identitari, come in 2 Cor 5,21, sia caratteri etici, come per 2 Cor 6,7, contro quanti separano in modo netto l'una dall'altra. La duplice prospettiva diventerà più chiara con l'asserzione di Rm 6,19 dove Paolo ricorda che, mentre in passato i credenti prestavano le loro membra come schiave per l'impurità in vista dell'empietà, ora sono esortati a prestarle come schiave della giustizia in vista della loro santificazione. Si comprende bene che, poiché si è giustificati per pura grazia, si è esortati a non contaminare la propria condizione di giustificati con l'empietà.

E in tale travaso tra la giustificazione, intesa come proprietà identificante, e la dimensione etica della giustizia si comprende la conclusione apologetica di 2 Cor 7,2 con cui Paolo chiede nuovamente ai corinzi di fargli spazio

²¹ Belial o Beliar è uno dei nomi dei demoni, menzionati anche a Qumran. A riguardo vedi sopra il secondo capitolo a proposito della sua menzione in 4QMMT.

nei loro cuori poiché non ha fatto ingiustizia (*ēdikésamen*) ad alcuno, né ha ingannato o defraudato alcuno. Torna così la lista dei vizi e delle virtù, dove alla giustizia, in quanto parte dell'armatura dei credenti (cf. 2 Cor 6,7), corrisponde la difesa del proprio ministero per non aver fatto ingiustizia ad alcuno. In genere si conferisce scarsa attenzione alla giustificazione nella sezione di 2 Cor 5,11–7,4 poiché l'attenzione si sposta soprattutto sul dilemma della giustificazione. Tuttavia prima che questo esplodesse fra le comunità della Galazia, Paolo sottolinea la dimensione identitaria di chi, giustificato in modo paradossale, per l'essere in Cristo, diventa egli stesso giustizia di Dio che lasciandosi riconciliare con Dio assume le distanze da qualsiasi forma di empietà o contaminazione. Se costitutivo della giustizia di Dio è la giustificazione dell'empio, consequenziale è che tra la giustizia e l'empietà resta una totale incomunicabilità.

4.3. La diaconia della giustizia (2 Cor 3,4-11)

Il vertice del paragrafo dedicato all'amore di Cristo e al ministero della riconciliazione permette di chiarire i lineamenti della diaconia della giustizia a cui si accenna all'inizio della prima apologia. Nel contesto del confronto o *synkrisis* tra il proprio ministero e quello di Mosè (cf. 2 Cor 3,1-18), così Paolo delinea la sproporzione tra il ministero della condanna e quello della giustizia:

«Se infatti [c'è stata] gloria per il ministero della condanna, quanto più abbonda il ministero della giustizia per la gloria. Anzi sotto questo aspetto, ciò che non è glorioso è stato glorificato a confronto della gloria sovrabbondante. Se infatti quanto è transitorio è per mezzo della gloria, quanto più ciò che resta nella gloria» (2 Cor 3,9-11).

Quella di 2 Cor 3,1–4,6 è una delle dimostrazioni più intricate e complesse delle lettere di Paolo: se non è chiaro il bandolo della matassa e che cosa intende dimostrare, è facile fraintenderne la funzione. L'intera apologia si regge sulla tesi enunciata in 2 Cor 2,16b-17 e incentrata sulla capacità della diaconia o del ministero. Di fronte alla domanda su chi sia capace di tale diaconia per Cristo o per l'evangelo, la prima dimostrazione sviluppa in positivo come si diventa capaci del ministero (cf. 2 Cor 3,1–4,6). Lo Spirito del Dio vivente (cf. 2 Cor 3,3) rende capaci per tale diaconia, poiché mentre la lettera uccide, lo Spirito vivifica (cf. 2 Cor 3,6).

Diversi studiosi introducono in 2 Cor 3,1-18 l'alternativa tra la Legge mosaica e lo Spirito, anticipando così il dilemma tra la giustificazione mediante la Legge o la fede²². In realtà si può ben osservare che nella sezione e per tutta la 2 Corinzi canonica non si parla mai della Legge o della *Tôrah*, ma soltanto del *grámma* o della lettera (cf. 2 Cor 3,6.7)²³. Si potrà obiettare che la Legge comprende la lettera; nondimeno il *nómos* non s'identifica con il *grámma*. Indicativo è che non soltanto in 2 Corinzi non si parli mai del *nómos*, ma soprattutto che mentre Paolo asserisce che la lettera uccide, non dichiara mai che la Legge mette a morte chi le è sottomesso. Una cosa è sostenere che mediante la Legge si muore alla Legge (cf. Gal 2,19) o che esiste la maledizione della Legge (cf. Gal 3,13), un'altra che la Legge opera per la morte. Ora nella prospettiva di 2 Cor 3,1-18 la lettera uccide perché la vita è donata soltanto dallo Spirito del Dio vivente e non da quanto è scritto sulle tavole di pietra.

In tale contrasto tra il *grámma* e lo Spirito, si delinea il ragionamento *a fortiori* o che procede dal minore al maggiore nel confronto tra il ministero della condanna e quello della giustizia. Entrambi i ministeri sono accomunati dalla gloria o dalla presenza di Dio, ma mentre la gloria sul primo ministero è passeggera, quella sul secondo è permanente.

Sembra che per definire il ministero della morte o della condanna Paolo evochi la riscrittura del *Decalogo* in Es 34,29-35, quando Mosè fu costretto a coprirsi il viso con il velo per non procurare la morte ai figli d'Israele, come in occasione della prima promulgazione della Legge scritta (cf. Es 32,28). Per questo si può pensare a un genitivo oggettivo: il primo ministero produce la morte o la condanna. Più complesso invece è il significato di «la diaconia della giustizia»: si tratta di nuovo di un ministero che produce la giustizia e quindi oggettivo o che nasce dalla giustizia o dalla giustificazione? La relazione con la precedente «diaconia dello Spirito» (2 Cor 3,8) chiarifica che ora subentra la diaconia ingenerata dalla giustificazione in Cristo per mezzo dell'azione dello Spirito. Per questo il genitivo «la diaconia della giustizia» non è più oggettivo, come per la dia-

²² Così fra gli altri S. GRINDHEIM, *The Law Kills but the Gospel Gives Life: The Letter-Spirit Dualism in 2 Corinthians 3.5-18*, in JSNT 84 (2001) 97-115; C.M. PATE, *The Reverse of the Curse: Paul, Wisdom, and the Law* (WUNT 2.114), Mohr (Siebeck), Tübingen 2000, 200-204; E.P. SANDERS, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, cit., 226-229.

²³ Così opportunamente K. KERTELGE, *Buchstabe und Geist nach 2 Kor 3*, in J.D.G. DUNN (ed.), *Paul and the Mosaic Law* (WUNT 89), Mohr (Siebeck) Tübingen 1996, 117-130; J. SCHRÖTER, *Schriftauslegung und Hermeneutik in 2 Korinther 3. Ein Beitrag zur Frage der Schriftbenutzung des Paulus*, in NT 40 (1998) 231-275.

conia della condanna o della morte, ma è soggettivo in quanto è generato dallo Spirito che opera nella giustificazione dei credenti²⁴. Nuovamente lo Spirito si trova all'origine della giustificazione/giustizia e rende capaci del ministero o dell'apostolato.

Netto è il contrasto sulla gloria che orienta nella nostra interpretazione: mentre per il ministero della condanna si procede dalla gloria al ministero, nel secondo ministero la giustificazione si trova all'origine della diaconia in vista della gloria. Così la funzione negativa e transitoria del ministero della condanna è superata dalla funzione positiva della giustificazione in vista del ministero e della gloria permanente sul volto di chi esercita la diaconia della nuova alleanza. Più che esprimere il dilemma sulla giustificazione – se per mezzo della Legge o della fede – la proposizione di 2 Cor 3,9 pone l'accento sull'azione dello Spirito da cui deriva la giustificazione e la diaconia di Paolo in vista di una gloria permanente e non transitoria.

Pertanto l'apostolato in quanto diaconia o servizio che nasce dalla giustificazione pone di nuovo l'accento sull'azione dello Spirito (cf. 1 Cor 6,11) da cui deriva il ministero per la parola di Dio (cf. 2 Cor 2,17) o per l'evangelo. Alla lettera o *grámma* che uccide s'oppone l'azione vivificante dello Spirito che giustifica in vista di una gloria permanente su quanti servono l'evangelo in quanto parola di Dio.

4.4. Gli avversari, ministri di giustizia (2 Cor 11,7-21a)?

Mentre Paolo ha definito la propria diaconia o ministero a partire dall'azione giustificante dello Spirito, non esita ad accusare i suoi avversari di mascherarsi da ministri di giustizia. Così polemizza con gli anonimi pseudo-apostoli subentrati in occasione della lettera polemica (cf. 2 Cor 10,1-13,13) a Corinto:

«Infatti questi sono falsi apostoli, operai fraudolenti, che si mascherano in apostoli di Cristo. E non è gran cosa se anche i suoi ministri si mascherano da ministri di giustizia; la loro ricompensa sarà secondo le loro opere (2 Cor 11,13-15).

²⁴ Così opportunamente fra gli altri P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids/MI - Cambridge 1997, 185; J. LAMBRECHT, *Second Corinthians*, cit., 51.

La sferzante invettiva contro gli avversari che lo hanno accusato di essere aggressivo per lettera e remissivo di persona (cf. 2 Cor 10,10) si trova nel famoso discorso immoderato (più che del pazzo), pronunciato in 2 Cor 11,1-12,10²⁵. A sua volta il discorso immoderato rientra nella lettera polemica di 2 Cor 10,1-13,13, che riflette i nuovi contrasti e le accuse rivolte a Paolo dagli avversari che sono subentrati a Corinto (cf. 2 Cor 11,4). Fra le accuse più infamanti c'è quella di sfruttare, a proprio tornaconto, la colletta per i poveri di Gerusalemme (cf. 2 Cor 12,17-18).

Per rispondere a tale calunnia, Paolo ribatte con una serie di accuse contro i suoi oppositori. A prima vista l'espressione «ministri di giustizia» (*diákonoi dikaiosýnēs*) potrebbe essere intesa nella stessa traiettoria della diaconia della giustizia con cui Paolo ha definito il proprio ministero in occasione della lettera della riconciliazione (cf. 2 Cor 3,9). In tal caso gli avversari si presenterebbero come ministri giustificati dall'azione dello Spirito, mentre in realtà non sarebbero stati resi tali. A ben vedere non soltanto il contesto della lettera polemica è diverso da quello della lettera della riconciliazione, ma ora si tratta di avversari che sono ministri di Cristo, come riconosce a malincuore lo stesso Paolo (cf. 2 Cor 11,23), che si mascherano da «apostoli di Cristo» (cf. 2 Cor 11,13). Per tentare di risolvere l'enigmatica espressione di 2 Cor 11,13 sono state proposte le seguenti tre ipotesi principali:

a) Al principio paolino della giustificazione soltanto per la fede, gli avversari opporrebbero la giustificazione per mezzo delle opere²⁶. L'ipotesi anticipa il dilemma sulle vie della giustificazione, su cui però manca qualsiasi accenno nella corrispondenza con i corinzi. Peraltro non si menziona mai nella lettera polemica di 2 Cor 10,1-13,13 l'alternativa tra la fede e le opere.

b) A una concezione gratuita della giustificazione, gli oppositori proporrebbero una visione che declina la giustizia con la Legge mosaica²⁷. In pratica la loro predicazione sarebbe più vicina alla prospettiva del Gesù di Matteo che a Paolo. Purtroppo neanche tale ipotesi trova riscontro per l'intera 2 Corinzi, dove l'antilegalismo di Paolo sarebbe contrastato dal legalismo dei suoi avversari.

²⁵ Sulle ragioni per cui preferiamo definirlo come discorso immoderato e non del pazzo cf. A. PITTA, *Il «discorso del pazzo» o periautologia immoderata? Analisi retorico-letteraria di 2 Cor 11,1-12,18*, in *Bib* 87 (2006) 493-510.

²⁶ P. BARNETT, *Second Corinthians*, cit., 527.

²⁷ Così M. THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians* (ICC), T&T Clark, Edinburgh 1994-2000, II, 698.

c) «Ministri di giustizia» nella stessa traiettoria di «operai fraudolenti» e «angeli luminosi» (2 Cor 11,13-14). Il modo più semplice per intendere il genitivo in base allo sviluppo retorico del discorso immoderato è considerarlo come aggettivale o descrittivo²⁸. Poiché poco prima gli avversari sono definiti come operai fraudolenti e angeli di luce o luminosi, che si mascherano da apostoli di Cristo (cf. 2 Cor 11,13-14), l'attenzione andrebbe rivolta alle intenzioni fraudolente con cui stanno operando nella comunità di Corinto. Mentre Paolo non ha accettato alcun sostentamento economico dai corinzi, i suoi avversari sembrano ministri che operano secondo giustizia, ma in realtà sono operai che sfruttano i corinzi e agiscono con dolo. L'elenco degli abusi (cf. 2 Cor 11,20), con cui gli avversari si comportano a Corinto, conferma tale ipotesi.

Pertanto, anche se l'espressione può richiamare la diaconia della giustizia, a cui Paolo ha accennato in 2 Cor 3,9, ora subentra la falsa giustizia con cui i suoi avversari sfruttano, divorano e umiliano i corinzi, facendosi sostenere per la loro predicazione di Cristo, segnata dal *do ut des* e non dalla gratuità. In tal senso gli avversari di Paolo si mascherano da ministri giusti o equanimi, ma operano con dolo e sfruttano le comunità paoline. La diversa accezione del ministero della giustizia per 2 Cor 3,9 e dei ministri giusti in 2 Cor 11,15 evidenzia l'importanza della retorica epistolare per interpretare espressioni analoghe, ma con accezioni diverse. Non è tanto la presenza dell'articolo per «il ministero della giustizia» o la sua assenza per «ministri di giustizia» a creare la differenza, ma la diversa strategia retorica tra la prima e la seconda asserzione.

4.5. La raccolta della giustizia (2 Cor 9,9-10)

Se in quanto giustificazione, la giustizia divina è per Paolo *nomen agentis* o sostantivo in azione, che vede Dio come soggetto operante, quando subentra l'etica dei credenti non esita a parlare della raccolta della giustizia, come a proposito della colletta per i poveri di Gerusalemme, trattata nella sezione di 2 Cor 8,1-9,15:

²⁸ Così già V.P. FURNISII, *II Corinthians*, cit., 495.

«Come sta scritto: “Ha largheggiato, ha dato ai poveri, la sua giustizia rimane per sempre. E Colui che elargisce il seme al seminatore e il pane per il cibo”, elargirà e moltiplicherà la vostra semente e farà crescere il “raccolto della vostra giustizia”» (2 Cor 9,9-10).

Poiché la giustizia accomuna le due asserzioni di 2 Cor 9,9-10, è opportuno soffermarsi prima sulla citazione biblica e quindi sul commento di Paolo. Nel contesto dell'esortazione dedicata alla colletta per i poveri di Gerusalemme, Paolo si appella all'autorità della Scrittura per conferire maggiore autorevolezza alla ripresa dell'iniziativa, interrotta da un anno a Corinto (cf. 2 Cor 8,10). A guidare la seconda parte della sezione è la tesi di 2 Cor 9,5 con cui chiede che la partecipazione dei corinzi alla colletta sia espressione di benedizione e non di spilorceria o avarizia.

Così recita Sal 111,9, secondo la versione greca, utilizzata in genere da Paolo: «Ha largheggiato, ha dato ai poveri, la sua giustizia rimane per il secolo del secolo» (LXX). Si tratta di un salmo di lode per l'uomo giusto, che Paolo riporta alla lettera, anche se omette la conclusione «del secolo»²⁹. Fra i commentatori è discusso il soggetto a cui Paolo attribuisce la citazione diretta di Sal 111,9: l'uomo giusto, come nella fonte³⁰? Dio che è il soggetto principale in 2 Cor 9,8-10³¹? O entrambi³²? Poiché a guidare la dimostrazione di 2 Cor 9,1-15 è la tesi del v. 5 in cui Paolo esorta i destinatari a partecipare con generosità alla colletta per i poveri, è preferibile pensare all'uomo giusto, come nella fonte, la cui giustizia nel colmare le indigenze del prossimo non è dimenticata dal Signore, ma rimane per sempre. Invece infondata ci sembra l'ipotesi di chi pensa a Gesù come soggetto sottinteso nella rilettura paolina del Sal 111³³. In pratica commenta bene l'Ambrosiaster:

²⁹ Tuttavia la conclusione è aggiunta per omologazione a Sal 111,9 da diversi testimoni di 2 Cor 9,9: cf. F, G, K, 0243, 6, 326, 629, 620, 1241, 1739, 1881. Sulla questione di critica testuale cf. C.D. STANLEY, *Paul and the Language of Scripture. Citation technique in Pauline Epistles and Contemporary Literature* (SNTS MS 69), University Press, Cambridge 1992, 233-234; M. THRALL, *Second Corinthians*, cit., 580.

³⁰ Così J. LAMBRECHT, *Second Corinthians*, cit., 147; F.J. MATERA, *Il Corinthians*, cit., 206; M. THRALL, *Second Corinthians*, cit., 583; A. WODKA, *Una teologia biblica del dare nel contesto della colletta paolina* (2 Cor 8-9) (TG 68), P.U.G., Roma 2000, 243.

³¹ P. BARNETT, *Second Corinthians*, cit., 440.

³² K.H. SCHELKLE, *Seconda lettera ai Corinti*, Città Nuova, Roma 1990¹, 154.

³³ T. STEGMAN, *The Character of Jesus*, cit., 193-196. Si può osservare che in 2 Cor 9,1-10 manca qualsiasi accenno a Gesù Cristo.

«Giusto è colui che non trattiene per sé solo quanto sa che è dato a tutti, ed è giusto non solo nel tempo, ma anche in eterno, giacché nel secolo futuro possederà questa in perpetuo»³⁴.

Per questo la giustizia che rimane per sempre ricalca l'agire gratuito del Signore poiché non si regge sul dare a ciascuno il suo, ma su una generosità che non s'attende il contraccambio del povero. Alla generosità gratuita dell'uomo giusto risponde l'azione del Signore, a cui si allude in 2 Cor 9,10. Anche in tal caso è riportato, come citazione indiretta, un passo della Scrittura, preceduto dalla menzione di «e Colui che elargisce [...]». Significativo è l'uso del verbo *epichorèghéo*³⁵: richiama il contesto amministrativo di chi sovvenziona il coro per la rappresentazione delle tragedie antiche. Così scrive Platone in *Gorgia* 482b:

«Per quanto mi riguarda, mio caro, preferirei che la mia lira fosse scordata o stonata, che il coro che io avessi allestito (*choròn hò chorègòièn*) fosse male addestrato [...]».

In modo analogo il Signore elargisce con generosità il seme e farà crescere la raccolta della giustizia offerta dai corinzi per i poveri di Gerusalemme. Anche in tal caso è citato il passo di *Is* 55,10 (LXX), che recita: «[...] E dia il seme (*spérma*) al seminatore e il pane per l'alimentazione». Nell'originale profetico Isaia allude alla parola di Dio che scende copiosa dal cielo, come la pioggia e la neve, per fecondare la terra (cf. *Is* 55,10-11). Per adattare la citazione all'iniziativa della colletta, Paolo la riporta in forma indiretta ed esalta l'azione del Signore che elargisce la spora con generosità. Oggetto dell'azione sovrabbondante compiuta dal Signore è «il raccolto della vostra giustizia». La colletta è nello stesso tempo come un seme gettato nel campo, il cui raccolto non dipende soltanto dalla generosità del seminatore, ma da Dio che opera dall'inizio alla fine della raccolta.

Per creare una corrispondenza con la citazione diretta di *Sal* 111,9 in 2 Cor 9,9, Paolo non cita soltanto il passo di *Is* 55,10, ma sembra evocare anche quello di *Os* 10,12 (LXX) che asserisce: «Cercate il Signore finché venga il raccolto della giustizia per voi». Così alla giustizia generosa dei corinzi corrisponde la generosità del Signore che fa crescere il seme e

³⁴ AMBROSIASER, *Commento alla Seconda lettera ai Corinzi* (CTP 79), Città Nuova, Roma 1989, 107.

³⁵ Come composto il verbo *epichorèghéo* compare soltanto cinque volte nel NT e, in prevalenza, nelle lettere paoline: cf. *Gal* 3,5; *Col* 2,19; anche 2 *Pt* 1,5.11; cf. inoltre il sostantivo *epichorèghía* in *Fil* 1,19; *Ilf* 4,16; ed il verbo semplice *chorèghèin* in 2 *Cor* 9,10b e 1 *Pt* 4,11.

moltiplica la raccolta. Tuttavia mentre nel passo di *Os* 10,12 si parla della giustizia del Signore, Paolo insiste sulla giustizia dei corinzi moltiplicata dal Signore. Per questo è preferibile pensare a una riverberazione o un'eco del passo di *Osea* che gli serve per creare un collegamento con la giustizia dell'uomo giusto.

Pertanto a prima vista si potrebbe pensare a una giustizia distributiva, propria di chi elargisce i propri beni ai poveri per aderire a un principio di eguaglianza sociale. In realtà in questione è non una giustizia equanime o di perequazione economica, ma la giustizia generosa e gratuita che si lascia coinvolgere dalle indigenze altrui per cercare di colmarle. Di fatto i poveri di Gerusalemme non saranno mai in grado di corrispondere in danaro ai sostegni economici inviati dalle comunità paoline, ma saranno sempre grati per un tale inenarrabile dono (cf. *2 Cor* 9,15). La giustizia gratuita di Dio si riflette in quella dei credenti che, diventati giustizia di Dio in Cristo (cf. *2 Cor* 5,21), producono una giustizia corrispondente nelle loro scelte etiche: una giustizia che resta per sempre e che il Signore fa crescere giorno per giorno, sino all'incontro finale con lui. Il commento più appropriato al raccolto che nasce dall'essere stati giustificati per grazia si trova nella *lettera ai Filippesi* dove Paolo augura ai destinatari che siano in grado di «distinguere sempre il meglio ed essere integri e irreprensibili per il giorno di Cristo, ricolmi del frutto (*karpón*) della giustizia per mezzo di Gesù Cristo, a gloria e lode di Dio» (*Fil* 1,11)³⁶.

4.6. Conclusione

Anche se la *Seconda lettera ai Corinzi* non tratta dell'alternativa sulle vie della giustificazione, veicola alcuni dati fondamentali sulla tematica. Anzitutto la giustizia in quanto giustificazione risalta per la sua paradossale consistenza, che induce Paolo a considerare i credenti come giustizia di Dio in Cristo. Essi non soltanto sono stati giustificati, ma personificano la giustizia di Dio che si trova all'origine della riconciliazione. Dunque non si è prima riconciliati con Dio e quindi si è giustificati, ma poiché si è giustificati si è riconciliati ed esortati a lasciarsi riconciliare con Dio.

³⁶ Per gli approfondimenti su *Fil* 1,11 vedi sotto il settimo capitolo.

La dimensione comunitaria o ecclesiale della giustificazione, introdotta in *2 Cor 5,21*, perviene al suo approdo nell'opposizione tra l'empietà che Paolo attribuisce agli increduli e la giustizia con cui definisce i credenti per antonomasia (*cf. 2 Cor 6,14*). Nella lettera della riconciliazione Paolo esalta il proprio ministero a servizio della parola di Dio e generato dall'azione dello Spirito per la giustificazione dei credenti (*cf. 2 Cor 3,9*), in contrasto con il ministero o la diaconia della condanna e della morte. Giustificati dallo Spirito, si è in grado di esercitare la diaconia a servizio dell'evangelo, secondo una trasformazione progressiva di gloria in gloria. Con la lettera polemica Paolo non esita a ribaltare le diffamazioni che gli sono rivolte dai suoi avversari accusandoli di essere soltanto in apparenza ministri giusti o equanimi (*cf. 2 Cor 11,15*) che si fanno mantenere dai corinzi per la loro predicazione. In realtà sono ministri che sfruttano con dolo e intenzioni fraudolente i corinzi secondo i propri interessi.

La gratuità della giustificazione non appartiene soltanto alla sfera divina, che lascia i credenti come semplici ricettori, ma si travasa nella giustizia di chi partecipa alla colletta per i poveri di Gerusalemme. In tal senso la netta separazione tra la giustificazione divina e la giustizia umana non trova riscontro nell'esortazione a favore della colletta, poiché quest'ultima non corrisponde all'eguaglianza sociale di chi distribuisce a ciascuno quel che gli spetta, ma scaturisce dalla generosità di chi opera a causa della gratuità con cui è stato giustificato.

GIUSTIFICAZIONE E FIGLIOLANZA DIVINA

Il manifesto della libertà che è la *lettera ai Galati* contiene, per la prima volta, l'alternativa sulle vie della giustificazione: se per le opere della Legge o la fede di Cristo (cf. *Gal 2,16*). Forse per questo è la lettera più amata da M. Lutero, che l'ha paragonata alla sua sposa. Tuttavia non è fortuito che tale dilemma compaia in un contesto polemico tra Paolo e i suoi oppositori, in occasione dell'incidente di Antiochia (cf. *Gal 2,11-14*), e tra lui e gli agitatori della Galazia che vogliono costringere i galati a sottomettersi alla circoncisione e alla Legge mosaica per progredire nella loro adesione al movimento protocristiano.

Sulla rilevanza della giustificazione in *Galati*, mentre alcuni continuano a sostenerne la centralità, altri la considerano come secondaria e funzionale all'essere in Cristo o alla figliolanza abramitica e divina per la fede. Riteniamo che l'interazione tra il metodo storico-critico e quello retorico epistolare permetta di dirimere, in modo sostanziale, la questione e di valutare le relazioni fra i due crateri principali dell'evangelo di Paolo: la giustificazione e/o la figliolanza divina con l'essere in Cristo¹.

Intanto per quanto riguarda il genere retorico epistolare, a *Galati* sono stati attribuiti diversi generi: è stata vista come lettera apologetica², deliberativa³,

¹ Cf. a riguardo A. PITTA, *Retorica epistolare della Lettera ai Galati? Bilanci e prospettive*, in *RivB* 65 (2017) 149-172.

² H.D. BETZ, *Literary Composition*, cit., 353-379; in seguito cf. T.W. MARTIN, *Apostasy to Paganism: The Rhetorical Stasis of the Galatian Controversy*, in *JBL* 114 (1995) 437-461; D. HUINN, *Pleasing God or Pleasing People? Defending the Gospel in Galatians 1-2*, in *Bib* 91 (2010) 24-49.

³ G.A. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, University Press, Chapel Hill/NC 1984, 144-152. L'ipotesi di Kennedy è condivisa fra gli altri da J. SMIT, *The Letter of Paul to the Galatians: A Deliberative Speech*, in *NTS* 35 (1989) 1-26 e BEN WITHERINGTON III, *Grace in Galatia: A Commentary on St. Paul's Letter to the Galatians*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 1998, 28.

apologetico-deliberativa⁴, dimostrativa⁵, sermone apocalittico⁶ e ambasciatore⁷. Riteniamo che il genere retorico che più si adatta a *Galati* sia dimostrativo o epidittico, caratterizzato dalle specie del biasimo o rimprovero e dalla lode. Non a caso la lettera è cadenzata dalle taglienti apostrofi di *Gal* 1,6-10; 3,1-5; 4,8-11; 5,13-15. Soltanto nell'*excursus* di *Gal* 4,12-20 i destinatari sono elogiati per l'accoglienza riservata a Paolo, in occasione della sua prima evangelizzazione. Ma anche in tal caso si tratta di un implicito rimprovero perché Paolo è preoccupato per l'attuale situazione d'incipiente abbandono del suo evangelo. Dunque con questa lettera gli preme non soltanto difendere il suo evangelo, né semplicemente indurre i galati a non farsi circondare, quanto a far comprendere il valore assoluto del suo evangelo. In definitiva sarebbe preferibile pensare a un originale genere kerygmatico epistolare o all'evangelo in forma epistolare⁸. Impossibilitato a raggiungere di nuovo le regioni della Galazia, Paolo affida alla lettera l'evangelizzazione per quanti, istigati dai suoi avversari, stanno per abbandonare il suo evangelo.

5.1. Quale tesi principale per la lettera ai Galati?

Quanto più si familiarizza con il modo di argomentare di Paolo, tanto più ci si rende conto dell'importanza della tesi principale e di quelle secondarie. Se sono ben identificate, e senza abusare nel loro reperimento, permettono di riconoscere il bandolo della matassa che guida le dimostrazioni paoline. A proposito di *1 Cor* 1,18-19 ci siamo già soffermati sui criteri formali che permettono d'identificare una *propositio* principale e una o più secondarie: brevità, chiarezza, autonomia, funzione prolettica

⁴ Così G. W. HANSEN, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNT SS 29), Academic Press, Sheffield 1989, che distingue la sezione di *Gal* 1,6-4,11 come retorica giudiziaria da *Gal* 4,12-6,10 come retorica deliberativa.

⁵ Cf. A. PITTA, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati* (AnBib 131), P.I.B., Roma 1992, 161; in seguito cf. D. L. SULLIVAN - C. ANIBLE, *The Epideictic Dimension of Galatians as Formative Rhetoric: The Inscription of Early Christian Community*, in *Rhetorica* 18 (2000) 117-145.

⁶ Così M. C. DE BOER, *Galatians. A Commentary* (NTL), Westminster J. Knox Press, Louisville/KY 2011, 71 che interpreta l'intera lettera in chiave apocalittica.

⁷ M. L. STINEWALT, *Paul, the Letter Writer*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 2003, 40.

⁸ Così già A. VANHOYE, *Lettera ai Galati. Nuova versione, introduzione e commento* (LB NT 8), Edizioni Paoline, Milano 2000, 18.

e capacità d'ingenerare le dimostrazioni successive. Inoltre poiché una tesi si differenzia da un tema, è bene non confondere l'una con l'altro, a meno che ci si trovi di fronte a una *partitio* che elenca, con ordine, le parti successive delle dimostrazioni. Mentre un tema concerne i contenuti di quel che s'intende parlare, una tesi li orienta verso finalità ben precise. Nel caso specifico qual è lo scopo delle dimostrazioni che Paolo intesse per convincere i galati a non sottomettersi alla circoncisione e alla Legge mosaica? Chiarite le differenze formali, cerchiamo d'identificare la tesi principale e le subordinate di *Galati*, fermo restando che non è necessario, né opportuno cercarle a tutti i costi, poiché vi sono lettere, come la lettera ai *Filippesi*, fra le lettere autoriali, che, a nostro parere, non presentano tesi principali e tanto meno secondarie. Secondo l'ordine cronologico possiamo enucleare quattro ipotesi principali:

a) La mimesi o rappresentazione del discorso in *Gal 2,15-21*. Si deve ad H.D. Betz aver utilizzato per primo la critica retorica (o *rhetorical criticism*) per le lettere paoline e aver proposto il paragrafo di *Gal 2,15-21* come tesi principale della nostra lettera⁹. Poiché secondo i trattati di retorica antica la *propositio* è in genere enunciata tra la *narratio* e la *probatio*, Betz ha ritenuto opportuno interpretare il paragrafo di *Gal 2,15-21* come *propositio* principale, tra la *narratio* di *Gal 1,12-2,14* e la *probatio* di *Gal 3,1-4,31*. Non c'è chi non veda che il paragrafo di *Gal 2,15-21* è troppo ampio per presentare i caratteri di una *propositio*, che in genere non sconfinava oltre due versetti per le lettere paoline. E dal versante del genere quella di *Gal 2,15-21* è la rappresentazione o mimesi del discorso tenuto da Paolo ad Antiochia contro Pietro e gli altri credenti, di origine giudaica, che si sono separati dai gentili in occasione della comunione di mensa.

b) L'apostrofe di *Gal 1,6-9*. Dopo le critiche mosse a Betz, che sembrava costringere la lettera ai *Galati* sul letto di Procuste, alcuni studiosi fra cui R.G. Hall e J.S. Vos hanno pensato a *Gal 1,6-9* come *propositio* principale della lettera¹⁰. A parte l'ampiezza di *Gal 1,6-9*, il paragrafo presenta più le caratteristiche di un'apostrofe o di un acceso rimprovero nei confronti dei galati e dei loro agitatori che di una *propositio*. Inoltre il fatto che la

⁹ H.D. BETZ, *The Literary Composition*, cit., 353-379; ID., *Galatians* (Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia/MN 1979, 113-114. L'ipotesi di Betz è condivisa fra gli altri da C.G. KRUSE, *Paul, the Law and Justification*, Apollos, Leicester 1996, 72.

¹⁰ R.G. HALL, *The Rhetorical Outline for Galatians: A Reconsideration*, in *JBL* 106 (1987) 277-287; J.S. VOS, *Die Argumentation des Paulus in Galater 1,1-2,10*, in J. LAMBRECHT (ed.), *The Truth of the Gospel (Galatians 1:1-4:11)* (MSB 12), Benedectina, Roma 1993, 21-22.

pericope di *Gal* 1,6-10 sostituisca i normali ringraziamenti o la benedizione iniziale delle altre lettere paoline, non favorisce l'ipotesi che intravede in questi versetti una *propositio* generale.

c) L'assioma di *Gal* 3,28. La negazione in Cristo delle polarità tra giudeo e gentile, schiavo e libero, maschio e femmina, a favore dell'essere uno in Cristo, è una delle sentenze più affascinanti di Paolo. Per questo R. Meynet ha proposto l'affermazione di *Gal* 3,28 come tesi principale della lettera e di delineare una composizione chiastica che ruota intorno ad essa¹¹. A prescindere dall'opinabile composizione chiastica che, per dirsi tale, ha bisogno che interagiscano tutte le componenti lessicali e sintattiche, ci troveremmo di fronte a una *propositio* che compare nel bel mezzo del discorso: una delle inadempienze più gravi per la retorica antica. Che l'affermazione di *Gal* 3,28 sia fondamentale per Paolo, è ben condivisibile; che presenti le caratteristiche di una *propositio* è molto discutibile!

d) L'affermazione di *Gal* 2,16. In linea con l'ipotesi di A. Vanhoye¹², alcuni studiosi hanno proposto di restringere la tesi principale di *Galati* non a tutto il paragrafo di *Gal* 2,15-21, ma all'affermazione di *Gal* 2,16. Di fatto è in *Gal* 2,16 che, per la prima volta nelle lettere paoline, si accenna all'alternativa tra la giustificazione per la fede di/in Cristo e le opere della Legge. Senza negare la rilevanza di *Gal* 2,16 dal versante contenutistico, precisiamo che dal punto di vista sintattico il versetto non può essere separato da *Gal* 2,15, in disaccordo con l'ultima edizione critica di Nestle-Aland che pongono un punto in alto (corrispondente al punto e virgola) tra il v. 15 e il v. 16¹³. A meno di non considerare il v. 15 come un anacoluto, il collegamento di *Gal* 2,15-16 andrebbe reso come segue:

«Noi per natura giudei, e non da gentili peccatori, sapendo però che non è giustificato uomo dalle opere della Legge, ma mediante la fede di Gesù Cristo,

¹¹ R. MEYNET, *Composition et genre littéraire de la première section de l'Épître aux Galates*, in J. SCHLOSSER (ed.), *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995)* (LD 165), Cerf, Paris 1996, 51-64.

¹² A. VANHOYE, *Lettera ai Galati*, cit., 68; C.A. AMADI-AZUOGU, *Paul and the Law in the Arguments of Galatians: A Rhetorical and Exegetical Analysis of Galatians 2,14-6,2* (BBB 104), Beltz Athenäum, Weinheim 1996; E.M. PALMA, *Trasformati in Cristo. L'antropologia paolina nella Lettera ai Galati* (AnB 217), G&BPress, Roma 2016, 87; F. BIANCHINI, *Figli nel Figlio. La categoria della figliolanza nelle lettere di Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017, 28-29. Abbiamo citato per primo A. Vanhoye perché ha sostenuto l'ipotesi a favore di *Gal* 2,16 già nelle dispense per uso degli studenti, durante i corsi tenuti su *Galati* per diversi anni al Pontificio Istituto Biblico.

¹³ NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012²⁸, 581. Invece per l'appropriata punteggiatura cf. A. MERK, *Novum Testamentum Graece et Latine*, P.I.B., Roma 1984¹⁰, 623, che pone soltanto una virgola tra il v. 15 e il v. 16.

anche noi in Cristo Gesù iniziammo a credere, affinché fossimo giustificati dalla fede di Cristo e non dalle opere della Legge perché dalle opere della Legge non sarà giustificata nessuna carne».

Forse è difficile reperire un'affermazione più involuta e complessa di questa nelle lettere paoline: non è affatto chiara, al punto che a tutt'oggi si continua a dibattere sul significato dei genitivi «fede di Cristo» e «opere della Legge». Qual è il loro valore: oggettivo, soggettivo, qualificativo o generale? Peraltro l'imprescindibile continuità tra il v. 15 e il v. 16 dimostra che il v. 16 e, con esso, l'intero paragrafo di *Gal* 2,15-21 funge da ponte tra la sezione autobiografica di *Gal* 1,13-2,14, che culmina con l'incidente di Antiochia, e la parte probatoria di *Gal* 3,1-5,12. E da ultimo, ma non meno importante, qualora si trattasse di una reale *propositio*, *Gal* 2,16 dovrebbe ingenerare l'intera sezione probatoria, mentre tale funzione è svolta sino a *Gal* 4,7. Con il paragrafo di *Gal* 4,21-5,1, il dilemma della giustificazione non ha nulla a che vedere, mentre lascia il posto all'alternativa tra il tipo di figliolanza abramitica: se della schiava o della libera. Pertanto nonostante la sua funzione determinante, quella di *Gal* 2,16 presenta più le caratteristiche di una *transitio* o proposizione di snodo che di tesi capace d'ingenerare e guidare le dimostrazioni successive¹⁴.

e) L'asserzione di *Gal* 1,11-12¹⁵. Posta tra l'esordio generale di *Gal* 1,6-10 e la dimostrazione autobiografica di *Gal* 1,13-2,14, si staglia la proposizione di *Gal* 1,11-12 che così recita:

«Vi rendo noto infatti, fratelli, l'evangelo che è stato evangelizzato da me: non è secondo uomo, né infatti io l'ho ricevuto da uomini, né mi è stato insegnato, ma mediante rivelazione di Gesù Cristo».

L'affermazione di *Gal* 1,11-12 presenta tutte le peculiarità di una tesi generale: è breve, chiara, si distingue dal suo contesto immediato e ingenera tutte le dimostrazioni della lettera, incentrate sull'origine divina dell'evangelo che in Gesù Cristo riscontra il suo contenuto fondamentale. Naturalmente, come abbiamo già osservato per la tesi generale di *1 Cor* 1,18-19, si tratta di una tesi generale che non entra nel dettaglio, ma si

¹⁴ Così CORNIFICIO, *Rhetorica ad C. Herennium* 4,26,35 definisce la *transitio* o *metábasis*: «Transizione si chiama quella che, come brevemente mostra quel che si è detto, così in breve presenta quel che seguirà [...]». Sulla *transitio* nelle lettere paoline cf. A. PITTA, *Form and Content of the Propositio*, cit., 586-587.

¹⁵ A. PITTA, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria* (AnB 131), P.I.B., Roma 1992, 88-90; ID., *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento* (SOC 9), EDB, Bologna 2000, 79-82; J.-N. ALETTI, *Justification*, cit., 49.

concentra sull'evangelo che rischia di essere compromesso in Galazia e che Paolo ripresenta per la relazione principale con Gesù Cristo.

Pertanto qual è la relazione fra la tesi generale di *Gal* 1,11-12, la giustificazione e il dilemma tra le opere della Legge e la fede di Cristo? E perché Paolo non tratta subito dei contenuti del suo evangelo, ma preferisce spiegare prima il proprio rapporto con l'evangelo?

5.2. Dal Figlio di Dio alla giustificazione (*Gal* 1,13–2,21)

La tesi generale di *Gal* 1,11-12 non è pronunciata all'improvviso, ma è preparata dal prescritto epistolare (cf. *Gal* 1,1-5) e dall'*exordium* di biasimo con cui Paolo rimprovera i galati (cf. *Gal* 1,6-10). Non a caso il prescritto di *Gal* 1,1-5 è, insieme a quello di *Rm* 1,1-7, il più ampio delle lettere paoline. Per *Gal* 1,1-5 la maggiore estensione si verifica nella *salutatio* epistolare che non si limita ai normali saluti che introducono le lettere paoline, ma aggiunge:

«Grazia a voi e pace da Dio padre nostro e dal Signore Gesù Cristo *che ha dato se stesso per i nostri peccati, affinché ci strappasse dal presente secolo malvagio, secondo la volontà di Dio e Padre nostro, al quale la gloria per i secoli dei secoli, amen*» (*Gal* 1,3-5)¹⁶.

Gran parte degli studiosi ritiene che il passo di *Gal* 1,4 sia un frammento prepaolino, mutuato da una tradizione protocristiana e assunto da Paolo per evidenziare la portata salvifica e apocalittica del dono che Cristo ha fatto di sé con la sua morte¹⁷. Di fatto il linguaggio, il sistema argomentativo, l'anomala collocazione nella parte protocollare della lettera e il retroterra semitico di tipo redentivo che vi si riflette depongono a favore dell'origine prepaolina di *Gal* 1,4. Tuttavia non si tratta di un masso erratico, ma di un'affermazione che svolge un ruolo di capitale importanza nell'economia della lettera poiché insiste sulla funzione salvifica della morte di Gesù Cristo per i nostri peccati e sulla corrispondenza con la volontà di Dio Padre.

¹⁶ In corsivo abbiamo riportato il frammento di *Gal* 1,4 che si distingue dal suo contesto epistolare usuale di Paolo.

¹⁷ Sul frammento prepaolino di *Gal* 1,4 e le sue relazioni con quelli di *1 Cor* 15,3-5 e *Rm* 3,25-26a cf. A. PITTA, *I frammenti cristologici prepaolini: bilanci e prospettive di ricerca*, in N. CIOLA – A. PITTA – G. PULGINELLI (edd.), *Ricerca storica su Gesù. Bilanci e prospettive* (SB 81), EDB, Bologna 2017, 148-150.

All'evangelo è dedicato l'anomalo esordio di *Gal* 1,6-10, dove risaltano i rimproveri di Paolo verso i galati e gli anatemi (cf. *Gal* 1,8.9) contro gli avversari che pretendono di comunicare un evangelo che non può neanche dirsi tale¹⁸. Non ci sono ragioni, né tempo per ricorrere alla solita *captatio benevolentiae* con cui Paolo cerca di accattivarsi i destinatari delle sue lettere, come invece nei suoi restanti ringraziamenti e/o benedizioni epistolari. Nelle comunità della Galazia è in pericolo l'evangelo che Paolo ha evangelizzato, ma che con la stessa fretta con cui è stato accolto ora sta per essere abbandonato.

La tesi di *Gal* 1,11-12 ingenera la prima sezione autobiografica (cf. *Gal* 1,13-2,21) dove Paolo racconta la propria esistenza per dimostrare, contro i galati che intendono passare da Cristo alla Legge, che egli ha compiuto prima di loro il percorso contrario: dall'osservanza zelante per la Legge e le tradizioni dei padri alla rivelazione del Figlio di Dio e all'adesione piena alla verità dell'evangelo. Quella di *Gal* 1,13-2,14a presenta tutte le caratteristiche non di un'apologia di Paolo o dell'evangelo, bensì di una periautologia o un vanto di sé che egli è costretto a pronunciare per indurre i galati a non passare dall'evangelo alla circoncisione e alla Legge mosaica¹⁹. Che in prima istanza non si tratti di un'apologia lo evidenzia la natura soprannaturale e quindi indimostrabile della rivelazione del Figlio, nel principale momento di svolta della vita di Paolo (cf. *Gal* 1,15-16), e della sua salita a Gerusalemme, in occasione dell'assemblea di Gerusalemme²⁰. L'evento di Damasco evocato in *Gal* 1,15-16 dimostra che l'espressione «mediante rivelazione di Gesù Cristo», introdotta nella tesi generale di *Gal* 1,12, è da intendere come genitivo oggettivo. Di fatto il Figlio è colui che Dio ha deciso di rivelare in/a Paolo, in occasione dell'evento di Damasco (cf. *Gal* 1,16)²¹. Per questo, contenuto fondamentale dell'evangelo in *Gal* 1,11-12 è il Figlio che Dio ha voluto rivelare a Paolo per pura grazia e senza alcun condizionamento umano.

¹⁸ Il sostantivo *euanghélion* (cf. *Gal* 1,6.7) e il verbo *euanghelizô* (cf. *Gal* 1,8.8.9) cadenzano l'esordio di *Gal* 1,6-10 che prepara la tesi generale di *Gal* 1,11-12 sull'evangelo.

¹⁹ Così fra gli altri D. GARLINGTON, *Paul's 'Partisan ek' and the Question of Justification in Galatians*, in *JBL* 127 (2008) 567-589. Alla periautologia in epoca imperiale è dedicato l'importante trattato di PLUTARCO, *De se ipsum citra invidiam laudando* (*Moralia* 539A-547F).

²⁰ Cf. l'uso del verbo *apokalýpsai* (rivelare, all'infinito aoristo) in *Gal* 1,16 e del sostantivo *apokalýpsis* in *Gal* 2,2.

²¹ Mentre altrove, come in *1 Cor* 9,1 e 15,8, l'accentuazione è posta sulla cristofania o sul Risorto che appare a Paolo, in *2 Cor* 4,6 e in *Gal* 1,15-16 subentra una teofania o un'azione soprannaturale di Dio che rivela suo Figlio a Paolo. Le prospettive non sono alternative, ma trattandosi di un evento metastorico è raccontato in modo diverso, in dipendenza delle finalità persuasive che motivano le ragioni per cui sono riportate.

Il filo conduttore dell'evangelo attraversa la sezione autobiografica e sfocia nella rappresentazione del discorso tenuto da Paolo ad Antiochia di Siria contro Cefa, Barnaba e i giudei che, istigati dagli emissari di Giacomo, avevano abbandonato la comunione di mensa con i credenti di origine gentile (cf. *Gal* 2,14b-21). Con la propria condotta, Paolo spiega anzitutto che la rivelazione del Figlio di Dio non serve soltanto per lui, ma affinché lo evangelizzasse fra i gentili (cf. *Gal* 1,16). Se prima della rivelazione del Figlio di Dio perseguitava e cercava di distruggere la chiesa di Dio (cf. *Gal* 1,13), dopo tale evento le chiese della Giudea, che sono in Cristo, vengono a sapere che evangelizza la stessa fede che una volta cercava di distruggere (cf. *Gal* 1,23). Quindi ricorda che, quattordici anni dopo l'evento di Damasco, Paolo sale a Gerusalemme per esporre l'evangelo che predica fra i gentili (cf. *Gal* 2,2); e le colonne delle prime comunità cristiane – Giacomo, Cefa e Giovanni – riconoscono che a lui era stato affidato l'evangelo dell'incirconcisione, mentre a Pietro quello della circoncisione (cf. *Gal* 2,7).

Nell'orizzonte dell'autoelogio finalizzato all'imitazione, che Paolo intende suscitare nei galati, è notevole il peso che assume «la verità dell'evangelo», menzionata in *Gal* 2,5.14. Paolo si stacca decisamente da una narrazione neutrale e asettica per creare una fusione d'orizzonte che accomuna la situazione passata dell'assemblea di Gerusalemme a quella attuale dei galati:

«Ai quali [i falsi fratelli] non cedemmo per un attimo alla sottomissione, affinché la verità dell'evangelo rimanesse presso di voi» (*Gal* 2,5).

Di per sé all'epoca dell'assemblea di Gerusalemme (46-47 d.C.), Paolo non aveva ancora conosciuto i galati, che ha evangelizzato agli inizi degli anni 51-52. Ma in quell'occasione assunse già una posizione contraria a quella di anonimi falsi fratelli che volevano costringere i gentili, come Tito, a farsi circoncidere. In tale contesto, la verità dell'evangelo, a cui si accenna soltanto in *Gal* 2,5.14 per il NT, assume valore epesegetico o attributivo: la verità che è l'evangelo o la verità evangelica, perché l'evangelo quando è vero non è mai falso! Al contrario quello dei falsi fratelli, sopraggiunti in passato a Gerusalemme, e degli avversari subentrati in Galazia non è affatto evangelo e, per questo, è falso. Contro la verità evangelica si sono comportati anche gli inviati di Giacomo, Cefa e Barnaba, in occasione dell'incidente di Antiochia, quando si separarono dalla comunione di mensa con i gentili per non contaminarsi delle impurità alimentari.

L'autoelogio con cui Paolo è costretto dalla situazione a vantarsi affinché i galati non cedano alle lusinghe degli agitatori sfocia nella rappresentazione

del breve discorso tenuto da Paolo ad Antiochia, ma di fatto rivolto ai galati. Già R. Kieffer annotava:

«Questo modo retorico di cambiare sottilmente la persona c'invita a considerare il nostro passo come una unità formale rivolta a Pietro, ma nello stesso tempo come un discorso che progressivamente perde di vista la situazione concreta del passato per collegarsi alla soluzione d'un problema attuale: quello che Paolo incontra in Galazia»²².

La fusione di orizzonti tra il passato (intorno alla fine degli anni 40) e il presente (56-57 d.C.) della situazione epistolare in cui si trovano i galati conferisce al discorso i caratteri della mimesi o dell'imitazione che accomuna le due situazioni. Possiamo asserire che la rappresentazione del discorso in *Gal* 2,14b-21 ha il doppio volto di Giano: guarda indietro per ricordare l'incidente di Antiochia e si proietta in avanti per contrastare quello che si sta verificando in Galazia. Per questo il breve discorso è un ponte che collega i primi due capitoli della lettera ai successivi.

Per la prima volta in tale discorso compare il dilemma sulle vie della giustificazione (*cf. Gal* 2,16), su cui torneremo fra poco. Intanto rileviamo che al centro del discorso si trova la fede di/in Cristo, riconosciuto come il Figlio di Dio che «mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (*Gal* 2,20). Di conseguenza se la giustificazione derivasse dalla Legge, Cristo sarebbe morto invano (*cf. Gal* 2,21). Sostanziale è il collegamento tra la mimesi di *Gal* 2,14b-21, il frammento prepaolino di *Gal* 1,4 e la svolta centrale nella vita di Paolo. Lo stesso Figlio che gli è stato rivelato per pura grazia da Dio (*cf. Gal* 1,15-16) è il Figlio di Dio che nell'evento della croce ha amato e consegnato se stesso per Paolo e, per esemplarità, per tutti i credenti. La grazia accomuna la chiamata da cui stanno per disertare i galati (*cf. Gal* 1,6), la vocazione di Paolo quando gli è stato rivelato il Figlio di Dio (*cf. Gal* 1,16) e la giustificazione per la fede e non mediante la Legge (*cf. Gal* 2,21).

E poiché Paolo è costretto dalla situazione a vantarsi per la condotta irreprensibile nel passaggio dalla sottomissione alla Legge alla fede di/in Cristo, non può percorrere il tragitto a ritroso che stanno intraprendendo i galati. In tal caso sarebbe riconosciuto come trasgressore e Cristo sarebbe

²² R. KIEFFER, *Foi et Justification à Antioche. Interprétation d'un Conflit* (LD 111), Cerf, Paris 1982, 15: «Cette façon rhétorique de changer subtilement de personne nous invite à considérer notre passage comme une unité formelle adressée à Pierre, mais en même temps comme un discours qui progressivement perd de vue la situation concrète du passé pour s'attacher à la solution d'un problème actuel, celui que Paul rencontre en Galatie».

persino considerato servo del peccato (cf. *Gal* 2,17-18). Da questo punto di vista è appropriata la prospettiva antropologica proposta da Sanders per cui Paolo non muove dalla distretta o dal problema del peccato alla soluzione in Cristo, ma al contrario da Cristo al peccato o alla trasgressione passibile di condanna mediante la Legge²³.

L'antidoto che attutisce l'impatto dell'autoelogio in *Gal* 1,13-2,21 si trova nell'impossibilità per Paolo di tornare indietro: dalla Legge a Cristo e non da Cristo alla Legge! In caso contrario la sua situazione religiosa peggiorerebbe poiché renderebbe Cristo servo del peccato e Paolo trasgressore della Legge (cf. *Gal* 2,17-18). E poiché Cristo vive in lui, Paolo vive il presente nella fede del Figlio di Dio (cf. *Gal* 2,20). Come a dire che non si sta vantando per gonfiarsi, ma esalta l'azione vivificante del Risorto che ha preso possesso della sua vita, sino a morire e vivere nella condizione nuova della fede. Nel contesto dedicato alla propria vita e, in particolare, all'incidente di Antiochia, quali sono le peculiarità della giustificazione?

5.3. Il dilemma della giustificazione (*Gal* 2,14b-16)

Abbiamo rilevato che la mimesi o la rappresentazione del discorso, tenuto da Paolo ad Antiochia di Siria, assume un ruolo fondamentale di transizione tra i primi due capitoli di *Galati* e quelli successivi²⁴. Anche se *Gal* 2,16 non è la tesi principale, svolge comunque un ruolo tematico imprescindibile nell'economia della lettera poiché introduce, per la prima volta, il dilemma sulla giustificazione. Per dipanare l'intricata proposizione di *Gal* 2,15-16 è opportuno anzitutto focalizzare l'attenzione sulla sua composizione stilistica:

«Noi per natura giudei e non da gentili peccatori, sapendo però che

- (a) non è giustificato uomo
- (b) dalle opere della Legge
- (c) ma mediante la fede di Gesù Cristo
- (d) anche noi in Cristo Gesù cominciammo a credere,
- (c1) affinché fossimo giustificati dalla fede di Cristo
- (b1) e non dalle opere della Legge,
- (a1) perché dalle opere della Legge non sarà giustificata nessuna carne».

²³ Fra i sostenitori più convinti della prospettiva dalla soluzione alla distretta di Sanders cf. E.M. PALMA, *Trasformati in Cristo*, cit., 21.

²⁴ Riprendiamo quanto abbiamo trattato in A. PITTA, *Paolo, la Scrittura e la Legge*, cit., 131-160, a cui rimandiamo anche per la bibliografia fino al 2008.

Il passo di *Gal* 2,15-16 è disposto in forma chiasmica di tipo concentrato²⁵, dove tutte le componenti interagiscono e si chiarificano a vicenda²⁶, a partire dal centro che accentua la fede in Gesù Cristo: «Anche noi in Cristo Gesù abbiamo cominciato a credere»²⁷. Dunque per comprendere le traiettorie sulle vie per la giustificazione bisogna partire dal punto focale o centrale e non dagli elementi periferici. Paolo e tutti i credenti di origine giudaica hanno iniziato a credere in Cristo, per cui la giustificazione comincia con la fede in Cristo Gesù (punto 'd' del prospetto)²⁸. L'affermazione svolge un ruolo fondamentale per il dibattito sulla fede di/in Cristo: qui, come altrove, Paolo non utilizza mai il verbo "credere" (*pisteúō*) per Gesù Cristo come soggetto, mentre l'attribuisce ad Abramo (*cf. Rm* 4,18) e a chi crede in Cristo o in Dio.

Le prime corrispondenze del chiasmo riguardano «mediante la fede di Gesù Cristo» (c) o «dalla fede di Cristo» (c1). Nel primo caso la fede in Cristo è lo strumento (*diá*) della giustificazione; nel secondo si trova all'origine ed è l'ambito di appartenenza (*ek*) della giustificazione²⁹. Dal punto di vista grammaticale le due espressioni possono essere intese come soggettive, nel senso che l'affidabilità, la fede o la fedeltà che Gesù ebbe durante la sua vita terrena si troverebbero all'origine della giustificazione³⁰. Tuttavia, come abbiamo rilevato a proposito dell'ipotesi che propone *Gal* 2,16 come tesi generale della lettera, in tal caso l'affermazione risulterebbe troppo contorta e involuta: si passerebbe senza spiegazione, né soluzione

²⁵ Così già A. VANHOYE, *La lettera ai Galati*, dispense, P.I.B., Roma 1985, 16; in seguito *cf.* A. PITTA, *Galati*, cit., 141; K.F. ULRICHS, *Christusglaube. Studien zum Syntagma pistis Christou und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung* (WUNT 2.227), Tübingen 2007, 109.

²⁶ In seguito J.-N. ALETTI, *Justification*, cit., 50 ha proposto di considerare *Gal* 2,16 come *reversio* e non chiasmo, poiché mentre questo formerebbe un'unità linguistica e semantica, la *reversio* comprenderebbe più asserzioni in ordine inverso. In realtà secondo la distinzione classica della stilistica retorica, chiasmo e *reversio* si differenziano per il fatto che, mentre il chiasmo è una figura di parola per cui esige che tutti gli elementi linguistici interagiscano fra loro, la *reversio* è una figura di pensiero dove le corrispondenze inverse sono meno costringenti.

²⁷ Si è in genere concordi fra i commentatori nel ritenere l'aoristo *epistéusamen* di natura ingressiva, da rendere con «abbiamo cominciato a credere».

²⁸ Mentre condividiamo l'ipotesi di M.C. DE BOER, *Paul's Use and Interpretation of a Justification Tradition in Galatians 2.15-21*, in *JSNT* 28 (2005) 189-216 per cui in *Gal* 2,15-16 Paolo riporta i contenuti della fede condivisi fra i credenti in Cristo di origine giudaica, riteniamo che *Gal* 2,16 non sia una formula di fede prepaolina. Il linguaggio, lo stile, il sistema argomentativo sono pienamente paolini.

²⁹ Le due accezioni di origine e partecipazione espresse dalla preposizione *ek* sono state poste ben in evidenza da D. GARLINGTON, *Paul's 'Partisan ek'*, cit., 571-573.

³⁰ Fra i sostenitori della «fede di Gesù Cristo» come genitivo soggettivo *cf.* M.C. DE BOER, *Justification Tradition*, cit., 205.

di continuità dal credere in Cristo all'affidabilità o fede di Cristo. Che Gesù doveva avere una propria esperienza di fede/fiducia in Dio durante la sua vita terrena è un conto e, in base alle narrazioni evangeliche, non c'è bisogno di metterlo in discussione; che Paolo passi, in modo così rapido, dal credere in Cristo alla fede che il Gesù terreno ha avuto perché fossimo giustificati è un altro.

Per l'evoluzione della dimostrazione di *Galati* due ragioni fondamentali ci inducono a sostenere la portata oggettiva del genitivo «fede di Gesù Cristo» in *Gal* 2,16. Anzitutto la prima volta in cui Paolo accenna alla fede nella lettera si riferisce alla fede che cercava di distruggere, che è quella delle prime comunità cristiane di origine giudaica (cf. *Gal* 1,23). In tal caso non ha alcun senso parlare della fede/affidabilità che Gesù ha avuto per motivare la persecuzione di Paolo, mentre allude alla fede in Cristo che cercava di distruggere prima dell'evento di Damasco. Ancora più sostanziale è la relazione tra la giustificazione dei credenti e la fede. Fino ad ora abbiamo rilevato che l'evento da cui scaturisce la giustificazione è la morte di Cristo (cf. *1 Cor* 1,30; *2 Cor* 5,21) e non la sua fede durante la vita terrena che, a ben vedere, Paolo non relaziona mai alla giustificazione. D'altro canto è la fede nel Figlio di Dio, che ha dato e ha consegnato se stesso sulla croce, l'ambito nel quale Paolo non vive più, mentre Cristo vive in lui (cf. *Gal* 2,20). Dunque ci sono ragioni sostanziali che favoriscono la portata oggettiva e non soggettiva della «fede di Gesù Cristo» in *Gal* 2,16.

In netto contrasto con la fede in Cristo Gesù sono disposte «le opere della Legge», su cui la critica esegetica si è ampiamente soffermata. Sul significato dell'espressione «dalle opere della Legge», che si riscontra per due volte in *Gal* 2,16 e tre volte in *Gal* 3,2.5.¹⁰³¹, si è pensato a un genitivo d'autore o di origine: si tratterebbe delle opere che la Legge richiede³². A ben vedere il retroterra della lettera *halakica* di 4QMMT C26-27, che abbiamo richiamato nel secondo capitolo, chiarifica la portata qualificativa del genitivo: si tratta delle opere qualificate dalla Legge e proposte dalla Comunità di Qumran all'anonimo destinatario:

«26 E anche noi ti abbiamo scritto 27 alcune opere della Tôrah (ma'asê hattôrâ) che pensiamo buone per te e per il tuo popolo, poiché vediamo 28 in te intelligenza e conoscenza della Tôrah»³³.

³¹ Cf. anche *Rm* 3,20 e «senza le opere della Legge» in *Rm* 3,28.

³² Così fra gli altri J.-N. ALETTI, *Justification*, cit., 54.

³³ F. GARCÍA MARTÍNEZ – C. MARTONE, *Testi di Qumran*, cit., 175.

Il parallelo è prezioso poiché, come abbiamo precisato nei prolegomeni sulla giustificazione³⁴, nella stessa lettera qumranica le opere della Legge sono computate per la giustizia di chi le osserva e, quindi, in una prospettiva positiva e non negativa. Fra le *h^alākḥôth* o le prescrizioni raccomandate ai destinatari, la lettera menziona la proibizione per l'offerta del grano dei gentili e i matrimoni illeciti tra i sacerdoti e il popolo. Dunque più che le opere raccomandate dalla Legge, si tratta delle opere richieste da un movimento giudaico, come quello di Qumran o dei farisei e dei sadducei, sviluppate sulla Legge o qualificate sulla sua base. A sua volta, mentre Paolo utilizza la stessa espressione, riscontrata a Qumran, se ne discosta poiché ogniqualvolta menziona le opere della Legge queste ricevono una valutazione negativa, mentre la sua visione della Legge mosaica non è soltanto negativa, ma anche positiva (cf. *Gal* 5,14.23; 6,2).

Restano dibattuti i riferimenti di *Gal* 2,16 e degli altri passi in cui Paolo accenna alle opere della Legge. A proposito del vanto, nel capitolo dedicato a *1 Cor* 1,30-31 abbiamo richiamato la posizione radicale di Bultmann: persino la semplice aspirazione di osservare le opere della Legge per essere giustificati è peccato. La prospettiva luterana classica pone l'accento sulle opere più che sulla Legge. Al contrario la *New Perspective* ha decisamente spostato l'attenzione sulle opere della Legge che identifica con gli indicatori di demarcazione che separano i giudei dai gentili. In quanto opere della Legge, la circoncisione, le regole di purità alimentari e l'osservanza del calendario giudaico separano i giudei dai gentili. A ben vedere, il contesto di *Gal* 2,14b-21 favorisce l'ipotesi sociologica delle opere della Legge, poiché sono menzionate nella cornice dell'incidente di Antiochia. In tal caso le opere della legge s'identificherebbero con le regole di purità alimentari in occasione della comunione di mensa tra giudei e gentili.

Tuttavia la corrispondenza tra le opere della Legge e «le tradizioni paterne», a cui si accenna nella stessa sezione autobiografica della lettera (cf. *Gal* 1,14), dimostra che Paolo ha una visione meno restrittiva degli indicatori di demarcazione. Poiché riteniamo che le opere della Legge corrispondono alle tradizioni paterne o *halakiche* del movimento farisaico, da cui Paolo proviene³⁵, o alla cosiddetta tradizione orale, la menzione del suo zelo per

³⁴ Vedi sopra il secondo capitolo.

³⁵ Sulla corrispondenza tra «le opere della Legge» e le tradizioni dei padri o *halakiche* giudaiche cf. già A. PITTA, *Paolo, la Scrittura e la Legge*, cit., 149-155. In seguito cf. U. LUZ, *Paul's Gospel of Justification in Construction and Development. A Sketch*, in ID., *Exegetische Aufsätze* (WUNT 357), Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 511-528 (in particolare p. 513); D. MARGUERAT, *L'évangile paulinien*, cit., 43.

la loro osservanza non riguarda soltanto gli indicatori di demarcazione che separano i giudei dai gentili. Nella loro valutazione è coinvolto in primo luogo il sistema di pensiero di Paolo, prima e dopo l'evento di Damasco. Anche in *Gal* 3,10 l'attenzione non si concentra soltanto sugli indicatori, che non sono affatto menzionati nel paragrafo di *Gal* 3,6-14, ma sull'intero percorso della giustificazione: se per mezzo della fede, simile a quella di Abramo, o per le opere della Legge. Pertanto pur riconoscendo alcune istanze positive sulle opere della Legge, viste come identificatori di demarcazione, ci sembra riduttivo escluderne le ricadute sulla giustificazione per chi le osserva o le trasgredisce.

La prospettiva sulla negazione della giustificazione per qualsiasi persona umana o «nessuna carne», che accomuna le ultime corrispondenze del chiasmo (a-a'), conferma la portata universale delle opere della Legge. A ispirare la negazione di qualsiasi giustificazione umana è *Sal* 142,2 (LXX) che così recita:

«Non entrare in giudizio con il tuo servo,
perché davanti a te nessun vivente è giusto».

Di per sé nell'originale ebraico e greco del *Salmo* 142 non si parla di opere della Legge ed è menzionato «ogni vivente». Come al solito Paolo non riporta la citazione della Scrittura in modo letterale, ma l'adatta alla situazione epistolare. In questo caso gli basta richiamare *Sal* 142,2 in modo indiretto, senza ricorrere a una formula introduttiva del tipo «come sta scritto». I maggiori cambiamenti rispetto alla fonte greca o ebraica riguardano il soggetto e il destinatario della giustificazione. Mentre per *Sal* 142,2 (LXX) nessun vivente è giusto davanti a Dio, in *Gal* 2,16 (e in seguito per *Rm* 3,20), il soggetto sottinteso che giustifica è Dio e il destinatario è «ogni carne». Se Paolo preferisce parlare di «ogni carne», invece del più positivo «ogni vivente» come nella fonte, è per sottolineare ancor di più l'abissale estraneità e la gratuità della giustificazione. Colta nella sua caducità o debolezza naturale, la persona umana è fatta di «carne» ed è incapace di essere giustificata davanti a Dio; questo è possibile soltanto con l'azione di Dio, per la fede in Cristo, e non per le opere della Legge.

Pertanto la prima volta in cui compare nelle lettere paoline il dilemma sulle vie della giustificazione è in un contesto polemico: un contesto che accomuna l'incidente di Antiochia alla situazione attuale della Galazia. Dio giustifica non per mezzo delle opere qualificate dalla Legge o per le tradizioni dei padri dei diversi movimenti giudaici, ma per la fede in Gesù Cristo. Importante è precisare che, per adesso, non sono in questione tutte le azioni

umane, né le opere in generale, ma le opere della Legge in contrasto con la fede in Cristo. Tanto meno Paolo parla di «soltanto per la fede in Gesù Cristo» o di *sola fide*: che si sia giustificati soltanto per la fede molto probabilmente risponde appieno al suo pensiero, ma per ora l'accento è posto sulla fede in Cristo e non sul confronto tra le opere e la fede in generale. Cercare di rispettare, per quanto è possibile, il dettato paolino permette quanto meno di non attribuirgli affermazioni che non ha enunciato, soprattutto per una tematica così dibattuta come la giustificazione.

5.4. La giustificazione mediante la Legge o Cristo? (*Gal* 2,17-21)

Il dilemma della giustificazione, se per le opere della Legge o la fede in Cristo, prosegue nella spiegazione o *expolitio* di *Gal* 2,16 con le affermazioni successive³⁶. Paolo ricorre allo stile della diatriba per porre la domanda sull'ipotetica condizione di chi, cercando di essere giustificato in Cristo, è trovato come peccatore. In tal caso Cristo diventerebbe persino servo del peccato: un esito assurdo, che rischia di compromettere qualsiasi relazione tra la giustificazione e la morte di Cristo.

La spiegazione di *Gal* 2,17-21 chiarifica alcuni tratti di *Gal* 2,14b-16 sulla condizione di peccatore o trasgressore, la Legge e la fede in Cristo. Anzitutto se la giustificazione proviene dalle opere della Legge, Cristo diventa servo del peccato e peggiora la situazione di chi non è peccatore dal versante etnico, ponendolo nella stessa situazione del gentile. Rilevante è il collegamento tra le battute iniziali del discorso (v. 15) e la condizione di peccatore in cui verrebbero a trovarsi coloro che nel giudaismo hanno iniziato a credere in Cristo. Separati dai peccatori o dai gentili che non conoscono, né osservano la Legge mosaica, i giudei non sono peccatori perché hanno la Legge. Con l'evento della croce di Cristo si determina l'alternativa che per Paolo non ammette compromessi: la Legge o Cristo e non la Legge e Cristo, come invece sostenevano gli avversari che cercano di persuadere i galati a farsi circondare (*cf. Gal* 6,12) e sottomettersi alla Legge.

Nessuno prima di Paolo aveva visto questa irrinconciliabile alternativa;

³⁶ Così CORNICIFICIO, *Rhetorica ad C. Herennium* 4,42,54 definisce l'*expolitio* o *exergasia*: «L'esplicitazione è quando persistiamo su uno stesso argomento e sembriamo dire ora questo ora quello. Esso si fa in due modi: o se diremo chiaramente la stessa o della stessa cosa».

anzi, in occasione dell'incidente di Antiochia, gran parte dei credenti di origine giudaica si era separata dai gentili, con l'avvento di quelli del partito di Giacomo (cf. *Gal* 2,11-14). Molto probabilmente mentre i credenti di origine giudaica, come Cefa e Barnaba, ritenevano opportuno non proseguire nella comunione di mensa con i gentili, per non scandalizzare quelli del partito di Giacomo, per Paolo tale scelta era inconcepibile poiché comprometteva la portata salvifica della morte di Cristo e la fede in lui.

L'alternativa tra Cristo e la Legge, come via per la giustificazione, si fonda sul passaggio dalla Legge a Cristo, compiuta da Paolo con l'evento di Damasco. Da allora egli ha iniziato a demolire quelle cose che non possono essere più riedificate (cf. *Gal* 2,18). In pratica allude di nuovo alle tradizioni dei padri che permettevano di proseguire nell'adesione alla Legge mosaica. Dunque se le opere della Legge e/o le tradizioni dei padri, come evitare la comunione di mensa con i gentili, sono ancora in vigore, Gesù Cristo è servo del peccato e Paolo è trasgressore della Legge e passibile di condanna. Se invece la giustificazione si realizza per mezzo della fede in Cristo, le opere della Legge non sono più in vigore.

Sostanziale è lo slittamento che Paolo compie in poche battute tra "peccatore" (*hamartólós*) e "trasgressore" (*parabátēs*). Mentre all'inizio del discorso, peccatore è il gentile che non conosce, né vive secondo la Legge mosaica (cf. *Gal* 2,15), ora la giustificazione in Cristo rischia di rendere Cristo servo del peccato e quindi non solo di estendere la condizione dei gentili ai giudei, ma di peggiorare la situazione di questi ultimi (cf. *Gal* 2,18). Di fatto, mentre la condizione del gentile peccatore non implica alcuna condanna o pena, poiché è di chi non ha aderito alla Legge, quella del trasgressore è passibile di condanna e, in dipendenza della trasgressione, può incorrere in pene più o meno gravi.

Per sostenere la propria concezione della giustificazione, Paolo non ha altra via che la partecipazione alla morte di Cristo: l'unica possibile per non incorrere nella trasgressione e nella consequenziale condanna mediante la Legge. Per questo estende gli orizzonti del confronto tra la Legge e Cristo. Nella spiegazione di *Gal* 2,17-21 l'alternativa non è più tra le opere della Legge e la fede in Cristo, ma in modo più radicale, tra la Legge e Cristo. L'uso della prima persona singolare in *Gal* 2,18-21 è nello stesso tempo personale e comunitaria, poiché riguarda l'esperienza individuale di Paolo, i credenti in Cristo di origine giudaica e tutti coloro che da Cristo desiderano passare alla Legge. Così risalta in modo ancora più tangibile la mimesi o l'esemplarità umana che Paolo intende suscitare nei destinatari della lettera.

Le asserzioni di *Gal* 2,19-20 appartengono alla mistica di Paolo che, con-

crocifisso (*synestáurōmai*) insieme a Cristo, è morto alla Legge mediante la Legge. Rilevante è lo slittamento dall'aoristo «morii» (*apéthanon*) al perfetto «sono stato crocifisso con Cristo». Se la morte alla Legge è avvenuta una volta per sempre, l'essere con-crocifisso insieme a Cristo è iniziato con il passato e prosegue sino al presente della vita di Paolo e dei credenti in Cristo. Così si verifica il processo di conformazione o di mimesi che riproduce la morte di Cristo in quella dei credenti. Vediamo in che modo tale processo esclude la Legge dalla giustificazione.

Anzitutto Cristo è morto mediante la Legge, nel senso che è stato crocifisso in ottemperanza a quel che prevede il passo di *Dt* 21,23, che sarà ripreso in *Gal* 3,13. E poiché la Legge è stata lo strumento della sua morte, Gesù Cristo è morto alla Legge e non è più sottomesso alla Legge, che vale soltanto per chi è vivo e non per chi è morto (cf. *Rm* 7,1). Alcuni studiosi non distinguono tale relazione tra la Legge e Cristo. A ben vedere Paolo non asserisce mai che la Legge ha messo a morte Cristo, ma che è stata lo strumento e il destinatario della morte³⁷. Il fatto che Cristo continua a vivere con la risurrezione non cambia la sua relazione con la Legge che ha potere non su chi è risorto, ma su chi da vivo non è ancora morto.

Chi è stato con-crocifisso insieme a Cristo segue il suo stesso percorso: mediante la Legge, Paolo si considera morto alla Legge, ma vivente per Dio. Su tale conformazione tra Cristo, Paolo e ogni credente, è opportuno precisare che quel che procura la vita per Dio non è la partecipazione alla risurrezione di Cristo, ma quella alla sua crocifissione, in vista della condivisione futura della sua risurrezione. Poiché dalla crocifissione di Cristo deriva la vita dei credenti, è bene rilevare il tipo di vita donato ai credenti con la morte di Cristo.

Prima di tutto il Risorto vive in Paolo e, per esemplarità, in tutti i credenti che sono morti alla Legge e non vivono più. L'affermazione di *Gal* 2,20 è tra le più paradossali di Paolo: come si può considerare Cristo morto in croce e vivente in lui e in ogni credente? E com'è possibile considerarsi morto alla Legge se si continua a vivere come tutti gli esseri umani? Paradossale, ma reale è la relazione che Paolo instaura con la croce di Cristo, al punto da incidere in modo concreto sul rapporto con la Legge. Per questo il suo è un trasferimento dalla carne o dalla vita umana alla fede che vive per il Figlio di Dio che lo ha amato o ha consegnato se stesso per lui. Nuovamente il pro-

³⁷ Nel capitolo precedente abbiamo distinto la lettera o *grámma* che uccide (cf. *2 Cor* 3,6), dalla Legge mosaica o *nómos* di cui non parla in tutta la *2 Corinzi*.

cesso della giustificazione non inizia con la fede che Cristo ha avuto durante la vita terrena, ma con l'evento della croce dove il suo amore e il dono di sé per tutti si trova all'origine della fede dei credenti in lui. Dunque la fede, in quanto condizione per la giustificazione, è intesa non come virtù etica del credente, ma come conseguenza dell'amore di Cristo con la sua croce.

La conclusione che Paolo trae dall'alternativa tra Cristo e la Legge è stentorea e non lascia ulteriori opzioni: se la giustizia si realizza per mezzo della Legge, Cristo morì inutilmente ed è azzerata la grazia di Dio (cf. *Gal* 2,21). L'asserzione chiude la rappresentazione del discorso rivolto a Cefa, agli altri credenti di origine giudaica, agli agitatori della Galazia e ai galati che da Cristo desiderano passare alla Legge. Decisiva in tale conclusione è l'insistenza sulla grazia di Dio che si trova all'origine della giustificazione. Se la giustificazione si realizzasse mediante la Legge, la morte di Cristo e la grazia di Dio sarebbero inutili.

La corrispondenza tra la Legge e le opere della Legge, da una parte, la giustizia e la giustificazione dall'altra è rilevante. Anche se, come abbiamo evidenziato, le opere della Legge non s'identificano sempre con la Legge, ma con le tradizioni orali dei diversi movimenti giudaici al tempo di Paolo, la giustificazione avviene sempre per grazia: la stessa grazia della chiamata alla fede dei galati (cf. *Gal* 1,6) e di Paolo, in occasione dell'evento di Damasco (cf. *Gal* 1,16). Per questo, la giustizia, menzionata nella seconda parte di *Gal* 2,21 s'identifica, come per *1 Cor* 1,30 e *2 Cor* 5,21, con la giustificazione e ha Dio come agente sottinteso. L'evento della morte di Cristo è la massima manifestazione della grazia divina che motiva e ingenera la giustificazione. In caso diverso, Cristo è morto invano poiché sarebbe necessaria la Legge per essere giustificati. La particella *ára*, che equivale a "pertanto", chiude il dilemma tra la Legge o Cristo per la giustificazione: l'una o l'altro e non l'una e l'altro, come ritenevano gli oppositori di Paolo sopraggiunti in Galazia.

5.5. Dalla giustificazione alla figliolanza abramitica (*Gal* 3,6-14)

La dichiarazione finale sull'alternativa tra la Legge e Cristo, a totale vantaggio per il secondo, lascia il posto a un'apostrofe (cf. *Gal* 3,1-5) ancora più mordace di quella che ha introdotto la lettera (cf. *Gal* 1,6-10). Senza molti complimenti, Paolo chiama per due volte "ottusi" o "stolti" i galati

(cf. Gal 3,1,3) e pone una serie di domande sulla loro iniziale esperienza della fede e il dono dello Spirito. Sembra che tutti i benefici che hanno ricevuto, in occasione della prima evangelizzazione di Paolo – dal Cristo crocifisso all’ascolto della fede e al dono dello Spirito –, siano stati inutili, tale è l’ammaliamento con cui si sono lasciati infatuare dai suoi avversari.

Dopo il violento attacco di Gal 3,1-5, il clima diventa più pacato e Paolo si sofferma sulla Scrittura per dimostrare che si diventa figli di Abramo mediante la fede e non per mezzo della Legge. La sezione di Gal 3,1-4,7 è fra le più incalzanti dell’epistolario paolino, dove le prove a sostegno della figliolanza abramitica sono addotte una dopo l’altra, senza interruzione. Per una sezione così densa è prioritario identificare il bandolo della matassa, formulato semmai con una *propositio* secondaria e dipendente da quella generale sull’evangelo in Gal 1,11-12. Ora riteniamo che a fungere da tesi che guida la seconda (cf. Gal 3,1-4,7) e la terza dimostrazione (cf. Gal 4,8-5,13) della lettera sia l’asserzione di Gal 3,6-7³⁸:

«Come Abramo credette a Dio e gli fu accreditato per la giustizia; riconoscete pertanto che quelli dalla fede, questi sono figli di Abramo».

L’affermazione si distingue da quanto precede poiché succede all’apostrofe di Gal 3,1-5, ingenera le dimostrazioni successive sulla figliolanza abramitica e/o divina e assume una fondamentale funzione prolettica³⁹. La posta in gioco è molto alta perché Paolo intende dimostrare con l’autorità della Scrittura e, in particolare, con la citazione di Gen 15,6 che coloro che provengono dalla fede sono figli di Abramo e quindi di Dio. Di fatto se nella sezione di Gal 3,1-4,7 illustra come si diventa figli di Abramo, in quella successiva subentra l’*aut-aut* sul tipo di figliolanza abramitica: se della libera o della schiava (cf.

³⁸ Per i dettagli cf. A. PITTA, *Lettera ai Galati*, cit., 173-179. Sull’importanza di Gal 3,6-7 nelle dinamiche dimostrative della figliolanza in Galati cf. fra gli altri B.R. TRICK, *Abrahamic Descent, Testamentary Adoption and the Law in Galatians. Differentiating Abraham’s Sons, Seed, and Children of Promise* (NTSup. 169), Brill, Leiden 2016, 59.

³⁹ In alternativa F. BIANCHINI, *Figli nel Figlio*, cit., 28-29, propone come *subpropositio* di Gal 2,16-5,12 l’affermazione di Gal 3,26 per partito preso e senza valutarne la consistenza dal punto di vista formale. Di fatto il passo di Gal 3,26 («Tutti voi infatti siete figli di Dio mediante la fede in Cristo») non gode di autonomia propria, ma si trova nel bel mezzo della pericope di Gal 3,23-29 e non ingenera le dimostrazioni successive: si pensi soprattutto al paragrafo di Gal 4,21-5,1 dove si torna a trattare della figliolanza abramitica. Purtroppo si continuano a proporre *propositiones* e *subpropositiones* senza criteri formali, come nel caso di Bianchini che, volendo trattare della figliolanza divina, sceglie il passo di Gal 3,26 come *subpropositio* per Gal 3,27-4,31 soltanto per ragioni tematiche e peraltro non appropriate perché in Gal 4,21-5,1 si parla soltanto della figliolanza abramitica.

Gal 4,21–5,1). Dunque il ciclo narrativo su Abramo e la sua discendenza attraverso le due sezioni di *Gal* 3,1–4,7 e *Gal* 4,21–5,1. A creare una pausa nelle incalzanti dimostrazioni è l'intermezzo di *Gal* 4,12–20 che presenta i caratteri di un *excursus* o di una pausa narrativa. In essa Paolo ricorda lo zelo con cui i galati l'hanno accolto in occasione della prima evangelizzazione.

Naturalmente la figliolanza abramitica è strettamente collegata a quella divina e non è vista in alternativa poiché, tra l'altro, Paolo cerca di dimostrare che il Figlio di Dio è l'unico seme di Abramo (cf. *Gal* 3,16) e chi è in lui diventa figlio di Abramo, senza passare per la circoncisione e l'osservanza della Legge⁴⁰. Dunque la tesi di *Gal* 3,6-7 introduce la posta in gioco principale per la *lettera ai Galati*. Poiché i destinatari desiderano sottomettersi alla circoncisione e alla Legge mosaica per progredire nella figliolanza abramitica, l'evangelo introdotto nella tesi generale di *Gal* 1,11-12 è specificato con la relazione tra la fede, la giustificazione e la figliolanza abramitica nella tesi subordinata di *Gal* 3,6-7.

Originale è il modo con cui la tesi di *Gal* 3,6-7 è fondata sul passo di *Gen* 15,6. Invece della solita formula introduttiva, «come sta scritto»⁴¹, la citazione di *Gen* 15,6 (LXX) è introdotta soltanto dalla congiunzione *kathōs* che, in tal modo, assume una duplice valenza: “come”, per esprimere il termine di paragone sulla fede che conduce alla giustificazione; e “perché” per comunicare la causalità della fede di Abramo, in vista della giustificazione e della figliolanza, specificata subito in *Gal* 3,7⁴². Dunque con la sua fede, Abramo non funge soltanto da termine di paragone per ogni fede che segue il suo modello, ma è anche chi per primo ha testimoniato la relazione tra la fede e la giustificazione nella storia della salvezza. Per questo è padre di tutti i credenti (cf. *Rm* 4,1): dei gentili perché la fede gli fu accreditata prima che fosse promulgata la Legge; e dei giudei che nasceranno dalla sua

⁴⁰ Con tutta sincerità non vedo l'alternativa sostenuta da F. BIANCHINI, *Figli nel Figlio*, cit., 29 che, chiamandomi in causa, asserisce: «Nel complesso, a differenza della succitata posizione di Pitta, dalla nostra composizione emerge che: la questione della figliolanza è concentrata soltanto in una parte di 3,1–5,12: essa non è primariamente quella abramitica ma quella divina». Dimentico di quanto ha appena scritto, nel capitolo successivo del suo contributo Bianchini torna sulla questione e a proposito di *Rm* 9,8 commenta: «Nel versetto emerge anche l'importante parallelo tra “i figli della promessa” e “i figli di Dio”, cosicché la figliolanza abramitica e quella divina vanno a corrispondere, secondo quanto lo stesso Paolo aveva mostrato in *Gal* 3,26-29 in riferimento ai battezzati» (p. 65).

⁴¹ Si vedano le formule introduttive di *Gal* 3,10.13.

⁴² Sull'esemplarità tra la fede di Abramo e dei credenti in Cristo come condizione per diventare figli di Abramo in *Gal* 3,6-8 cf. A. PITTA, *I gradi della mimesi nella Lettera ai Galati*, in *LA* 65 (2015) 253-255. Cf. inoltre D. HUNN, *Galatians 3:6-9: Abraham's Fatherhood and Paul's Conclusion*, in *CBQ* 78 (2016) 500-514, in particolare p. 510, dove evidenzia il processo imitativo della fede di Abramo in vista della figliolanza.

discendenza. Non a caso il passo di *Gen* 15,6 introduce, per la prima volta nella Sacra Scrittura, la relazione tra la fede e la giustizia.

Nel dettato di Paolo la citazione di *Gen* 15,6 assume il ruolo principale sulla relazione tra la fede e l'attribuzione della giustizia poiché volge in positivo la citazione indiretta di *Sal* 142,2 (LXX) in *Gal* 2,16 che assumeva un ruolo negativo: se da un lato «dalle opere della Legge non sarà giustificata nessuna carne» (*Gal* 2,16), finalmente dall'altro «Abramo credette a Dio e gli fu accreditato per la giustizia». Il sostanziale contrasto tra le due citazioni indirette della Scrittura richiede di essere spiegato; ed è quanto Paolo si appresta a dimostrare in *Gal* 3,8–5,1. In *Gal* 3,6–14 si susseguono sei citazioni tratte dalla Scrittura, secondo la seguente disposizione di contrasto⁴³.

<i>Gen</i> 15,6 in <i>Gal</i> 3,6: credette-giustizia	<i>Dt</i> 27,26 in <i>Gal</i> 3,10: maledetto-fare queste cose
<i>Gen</i> 12,3 in <i>Gal</i> 3,8: benedette-le genti	<i>Lv</i> 18,5 in <i>Gal</i> 3,12: fare queste cose-vivrà
<i>Ab</i> 2,4 in <i>Gal</i> 3,11: giusto-fede-vivrà	<i>Dt</i> 21,23 in <i>Gal</i> 3,13: maledetto

Da una parte si trovano i passi di *Gen* 15,6 in *Gal* 3,6⁴⁴ (citazione indiretta); *Ab* 2,6 in *Gal* 3,11 (citazione indiretta); e *Gen* 12,3 in *Gal* 3,8 (citazione diretta). Le parole-chiave che agganciano le due citazioni principali di *Gen* 15,6 ed *Ab* 2,4 sono «credette/fede» e «giustizia/giusto». In tal modo si produce una isotopia o una connessione lessicale che risponde alla regola rabbinica della *g'zêrâ šâwâ*, per la quale due o più passi della Scrittura si chiarificano reciprocamente⁴⁵. Il risultato di tale corrispondenza terminologica è la citazione di *Gen* 12,3, che è, tra l'altro, l'unica citazione esplicita o diretta della serie positiva di citazioni. In pratica la dimostrazione positiva sulla giustificazione procede nel modo seguente: poiché Abramo credette e gli fu accreditato per la giustizia e il giusto dalla fede vivrà, in Abramo saranno benedette tutte le genti.

Gran parte dei commentatori ritiene che quella di *Gal* 3,8 sia una citazione conflata o assemblata che congiunge il passo di *Gen* 12,3 a quello di

⁴³ Riportiamo le parole-chiave che accomunano le due colonne di citazioni tratte dalla Scrittura.

⁴⁴ Di per sé quella di *Gal* 3,6 è una citazione indiretta di *Gen* 15,6 poiché manca la formula «come sta scritto». Per riscontrare la citazione esplicita o diretta di *Gen* 15,6 bisogna attendere *Rm* 4,3 dov'è introdotta dalla domanda retorica: «Che cosa dice la Scrittura?».

⁴⁵ Abbiamo già riscontrato l'uso della *g'zêrâ šâwâ* nelle relazioni tra le citazioni di *Is* 29,14 in *1 Cor* 1,19 e *Gb* 5,13 con *Sal* 93,11 in *1 Cor* 3,19–20 nel terzo capitolo del nostro contributo.

Gen 18,18, da cui sarebbe ricavata l'espressione «tutte le genti»⁴⁶. In realtà il riferimento a *Gen* 18,18 è poco convincente poiché, mentre la citazione di *Gal* 3,8 è alla 2ª persona singolare («saranno benedette in te»), il passo di *Gen* 18,18 è alla 3ª singolare: «... Saranno benedette in *lui* tutte le genti della terra». Ma la ragione principale per cui la citazione di *Gen* 18,18 è controproducente per la causa di Paolo è che il passo succede alla norma della circoncisione, promulgata in *Gen* 17,9-27. In tal caso taglierebbe il ramo dell'albero su cui si è seduto perché qualsiasi avversario obietterebbe che le genti della terra saranno benedette se si sottomettono alla circoncisione. Per questo è preferibile pensare soltanto a *Gen* 12,3 che precede la promulgazione della circoncisione e della Legge. Con grande capacità interpretativa Paolo sostituisce l'espressione «tutte le tribù (*phylái*)» con «tutte le genti (*éthnē*)». Nella sostanza, il significato dei termini non cambia, tant'è che nel contesto di *Gen* 12,2 il Signore promette ad Abramo che lo renderà un grande *éthnos* o "nazione". Ma tale variazione è intenzionale ed è molto utile per Paolo perché gli permette di attribuire la benedizione di Abramo in Cristo Gesù ai gentili o *éthnē* (cf. *Gal* 3,14).

Sul versante opposto sono riportate di nuovo tre citazioni: *Dt* 27,26 in *Gal* 3,10 (citazione diretta); *Dt* 21,23 in *Gal* 3,13 (citazione diretta) e *Lv* 18,5 (citazione indiretta). Anche il binario principale della nuova serie di citazioni collega i primi due passi per connessione lessicale: i testi di *Dt* 27,26 e *Dt* 21,23 hanno in comune l'aggettivo "maledetto (*epikatáratos*)". Da una parte maledetto è chiunque non si attenga a tutte le cose scritte nel libro della Legge per praticarle, dall'altra è maledetto chi è appeso al legno. Tuttavia questa volta la *g'zērā šawā* è indotta, perché nell'originale greco di *Dt* 21,23 si trova il participio perfetto *kekatēraménos*, invece di *epikatáratos*. I due termini sono sinonimi e il significato del testo non cambia perché, comunque, è maledetto chi è appeso al legno. Ma in tal modo Paolo può attribuire la maledizione a chi è dalle opere della Legge e da cui, in modo paradossale, Gesù Cristo ha riscattato i credenti affinché ricevano la benedizione di Abramo.

Determinante in tale interscambio paradossale è il collegamento creato tra le opere della Legge, la Legge e la maledizione perché, di per sé, il passo di *Dt* 21,23 allude all'esposizione di un cadavere già morto e non alla crocifissione di chi è ancora vivo. Tuttavia nel giudaismo del secondo Tempio e, in particolare, a Qumran e negli scritti di Filone lo stesso passo di *Dt* 21,23 era attribuito alla crocifissione e non soltanto all'esposizione di

⁴⁶ Cf. fra gli altri M. WOLTER, *Paul*, cit., 338.

un cadavere⁴⁷. Il che costringeva, da una parte, i diversi movimenti giudaici a non praticare la pena capitale della crocifissione e, dall'altra, a non concepire neanche lontanamente la fede in un messia crocifisso, come invece per il movimento protocristiano⁴⁸. In tale direzione si spiega l'*anatema* nei confronti di Gesù evocato, in netto contrasto, con la confessione «Signore Gesù» in *1 Cor 12,3*:

«Perciò vi rendo noto: nessuno che parli sotto l'azione dello Spirito di Dio dice: "Anatema Gesù"; e nessuno può dire: "Signore Gesù", se non mediante l'azione dello Spirito Santo»⁴⁹.

Il contrasto tra l'abiura «anatema Gesù» e la confessione «Signore Gesù» è incolmabile e, a nostro parere, rappresenta il primo, se non il principale conflitto, tra il giudaismo del secondo Tempio e il movimento protocristiano, dopo la morte di Cristo per crocifissione. Dunque la congiuntura tra i passi di *Dt 27,26* in *Gal 3,10* e di *Dt 21,23* in *Gal 3,13* ha come effetto la citazione di *Lv 18,5* in *Gal 3,12*:

«Invece la Legge non è dalla fede, ma "colui che ha messo in pratica queste cose vivrà per mezzo di esse"» (citazione indiretta).

A prima vista la citazione di *Lv 18,5* sembra lasciare spazio alla possibilità per chi, mettendo in pratica le prescrizioni della Legge, vivrà per esse. E nel confronto tra le due colonne di citazioni abbiamo riportato anche il verbo "vivrà (*zēsetai*)" che accomuna i passi di *Ab 2,4* e *Lv 18,5*. In tal caso si potrebbe dedurre che il giusto che mette in pratica la Legge sarà salvato e vivrà per mezzo di essa. In realtà, è fondamentale aver presente non la relazione scorporata fra le citazioni della Scrittura in *Gal 3,6-14*, ma il modo con cui

⁴⁷ Cf. 4QpNah 1,6-8: «6... La sua interpretazione si riferisce al Leone Furioso (Alessandro Ianneo) 7 [che riempì la sua tana con una moltitudine di cadaveri, eseguendo ven]dette contro i cercatori di interpretazioni facili, che appese uomini vivi 8 [all'albero, commettendo un abominio che non si commetteva] in Israele dall'antichità, poiché è terribile per l'appeso vivo all'albero». Cf. inoltre 11Q19,64,9-13: «9 Se ci fosse in un uomo un peccato passibile di morte e fugga 10 in mezzo alle nazioni e maledice il suo popolo e i figli d'Israele, anche lui lo appenderete all'albero 11 e morirà. I loro cadaveri non passeranno la notte sull'albero, ma li seppellirete quel giorno». La stessa tradizione che interpreta il passo di *Dt 21,23* per la crocifissione si riscontra in FILONE, *De specialibus legibus* 3,152; *De posteritate Caini* 61; *De somniis* 2,213.

⁴⁸ Sull'uso di *Dt 21,23* per la crocifissione nel giudaismo del secondo Tempio cf. M.A. WILLSON, *Cursed is everyone who is Hanged on a Tree: Paul's Citation of Deut 21:23 in Gal 3:13*, in *TrinJ* 36 (2015) 217-240.

⁴⁹ In corsivo abbiamo reso l'abiura e la confessione nei confronti di Cristo, considerate dalla maggioranza degli studiosi come frammenti prepaolini.

Paolo introduce il passo di *Lv* 18,5 ossia che «la Legge non è dalla fede». In questione non è la condizione del soggetto che, mettendo in pratica la Legge, vivrà per mezzo di essa, ma due economie della giustificazione che sono incompatibili fra loro: quella del credere o della fede e quella della Legge o del praticare. Per questo è dirimente non la relazione tra *Lv* 18,5 e *Ab* 2,4, bensì quella tra *Dt* 27,26 e *Lv* 18,5 determinata dalla connessione tra «mettere in pratica queste cose (*poiêsai autá*)» di *Dt* 27,26 e «colui che ha messo in pratica (*hò poiêsas autá*)» di *Lv* 18,5. Dunque a confronto non sono due comportamenti diversi della persona umana, ma due economie o statuti per la giustificazione: quella del credere e quella della Legge. Ora per Paolo tali economie sono incomunicabili al punto che quella della fede produce la benedizione, mentre quella della Legge determina la maledizione.

Tuttavia l'ostacolo di *Dt* 21,23, utilizzato per alludere alla crocifissione, è insormontabile perché Gesù è realmente morto in croce. L'unica via praticabile è il paradosso che capovolge in modo illogico, ma sostanziale la situazione; ed è quella che Paolo percorre. Gesù divenne maledizione affinché la benedizione di Abramo raggiungesse i gentili e ricevessimo la promessa dello Spirito mediante la fede (cf. *Gal* 3,13-14). Il paradosso è eclatante, posto in risalto dalla metonimia dell'astratto (maledizione) al posto del concreto (maledetto). Come può uno che diventa maledizione trasmettere la benedizione agli altri? In qualsiasi situazione normale non s'è vista mai una maledizione che si trasforma in benedizione per gli altri. La formula del vantaggio *hypèr hēmôn* (per noi) segnala la via con cui Paolo attraversa il paradosso: Gesù non divenne maledizione perché aveva peccato, ma per noi o a vantaggio di coloro che per la fede aderiscono a lui. Siamo nella stessa traiettoria di *1 Cor* 1,30 e *2 Cor* 5,21: per noi (e non al posto nostro) Gesù Cristo è stato reso peccato o maledizione affinché ricevessimo la giustificazione in lui e la benedizione di Abramo giungesse ai gentili.

Soltanto così si è realizzata la promessa iniziale, menzionata in *Gen* 12,3 e preannunciata in *Gal* 3,8. Con una precisazione carica di significato, la promessa dello Spirito non è la benedizione di tutte le genti, fatta ad Abramo, ma s'identifica con lo Spirito stesso che permette ai gentili di diventare figli di Abramo, senza passare per la circoncisione e la sottomissione alla Legge. Per questo l'espressione «la promessa dello Spirito» sarebbe da intendere come genitivo epesetico o attributivo: si tratta dello «Spirito promesso» o della promessa che è lo Spirito. In tale prospettiva il paradosso della croce di Cristo, dove la maledizione diventa veicolo della benedizione non è evitato, ma è attraversato mediante la portata favorevole e non sostitutiva della sua morte. Gesù non divenne maledizione perché aveva trasgredito la

Legge o aveva peccato, ma per noi affinché ricevessimo lo Spirito promesso che rende figli di Abramo e di Dio.

Il bandolo dell'intricata matassa sull'alternativa tra le opere della Legge e la fede in Cristo per la giustificazione lascia irrisolto un impellente interrogativo: se non contribuisce alla giustificazione, perché fu donata la Legge? E Paolo stesso si pone la questione nei paragrafi successivi di una sezione così intricata e affascinante!

5.6. Natura e funzione della Legge (Gal 3,19-22)

Dopo l'esemplificazione umana per cui nessuno abroga o rettifica un testamento entrato in vigore, se non il testatore stesso che è Dio, e dopo aver dimostrato che Cristo è l'unico discendente che ha portato a compimento le promesse fatte ad Abramo (cf. Gal 3,15-18), Paolo s'interroga sulla funzione della Legge. Il paragrafo di Gal 3,19-22 si sviluppa in due momenti che rispondono a due domande: perché fu promulgata la Legge mosaica (vv. 19-20)? E se sia contro le promesse dette da Dio ad Abramo sino a Cristo (vv. 21-22). La giustificazione è chiamata in causa con la seconda questione e così è affrontata:

«La Legge dunque è contro le promesse [di Dio]? Non sia mai! Se infatti fosse stata data la Legge essendo capace di vivificare, allora dalla Legge verrebbe la giustificazione. Ma la Scrittura rinchiuse tutte le cose sotto il peccato affinché la promessa fosse data dalla fede di Gesù Cristo ai credenti» (Gal 3,21-22).

Il termine *dikaiosynē*, che corrisponde alla giustificazione, e non semplicemente alla giustizia assume di nuovo una funzione di metonimia o dell'astratto al posto del concreto. Di fatto il sostantivo "giustificazione" sostituisce il verbo "giustificare". Ricorrendo allo stile della diatriba, già riscontrato per Gal 2,17, Paolo pone la domanda all'interlocutore fittizio se la Legge sia contro le promesse e risponde subito con un perentorio diniego. Quindi spiega che la Legge non opera contro le promesse perché è incapace di vivificare: una capacità che appartiene soltanto allo Spirito promesso e che passa per la fede di/in Cristo Gesù⁵⁰.

⁵⁰ Sull'azione dello Spirito per la giustificazione in Gal 3,21-22 cf. J.E. AGUILAR CHIU, *Justification and the Spirit*, cit., 364-365

Significativa è, da un lato, la ragione per cui la Legge non può vivificare (*zōopoiēsai*) e, dall'altro, il riferimento alla promessa relazionata alla fede di Gesù Cristo. Sul primo versante, nonostante la globale visione negativa della Legge nella *lettera ai Galati*, la risposta di Paolo salvaguarda la Legge perché non è nelle sue capacità donare la vita che, invece, proviene soltanto dallo Spirito del Dio vivente. Per questo non si può chiedere alla Legge quel che non può donare, che scaturisce soltanto da Dio per mezzo di Cristo e il dono dello Spirito. Il passo che illumina maggiormente l'affermazione di *Gal 3,21* proviene da *2 Cor 3,6* dove, come abbiamo rilevato nel capitolo precedente, il *grámma* o la lettera uccide perché soltanto lo Spirito vivifica. In modo analogo ora è precisato che la Legge non vivifica poiché tale funzione è assunta dalla promessa che s'identifica con lo Spirito (*cf. Gal 3,14*).

Dunque la giustificazione non proviene dalla Legge non perché questa è deficitaria, né perché gli esseri umani sono incapaci di osservarla nella sua interezza, ma poiché soltanto lo Spirito promesso è in grado di donare la vita. E tale assunto deriva dal fatto che la Scrittura rinchiuse tutte le realtà (umane) sotto il peccato affinché fosse data la promessa dalla fede *di* Cristo Gesù a coloro che credono (*cf. Gal 3,22*). In tal caso è illuminante il passo parallelo di *Rm 11,32*: «Dio infatti rinchiuse tutti nella disobbedienza affinché fosse misericordioso verso tutti»¹¹. Se la giustificazione deriva soltanto dall'azione dello Spirito promesso che vivifica, la sua è, nello stesso tempo, azione misericordiosa di Dio verso tutti gli esseri umani. Per questo non c'è prima la giustificazione e quindi la misericordia, ma la giustificazione è nello stesso tempo azione misericordiosa di Dio mediante il suo Spirito.

Infine la promessa dello Spirito è donata dalla fede *di* Gesù Cristo per i credenti. Sulle ultime battute della pericope è opportuno precisare la relazione tra la promessa e la fede, soprattutto se, come stiamo sostenendo, la promessa s'identifica con lo Spirito. Anche in tal caso il genitivo «dalla fede di Gesù Cristo» è da intendere come oggettivo, e non soggettivo: Paolo sta parlando di «coloro che credono (*tôis pistéuousin*)», e non di Gesù che ha creduto, come condizione affinché fosse donata la promessa. Tant'è che non c'è alcun accenno in tutta la sezione di *Gal 3,1–4,7* alla fede nutrita dal Gesù terreno¹². Inoltre poiché la giustificazione è relazionata all'azione vivificante dello Spirito, sarebbe inconcludente pensare che il dono dello

¹¹ Si noti l'uso dello stesso verbo *synékleisen* (rinchiuse) in *Gal 3,22* e in *Rm 11,32*.

¹² Pace M.D. HOOKER, *Another Look at pistis Christou*, in *ScotJournTh* 69 (2016) 46-62, che insiste sulla portata soggettiva del genitivo.

Spirito dipenda da Gesù che ha creduto: una prospettiva del tutto estranea alla concezione paolina dello Spirito e del Gesù terreno. Piuttosto dovrebbe valere il contrario, ossia che la fede in Cristo è donata dal suo Spirito.

In realtà, Paolo sta ancora dimostrando non per concettualizzazione, ma secondo la scansione degli avvenimenti verificatisi nella storia di Abramo: la fede del patriarca è stata la risposta alla promessa della benedizione divina per tutte le genti⁵³. Diremmo che se dal versante relazionale la promessa dello Spirito si trova all'origine della fede in Gesù Cristo, da quello cronologico la giustificazione per la fede anticipa la promessa dello Spirito. Per questo si procede dalla Scrittura e/o da Dio che rinchiusse tutte le realtà umane sotto il peccato, affinché la promessa (dello Spirito) fosse donata per la fede in Gesù Cristo. Si vede bene che rispetto alla giustificazione è in pratica impossibile sostenere la portata oggettiva della «fede di Gesù Cristo». Non perché Gesù ha creduto, ma poiché lo Spirito è in grado di giustificare e vivificare coloro che credono in Gesù Cristo, Dio ha giustificato e ha vivificato gli esseri umani.

5.7. Giustificati dalla fede (*Gal 3,23-29*)

Il rapporto tra la Legge, la fede (in Cristo) e la giustificazione attraverso la seconda dimostrazione di *Gal 3,1-4,7* e perviene al culmine con l'affermazione lapidaria di *Gal 3,24* che nel suo contesto recita così:

«Ma prima che giungesse la fede eravamo sorvegliati sotto la Legge, rinchiusi sino a che non fosse rivelata la fede che doveva venire, cosicché la Legge è diventata pedagogo per noi sino a Cristo, affinché dalla fede fossimo giustificati; giunta però la fede non siamo più sotto pedagogo» (*Gal 3,23-25*).

Dibattuta è la metafora del pedagogo attribuita alla Legge mosaica: assume portata positiva, per cui la Legge ha condotto coloro che le sono sottomessi a Cristo, come un pedagogo del nostro tempo che permette di passare dalla fase adolescenziale a quella adulta della vita umana⁵⁴? Oppure

⁵³ Secondo la citazione di *Gen 12,3* in *Gal 3,8* che abbiamo commentato sopra.

⁵⁴ Fra i pochi sostenitori della portata positiva della metafora del pedagogo in *Gal 3,23-25* cf. C.G. KRUSE, *Paul, the Law*, cit., 109; M. WOLTER, *Paul*, cit., 349, che tra l'altro conferiscono al verbo *phruréō* il significato di «proteggere», dimenticando la sua relazione con il vicino *synkleiōmenoi* (rinchiusi o imprigionati).

svolge funzione negativa, nel qual caso la Legge, non avendo nulla a che vedere con la giustificazione, impedisce di raggiungerla⁵⁵? O le due funzioni – positiva e negativa – possono coesistere?

A prima vista l'ultima soluzione sembra la più equilibrata, ma per il contesto di *Gal 3,6-4,7* riteniamo che s'imponga la funzione negativa della Legge per le seguenti ragioni. Anzitutto, anche se la Legge non è peccato, essere sotto la Legge (*cf. Gal 3,23*) non è diverso da trovarsi sotto il peccato (*cf. Gal 3,22*). Le due condizioni sono accomunate dallo stato di prigionia in cui si trovano coloro che non possono godere della libertà dei figli e dell'eredità promessa. Inoltre per tutta la sezione di *Gal 3,1-4,7* la Legge non è presentata in dipendenza del suo rapporto positivo con Cristo, ma in alternativa alla giustificazione che deriva soltanto dalla fede in Cristo. Qualora assumesse un ruolo positivo, sarebbe funzionale alla giustificazione; la qual cosa farebbe crollare l'intera dimostrazione, dove non si procede dalla Legge a Cristo, ma tra la Legge e la fede in Cristo. Per questo, giunta la fede (in Cristo), i credenti non sono più sotto il pedagogo della Legge (*cf. Gal 3,25*) e possono partecipare dell'eredità promessa ad Abramo e alla sua discendenza (*cf. Gal 3,29*). Da ultimo, ma non meno importante, c'è una corrispondenza tra la metafora del pedagogo e l'esemplificazione che introduce il paragrafo di *Gal 4,1-7*: pur essendo erede di tutto, il figlio minore non vive in una condizione diversa di uno schiavo, ma dipende da diversi tutori e amministratori (*cf. Gal 4,1-2*). Essere schiavo sotto tutori e amministratori non è diverso dall'essere prigioniero di un pedagogo, al punto che non si è in condizione di beneficiare dei propri beni.

Pertanto anche se, a prima vista, la metafora del pedagogo può sembrare positiva, nell'intreccio dimostrativo di *Gal 3,1-4,7* assume una funzione negativa. In caso diverso gli agitatori della Galazia troverebbero terreno fertile per sostenere che, essendo pedagogo per Cristo, la Legge può coesistere con la fede in Cristo per essere giustificati. Anzi, ne preparerebbe il terreno, mentre in tutta la lettera la fede e la Legge sono viste in alternativa rispetto alla giustificazione. Quanto può valere in teoria, non ha ragion d'essere per chi desidera passare da Cristo alla Legge in modo da progredire nella giustificazione che si realizza soltanto per mezzo della fede in Cristo. L'alternativa tra la Legge e la fede per la giustificazione è confermata dall'ultimo accenno alla nostra tematica nella *lettera ai Galati*.

⁵⁵ Così fra gli altri U. LUZ, *Paul's Gospel of Justification*, cit., 520.

5.8. La giustificazione sperata (*Gal 5,2-12*)

Le affermazioni di Paolo sulla giustificazione sono sempre originali e, per questo, illuminanti. Prima di chiudere la terza sezione di *Gal 4,8-5,12*, incentrata sull'alternativa tra la figliolanza della libera o della schiava, intesse una toccante perorazione, rivolta ai galati, affinché non si facciano circoncidere e non cedano al giogo della schiavitù. E come per qualsiasi perorazione che si rispetti, raccoglie le fila delle dimostrazioni precedenti e le ripresenta in una sintesi capace di coinvolgere i destinatari: «Ecco io Paolo vi dico che se vi fate circoncidere, Cristo non vi servirà a niente» (*Gal 5,2*) è l'attacco di una perorazione che fa appello all'autorevolezza dell'Apostolo sui destinatari che stanno per passare dalla grazia alla Legge. In tale contesto si spiega l'ultimo accenno alla giustificazione che, nel paragrafo di *Gal 4,21-5,1*, ha ceduto il posto al tipo di figliolanza abramitica:

«E di nuovo attesto a ogni uomo circonciso che è obbligato a osservare tutta la Legge. Siete separati da Cristo, voi che volete essere giustificati mediante la Legge, dalla grazia siete decaduti. Noi infatti mediante lo Spirito, dalla fede attendiamo la speranza della giustificazione. Infatti in Cristo Gesù non è la circoncisione qualcosa, né l'incirconcisione, ma la fede operante mediante l'amore» (*Gal 5,3-6*).

Per evitare che i galati si sottomettano alla circoncisione e alla Legge, Paolo detta l'ultimo appello che non ammette vie di conciliazione tra Cristo e la circoncisione. Soltanto alla fine della lettera, scriverà di propria mano la perorazione finale contro la predicazione dei suoi avversari e a favore della nuova creatura che assume, in modo definitivo, le distanze dalla circoncisione e dall'incirconcisione (cf. *Gal 6,11-18*).

Con l'appello che chiude le dimostrazioni precedenti Paolo cerca di entrare in contatto diretto con i destinatari, mediante l'uso del cosiddetto aoristo epistolare: «Siete separati da Cristo...» (*Gal 5,4*)⁵⁶. E per conferire maggior vigore all'affermazione ricorre a un verbo forte: “essere tagliato” o “abrogato” e nel caso delle persone, come il nostro, “essere separato (*katarghëô*)” dalla relazione con Cristo. Mentre i credenti dovrebbero considerarsi “separati (*katërghtëhëmen*)” dalla Legge poiché sono morti a ciò che li teneva prigionieri (cf. *Rm 7,6*), i galati stanno compiendo il cammino

⁵⁶ L'uso del verbo *katërghtëhëte*, all'aoristo, congiunge il momento della dettatura della lettera a quello della sua lettura in assemblea. Per questo il verbo andrebbe reso non al passato, ma al presente.

contrario: separarsi da Cristo, con l'illusione di essere giustificati mediante la Legge. Ma essere esclusi dal rapporto con Cristo significa decadere dalla grazia perché lo statuto della giustificazione non è della Legge, ma della grazia. I galati si erano illusi o erano stati ammalati dagli agitatori (cf. *Gal* 3,1) che la sottomissione alla Legge e alla circoncisione aggiungeva qualcosa d'importante alla grazia della giustificazione e alla relazione con Cristo. E invece la scelta che stanno per compiere non migliora, né lascia incolume la loro relazione con Cristo, ma la peggiora poiché, desiderando di essere giustificati mediante la Legge⁵⁷, rischiano di cadere dalla grazia con cui sono stati chiamati alla fede in Cristo (cf. *Gal* 1,6)⁵⁸. In questione è non soltanto la grazia, in quanto statuto della giustificazione, ma anche la grazia elettiva o della chiamata ad essere in Cristo. In ultima istanza è l'amore di Cristo da cui nessuno può separare i credenti (cf. *Rm* 8,35-39), ma da cui rischiano di essere separati i galati, se si sottomettono alla circoncisione. Ancora una volta giustificazione e partecipazione non sono alternative, ma sono vasi comunicanti, posti in relazione dallo Spirito e dalla grazia.

Sul versante opposto, rispetto ai galati, si trovano coloro che mediante l'azione dello Spirito attendono «la speranza della giustificazione» (*Gal* 5,6). Come al solito Paolo è capace di dire in poche battute quel che richiederebbe un trattato! Chiave interpretativa per una frase così densa è la relazione con il verbo “attendiamo (*apekdechómetha*)” e con la seconda parte della tesi che ha guidato le due dimostrazioni precedenti: coloro che sono dalla fede (*ek pisteōs*) sono figli di Abramo (*Gal* 3,7) e dalla stessa fede attendono la speranza della giustificazione. Dunque lo Spirito si trova all'origine della figliolanza divina e della giustificazione; e per questo l'una e l'altra non sono doni acquisiti e relegati nel passato, ma sono protesi verso il compimento finale. Non a caso lo stesso verbo sarà utilizzato nella *lettera ai Romani*, a proposito della figliolanza divina:

«Non solo, ma anche noi che abbiamo la primizia dello Spirito gemiamo interiormente aspettando (*apekdekómenoi*) la figliolanza, la redenzione del nostro corpo» (*Rm* 8,23).

⁵⁷ In tale contesto il presente passivo *dikaiústhe* assume funzione di desiderio o *de conatu*: i galati desiderano o vogliono essere giustificati con e nella Legge.

⁵⁸ Anche per *Gal* 5,5 s'impone la portata oggettiva della fede rispetto a Cristo. Sotto valutazione non è la fede che Gesù ha alimentato durante la vita terrena, ma quella dei credenti in lui, generata dall'azione dello Spirito. Così opportunamente D. HUNN, *Pistis in Galatians 5.5-6: Neglected Evidence for "faith in Christ"*, in *NTS* 62 (2016) 477-483.

In tale prospettiva la speranza della giustizia non è la speranza nella giustificazione futura (genitivo oggettivo)⁵⁹, né la giustificazione che produce la speranza (genitivo soggettivo), ma è la stessa giustificazione che si trasforma in speranza (genitivo epesegetico). Commenta bene G. Schrenk:

«La *dikaiosynē* appare come speranza in *Gal 5,5* [...]. In questo contesto la *dikaiosynē* si identifica con la salvezza nel giudizio finale»⁶⁰.

La giustificazione non è mai una realtà acquisita perché nasce dall'azione dello Spirito, donato per la fede, e tende verso il suo compimento finale. E la speranza dei credenti non è illusoria poiché è fondata sulla giustificazione realizzata dallo e per mezzo dello Spirito. Ai galati spetta la scelta tra un'illusoria acquisizione della giustificazione, mediante la Legge, e una mediante la grazia e la fede donate dallo Spirito, che tende verso il compimento di una giustificazione sperata. Il commento più attinente a un'affermazione così densa si trova all'inizio della sezione centrale della *lettera ai Romani*: giustificati dalla fede, i credenti sono in pace con Dio e hanno l'accesso alla grazia in cui restano saldi in vista della speranza della gloria di Dio (cf. *Rm 5,1-2*)⁶¹.

Che la grazia si trovi all'origine della giustificazione e si riveli, nello stesso tempo, come elezione divina e amore di Dio e/o di Cristo, lo rimarca il criterio della differenza per chi è in Cristo. Di fronte all'alternativa tra la circoncisione e l'incirconcisione, quel che più conta è la fede operante nell'amore (cf. *Gal 5,6*). L'amore che non separa i credenti da Cristo è la via per la quale la fede, in quanto grazia, diventa operosa e non resta intimistica, né tanto meno improduttiva.

5.9. Conclusione

Per la prima volta nelle lettere paoline compare l'alternativa sulle vie della giustificazione; ed è nel contesto polemico della *lettera ai Galati*. Per frenare

⁵⁹ Così per esempio S. BUTTICAZ, «*La foi agissant par l'amour*» (*Galates 5,6*). *Justification par la foi et parénèse du jugement dans la lettre aux Galates*, in *Bib* 98 (2017) 102.

⁶⁰ G. SCHRENK, *dikaiosynē*, in *GLNT II*, 1280.

⁶¹ Sull'importanza di *Rm 5,1-2* nell'economia di *Romani* e della giustificazione per grazia vedi sotto il sesto capitolo.

il desiderio di sottomettersi alla circoncisione e alla Legge mosaica dei galati, Paolo detta il manifesto della libertà, l'esito più concreto della giustificazione mediante la fede e la grazia e non per mezzo della Legge e le sue opere. Il suo *curriculum vitae* e la Scrittura, di cui si è dimostrato impareggiabile conoscitore, sono le prove principali con cui cerca di convincere i galati a non sottomettersi alla circoncisione. La sua vita ha seguito il percorso contrario di quello che stanno per compiere i galati: dallo zelo per la Legge e le tradizioni dei padri (o «le opere della Legge»), per grazia è giunto alla fede in Cristo, senza alcun rimpianto per il passato. Per questo il suo evangelo non è di origine umana, né l'ha ricevuto da qualche mediazione umana, ma è di origine divina e ha come contenuto Gesù Cristo, il Figlio di Dio che, per pura grazia, gli è stato rivelato da Dio affinché lo evangelizzasse fra i gentili.

Relazionato a Gesù Cristo, in *Galati* l'evangelo riscontra il suo contenuto principale nella figliolanza abramitica per mezzo della fede in Cristo: come si diventa figli di Abramo e di Dio? E che tipo di figliolanza è quella che permette di diventare eredi delle promesse fatte da Dio ad Abramo? Quella della libera o quella della schiava? Il binario principale della Scrittura, su cui viaggia la tematica della giustificazione, declina i due passi di *Gen 15,6* e *Ab 2,4* in *Gal 3,6.11*: come e a causa di Abramo che credette e gli fu accreditato per la giustizia, il giusto dalla fede vivrà. Le altre citazioni della Scrittura corroborano o contrastano con questo binario portante della giustificazione.

In base alla sua disposizione retorica epistolare, il cratere principale dell'evangelo per *Galati* non è la giustificazione, nonostante vi siano studiosi che continuano a sostenerne la centralità, più per partito preso che per dimostrazione, ma la figliolanza abramitica e divina⁶². Non che la giustificazione sia periferica, ma è funzionale alla figliolanza, tant'è che quando subentra l'alternativa sul tipo di figliolanza – se della schiava o della libera (cf. *Gal 4,21–5,1*) – la figliolanza occupa la scena centrale e non si parla più della giustificazione. In uno dei suoi bei contributi su *Galati*, J.-N. Aletti perviene alla stessa conclusione e chiama in causa l'identità familiare in funzione della quale i credenti sono giustificati:

«[...] In altre parole la dottrina della giustificazione non è sufficiente in e per se stessa; una volta spiegato che la giustificazione si realizza mediante la fede, senza le opere della Legge, rimane da determinare il cuore dell'identità cristiana»⁶³.

⁶² Così fra gli altri anche B.R. TRICK, *Abrahamic Descent*, cit., 56-59.

⁶³ J.-N. ALETTI, *Galatians 3:15–4:7. Promise, Law and Justification*, in ID., *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul*, cit., 99-100.

La disposizione retorica epistolare ha dimostrato che per la *lettera ai Galati* è centrale la famiglia di Dio (o *familia Dei*) a cui appartengono i credenti per il loro essere in Cristo; la giustificazione è la via che conduce a tale relazione. In quanto giustificati per la fede, mediante l'azione dello Spirito, i credenti diventano, a pieno titolo, figli di Dio. Una figliolanza che si esprime con la nuova condizione della libertà ricevuta in dono da Cristo con la sua morte e risurrezione (cf. *Gal 5,1*). Finalmente la giustificazione ricompare nella perorazione di *Gal 5,2-12* per porre i destinatari di fronte a un'alternativa senza scampo. Se i galati scelgono di sottomettersi alla circoncisione e alla Legge, sono separati da Cristo e sono decaduti dalla grazia; se proseguono nella grazia, lo Spirito continua ad alimentare la giustificazione sino al suo compimento sperato.

Anche se non è detto esplicitamente nel corso della lettera, possono essere elencati quattro *solus* sulla giustificazione nella *lettera ai Galati*: *solus Christus*, perché si è giustificati soltanto per la fede nel Figlio di Dio; *sola gratia*, perché non si è giustificati dalla Legge, né tanto meno dalle opere della Legge; *sola fide*, perché la fede operante mediante l'amore è quanto più conta rispetto alla circoncisione e l'incirconcisione. A questi *solus* della tradizione riformata, quanto meno per *Galati* sarebbe necessario, anzi prioritario, anteporre il *solus* che crea e sostiene gli altri tre: *solus Spiritus* perché soltanto lo Spirito, promesso e donato per grazia, conferisce alla giustificazione un'insopprimibile tensione verso la speranza della sua definitiva realizzazione.

Alcuni studiosi intravedono il fondamento del *simul peccator et iustus* in *Gal 5,16-17* dove, per la prima volta, carne e Spirito s'oppongono a vicenda affinché (o cosicché) i credenti non facciano quel che vorrebbero⁶⁴. Nel prossimo capitolo torneremo sulla questione, a proposito di *Rm 7,7-25*: il testo capitale su cui Lutero ha fondato la visione del credente, nello stesso tempo peccatore e giusto. Intanto riteniamo che per la sezione di *Gal 5,13-6,10* l'ipotesi sia infondata non tanto perché vi mancano i termini "peccatore" e "giusto", quanto perché il conflitto tra la carne e lo Spirito non è fra potenze di pari livello. Alla fine la lotta con la carne si risolve a favore dello Spirito: «Se viviamo secondo lo Spirito, secondo lo Spirito seguiamo» (*Gal 5,25*). I galati sono esortati a lasciarsi guidare e vivere secondo lo Spirito e non secondo la carne. Inserire in *Gal 5,16-17* la dia-

⁶⁴ Così ad esempio U.H.J. KÖRTNER, *Der Mensch als Gerechtfertigter Sünder: das Simul iustus et peccator aus systematisch-theologischer Sicht*, in *Lateranum* 84 (2018) 111-133, in particolare p. 118.

lettica del *simul peccator et iustus*, e il contrario, significa tradire il dettato di Paolo che insiste, proprio in *Galati*, sull'azione vivificante dello Spirito per la giustificazione in vista del suo compimento. In definitiva, anche se a nostro parere la *lettera ai Galati* presenta le caratteristiche di un evangelo in forma epistolare, aveva buone ragioni H.D. Betz nel considerarla una serrata difesa dello Spirito.⁶⁵

⁶⁵ H.D. BETZ, *In Defense of the Spirit: Paul's Letter to the Galatians as a Document of Early Christian Apologetics*, in E. SCHÜSSLER FIORENZA (ed.), *Aspect of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, University Press, Notre Dame/IN 1976, 99-114.

6.

LA GIUSTIZIA DI DIO, CENTRO DELL'EVANGELO

«Dopo meditazioni durate giorni e notti, Dio ebbe pietà di me, ed io prestai attenzione all'intimo nesso esistente fra i due passi: "La giustizia di Dio si rivela nell'Evangelo, come sta scritto: il giusto vivrà di fede". Allora cominciai a comprendere quale giustizia di Dio fosse quella per cui il giusto vive, grazie al dono di Dio, e precisamente per la fede; che la giustizia di Dio, che si rivela nell'Evangelo, è da intendere in senso passivo; che Dio nella sua misericordia ci giustifica per mezzo della fede [...]. Io mi sentii allora come rinato e come se fossi entrato per le porte spalancate in paradiso»¹.

Così nel 1545 M. Lutero ricordava l'evento della torre (occorso nel 1519), in occasione della prefazione alla pubblicazione del primo volume dei suoi scritti latini. Per secoli la *lettera ai Romani* è stata considerata «il Vangelo più puro, e bisognerebbe che il cristiano non solo la sapesse a memoria parola per parola, ma la leggesse quotidianamente, come il pane quotidiano dell'anima»². Come abbiamo evidenziato nel primo capitolo, negli ultimi decenni la visione luterana classica è stata posta in crisi profonda dagli stessi studiosi riformatori con la *New Perspective* e il cosiddetto *The Romans Debate*. I dibattiti sono tutt'oggi in fermentazione, ma quanto meno si è pervenuti a un dato acquisito e dovuto alla retorica epistolare: il passo di *Rm* 1,16-17 è la tesi generale che guida tutta la lettera³. Per questo, qualunque sia il significato da conferire a «la giustizia di Dio», questa si trova al centro dell'evangelo per *Romani*:

«Infatti non mi vergogno dell'evangelo, infatti è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, tanto per il giudeo prima e per il greco. La giustizia di Dio

¹ WA 54, 185-186.

² M. LUTERO, *Prefazioni alla Bibbia*, cit., 146.

³ Fra gli altri cf. R. BIERINGER, *Das Evangelium für die Römer und sein kosmischer Horizont. Eine exegetische Untersuchung zu Röm 1,1-17*, in C. BREYTENBACH (ed.), *God's Power for Salvation*, cit., 9.

infatti in esso si rivela da fede in fede, come sta scritto: «E il giusto dalla fede vivrà» (Rm 1,16-17).

Se per la *lettera ai Galati* la giustificazione è funzionale alla figliolanza abramitica e/o divina, quella *ai Romani* dichiara sin dalle prime battute il legame inscindibile tra l'evangelo e la giustizia di Dio. Chi segue il percorso cronologico delle lettere di Paolo ricorda che lo stesso passo di *Abacuc* è stato riportato in uno dei momenti di svolta di *Galati* per dare manforte al modello originario della fede di Abramo (*Gal* 3,11)⁴. Se Abramo credette e gli fu accreditato per la giustizia, ne consegue che il giusto dalla fede vivrà. Tuttavia ora le relazioni sono capovolte: non più il passo di *Ab* 2,4 in funzione di *Gen* 15,6, ma il contrario. Così si procede dalla fede del giusto per la vita ad Abramo, nostro progenitore secondo la carne, come Paolo spiega con l'ampio commento a *Gen* 15,6 in *Rm* 4,1-25. Perché tale capovolgimento? E qual è il significato dell'espressione «la giustizia di Dio», attribuita in prima persona ai credenti già in *2 Cor* 5,21? Lo stesso o è diverso? Perché Paolo avverte la necessità di ricorrere a una litote o a una figura retorica di negazione per cui non si vergogna dell'evangelo, se questo è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede?

La *lettera ai Romani* è lastricata di domande sulla giustizia di Dio che fluiscono dalla tesi generale e richiedono, per quanto è possibile, di essere districate. Intanto dopo i mutamenti causati dalla *New Perspective* e dal *the Romans Debate*, precisiamo che *Romani* è lettera contestuale come il restante epistolario di Paolo: non è un trattato teorico o generale sulla dottrina della giustificazione, ma risponde a situazioni concrete provocate nelle chiese domestiche di Roma. Tuttavia Paolo non si lascia irretire dalla situazione, ma assume una visione generale per incidere, in modo indiretto, sulla situazione che l'ha chiamato in causa e su evenienze analoghe che possono verificarsi fra le prime comunità cristiane.

Nella storia dell'interpretazione sono state avanzate diverse ipotesi sul genere di *Romani*: è stata catalogata come lettera dimostrativa o epidittica⁵,

⁴ Sulla natura e la funzione di *Ab* 2,4 in *Gal* 3,6-14 vedi sopra il capitolo precedente.

⁵ CORNIFICIO, *Rhetorica ad C. Herennium* 4,38,50 illustra bene la funzione di questa figura retorica: «La litote è quando diremo che c'è, per natura o fortuna o attività, in noi o in quelli che difendiamo, qualcosa di eccellente, che viene diminuito o attenuato con il discorso perché non si esibisca una presuntuosa ostentazione [...]». Volta in positivo, la litote di *Rm* 1,17 andrebbe resa con «mi vanto dell'evangelo», come dimostra la sua ripresa ed esplicitazione in *Rm* 5,1.

⁶ G.A. KENNEDY, *New Testament Interpretation*, cit., 152.

deliberativa⁷, esortativa o *lógos* protrettico⁸, protrettica e apologetica nello stesso tempo⁹, amicale¹⁰, diatribica¹¹, lettera-saggio¹² e diplomatica o ambasciatoria¹³. A ben vedere è difficile attribuire un genere retorico epistolare alla *lettera ai Romani*. Alcune sue parti sono più vicine al genere forense, di specie categorica o accusatoria, come quella di *Rm* 1,18–3,20, mentre altre parti sembrano più orientate verso il genere epidittico o dimostrativo, come la sezione di *Rm* 5,1–8,39. Altre sezioni, come l'esortazione per i forti e i deboli (*Rm* 14,1–15,13), tendono verso il genere deliberativo. Per questo neanche ipotizzando la compresenza dei tre generi retorici principali (forense, deliberativo ed epidittico) è possibile coprire l'organico della lettera: la coperta è troppo stretta o troppo larga per configurare la lettera. D'altro canto la parte esortativa di *Rm* 12,1–13,14 trae la sua origine dalle esortazioni epistolari e non dalla retorica. Per questo riteniamo che sia più opportuno non applicare alcuno dei generi citati a una lettera così articolata. Il fatto è che *Romani* è troppo ampia per essere vista soltanto come lettera privata o familiare e amicale; ed è troppo ecclesiale per essere lettera diplomatica o «quasi ufficiale»¹⁴.

A causa di una delle situazioni epistolari che l'ha ingenerata, vale a dire sostituire il desiderio di Paolo di raggiungere le comunità domestiche di Roma per difendere e spiegare il suo evangelo (cf. *Rm* 1,13-15), forse ci troviamo di nuovo di fronte a un genere atipico, che declina la lettera con l'evangelo, con tutto quanto di nuovo implica tale congiungimento. Circa la molteplice possibilità dei generi epistolari, vale la pena ricordare quel che osservava Cicerone:

⁷ B. WITHERINGTON III, *What's in the Word: Rethinking the Socio-Rhetorical Character of the New Testament*, Baylor University Press, Waco/TX 2009, 14.

⁸ D.E. AUNE, *Romans as a Logos protreptikos*, in K.P. DONFRIED (ed.), *The Romans Debate*, cit., 278-296.

⁹ A.J. GUERRA, *Romans and the Apologetic Tradition. The Purpose, Genre and Audience of Paul's Letter* (SNTS MS 81), University Press, Cambridge 1995; già in precedenza cf. ID., *Romans 4 as Apologetic Theology*, in *HTR* 81 (1988) 251-270.

¹⁰ M. WOLTER, *Der Brief an die Römer, Röm 1–8* (EKKNT 6/1), Neukirchener, Vluyn 2014, 60.

¹¹ T. TOBIN, *Paul's Rhetoric in Its Contexts: The Argument of Romans*, Hendrickson, Peabody/MA 2004.

¹² J.A. FITZMYER, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1999 (or. ingl. 1993), 105.

¹³ R. JEWETT, *Romans. A Commentary* (Hermeneia), Fortress, Minneapolis/MN 2007, 42-45.

¹⁴ Così invece L. DÖRING, *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography* (WUNT 298), Mohr Siebeck, Tübingen 2012, 383-393.

«Che ci siano molti tipi di lettera, tu non lo ignori, ma il più autentico, quello per cui fu inventata la lettera, è quello che ci serve a informare gli assenti di ciò che è importante che sappiano, nel nostro e nel loro interesse»¹⁵.

A ben vedere fra le lettere di Paolo, le sue «quattro lettere principali» (1-2 *Cor*, *Gal* e *Rom*) sono accomunate, in modi diversi, dall'evangelo inteso come parola di Dio (cf. le tesi generali di 1 *Cor* 1,18-19; 2 *Cor* 2,16b-17; *Gal* 1,11-12; *Rm* 1,16-17)¹⁶. Tuttavia questa volta il congiungimento tra lettera ed evangelo è diverso e più complesso per forma e contenuti: per la forma perché retorica ed epistolografia in *Romani* sono meno amalgamate che in 1-2 *Corinzi* e *Galati*; per i contenuti perché all'evangelo, incentrato sulla parola della croce, la difesa dell'apostolato di Paolo e la figliolanza divina, subentra quello sulla giustizia divina per la salvezza di chiunque crede.

Su tale nuova e originale congiuntura tra lettera ed evangelo rimane aperta una delle questioni più difficili da risolvere. Se la tesi principale della lettera riguarda l'evangelo, per cui può essere considerata lettera kerygmatica, perché mai Paolo, che ha sostenuto come suo punto d'onore evangelizzare dove Cristo non è ancora nominato (*Rm* 15,20), invia la lettera più ampia per evangelizzare coloro che sono stati già evangelizzati da altri credenti? In pratica, sono sufficienti le motivazioni dichiarate nel prescritto (*Rm* 1,1-8) e nel poscritto (*Rm* 15,14-16,27) perché il *corpus* epistolare sia così ampio e articolato? Se avesse inteso inviare la lettera soltanto per farsi raccomandare presso la chiesa di Gerusalemme o per essere aiutato, in futuro, a evangelizzare la Spagna, forse *Romani* avrebbe occupato poco più lo spazio della *lettera a Filemone*. Per questo neanche l'esigenza di esporre l'evangelo per via epistolare copre tutte le istanze che hanno motivato la lettera. Poiché, come abbiamo precisato nel primo capitolo, la situazione epistolare tra il mittente e i destinatari e la strategia retorica scelta da Paolo dovrebbero coesistere e rispecchiarsi, cerchiamo allora di partire dalla situazione epistolare che ha indotto Paolo a menzionare nella tesi generale l'evangelo e la giustizia di Dio.

¹⁵ CICERONE, *Ad familiares* 2,4,1: «Epistularum genera multa esse non ignoras sed unum illud certissimum, cuius causa inventa res ipsa est, ut certiores faceremus absentis si quid esset quod eos scire aut nostra aut ipsorum interesset».

¹⁶ Per questo B. BOSENIUS, *Kann man die neutestamentlichen Briefe der Gattung „Apostelbrief“ zuordnen*, in *NT 57* (2015) 227-250 propone di classificare le lettere paoline non più sotto la denominazione di “lettere apostoliche”, ma kerygmatiche. In realtà, tale classificazione vale per le quattro *Hauptbriefe* di Paolo, ma non per esempio per 1 *Tessalonicesi*, *Filemone* e *Filippesi*.

6.1. I forti, i deboli e la diffamazione (*Rm* 3,8; 14,1–15,13)

In genere Paolo non riporta le diffamazioni contro la sua predicazione, ma relega i suoi avversari e le loro accuse nell'anonimato. Per una sorta di *damnatio memoriae*¹⁷, i suoi oppositori e le loro accuse non meritano neanche di essere ricordati. A tale costante per le sue lettere autoriali fanno in parte eccezione la diffamazione di *2 Cor* 10,10, per cui sarebbe aggressivo per lettera e disprezzabile di persona, e quella di *Rm* 3,8 che secondo una traduzione più vicina all'originale recita così:

«E non è forse come siamo diffamati e come vanno dicendo alcuni che noi diciamo: “Dovremmo fare il male affinché giunga il bene”? Per loro è giusto il giudizio»¹⁸.

A nostro parere la diffamazione appena riportata è reale e non fittizia, anche se Paolo preferisce lasciare nell'anonimato gli “alcuni (*tines*)” che l'hanno divulgata, né riferisce in quali comunità sia sorta. Non è fortuito che le due diffamazioni appena menzionate siano accomunate dalla 3ª persona singolare “si dice (*phēsín*)” per *2 Cor* 10,10 e la 3ª plurale “dicono (*phasín*)” per *Rm* 3,8: sono le uniche occasioni in cui Paolo lascia la parola ai delatori della sua predicazione¹⁹. L'uso della congiunzione *hóti*, dopo il verbo “dire (*léghein*)” in *Rm* 3,8, ha una funzione recitativa perché corrisponde ai due punti per introdurre il discorso diretto. Seguono due aggettivi sostantivati, “le cose cattive (*tà kaká*)” e “le cose buone (*tà agathá*)” che, declinati insieme, non si trovano altrove nelle lettere paoline. In quanto sostantivati, gli aggettivi possono essere resi con gli astratti “il bene” e “il male”. Risalta così uno dei vettori portanti che attraversa la *lettera ai Romani*: dal fare il male e approvarlo in *Rm* 1,19-32 sino all'esortazione ad essere immuni dal male, ma saggi per il bene, rivolta ai destinatari in *Rm* 16,17-20. Ad

¹⁷ Tipico della *damnatio memoriae* o condanna della memoria è cancellare qualsiasi traccia degli avversari lasciandoli nell'anonimato.

¹⁸ Per la trattazione più dettagliata di *Rm* 3,8 e le sue relazioni con il conflitto tra i forti e i deboli nelle comunità domestiche di Roma cf. A. PITTA, *La diffamazione di Paolo, i forti e i deboli nello sfondo storico della Lettera ai Romani*, in *Lateranum* 75 (2009) 597-608. Per analoghe osservazioni, senza però collegare la diffamazione di *Rm* 3,8 alla situazione dei forti e i deboli nelle comunità domestiche romane, cf. R.L. FOSTER, *The Justice of the Gentiles: Revisiting the Purpose of Romans*, in *CBQ* 76 (2014) 689.

¹⁹ L'uso impersonale del verbo *phēmi* (dire) alla 3ª persona singolare o plurale ricompare soltanto in *1 Cor* 6,16, per le lettere paoline, ma per introdurre una citazione della Scrittura e non quanto è detto da altre persone.

eccezione di pochi paragrafi, il conflitto tra il bene e il male attraversa la *lettera ai Romani*. E tale conflitto è relazionato, da una parte, al peccato e alla trasgressione e, dall'altra, alla grazia²⁰.

Tuttavia è opportuno precisare subito che il conflitto tra il bene e il male non è affrontato per astrazione in *Romani*, ma è visto in concreto in base all'azione o al "fare": dai suoi detrattori Paolo è accusato che dovremmo fare (*poiēsōmen*) il male affinché sopraggiunga (*éltthē*) il bene. Al versante del fare il male s'opporrebbe quello del bene che viene dall'esterno. Si comprende bene che in questione è la trasgressione della Legge affinché sopraggiunga la grazia: una delle tensioni più conflittuali che attraversa la lettera e perviene al culmine con la famosa pagina di *Rm 7,7-25* sull'ego in conflitto tra il bene della Legge, che conosce e desidera, e il male che non vuole, ma compie.

La diffamazione è grave perché pone in discussione la credibilità e il contenuto della predicazione di Paolo, sino a costargli l'ultimo arresto, secondo la narrazione degli *Atti* (cf. *At 21,28*). Spesso per la vita di Paolo, gli *Atti degli apostoli* sono liquidati con una buona dose di scetticismo, soprattutto perché non parlano mai di lui come autore di lettere e tanto meno dei relativi contenuti. Sarà un caso, ma la stessa diffamazione riportata in *Rm 3,8* si riscontra negli *Atti* quando, appena giunto a Gerusalemme dopo il terzo viaggio missionario, gli anziani e Giacomo così interrogano Paolo:

«Ora [i credenti di origine giudaica] sono stati informati che tu insegni l'apostasia da Mosè a tutti i giudei fra i gentili, dicendo di non circoncidere i loro figli e ai gentili di non praticare le tradizioni» (*At 21,21*).

L'accusa è ben precisa: concerne la negazione della circoncisione per i giudei che vivono nella diaspora (fra i gentili) e la pratica di *éthesin* o delle relative tradizioni giudaiche. Come per *Galati*, anche se per tradizioni e «opere della Legge» diverse, ci troviamo di nuovo di fronte alle relazioni tra la Legge e le tradizioni orali o *halakiche* dei movimenti di origine giudaica. Forse è opportuno segnalare che per evidenziare le tradizioni giudaiche, in *At 21,21* l'autore pone in bocca a Giacomo il verbo tipico per "praticare" le tradizioni (dei padri) o le opere della Legge: *peripatēin* ha un chiaro timbro semitico e traslato per alludere alle *h^alākḥôth* giudaiche²¹.

²⁰ Cf. il prospetto sulle diverse declinazioni del bene e il male per *Romani* in A. PITTA, *Paolo, La Scrittura*, cit., 216.

²¹ Fra l'altro soltanto in *At 21,21* il verbo *peripatēō* è utilizzato con valore traslato, per indicare

Chiarita tale corrispondenza tra *Rm* 3,8 e *At* 21,21, è indicativa la ripresa della diffamazione nella sezione di *Rm* 14,1–15,13, dove in questione non è la Legge, in quanto tale, bensì la tradizione giudaica sulle regole di purità alimentari, in occasione della comunione di mensa fra i credenti di origine giudaica e i gentili. Il principale conflitto che si riflette in *Rm* 14,1–15,13 riguarda il puro (*katharón*, in *Rm* 14,20) e l'impuro (*koinón*)²² e non altre forme di ascetismo filosofico, come quello dei pitagorici, chiamato in causa da alcuni studiosi. Ed è a causa di tale osservanza e inosservanza che i forti giudicano e condannano i deboli, e il contrario. Forse è bene ribadire che per la sezione di *Rm* 14,1–15,6 le categorie dei forti e dei deboli in conflitto non sono etniche (il giudeo contro il gentile), ma etiche o comportamentali ed emiche, nel senso che riguardano il modo con cui gli aderenti dello stesso gruppo sociale e religioso si definiscono fra loro²³.

In tale situazione epistolare Paolo è chiamato in causa, tant'è che mentre lui è diffamato a proposito del bene o della grazia (*blasphēmúmetha... tà agathá*, in *Rm* 3,8) esorta forti e deboli che «non sia diffamato dunque il vostro bene (*mè blasphēméisthō ún hymôn tò agathón*, in *Rm* 14,16)»²⁴. L'essere stati accolti da Cristo (*cf. Rm* 15,1) nella condivisione della fede e della comunione di mensa è il bene superiore che relativizza qualsiasi pratica religiosa orientata a distinguere il puro dall'impuro.

Dunque gli indefiniti "alcuni (*tines*)" di *Rm* 3,8 possono essere sia i forti, sia i deboli delle comunità romane che chiamano in causa Paolo, tirandolo dalla loro parte. Secondo i forti, poiché si è giustificati in Cristo senza le opere della Legge, è inutile continuare a praticare le tradizioni sulla purità alimentare in occasione della comunione di mensa. Al contrario per i deboli, anche se si è giustificati per la fede, è necessario osservare le opere della Legge e i costumi giudaici, praticati già prima dell'adesione alla fede in Cristo. Il contesto storico delle comunità romane, dove convivono giudei e gentili che, attraverso il giudaismo della diaspora, hanno aderito alla fede in Cristo, conferma il pomo della discordia tra i forti e i deboli per il quale Paolo è chiamato in causa.

l'*h'lakbā* giudaica; altrove negli *Atti* allude alla condizione di chi, guarito, inizia a camminare (*cf. At* 3,6.8.9.12; 14,8.10).

²² L'aggettivo *koinós* è utilizzato per tre volte in *Rm* 14,14 con particolare insistenza sull'impurità alimentare.

²³ Per approfondimenti *cf. A. PITA, Paolo, la Scrittura e la Legge*, cit., 161-221.

²⁴ Fatta eccezione per *Rm* 2,24, dove il verbo *blasphéméō* compare nella citazione diretta di *Is* 52,5b per alludere alla diffamazione del nome di Dio fra le genti, nel dettato della *lettera ai Romani* si trova soltanto in *Rm* 3,8 e 14,16.

Non si può ignorare che dietro la dettatura di *Romani* si trovino ulteriori motivazioni, come il desiderio di raggiungere i destinatari – di cui Paolo conosce un buon numero di persone²⁵ – per condividere i doni spirituali ed essere aiutato a raggiungere la Spagna. Per alcuni scrive ai romani per essere raccomandato, in modo indiretto, di fronte ai responsabili della chiesa di Gerusalemme, anche se mancano indizi in tal senso nel corso della lettera. Poco fondata è anche l'ipotesi per cui invierebbe la lettera per estendere la sua autorità apostolica sulle chiese domestiche romane: un semplice anacronismo rispetto al periodo della sua attività missionaria. Del tutto aleatoria ci sembra poi l'idea per cui invierebbe la lettera per contrastare l'influenza di missionari ostili alla sua predicazione a Roma²⁶. In realtà l'ipotesi che non trova appigli reali in *Romani*, dove tra l'altro Paolo ricorda, in modo favorevole, il modello dell'insegnamento che i destinatari hanno accolto da altri predicatori (cf. *Rm* 6,17). Il fatto è che tali motivazioni non spiegano la stesura per una lettera così articolata, indirizzata peraltro a comunità domestiche non fondate da lui.

Pertanto quella della diffamazione, contro la sua predicazione, non sarà l'unica ragione, ma a nostro parere è la principale che induce Paolo a indirizzare la lettera generalizzando la situazione epistolare che l'ha provocata. Così può incidere, in modo indiretto, proprio sulla situazione dei destinatari per cercare di dirimere un conflitto così spinoso tra i forti e i deboli nelle comunità domestiche di Roma²⁷. Preferisce partire dalla relazione tra la portata salvifica dell'evangelo e la giustizia di Dio poiché se si schiera con i forti si rischia di perdere i deboli, se condivide le convinzioni dei deboli porrebbe in crisi i forti e si contraddirebbe.

L'esito finale sarà l'esortazione a non mangiare cibo impuro per non scandalizzare e perdere i deboli delle comunità romane, pur condividendo la posizione dei forti (cf. *Rm* 14,21). Ma per giungere a tale soluzione è necessario partire dall'evangelo di cui Paolo non si vergogna e che presenta per via epistolare, costretto com'è a dilazionare, ancora una volta, il viaggio verso la capitale dell'Impero. Di fatto sta per intraprendere il viaggio verso Gerusalemme (cf. *Rm* 15,25-37) per il quale nutre grandi timori sull'esito della colletta per i poveri di Gerusalemme e soprattutto sulla diffamazione

²⁵ Si vedano i dettagliati saluti personali e familiari nel poscritto (*Rm* 16,1-16).

²⁶ Così invece D.A. CAMPBELL, *Deliverance of God*, cit., 495, che confonde la situazione epistolare delle comunità in Galazia con quella delle comunità romane.

²⁷ Con analoghe osservazioni cf. S. GATHERCOLE, *Romans 1-5 and the "Weak" and the "Strong": Pauline Theology, Pastoral Rhetoric and the Purpose of Romans*, in *RevExp* 100 (2003) 35-51.

contro la Legge e le tradizioni giudaiche che, come abbiamo potuto rilevare, giungerà prima di lui a Gerusalemme, sino a causarne l'ultima prigionia.

6.2. L'evangelo e la giustizia di Dio (*Rm* 1,1-17)

Se fra i commentatori si è concordi nel considerare il passo di *Rm* 1,16-17 come la tesi o la *propositio* principale della *lettera ai Romani*, pochi studiosi la distinguono dal tema generale della lettera²⁸. In realtà, prima della tesi generale, Paolo viola per la seconda volta, dopo *Gal* 1,1-5²⁹, il protocollo del prescritto epistolare, per inserire il frammento di *Rm* 1,3b-4a:

«Paolo schiavo di Cristo Gesù, chiamato apostolo, messo da parte per l'evangelo di Dio, che era stato preannunciato mediante i suoi Profeti nelle Scritture sante, riguardante il Figlio Suo, nato dal seme di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio in potenza secondo lo Spirito di santità dalla risurrezione dei morti, Gesù Cristo il Signore nostro»³⁰.

Altrove abbiamo cercato di dimostrare che al passo di *Rm* 1,3b-4a corrispondono i quattro criteri principali che, da più di un secolo a questa parte, si sono imposti per identificare i frammenti prepaolini³¹: originalità semantica, sistemica, contestuale e ambientale. Qui notiamo soltanto che, se il frammento è espunto da *Rm* 1,3a-4b, il dettato del prescritto fluisce in modo lineare e non subisce alcuna menomazione: «[...] Riguardante il Figlio Suo [...] Gesù Cristo il Signore nostro». Ora quel che ci preme evidenziare è la connessione fra il tema di *Rm* 1,2-4 e la tesi di *Rm* 1,16-17. Acquisito il frammento di fede condiviso fra le comunità protocristiane, Paolo intende dimostrare le relazioni tra il tema generale che riguarda il Figlio di Dio e la tesi di *Rm* 1,16-17 incentrata sulla giustizia di Dio. Perché se Gesù Cristo è costituito in potenza come Figlio di Dio dalla risurrezione dei morti, Paolo non si vergogna dell'evangelo che è potenza di Dio per

²⁸ Fra quanti confondono la tesi con il tema in *Romani* cf. C.G. KRUSE, *Paul, the Law, cit.*, 169; M.A. MININGER, *Uncovering the Theme of Revelation in Romans 1:16–3:26. Discovering a New Approach to Paul's Argument* (WUNT 2.445), Mohr Siebeck, Tübingen 2017, 51-52.

²⁹ Sul frammento prepaolino di *Gal* 1,4 vedi sopra il quinto capitolo.

³⁰ In corsivo è riportato il frammento prepaolino.

³¹ A. PITTA, *Born from the Seed of David and Instrument of Mercy: Nature and Function of Rom 1,3B-4A and 3,25-26A*, in C. BREYTENBACH (ed.), *God's Power for Salvation, cit.*, 207-222.

la salvezza di chiunque crede? Perché l'evangelo di Dio, preannunciato mediante i suoi Profeti, si concretizza nella citazione di *Ab* 2,4, riportata nella tesi generale? E in che cosa consiste la giustizia di Dio, menzionata prima soltanto in *2 Cor* 5,21, dov'è personificata dai credenti? Dunque tra il tema di *Rm* 1,2-4, che comprende il frammento prepaolino di *Rm* 1,3b-4a, e la tesi di *Rm* 1,16-17 c'è una relazione che incide, in modo decisivo, sugli interrogativi appena posti; vediamoli brevemente!

Anzitutto se il Figlio di Dio con le due condizioni (e non nature) di nato dal seme di Davide e costituito come tale dalla risurrezione dei morti è il tema generale della lettera³², l'evangelo di cui Paolo non si vergogna ha a che fare con Cristo e non con Dio, né con l'uomo in generale. In termini positivi diremmo che l'evangelo s'identifica con Gesù Cristo e pone in relazione Dio e gli esseri umani. Paolo non esplicita ancora la ragione per cui non si vergogna dell'evangelo che riguarda Gesù Cristo, ma tale connessione dovrebbe guidare qualsiasi lettura di *Romani*. In pratica l'evangelo per *Romani* riguarda il Figlio di Dio che rapporta la giustizia di Dio alla fede del giusto.

La relazione tra la particolarità di chi è nato dal seme di Davide e l'universalità che lo costituisce Figlio di Dio orienta verso la priorità del giudeo rispetto al gentile e l'universalità della loro salvezza³³. In questione è una relazione non semplicemente storica, etnica o concessiva all'origine giudaica di Gesù, ma la sua funzione rispetto alla salvezza. Come dirà alla fine dell'anomala sottosezione di *Rm* 14,1-15,13³⁴, il Figlio di Dio è nato dal seme di Davide o dalla radice di Iesse per confermare la verità fedele di Dio e i gentili glorifichino Dio per la sua misericordia (cf. *Rm* 15,7-13).

Altrettanto decisivo è il collegamento tra l'evangelo, preannunciato mediante i Profeti, e la citazione diretta di *Ab* 2,4, che è la prima di una serie di citazioni dirette, indirette, allusione ed echi delle Scritture sante in *Romani*³⁵.

³² Il parallelismo tra «nato dal seme di Davide» e «costituito Figlio di Dio» in *Rm* 1,3-4 non è di tipo antitetico, ma evolutivo o ascensionale. Così fra gli altri N.C. JOHNSON, *Romans 1:3-4: Beyond Antithetical Parallelism*, in *JBL* 136 (2017) 467-490.

³³ Fra quanti insistono sull'universalità dell'evangelo in *Rm* 1,1-17 cf. R. BIERINGER, *Das Evangelium für die Römer*, cit., 40-41.

³⁴ Quella di *Rm* 14,1-15,13 è una sottosezione anomala perché, pur trovandosi nella parte paracletica o esortativa della lettera, dove in genere sono riportate raccomandazioni brevi e disparate, è unitaria e affronta il conflitto tra i forti e i deboli per le motivazioni che abbiamo segnalato sopra.

³⁵ In A. PITTA, *Sinossi paolina*, cit., 144-145 abbiamo distinto quattro modi con cui Paolo si appella alla Scrittura. Le citazioni dirette sono introdotte da una formula del tipo "come sta scritto", mentre quelle indirette si riconoscono per corrispondenze di espressioni mutuate dall'AT. Invece le allusioni riguardano i riferimenti fatti da Paolo a un personaggio o luogo dell'AT; e gli echi si trovano nel testo a causa dell'influenza dei LXX sul greco di Paolo.

Così è introdotto il principale arsenale delle prove esterne a cui Paolo intende attingere per conferire corpo e autorevolezza al suo evangelo. La citazione esplicita di *Ab* 2,4 è la prima e principale citazione della lettera che, preparata dal tema, è riportata nella tesi generale. Conseguenziale è che il giusto di cui parla *Ab* 2,4 diventi nell'appropriazione di *Rm* 1,16-17 chiunque creda, giudeo e greco, e la fede che gli permetta di vivere è quella di/in Gesù Cristo. Riprenderemo il dibattito sulla fede di/in Gesù Cristo, a proposito di *Rm* 3,21-26; qui ci preme rilevare che anche in tal caso, come per *Gal* 3,11, volutamente Paolo omette il pronome sul possessore – se si tratti della fede del giusto (come per la fonte ebraica)³⁶ o della fedeltà di Dio (secondo la fonte greca)³⁷ – per orientare in senso cristologico la fede del giusto. In Cristo la fedeltà di Dio e l'amen della fede dei credenti s'incontrano (cf. *2 Cor* 1,20).

Infine la potenza dello Spirito di santità (cf. *Rm* 1,4) che ha determinato il passaggio dalla condizione umana a quella divina del Figlio di Dio è la stessa potenza di Dio che rende possibile la salvezza di chiunque creda (cf. *Rm* 1,16). Affinché la Scrittura nella sua totalità preannunci l'evangelo di Dio, che riguarda il Figlio suo, è necessario che la potenza dello Spirito, operante nel passaggio dalla condizione umana a quella divina del Figlio continui, ad agire nella testimonianza della Legge e i Profeti (cf. *Rm* 3,21). La tesi generale di *Rm* 1,16-17 funge da filo conduttore per la parte kerygmatica della lettera che a nostro parere si compone delle seguenti tre parti principali:

- a) La rivelazione della collera e della giustizia di Dio (1,18–4,25);
- b) Giustificati dalla fede in vista della speranza della gloria (5,1–8,39);
- c) La parola di Dio non è venuta meno (9,1–11,36).

Contro quanti esaltano una parte invece dell'altra³⁸ o considerano per esempio la sezione dedicata alla fedeltà della parola di Dio come una semplice appendice, riteniamo che sia opportuno considerare le tre parti ap-

³⁶ In linea con la fonte ebraica sia il *pešer* o commento ad Abacuc scoperto a Qumran (cf. 1Qp Ab VII, 17) sia il successivo *Targum di Abacuc* attribuiscono la vita del giusto alla sua fede. Cf. a riguardo T. LEGRAND, *Son interprétation concerne tous ceux qui pratiquent la Tôrah...*, in M. ARNOLD – G. DAHAM – A. NOBLESSE-ROCHER (edd.), «*Le juste vivra de sa foi*» (LD 246), Cerf, Paris 2010, 11-40.

³⁷ Così fra gli altri M.A. MININGER, *Uncovering the Theme of Revelation*, cit., 81-83 che attribuisce l'espressione *ek písteos* alla fedeltà di Dio e *eis pístin* alla fede umana.

³⁸ Così per esempio D.A. CAMPBELL, *The Quest for Paul's Gospel. A Suggested Strategy* (JSNT SS 274), T&T Clark, New York 2005; e soprattutto Id., *The Deliverance of God*, cit., 62-73, considera centrale per *Romani* la sezione di *Rm* 5,1–8,39 a causa dell'importanza di Gesù Cristo e dello Spirito. In realtà, ogni sezione sviluppa in modo diverso la tesi generale di *Rm* 1,16-17. Si pensi alla rilevanza cristologica di *Rm* 3,21-31 o di *Rm* 9,30–10,21.

pena menzionate come sviluppi paralleli della tesi generale, incentrata sulla relazione tra l'evangelo, la giustizia di Dio e l'universalità della salvezza.

Con la parte esortativa o paracletica (più che parentetica) di *Rm* 12,1–15,13 subentra la sezione epistolare delle diversificate raccomandazioni per i destinatari, guidate dalla nuova tesi di *Rm* 12,1-2. I credenti sono esortati a offrire i loro corpi come sacrificio santo e gradito a Dio per un culto razionale o che parte dal proprio sistema di pensiero. A sua volta la sezione esortativa si compone di due parti principali:

- a) Raccomandazioni diverse (12,3–13,14);
- b) Esortazione alla reciproca accoglienza tra i forti e i deboli (14,1–15,13).

Si può ben rilevare che, mentre la prima parte risponde al genere esortativo epistolare, la seconda è unitaria perché, come abbiamo sostenuto, riguarda il conflitto reale e non preventivo tra i forti e i deboli su questioni di purità alimentari. In pratica la prima parte della sezione esortativa prepara ed è funzionale alla seconda e non il contrario. Così l'etica incentrata sull'*agápē* prepara alla definizione del regno di Dio che non è questione di cibo o bevanda, ma giustizia, pace e gioia nello Spirito (*Rm* 14,17). Vediamo come la giustizia di Dio, collocata al centro dell'evangelo in *Romani*³⁹, è sviluppata in un intreccio di dimostrazioni che relaziona l'evangelo alla storia della salvezza.

6.3. La rivelazione della collera e della giustizia di Dio (*Rm* 1,18–4,25)

Sin ad ora abbiamo lasciato in sospeso due degli interrogativi che emergono dalla tesi di *Rm* 1,16-17: perché Paolo s'introduce con una litote («non mi vergogno dell'evangelo») e qual è il significato dell'espressione «la giustizia di Dio» che, a ben vedere, non spiega nel conteso della tesi generale della lettera? Si tratta, come per 2 *Cor* 5,21, dell'astratto al posto del concreto, per designare la giustificazione compiuta da Dio in Cristo? Oppure assume una portata più ampia e diversa? Certo sorprende che la prima parte del corpo epistolare di *Romani* sia dedicata non alla giustizia,

³⁹ Fra quanti considerano centrale la giustificazione in *Romani* cf. U. LUZ, *Paul's Gospel of Justification*, cit., 521.

introdotta nella tesi generale, ma alla rivelazione della collera che Dio riversa contro ogni forma d'empietà e ingiustizia umana (cf. *Rm* 1,18–3,20). Perché dopo aver annunciato la salvezza contenuta nell'evangelo, Paolo inizia in modo così infausto, sino a dettare una delle pagine più negative sulle relazioni tra Dio e gli esseri umani?

6.3.1. RIVELAZIONE DELLA COLLERA DIVINA (*Rm* 1,18–3,20)

Sulla natura e la funzione di *Rm* 1,18–3,20 sono state avanzate diverse ipotesi. L'interpretazione più diffusa concepisce la sezione nell'ottica di una visione antropologica negativa. Poiché tutti gli esseri umani sono peccatori, soltanto riconoscendosi come tali possono diventare destinatari della grazia e della giustificazione. Nota è anche l'idea di chi ritiene che Paolo intenda dimostrare l'imparzialità del giudizio finale per il bene e il male compiuto dagli esseri umani⁴⁰. In realtà, come ha ben dimostrato J.-N. Aletti, la sottosezione di *Rm* 1,18–3,20 è funzionale a quella di *Rm* 3,21–4,25: la rivelazione della collera divina prepara quella della sua giustizia e non dovrebbe essere letta in modo atomistico, né a sé stante⁴¹. In pratica, per dimostrare l'universalità della giustizia divina Paolo avverte prima la necessità di escludere qualsiasi vanto umano, per cui qualcuno possa fare a meno della giustificazione in Cristo⁴².

A ben vedere l'esclusione del vanto rispetto all'universalità della salvezza e della giustizia divina corrisponde alla relazione tra la litote e la giustizia di Dio in *Rm* 1,16-17: «non vergognarsi dell'evangelo» perché in esso si rivela la giustizia di Dio non è altro che «vantarsi dell'evangelo» e, per questo, escludere qualsiasi altro motivo di vanto⁴³. L'uso della litote in *Rm* 1,16 è confermata dalla ripresa, in positivo, del vanto per la giustificazione dalla fede all'inizio della parte centrale di *Rm* 5,1–8,39 (cf. 5,1-2).

⁴⁰ Cf. fra gli altri C. VANLANDINGHAM, *Judgment & Justification*, cit., 292, che identifica nella ricompensa al bene e al male per il giudizio finale la funzione di *Rm* 1,18–3,20.

⁴¹ J.-N. ALETTI, *The Arrangement of Rom 1-3 and the Question of Justification*, in ID., *Justification*, cit., 119-138.

⁴² Sull'importanza del vanto per la sezione di *Rm* 1,16–5,11 cf. S.J. GATHIERCOLE, *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 2002.

⁴³ Nel suo contributo J.N. ALETTI, *Justification*, cit., 122, parla di eccezione del giudeo sulla giustificazione. Pur condividendo appieno la prospettiva, per non creare equivoci ritengo che sia più opportuno rispettare il linguaggio di Paolo che preferisce parlare di "vanto" e non di eccezione, anche perché nel corso di *Rm* 1,18–3,20, il vanto è distinto dal vantaggio.

Con tale finalità, la sottosezione di *Rm* 1,18–3,20 vede, da una parte, l'uso predominante dell'aggettivo indefinito "tutto (*pâs*)" e dall'altra l'abbondante ricorso alla Scrittura. Paolo intende dimostrare che nessuno può avanzare la minima pretesa di vanto di fronte alla gratuità della giustizia divina. A sua volta la sottosezione si snoda secondo la seguente scansione:

- a) narrazione (1,18-31);
- b) probazione (2,1–3,18);
- c) perorazione (3,19-20).

Vediamo come la tematica della giustizia è trattata in una sezione così negativa come *Rm* 1,18–3,20.

a) Il giudizio divino contro l'ingiustizia (*Rm* 1,18-31)

A guidare la dimostrazione dedicata alla rivelazione della collera divina è la sentenza di *Rm* 1,18 dov'è presa di mira qualsiasi empietà e ingiustizia (*adikian*) degli esseri umani che cercano di soffocare la verità nell'ingiustizia (*en adikia*)⁴⁴. Anche se alcuni continuano a pensare alle colpe dei gentili, prese di mira nella narrazione di *Rm* 1,18-31, si può ben rilevare che in tutta la sequenza dei misfatti manca qualsiasi identificazione etnica. In pratica le trasgressioni evocate in *Rm* 1,18-31 non riguardano soltanto i gentili, ma anche i giudei⁴⁵: tutti gli esseri umani che commettono ogni forma di empietà e ingiustizia⁴⁶.

Importante è anche precisare che, in questa rivelazione della collera divina, destinatari non sono tutti gli esseri umani, ma tutti coloro che cercano di soffocare la verità nell'ingiustizia. Alla fine delle prove addotte a sostegno della rivelazione della collera, Paolo dirà a chiare lettere che giudei e greci si trovano tutti sotto il peccato (*cf.* *Rm* 3,9), ma questo è l'esito finale, non la premessa poiché in questione non è l'universalità del peccato, ma quella dell'ingiustizia in contrasto con il giudizio. Per questo, non a caso, la narrazione dedicata all'ingiustizia umana o *adikia* si chiude

⁴⁴ Il participio *katechóntōn* ha valore *de conatu*, da rendere con «cercare di catturare» o «di soffocare». Di fatto gli esseri umani non riescono a catturare la verità nell'ingiustizia poiché la collera divina li consegna a qualsiasi tipo di misfatto.

⁴⁵ Soltanto in *Rm* 2,9 inizia la distinzione tra il giudeo e il greco o il gentile, ma per evidenziare l'universalità del giudizio finale. L'accento all'episodio del vitello d'oro in *Rm* 1,23 dimostra che sotto valutazione sono tutti gli esseri umani e non soltanto i gentili.

⁴⁶ Sul coinvolgimento dell'umanità e non soltanto dei gentili in *Rm* 1,18-32 *cf.* B.R. GAVENTA, *The Revelation of Human Captivity. An Exegesis of Romans 1,18-32*, in C. BREYTENBACII (ed.), *God's Power for Salvation*, cit., 43-59.

con la violenta accusa contro coloro che conoscono il giudizio di Dio eppure approvano coloro che commettono le colpe, riportate nell'elenco dei vizi (cf. *Rm* 1,31).

Il sostantivo *dikáïōma* che si trova soltanto in *Romani* per le lettere paoline⁴⁷ assume diversi significati, in dipendenza del contesto in cui è riportato. In *Rm* 1,31 si riferisce non a «la giustizia di Dio» introdotta in *Rm* 1,17, bensì al «giudizio di Dio» che con la sua collera entra in conflitto con l'ingiustizia (*adikía*) umana. Abbiamo a che fare con un genitivo di autore per cui, manifestando la sua collera contro ogni forma d'ingiustizia umana, Dio realizza il suo giudizio. Si vede bene che, in tal modo, s'ingenera un incommensurabile fossato tra la giustizia di Dio, contenuta nell'evangelo e relazionata alla salvezza di chiunque crede, e non soltanto l'ingiustizia degli esseri umani, ma anche il giudizio di Dio. A riguardo precisa bene Jüngel:

«Per Paolo invece l'*ira* giudiziale di Dio, che si riversa sull'ingiustizia è il concetto opposto della *giustizia* di Dio. L'*ira* fa parte della categoria della legge, non della categoria del vangelo»⁴⁸.

Le prove che seguono sono fondate sulla narrazione di *Rm* 1,18-32 e, per questo, rileggono le relazioni tra Dio e gli esseri umani non a partire dalla giustizia divina, ma dal suo giudizio.

b) Il giusto giudizio di Dio (*Rm* 2,1-3,18)

Con lo stile tipico della diatriba antica, Paolo pone sul banco del giudizio una serie di conseguenze che scaturiscono dalla narrazione precedente. La parte probatoria di *Rm* 2,1-3,18 è costruita sul dialogo con un interlocutore fittizio interpellato proprio per conferire vivacità alle conseguenze che derivano dal giusto giudizio di Dio.

La prima conseguenza sulla rivelazione della collera divina è la sua imparzialità (cf. *Rm* 2,1-11), quando nel giorno finale ci sarà la rivelazione del giusto giudizio di Dio (*dikaiokrisía*)⁴⁹. In quel giorno Dio ripagherà ciascuno per le sue opere (cf. *Rm* 2,6): gloria, onore e immortalità per coloro che

⁴⁷ Oltre a *Rm* 1,32, cf. *Rm* 2,26; 5,16.18; 8,4.

⁴⁸ E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione*, cit., 78. Così inoltre M.A. SEIFRID, *Unrighteous by Faith: Apostolic Proclamation in Romans 1:18 – 3:20*, in D.A. CARSON – P.T. O'BRIEN – M.A. SEIFRID (edd.), *Justification and Variegated Nomism*, cit., 109.

⁴⁹ Originale è l'uso del sostantivo *dikaiokrisía* in *Rm* 2,5 per designare il giusto giudizio escatologico di Dio; non compare altrove per tutto il greco biblico. Soltanto in *2 Mac* 12,44 il Signore è definito come «giusto giudice» o *dikaiokritēs*.

perseverano nell'opera buona; collera e sdegno contro coloro che disobbediscono alla verità per sottomettersi all'ingiustizia o *adikia* (cf. *Rm* 2,7-11). Così all'ingiustizia umana (cf. *Rm* 2,8), ribadita tra l'altro nell'elenco dei vizi (cf. *Rm* 1,29), s'oppone il giusto giudizio finale regolato dall'imparzialità divina⁵⁰. Dunque questa prima prova enuclea una conseguenza consolidata nella teodicea giudaica, esemplificata per esempio dai *Salmi di Salomone* (I sec. a.C.), considerati peraltro d'influenza farisaica da diversi studiosi:

«Le nostre opere (sono) nella scelta, e il potere delle nostre anime nel fare la giustizia e l'ingiustizia con le nostre mani; e con la tua giustizia tu sorvegli i figli degli uomini. Chi compie la giustizia tesaurizza la vita per lui davanti al Signore, e chi compie l'ingiustizia è causa della sua anima per la distruzione; infatti i giudizi nascosti del Signore (sono) contro l'uomo e la (sua) casa» (9,4-5).

Analoga è la prospettiva dell'apocrifo *Testamento di Abramo* (tra il I e il II sec. d.C.) che conferma la visione escatologica della giustizia di Dio secondo la ricompensa per le opere giuste e i peccati degli esseri umani:

«L'angelo solare, che ha nella sua mano la bilancia, questo è l'arcangelo Dokiël il giusto bilanciare, e bilancia le opere giuste e i peccati con la giustizia di Dio» (13,10).

Per la *lettera ai Romani* l'orizzonte della ricompensa finale per le opere di ciascuno serve a Paolo per valorizzare l'universale imparzialità finale in funzione dell'universale giustificazione. Si può notare che in questa prima prova manca qualsiasi accenno a Gesù Cristo, come a dire che l'imparzialità divina per il giusto giudizio finale non ha bisogno dell'evangelo per essere sostenuta. Per inverso l'evangelo non è in contraddizione con l'imparzialità divina per il giudizio finale di ciascuno⁵¹.

La seconda conseguenza chiama in causa, per la prima volta in *Romani*, la Legge mosaica; per la sua importanza e complessità richiede di essere resa nel modo più letterale possibile:

⁵⁰ Sull'importanza dell'imparzialità divina nella sezione di *Rm* 1,18–3,20 cf. il bel contributo di J.M. BASSLER, *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom* (SBL DS 59), Scholars Press, Chico/CA 1982.

⁵¹ Sul giudizio finale nel giudaismo del secondo Tempio e per Paolo cf. fra gli altri K.R. SNODGRASS, *Justification by Grace – to the Doers: an Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul*, in *NTS* 32 (1986) 72-93; K.L. YINGER, *Paul, Judaism, and Judgment*, cit.; C. VANLANDINGHAM, *Judgment & Justification*, cit.

«In effetti, coloro che senza la Legge hanno peccato, senza la Legge periranno, e coloro che sotto la Legge hanno peccato, mediante la Legge saranno condannati. Di fatto non saranno giusti davanti a Dio coloro che ascoltano la Legge, ma saranno considerati giusti coloro che mettono in pratica la Legge. Qualora i gentili che non hanno la Legge, per natura mettono in pratica le cose della Legge, questi pur non avendo la Legge, sono legge a se stessi. Essi dimostrano l'opera della Legge scritta nei loro cuori: la loro coscienza rende testimonianza insieme ai loro pensieri che accusano o difendono, per il giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini, secondo il mio evangelo, per mezzo di Cristo Gesù» (*Rm* 2,12-16).

Con tale paragrafo Paolo intende dimostrare che la Legge non cambia lo statuto del giudizio finale, quando Dio giudicherà i segreti degli esseri umani (*cf. Rm* 2,16) perché giusto non è chi ascolta la Legge, ma chi la mette in pratica (*cf. Rm* 2,13). Certo che questa prima menzione della Legge nella *lettera ai Romani* non è fra le più felici perché per sostenere che essa non cambia lo statuto del giudizio finale, Paolo chiama in causa i gentili. Se questi, pur non avendo la Legge mosaica, la mettono in pratica, dimostrano di essere legge a se stessi (*cf. Rm* 2,14). Forse è opportuno precisare che in questione non è la cosiddetta legge naturale, ma quella mosaica inscritta nel cuore dei gentili.

A intricare ancor più la matassa è l'uso del verbo *dikaiōthésontai* per essere riferito a chi mette in pratica la Legge. Come si può attribuire la giustificazione a chi mette in pratica la Legge, se sino ad ora per tutta la *lettera ai Galati* Paolo ha sostenuto che dalle opere della Legge non sarà giustificata nessuna carne (*cf. Gal* 2,16)? Peraltro lo stesso principio sarà ribadito con forza nella perorazione finale di *Rm* 3,20-21. E la menzione di Gesù Cristo – unica nell'intera sezione dedicata alla collera divina – mediante il quale Dio giudicherà i segreti degli uomini, secondo l'evangelo di Paolo (*Rm* 2,16) non migliora la situazione, ma la peggiora. Che tipo di evangelo è quello che comprende il giudizio finale di Dio se non c'è nulla di più evidente per la pietà giudaica popolare?

Nonostante le apparenze, Paolo è tutt'altro che contraddittorio, come invece sostengono alcuni nella traiettoria di H. Räisänen³², perché anzitutto sta parlando del giudizio finale e non della giustizia divina. Per questo il verbo *dikaiōthésontai* non dovrebbe essere reso con «saranno giustificati», ma con «saranno giusti». Per ora l'attenzione non è rivolta alla giustizia divina, ma al giusto giudizio finale. Inoltre non è fortuito che accenni a «l'opera

³² H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law* (WUNT 29), Mohr (Siebeck), Tübingen 1987; K. KUULA, *The Law, the Covenant and God's Plan, I, Paul's Polemical Treatment of the Law in Galatians; II, Paul's Treatment of the Law and Israel in Romans*, The Finnish Exegetical Society, Helsinki - Göttingen 1999-2003.

della Legge» e non alle «opere della Legge». La distinzione è tutt'altro che irrilevante poiché mentre l'opera della Legge è inscritta nel cuore di chiunque, compreso chi non ha la Legge mosaica, le opere della Legge sono le prescrizioni raccomandate dalle tradizioni giudaiche. Tant'è che se «l'opera della Legge» compare soltanto in *Rm* 2,15 per tutto il greco biblico, «le opere della Legge» alludono sempre alle tradizioni paterne o alle *ḥlākḥôth* giudaiche³¹. Ignorare le finalità retoriche o persuasive delle dimostrazioni paoline significa fraintendere il suo pensiero che, bisogna riconoscere, è intricato e, in alcuni casi, poco chiaro, ma è tutt'altro che contraddittorio. In questa prospettiva, la menzione di Gesù Cristo e dell'evangelo non è riportata per sostenere che il giudizio finale è compreso nell'evangelo, ma per affermare l'esatto contrario: l'evangelo non è in distonia con il principio sull'inefficacia della Legge rispetto al giudizio finale.

Sino ad ora Paolo non si è rivolto direttamente al giudeo, ma ha sottolineato l'universalità dell'ingiustizia e le conseguenze per tutti gli esseri umani. Con lo stile della diatriba nel paragrafo di *Rm* 2,17-24 interpella il giudeo e lo pone con le spalle al muro per le sue contraddizioni. A prima vista il paragrafo sembra veicolare un antigudaismo corrosivo perché è preso di mira chi dice il bene, ma compie il male. In realtà non si rivolge a tutti i giudei, ma a chi, sicuro del vantaggio per il dono della Legge, si vanta in Dio (*cf.* *Rm* 2,17). In altri termini è preso di mira un carattere e non una persona. Se tale carattere non è stanato dalle proprie sicurezze, chiunque lo rappresenti può avanzare tale vanto per dichiararsi esente dalla giustizia divina e fare a meno dell'evangelo o di Cristo. Dunque quella di *Rm* 2,17-24 non è una polemica antigudaica, ma è indirizzata contro chi, sostenuto dalla certezza della Legge, può vantarsi in Dio e prescindere dall'evangelo. Pertanto la terza conseguenza, che deriva dalla narrazione di *Rm* 1,18-31, è che il possesso della Legge non permette di confondere il vantaggio della Legge con il vanto in Dio che deriva soltanto dalla sua giustizia.

La quarta conseguenza approfondisce il motivo del vanto spostandolo sull'indicatore di demarcazione più visibile per il carattere giudaico: la circoncisione (*cf.* *Rm* 2,25-29). Neanche la circoncisione diventa motivo di vanto per il giudeo, rispetto al gentile, perché la circoncisione del cuore relativizza quella della carne. Per azzerare tale motivo di vanto Paolo menziona, tra l'altro, l'ipotesi per cui se l'incirconcisione o il gentile osserva le prescrizioni della Legge, la sua incirconcisione sarà considerata circonci-

³¹ Sulle opere della Legge intese come tradizioni giudaiche, vedi sopra il quinto capitolo.

sione. Questa volta il sostantivo *dikaiōmata* non allude ai giudizi di Dio come in *Rm* 1,32, bensì alle prescrizioni della Legge e in questa prospettiva Paolo si appropria della querela profetica di *Ger* 31,31-34 ed *Ez* 36,25-27 per creare il contrasto tra lo Spirito e la lettera (cf. tale opposizione già in *2 Cor* 3,1-3). Letto al di fuori del suo contesto retorico, si può pensare che circonciso nello Spirito sia il credente in Cristo, in contrasto con il giudeo. In realtà, siamo sempre nel contesto della polemica ingaggiata contro chi si vanta per la propria condizione fisica, la cui lode non viene da Dio. Per questo, pur riferendosi allo Spirito di Dio, il contrasto è fra chi si vanta per la circoncisione contro chi è incirconciso. Neanche tale vantaggio è motivo sufficiente di vanto umano di fronte alla giustizia divina.

A questo punto è necessario chiarire la differenza tra il vantaggio o il *tò perissón* del giudeo e l'utilità della circoncisione rispetto al vanto che Paolo sta escludendo per chiunque. Con il solito stile della diatriba, egli non nega affatto il vantaggio e l'utilità della circoncisione (cf. *Rm* 3,1-3). Anzi in quanto destinatari della parola di Dio, neanche l'infedeltà dei giudei annulla la fedeltà di Dio. Per questo nell'orizzonte del giusto giudizio di Dio, che sta attraversando le conseguenze sulla collera divina, Dio è riconosciuto come veritiero, mentre ogni uomo è menzognero (cf. *Rm* 3,4). Ad una prima lettura può sembrare che per esaltare Dio, venga denigrata la persona umana. In realtà la probazione verte ancora sul giusto giudizio di Dio e sulla sua imparzialità contro qualsiasi forma d'ingiustizia umana.

Per confermare tale conseguenza, in *Rm* 3,4 è riportato il passo di *Sal* 50,6 che corrisponde più alla versione greca che a quella ebraica. Così recita *Sal* 50,6b (LXX): «Affinché tu sia riconosciuto giusto nelle tue parole e vinca quando sei chiamato in giudizio». Non a caso, di propria iniziativa, Paolo sostituisce il congiuntivo aoristo *nikēsēs* (tu vinca) con il futuro *nikēseis* (vincerai). Il cambiamento gli permette di adattare *Sal* 50,6b, che allude alla misericordia di Dio nei confronti del peccatore, al giudizio imparziale di Dio. Tale rilettura di *Sal* 50,6b è sostanziale nell'ottica della giustizia divina perché, mentre il *Sal* 50 si risolve con il pentimento e l'espiazione del peccatore, per Paolo Dio vincerà nel giusto giudizio perché la sua giustizia non è condizionata neanche dal pentimento del peccatore, ma per altra via.

In tale contesto, Paolo pone l'interrogativo sulla relazione tra l'ingiustizia umana e la giustizia divina (cf. *Rm* 3,5). Se l'ingiustizia umana conferma la giustizia divina, che senso ha la collera divina? La prima impressione è che finalmente Paolo riprenda la tematica della giustizia di Dio in quanto giustificazione, introdotta nella tesi generale di *Rm* 1,17. In realtà in *Rm* 3,5 ricorre a un verbo tipico del contesto forense: *synístēmi* significa "con-

fermare”, “convalidare”. Per questo non ha senso relazionare «la giustizia di Dio» in *Rm* 3,5 a quella in *Rm* 1,17 dove la giustizia di Dio appartiene all'evangelo e alla salvezza universale. Si vede bene che Paolo è capace di utilizzare la stessa espressione con significati e finalità diverse. Siamo ancora nella parte probatoria sulla rivelazione della collera divina e l'ipotesi assurda che chiama in causa la giustizia divina è che sia confermata o convalidata dall'ingiustizia umana. In tal caso la collera divina diventerebbe espressione della massima ingiustizia e non del giusto giudizio. Sarà fortuito, ma l'originale sequenza «di Dio giustizia» (*Theû dikaiosýnēn*) segnala un'accezione diversa da «la giustizia di Dio», poiché riguarda il contributo umano al giusto giudizio di Dio e non Dio che giustifica chiunque creda⁵⁴.

La diffamazione richiamata in *Rm* 3,8, e su cui ci siamo soffermati sopra in dettaglio, per cui dovremmo compiere il male in vista del bene, chiude la parte probatoria sulle conseguenze della narrazione dedicata alla collera divina, per lasciare lo spazio alla Scrittura. Contro i delatori del suo evangelo, Paolo non ha mai sostenuto che dovremmo fare il male della trasgressione nei confronti della Legge in vista del bene della grazia o della giustificazione.

Nella disamina delle prove addotte a sostegno della rivelazione della collera divina, manca un tassello: il giudeo è avvantaggiato o no rispetto al gentile? Per rispondere all'interrogativo Paolo accenna, per la prima volta nella probazione di *Rm* 1,18–3,20, al peccato (*hamartía*, in *Rm* 3,9) per evidenziare che tutti, giudei e gentili, si trovano sotto il peccato e per questo i giudei non sono del tutto avvantaggiati rispetto ai gentili. Tuttavia, per conferire autorevolezza all'universale sottomissione degli esseri umani al peccato, preferisce appoggiarsi di nuovo sull'autorità indiscussa della Scrittura in *Rm* 3,9-20. Con un florilegio o una catena di citazioni tratte dalla Scrittura dimostra che «non c'è un giusto, neppure uno» (cf. *Rm* 3,10 con la citazione diretta di *Qo* 7,20a) e che tutta la persona umana – dalla gola ai piedi – è sotto il dominio del peccato. Dunque da questo versante non c'è alcun vanto che il giudeo possa avanzare rispetto al gentile. Anche se la circoncisione e la Legge sono un vantaggio per il giudeo nei confronti del gentile, il primo non può vantarsi di fronte alla condizione universale della sottomissione al peccato.

⁵⁴ Opportunamente il paragrafo di *Rm* 3,1-8 è stato analizzato da C. LEE IRONS, *The Righteousness of God. A Lexical Examination of the Covenant-Faithfulness Interpretation* (WUNT 2,386), Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 279 per contestare la *New Perspective* che equipara la giustizia di Dio alla sua fedeltà all'alleanza e precisa: «Per come è utilizzata in questo contesto, essa significa semplicemente la giustizia di Dio nel giudicare il peccato umano (As used in this context, it simply means God's justice in judging human sin)».

c) *Nessuna giustificazione per le opere della Legge (Rm 3,19-20)*

Le affermazioni finali sulla rivelazione della collera divina spiegano le ragioni ultime per cui Paolo non ha ancora spiegato la relazione tra l'evangelo, la salvezza e la giustizia di Dio: mettere a tacere mediante la Legge, in quanto Scrittura, coloro che sono sottomessi alla Legge e detronizzare le certezze di chi si vanta in Dio per il dono della Legge. Se con la probazione è riuscito a far tacere coloro che si trovano sotto la Legge, a maggior ragione nessuno può fraintendere il vantaggio con il vanto. La perorazione apodittica di *Rm 3,19-20* pone in risalto che, da una parte, non sarà giustificata alcuna carne davanti a Dio e, dall'altra, che mediante la Legge si ha la conoscenza del peccato. Torna così la citazione indiretta di *Sal 142,2b* (LXX) che abbiamo riscontrato in *Gal 2,16b* con la stessa variazione rispetto al destinatario della mancata giustificazione: non soltanto «nessun vivente», ma «nessuna carne» sarà giustificata dalle opere della Legge⁵⁵.

In disaccordo con quanti nella *New Perspective* restringono la questione della giustificazione agli indicatori di demarcazione che separano il giudeo dal gentile, si vede bene che in *Rm 3,20* Paolo allude alla relazione tra le opere della Legge e la giustificazione di chiunque. Di fatto mentre il contesto di *Gal 2,16* aiuta a comprendere che fra le opere della Legge rientrano le regole alimentari, in occasione della comunione di mensa tra giudei e gentili, ora l'orizzonte è più generale ed è esclusa qualsiasi relazione tra le opere della Legge e la giustificazione. Tuttavia anche in questa perorazione la Legge non s'identifica con le opere della Legge, poiché mentre per mezzo di queste non è giustificata alcuna carne, con la Legge si ha quanto meno la conoscenza del peccato. Non c'è dubbio che la giustificazione non passa per la Legge e tanto meno per le opere della Legge, ma resta la funzione positiva della Legge rispetto alla conoscenza del peccato: una funzione che sarà ripresa nelle prime battute della rivelazione della giustizia di Dio (cf. *Rm 3,21-22*).

Pertanto la perorazione conferma la differenza che abbiamo evidenziato tra il vanto, escluso da qualsiasi punto di vista, e il vantaggio riconosciuto per il giudeo che ha ricevuto in dono la circoncisione e la Legge. L'universale negazione del vanto non esclude il vantaggio o il prima del giudeo rispetto al gentile. Anzi, in termini positivi il vantaggio del giudeo dovrebbe essere funzionale all'universalità della salvezza per il gentile. Messa a tacere

⁵⁵ Sia in *Gal 2,16*, sia in *Rm 3,20* si tratta di una citazione indiretta di *Sal 142,2* (LXX) ed è intenzionale il cambiamento di «nessun vivente» con «nessuna carne». In tal modo risalta maggiormente la condizione di chi è incapace di essere giustificato davanti a Dio mediante la Legge.

qualsiasi pretesa di vanto, Paolo può finalmente illustrare, in modo positivo, la relazione tra l'evangelo e la giustizia di Dio.

6.3.2. RIVELAZIONE DELLA GIUSTIZIA DI DIO (Rm 3,21-4,25)

Preparata dalla rivelazione della collera divina, è spiegata la manifestazione della giustizia di Dio nella seconda parte di Rm 1,18-4,25. Il binomio principale che attraversa la sottosezione di Rm 3,21-4,25 concerne la giustizia e la fede, come evidenzia la tesi secondaria di Rm 3,21-22a:

«Ora però senza la Legge, la giustizia di Dio è stata manifestata, testimoniata dalla Legge e dai Profeti, giustizia di Dio mediante la fede di Gesù Cristo per tutti coloro che credono».

Come si verifica per ogni *propositio*, quella di Rm 3,21-22a è breve, chiara, unitaria e prolettica. Agganciata alla tesi generale di Rm 1,16-17, per la relazione tra la giustizia di Dio e la fede, la tesi di Rm 3,21-22a ingenera la dimostrazione successiva e spiega, in positivo, in che cosa consiste la giustizia divina. Interessante è che già prima dell'avvento della critica retorica per le lettere paoline (inizi degli anni '70 del secolo scorso), nel 1967 S. Lyonnet osservava:

«Per determinare con più sicurezza il senso dell'espressione giustizia di Dio in Rom. 1,17 sembra opportuno partire da Rom. 3,21, vale a dire dal passo che è certamente parallelo a Rom. 1,17 e perciò può servire a spiegarlo»⁵⁶.

La sottosezione si compone di quattro parti:

- a) l'annuncio della giustizia di Dio (3,21-26);
- b) l'esclusione del vanto (3,27-31);
- c) la fede in vista della giustificazione di Abramo (4,1-22);
- d) attribuzione della giustificazione ai credenti in Cristo (3,23-25).

Rispetto alla tematica della giustizia, quella di Rm 3,21-4,25 è la dimostrazione che vede la maggior concentrazione del sostantivo *dikaiosýnē* e il relativo campo semantico per la *lettera ai Romani*⁵⁷. Tale insistenza si deve sia all'annuncio della giustizia, sia all'ampio commento che Paolo intesse

⁵⁶ S. LYONNET, *La storia della salvezza*, cit., 31.

⁵⁷ Cf. l'uso di *dikaiosýnē* in Rm 3,25.26; 4,3.5.6.9.11.11.13.22: *dikaioi* in Rm 3,26; e *dikaióō* in Rm 3,24.26.28.30; 4,2.5.

sulla citazione di *Gen 15,6* per illustrare le peculiarità della giustizia accreditata ad Abramo. Vediamo com'è sviluppata la manifestazione della giustizia di Dio, descritta in netto contrasto con la rivelazione della collera divina che scompare del tutto dalla scena della storia della salvezza.

a) *L'annuncio della giustizia di Dio (Rm 3,21-26)*

Come abbiamo rilevato, la tesi secondaria di *Rm 3,21-22a* s'aggancia a quella generale di *Rm 1,16-17*. In modo positivo sono riprese le tematiche della giustizia di Dio, della fede e della destinazione universale «per tutti coloro che credono» (*Rm 3,22*). Nello stesso tempo, la tesi di *Rm 3,21-22a* richiama la tematica generale della lettera, dedicata all'evangelo preannunciato mediante i Profeti nelle Scritture sante che riguarda il Figlio di Dio (cf. *Rm 1,2-4*). Ora le Scritture sante sono specificate secondo il binomio diffuso nel giudaismo del secondo Tempio, che distingue «la Legge e i Profeti». Dunque Paolo intende dimostrare, con un'espressione paradossale, che la giustizia di Dio ora è manifestata senza la Legge mosaica, ma è nel contempo testimoniata dalla Legge e dai Profeti. L'ossimoro è notevole: come può la Legge testimoniare una giustizia che prescinde da se stessa? A rigore di logica se, in quanto Scrittura, la Legge attesta la giustizia di Dio, non si può prescindere dal suo contributo perché questa si manifesti. E invece la Legge testimonia una giustizia che ha un'origine diversa⁵⁸.

Intanto circa i Profeti che testimoniano la giustizia divina, la scena è ancora dominata dalla citazione esplicita di *Ab 2,4*, riportata in *Rm 1,17*, con una specificazione fondamentale: se «il giusto dalla fede vivrà», ora la fede che gli permette di vivere è quella di Gesù Cristo e non più una fede generica che prescinde da lui. Per questo in *Gal 3,11* e *Rm 1,17*, di propria iniziativa Paolo ha espunto dalla citazione di *Ab 2,4* il possessore della fede che permette al giusto di vivere: se Dio o lo stesso giusto. Quel che più conta è che tale fede da cui deriva la giustizia sia *di* Gesù Cristo, il che conferma l'importanza di *Rm 1,2-4* come tematica generale della lettera. Per affrontare il paradosso della giustizia, dopo la tesi di *Rm 3,21-22a*, è richiamato anzitutto l'esito della parte dedicata alla rivelazione della collera divina ed è chiarificata la connessione tra la giustizia di Dio e la fede *di* Gesù Cristo.

La sottosezione precedente è evocata mediante il principio dell'imparzialità divina: «Non c'è distinzione, tutti hanno peccato e sono pri-

⁵⁸ Un ossimoro o paradosso analogo si riscontra in *Gal 4,21* dove Paolo chiede ai destinatari di ascoltare la Legge se desiderano sottomettersi alla Legge.

vati della gloria di Dio» (*Rm* 3,22b). Con un colpo d'occhio è evocata la narrazione di *Rm* 1,18-32 e la consequenziale imparzialità divina in vista del giorno finale (cf. *Rm* 2,1-11) per evidenziare che la condizione universale della colpa è stata dimostrata per rimarcare l'universalità della giustificazione. Si passa così dall'ira divina contro tutti coloro che cercano di soffocare la verità nell'ingiustizia al peccato di tutti, con uno slittamento funzionale all'universale gratuità della giustizia divina.

Acquisito il dato sull'universalità del peccato, a Paolo preme chiarire subito che «la giustizia di Dio» s'identifica con l'azione gratuita della giustificazione realizzata mediante il riscatto realizzato da Dio in Cristo Gesù (cf. *Rm* 3,24). Dunque anche per *Romani*, come per il restante epistolario paolino che abbiamo approfondito sino ad ora, la giustizia di Dio corrisponde alla giustificazione compiuta da Dio in Cristo Gesù (genitivo di agente). A proposito di *1 Cor* 1,30 abbiamo già segnalato la relazione tra la redenzione (*apolytrōsis*) e la giustizia: poiché Gesù Cristo è stato reso riscatto per noi, nell'evento della croce è diventato santificazione, giustificazione e sapienza. Adesso Paolo aggiunge la dinamica del riscatto e della giustificazione: «gratuitamente per la sua grazia». Corrispondente della giustificazione non è la retribuzione, come invece per il giusto giudizio finale, ma la grazia divina segnata dal paradosso⁵⁹. In tale orizzonte il riscatto e la giustificazione stanno e cadono insieme perché sono accomunati dalla grazia. Dunque è marcato il contrasto tra la rivelazione della collera e quella della giustificazione: sono incompatibili perché la prima risponde alla logica della retribuzione, la seconda a quella della grazia. Con G. Schrenk si può asserire che in tal caso la giustizia di Dio:

«[...] Non è una semplice dichiarazione che Dio pronuncia nella sua trascendenza. Al contrario, nel concatenarsi delle affermazioni troviamo sempre un centro ben definito nella sua realtà storica: l'azione rivelatrice di Dio nell'evento della croce [...]. Di fronte all'evento salvifico della croce Paolo perviene invece alla certezza che in essa la giustizia e la grazia sono congiunte una volta per tutte in una rivelazione di radicale efficacia»⁶⁰.

Per spiegare la portata giustificante della giustizia divina, in *Rm* 3,25-26a è riportato uno dei frammenti prepaolini più condivisi dalla critica

⁵⁹ Pace B.J. RIBBENS, *Forensic-Retributive Justification in Romans 3:21-26: Paul's Doctrine of Justification in Dialogue with Hebrews*, in *CBQ* 74 (2012) 548-567, che per superare il dibattito tra la giustizia salutare e quella distributiva interpreta la pericope di *Rm* 3,21-26 nell'ottica della giustizia retributiva ricorrendo, tra l'altro, alla sezione successiva di *Eb* 9-10.

⁶⁰ G. SCHRENK, *dikaíosynē*, cit., 1269-1270.

letteraria contemporanea. Per la sua importanza e complessità vale la pena riportarlo per esteso:

«[...] Giustificati gratuitamente per la sua grazia per mezzo della redenzione in Cristo Gesù; Dio lo predispose strumento di espiazione per mezzo della fede nel suo sangue in vista della dimostrazione della sua giustizia dopo la remissione dei peccati passati, nella pazienza di Dio, per la dimostrazione della sua giustizia nell'attuale momento, per essere egli giusto e giustificare chi (è) dalla fede di Gesù»⁶¹.

Altrove abbiamo trattato in dettaglio il frammento prepaolino di *Rm* 3,25-26a che risalta per i quattro criteri principali di valutazione: lessicale, contestuale, sistemico e ambientale⁶². Di fatto il frammento contiene termini rari, veicola un sistema cristologico di natura culturale, segnala l'origine giudaica dell'espiazione o dello strumento di espiazione per i peccati, e sembra un corpo estraneo rispetto al suo contesto. Forse sorto nell'ambiente giudaico palestinese del tempo o del culto templare per l'espiazione dei peccati, il frammento risalta soprattutto per la ripetizione della stessa formula sulla giustizia divina: l'espressione «[...] in vista della dimostrazione (*éndeixin*) della sua giustizia» di *Rm* 3,25 torna alla lettera con la ripresa del dettato paolino in *Rm* 3,26b: «[...] per la dimostrazione (*éndeixin*) della sua giustizia». Tale ripetizione si verifica soltanto in *Rm* 3,25-26 e non altrove per l'epistolario paolino⁶³. Il che dimostra che il frammento non è stato assimilato del tutto da Paolo, come invece per esempio quello di *Rm* 1,3b-4a, ma è riportato *alla lettera* per consolidare il paradosso della giustificazione.

Sulla tematica della giustificazione il frammento svolge un ruolo decisivo per diverse ragioni. Anzitutto la questione della via per la giustificazione appartiene alle prime ore del movimento protocristiano, prima di Paolo, ed è sorta in ambiente culturale per l'espiazione dei peccati. Anche se il sostantivo *hilastérion* si riferisce, a nostro parere, allo strumento di espiazione e non al materiale espiatorio o *kappōreth* nel tempio di Gerusalemme, in questione è la via dell'espiazione e della giustificazione. Siamo più propensi a sostenere la portata generale del termine perché, mentre

⁶¹ In corsivo abbiamo riportato il frammento prepaolino di *Rm* 3,25-26a. Sulla natura, i contenuti e il contesto del frammento cf. G. PULCINELLI, *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 263-367.

⁶² A. PITTA, *Born from the Seed of David*, cit., 207-220.

⁶³ Tra l'altro il sostantivo *éndeixis* (dimostrazione) compare soltanto quattro volte nel NT, di cui due in *Rm* 3,25.26 (cf. anche 2 *Cor* 8,24 e *Fil* 1,28).

per l'espiazione o per il coperchio dell'arca dell'alleanza l'attenzione era rivolta soprattutto al sangue, a prescindere se era di ovini o bovini, in *Rm* 3,25 l'accentuazione è posta sul sangue di Gesù Cristo. Comunque è tutto l'evento, il giorno e lo strumento dell'espiazione in gioco per il frammento prepaolino di *Rm* 3,25-26a.

Altrettanto rilevante è il contributo del frammento prepaolino sulla fede di/in Gesù Cristo: in questione è la fede nel suo sangue in vista della dimostrazione della giustizia di Dio. Ancora una volta non è la fede/affidabilità/fedeltà che Gesù ha avuto, durante la vita terrena, a fondare la giustificazione, ma Dio stesso che lo ha posto pubblicamente come strumento di espiazione. L'intera attenzione del frammento non è rivolta alla fede avuta dal Gesù terreno, bensì alla fede nella sua morte di croce e, in particolare, nel suo sangue. Anche se il frammento di *Rm* 3,25-26a non menziona, in modo esplicito, l'evento della croce di Cristo, in esso Dio ha dimostrato la sua giustizia, dopo la dilazione dei peccati passati⁶⁴.

Tuttavia il frammento non è un meteorite piovuto dall'alto e posto a caso nel paragrafo di *Rm* 3,21-26. Se è riportato all'inizio della sottosezione dedicata alla rivelazione della giustizia divina, è perché assume una funzione kerygmatica centrale. Dall'evento della croce di Cristo, Dio ha dimostrato una via del tutto inconcepibile e nuova per la remissione dei peccati che sbarra, in modo definitivo, qualsiasi altra via espiaoria, soprattutto quella prescritta dalla Legge. Per questo protagonista assoluto dell'espiazione e della giustificazione è Dio e non la Legge mosaica, né tanto meno gli esseri umani che ne sono soltanto i destinatari. Così radicale e impreveduto è tale percorso dell'espiazione per la giustificazione che, per ora, Paolo non accenna neanche al contributo di Gesù Cristo e dello Spirito, preoccupato com'è di riconoscere anzitutto l'azione giustificante di Dio. L'espiazione inversa e, per questo, paradossale poiché procede da Dio agli esseri umani, per mezzo di Cristo, serve per una ragione fondamentale: dimostrare che Dio è giusto nel momento in cui giustifica chi proviene dalla fede di Gesù (*Rm* 3,26b). Mai come di fronte a tale cognizione della giustizia di Dio risalta che essa non è una qualità di Dio, distinta dalla sua azione, ma che giustizia e giustificazione equivalgono. La portata d'agente riscontrata in *2 Cor* 5,21⁶⁵ per l'attribuzione della giustizia di Dio ai credenti è ancora più rimarcata in *Rm* 3,21-26, quanto meno perché per realizzare la sua giustizia

⁶⁴ Per l'allusione all'evento della croce in *Rm* 3,21-26 cf. M.A. MININGER, *Uncovering the Theme of Revelation*, cit., 323.

⁶⁵ Sulla giustizia di Dio in *2 Cor* 5,21 e il dibattito sul valore del genitivo, vedi sopra il quarto capitolo.

e la remissione definitiva dei peccati, Dio ha esposto pubblicamente Gesù Cristo come strumento di espiazione.

Ancora una volta la fede di Gesù che chiude il paragrafo “kerygmatico” di *Rm* 3,21-26 non è la fede che Gesù ha avuto perché fossimo giustificati gratuitamente⁶⁶, ma la fede in lui: quella nel suo sangue come unica via della giustificazione operata da Dio per i credenti. Sarà fortuito, ma nelle sue lettere Paolo non menziona un avvenimento della vita terrena di Gesù per sottolineare che la sua capacità di rimettere i peccati e guarire dalla malattia fonda la giustificazione dei credenti. Un’attenzione maggiore al binomio tra la giustificazione e la fede avrebbe relativizzato l’annoso dibattito sulla fede di Gesù, a totale vantaggio della fede *in* lui, espressa nel frammento prepaolino e assunta da Paolo per relazionarla alla giustificazione compiuta da Dio in Cristo.

b) *L'esclusione del vanto (Rm 3,27-31)*

La piattaforma condivisa della fede in Cristo e la giustificazione divina offre la migliore opportunità per riprendere la questione del vanto, lasciata in sospeso nella parte probatoria della collera divina (*cf. Rm* 2,17-3,8):

«Dov'è dunque il vanto? È stato escluso! Mediante quale Legge? Delle opere? No, ma per mezzo della Legge della fede! Riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede, senza le opere della Legge. Oppure Dio è soltanto dei giudei? Non lo è anche dei gentili? Sì, anche dei gentili, poiché Uno (è) Dio che giustificherà la circoncisione dalla fede e l'incirconcisione mediante la fede. Abrogiamo dunque la Legge per mezzo della fede? Non sia mai! Al contrario, confermiamo la Legge» (*Rm* 3,27-31).

Con lo stile proprio della diatriba antica, a Paolo preme evidenziare che è escluso qualsiasi vanto proveniente dalle opere della Legge e, nello stesso tempo, che tale vanto è stato escluso dalla Legge della fede. Riconosciamo che è difficile riscontrare un paragrafo più complesso e dibattuto delle lettere paoline di questo: per conferire vivacità alle domande retoriche che pone sul tappeto, bisogna riconoscere che Paolo difetta in chiarezza. Quali opere escludono il vanto? Quelle della Legge o qualsiasi opera? E il *nómos* della fede che esclude il vanto è il principio o la norma della fede o la Legge che, in quanto Scrittura, attesta la giustificazione compiuta da Dio senza la Legge?

⁶⁶ Pace per quanti come C.G. KRUSE, *Paul, the Law*, cit., 190-191, continuano a interpretare in senso soggettivo il genitivo «la fede di Gesù» in *Rm* 3,21-27.

Per tentare di risolvere questioni così oscure e intricate riteniamo che sia imprescindibile il ricorso alla retorica epistolare e, in particolare, alla funzione della tesi principale di *Rm* 3,21-22a. Ora la tesi che guida la dimostrazione successiva contiene il paradosso della giustizia di Dio: si è manifestata senza la Legge ed è attestata dalla Legge e dai Profeti. Di conseguenza il vanto innervato sulla Legge è escluso, anche se la stessa Legge attesta la giustificazione per la fede. Per questo, a nostro parere, la complicata espressione «mediante la Legge della fede» (in greco: *dià nómu písteōs*, in *Rm* 3,27) non allude al “principio”, la “regola” o la “norma” della fede contro quello delle opere della Legge⁶⁷, bensì alla Legge che testimoniando l'avvento della fede in Cristo esclude le opere della Legge nell'economia del vanto. Il richiamo alla giustificazione per la fede, senza le opere della Legge o la tradizione dei padri, fondate sulla Legge mosaica, conferma questa prospettiva interpretativa, avvalorata dal fatto che sino ad ora Paolo non ha mai utilizzato il termine *nómos* con il significato traslato di “principio” o “norma” in generale⁶⁸. D'altro canto se in ballo non si trovasse la relazione tra la Legge e la fede, Paolo non avrebbe sostenuto che la Legge non è abrogata, ma è confermata dalla fede (cf. *Rm* 3,31).

Il paradosso di *Rm* 3,21-22a estende la sua portata sino alla questione del vanto per sottolineare che la stessa Legge attesta la fede in Cristo, senza che quest'ultima si realizzi mediante la Legge. A convalidare la giustificazione universale senza le opere della Legge è la fede nell'unico Dio (cf. *Rm* 3,29). Poiché Dio non è tale soltanto per i giudei, ma anche per i gentili, quel che accomuna giudei e gentili non sono le opere della Legge e tanto meno la Legge stessa, ma la fede attestata dalla Legge. Per questo Dio giustifica soltanto per mezzo della fede, senza alcun concorso delle opere della Legge che, al contrario, separano i giudei dai gentili.

Un'esclusione così sostanziale sul contributo della Legge per la giustificazione dovrebbe portare all'abrogazione della Legge: se non apporta nulla alla giustificazione che si realizza soltanto per mezzo della fede, dovrebbe essere annullata. E invece Paolo spiazza il suo interlocutore fittizio per sostenere che i credenti non abrogano la Legge per mezzo della fede, ma confermano o consolidano la Legge (cf. *Rm* 3,31).

⁶⁷ Così fra gli altri M. WOLTER, *Paul*, cit., 344.

⁶⁸ Per riscontrare una ripercussione o un'antanaclasi sul termine *nómos* bisogna attendere i passi di *Rm* 7,23.25; 8,2 dove, per dimostrare che la Legge non è peccato, Paolo accenna alla legge o al principio del peccato e alla legge dello Spirito.

Quanto meno la conclusione sull'esclusione del vanto è stentorea perché, anche se la Legge non contribuisce ad alcun vanto per la giustificazione che si realizza soltanto per mezzo della fede, non è abrogata, ma è confermata. Ed è confermata dalla sua testimonianza rispetto alla giustificazione per la fede. Una conclusione così paradossale e sconcertante dovrebbe comunque indurre a riconoscere che Paolo non ha mai sostenuto *expressis verbis* l'abrogazione della Legge mosaica. Gli interrogativi che conseguono da tale esito saranno ripresi nei capitoli successivi della lettera.

c) *La fede in vista della giustificazione di Abramo (Rm 4,1-22)*

Che la *lettera ai Romani* sia diversa da quella ai *Galati*, a causa dei differenti destinatari e delle diverse situazioni epistolari, lo dimostra con evidenza l'ampio commento al passo di *Gen 15,6* in *Rm 4,1-22*. Di fronte alle comunità domestiche, che hanno conosciuto e aderito al movimento cristiano mediante il giudaismo della diaspora romana, Paolo non può più sostenere che se si fanno circoncidere Cristo non serve a nulla, come invece per i galati (cf. *Gal 5,2*). Poiché i destinatari di *Romani* conoscono bene la Legge mosaica (cf. *Rm 7,1*), gli interrogativi sulla relazione tra la circoncisione, la Legge e la giustificazione esigono di essere affrontati in modo diverso. Tanto per intenderci, in *Galati* Paolo non avrebbe mai asserito che Abramo ricevette il segno della circoncisione come sigillo della giustificazione che proviene dalla fede, così da diventare padre di tutti coloro che credono fra gli incircoscisi (cf. *Rm 4,11*). Di fronte ad affermazioni come questa, gli agitatori della Galazia e gli stessi galati avrebbero trovato le ragioni più valide per richiedere la circoncisione e la sottomissione alla Legge. Si comprende bene quanto la situazione epistolare incida in modo tutt'altro che irrilevante sulle dimostrazioni che Paolo sviluppa nelle sue lettere.

Per questo ora la sfida da affrontare presenta una posta in gioco ben più ardua e riguarda il rapporto sulle vie della giustificazione, ossia se lo statuto della fede vale prima e dopo la promulgazione della Legge. Se fino ad ora l'alternativa sulla giustificazione ha riguardato le opere della Legge e la fede di/in Cristo, adesso Paolo è costretto a estendere gli orizzonti del dilemma: la fede o le opere per la giustificazione. Negli sviluppi della dimostrazione, fondata sulla Scrittura, non è fortuito il silenzio su Gesù Cristo, menzionato soltanto nell'applicazione di *Rm 4,23-35* che, in forma di perorazione finale, tira le somme della dimostrazione. Il commento al passo di *Gen 15,6* si sviluppa in quattro fasi:

- a) l'accreditamento della giustificazione prima e dopo la Legge (4,1-7);
- b) l'accreditamento durante l'incirconcisione (4,9-12);

c) la promessa e l'eredità per la fede (4,13-22);

d) perorazione sulla fede in Cristo (4,23-25).

Vediamo come Paolo approfondisca in modo del tutto nuovo rispetto alla *lettera ai Galati* l'accreditamento della giustificazione mediante la fede o per le opere.

«Che cosa dice la Scrittura: “Abramo però credette a Dio e gli fu accreditato per la giustizia”. Tuttavia al lavoratore il salario non è accreditato secondo la grazia, ma secondo l'obbligazione, mentre a chi non lavora ma crede in Colui che giustifica l'empio, la sua fede è accreditata per la giustizia. Come anche Davide dice la beatitudine dell'uomo a cui Dio accredita la giustizia senza le opere: “Beati coloro ai quali sono state rimesse le colpe e ai quali sono stati coperti i peccati; beato l'uomo a cui il Signore non accrediti peccato”» (*Rm* 4,3-8).

La parte principale della dimostrazione è contenuta nella relazione tra *Gen* 15,6 in *Rm* 4,3 e *Sal* 31,1b-2 (LXX) in *Rm* 4,6-8. Le due citazioni sono accomunate dal verbo «fu accreditato» (*eloghísthē*) e «non accrediti» (*mē loghísētai*, congiuntivo aoristo). Da una parte la fede di Abramo gli fu accreditata per la giustizia; dall'altra è considerato beato l'uomo a cui il Signore non decide di accreditare il peccato. Dunque le due citazioni sono relazionate per *g'zērâ šāwâ* o per connessione lessicale⁶⁹, determinata dal verbo “accreditare”.

Ne consegue che sia per Abramo, sia per Davide l'accreditamento della giustizia avviene sempre e soltanto per la fede, senza alcuna opera umana. Il contributo di *Rm* 4,1-8 all'economia della giustificazione è decisivo, perché adesso l'alternativa è tra le opere e la fede: mentre le opere determinano una giustificazione fondata sulla logica dell'obbligazione o del credito, la fede produce la giustificazione fondata sulla grazia. Tuttavia tale estensione è funzionale alla scansione cronologica della giustificazione, prima e dopo la circoncisione di Abramo. L'originale dimostrazione di *Rm* 4,1-8 innesta due questioni consequenziali: quando avviene l'accreditamento della giustificazione (*cf.* *Rm* 4,9-12) e che cosa ingenera la giustizia derivante dalla fede (*cf.* *Rm* 4,13-22)?

La prima questione riprende la citazione di *Gen* 15,6 per sottolineare che la fede per la giustificazione fu accreditata ad Abramo quando era ancora incirconciso. Il fatto che in seguito gli fu chiesta la circoncisione non muta l'origine gratuita della fede per l'accreditamento della giustificazione.

⁶⁹ Abbiamo riscontrato la stessa regola in *1 Cor* 1,18-4,21 e in *Gal* 3,6-14. Per gli approfondimenti sulla *g'zērâ šāwâ* in *Rm* 4,1-25, *cf.* P. BAS'IA, *Abramo in Romani 4. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo* (AnBib 168), P.I.B., Roma 2007.

Anzi essa andrebbe intesa come sigillo della giustificazione fondata sulla fede e non sulle opere. Tant'è che soltanto in tal modo Abramo può essere considerato padre dei circoncisi e degli incirconcisi. Si vede bene che, in occasione della dettatura della *lettera ai Romani*, Paolo può considerare in modo più sereno, rispetto a *Galati*, la questione della circoncisione: questa conferma che la giustificazione si realizza sempre e soltanto per mezzo della fede, senza alcuna opera umana. In termini positivi, la circoncisione non è intesa come opera umana, ma come sigillo (cf. l'uso di *sphraghís* in *Rm* 4,11) che ratifica l'accreditamento della giustificazione per la fede.

La seconda questione consequenziale, affrontata in *Rm* 4,13-22, si sofferma sulla promessa e l'eredità della discendenza universale: si realizzano per mezzo della Legge o con la giustizia che deriva dalla fede? La risposta di Paolo è netta: se la giustificazione si realizza mediante la Legge, vengono a mancare la promessa e l'eredità (cf. *Rm* 4,14). Non solo, ma la Legge provoca l'ira divina poiché, come ha dimostrato nella sezione di *Rm* 1,18-3,20, non può andare oltre la conoscenza del peccato (cf. *Rm* 3,20) e trasforma il peccato in trasgressione o in peccato passibile di condanna (cf. *Rm* 4,15). A sostegno della relazione diretta tra la promessa e l'eredità abramitica, Paolo indugia sul libro della *Genesi* e riporta due nuove citazioni.

«Per questo dalla fede, affinché secondo la grazia, cosicché la promessa fosse salda per tutta la discendenza: non soltanto per chi (è) dalla Legge, ma anche per chi (è) dalla fede di Abramo che è padre di tutti noi, come sta scritto: "Ti ho costituito padre di molte genti", credendo al Dio che vivifica i morti e chiama all'esistenza le cose che non sono. Egli credette nella speranza contro la speranza, così da diventare "padre di molte genti", secondo l'oracolo: "Così sarà la tua discendenza"» (*Rm* 4,16-18).

In relazione sono poste la citazione di *Gen* 17,5 in *Rm* 4,17 e quella di *Gen* 15,5 in *Rm* 4,18, vale a dire la paternità di Abramo per molte genti o nazioni e la sua discendenza. Tale connessione permette a Paolo di collegare la citazione di *Gen* 17,5 non alla richiesta della circoncisione, fatta ad Abramo e menzionata subito dopo in *Gen* 17,10, ma alla citazione originaria di *Gen* 15,5, ossia alla promessa della discendenza. In tal modo Paolo ribadisce l'economia della fede e non delle opere per la giustificazione e può chiudere la dimostrazione insistendo per la terza volta e in forma diretta sulla citazione di *Gen* 15,6 in *Rm* 4,22.

Pertanto con la dimostrazione fondata sulla Scrittura Paolo ha potuto dimostrare che l'accreditamento della giustizia per la fede vale prima e dopo la circoncisione o la Legge mosaica. Modello della giustizia per la fede è

Abramo e non Gesù Cristo che, a ben vedere, non è mai menzionato in *Rm* 4,1-22. Il silenzio è intenzionale poiché intanto gli sta a cuore provare, con la Scrittura alla mano, che l'accreditamento della giustificazione per fede vale sia prima, sia dopo la circoncisione e la promulgazione della Legge. Acquisito tale dato, può chiudere la dimostrazione appellandosi alla fede condivisa di quanti credono nella morte e risurrezione di Gesù Cristo. Il fatto che la giustificazione è accreditata sempre e comunque per la fede o per grazia, con o senza la Legge, dimostra che molto probabilmente Paolo era convinto per tale statuto della giustificazione già prima dell'incontro con il Risorto. Tant'è che in *Rm* 4,1-22 non si appella alla fede in Cristo, né alla relazione tra Gesù Cristo e Abramo, come invece in *Gal* 3,6-29, per sostenere che la giustificazione avviene sempre per il dono della fede.

d) *Consegnato e risorto per la nostra giustificazione (Rm 4,23-25)*

La sottosezione dedicata alla rivelazione della giustizia divina termina con la breve perorazione in cui Paolo applica ai credenti in Cristo quel che ha dimostrato sino ad ora:

«E non è stato scritto soltanto per lui “gli fu accreditato”, ma anche per noi, ai quali deve essere accreditato, per noi che crediamo in Colui che ha risuscitato Gesù nostro Signore dai morti, il quale fu consegnato per le nostre cadute e fu risuscitato per la nostra giustificazione» (*Rm* 4,23-25).

L'accreditamento della giustificazione per la fede è attribuito a quanti credono in Colui che ha risuscitato Gesù il Signore nostro dai morti⁷⁰. In genere Paolo considera Gesù Cristo come destinatario e oggetto del credere⁷¹. Senza ignorare tale orizzonte, nella *lettera ai Romani* sottolinea anche la fede in Dio perché la risurrezione è vista non come azione compiuta da Cristo, ma da Dio che lo ha risuscitato dai morti. Se Dio è Colui che vivifica i morti e chiama all'esistenza le cose che non sono (cf. *Rm* 4,17), anche la risurrezione di Gesù è azione di Dio. Dopo il frammento prepaolino di *Rm* 1,3b-4a che confessava la risurrezione di Gesù come *anástasis* o innalzamento, questa è la prima volta che in *Romani* torna la tematica della risurrezione di Gesù dai morti, con il verbo *eghéirō*. Il linguaggio è analogo, ma il verbo

⁷⁰ Fra quanti hanno approfondito le relazioni tra la risurrezione di Gesù e la giustificazione cf. J.R.D. KIRK, *Unlocking Romans. Resurrection and the Justification of God*, Eerdmans, Grand Rapids/MI - Cambridge/UK 2008.

⁷¹ Cf. 1 Ts 4,14; *Gal* 2,16; 3,22; *Fil* 1,29; 1 Tm 3,16.

egbéirō, che è preferito da Paolo, accentua maggiormente l'azione di Dio nella risurrezione di Cristo.

Segue una sentenza lapidaria sulla fede nella consegna di Gesù per le nostre trasgressioni e la sua risurrezione per la nostra giustificazione. Diversi studiosi ipotizzano un nuovo frammento prepaolino in *Rm* 4,25⁷². In realtà, a parte la composizione parallela che può ricondurre alla stilistica giudaica, anche se compaiono alcuni termini rari, il linguaggio è paolino e le due fasi della consegna di Gesù per le nostre cadute o trasgressioni e la sua risurrezione per la nostra giustificazione riflettono il linguaggio, il sistema di pensiero e il contesto della dimostrazione paolina. D'altro canto, collegata al primo paragrafo della sottosezione (cf. *Rm* 3,21-26), la confessione nell'azione salvifica di Dio per mezzo di Cristo è tipica di Paolo. E nel prossimo paragrafo di *Rm* 5,12-21 si tornerà a parlare sia delle "trasgressioni" (cf. *paráptōma*, in *Rm* 5,15.20), sia della giustificazione (cf. *dikáiōsis*, in *Rm* 5,18).

Difficile è invece cercare di definire la relazione tra la consegna di Gesù per i nostri peccati e la sua risurrezione per la nostra giustificazione. Il duplice uso della preposizione *diá* e l'accusativo è stato inteso in diversi modi: causale, finale, di causa strumentale, il primo causale e il secondo finale. Il sistema che si sta delineando sulla giustificazione aiuta ad affrontare la *crux interpretum*. Poiché la morte e risurrezione di Gesù Cristo ingenerano la nostra giustificazione e non il contrario, sarebbe opportuno intendere il parallelismo con valore finale: «Fu consegnato per [...] fu risuscitato per la nostra giustificazione». D'altro canto questa era già l'interpretazione di Agostino d'Ipbona in uno dei suoi *Sermones*:

«Fu consegnato per le nostre trasgressioni e fu risuscitato per la nostra giustificazione» (*Sermones* 236,1)⁷³.

In pratica la confessione finale di *Rm* 3,21-4,25 riprende il frammento prepaolino di *Rm* 3,25-26a e lo conferma, dopo che è stata dimostrato lo statuto della giustificazione per la fede prima e dopo la promulgazione della circoncisione e della Legge. Se Dio ha posto pubblicamente Gesù Cristo come

⁷² Favorevoli alla natura prepaolina di *Rm* 4,25 sono fra gli altri C.E.B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans* (ICC), T&T Clark, Edinburgh 1975, I, 251; J.A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, cit., 467; E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 1980, 129; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, I, cit., 278. Più incerto è D.J. MOO, *The Epistle to the Romans* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids/MI 1996, 288.

⁷³ «Traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram».

strumento di espiazione per la dimostrazione della sua giustificazione, dopo la dilazione dei peccati passati, lo stesso Dio l'ha consegnato per la remissione delle nostre trasgressioni e lo ha risuscitato per la nostra giustificazione. Per questo i verbi “fu consegnato (*paredóthē*)” e “fu risuscitato (*ēghérthē*)” sono da intendere come passivi divini: in prima persona, Dio ha consegnato Gesù Cristo per le trasgressioni umane e lo ha risuscitato per la nostra giustificazione.

Con il motivo della confessione di fede condivisa nella consegna (alla morte) e la risurrezione di Gesù, si crea una naturale inclusione tra la giustizia di Dio, introdotta nella tesi principale di *Rm* 3,21-22a, e la nostra giustificazione generata dalla morte e risurrezione di Cristo. Anche se alcuni studiosi intravedono nella confessione di *Rm* 4,25 il retroterra e il modello del *Servo sofferente* di *Is* 52,13-53,12, non mancano alcune differenze soprattutto sulla relazione tra Gesù e Dio, da una parte, e la nostra giustificazione, dall'altra. A ben vedere mentre il Servo «fu consegnato a causa dei loro peccati» (cf. *Is* 53,6.12), Gesù fu consegnato per o in vista delle trasgressioni di tutti gli esseri umani, in una prospettiva favorevole o di vantaggio e non sostitutiva, né tanto meno vicaria. Ed è in forza di tale consegna favorevole nella morte che la sua risurrezione ingenera la nostra giustificazione, per cui la relazione tra Dio e gli esseri umani è trasformata in modo radicale. Il primo paragrafo della sezione successiva ripartirà proprio da tale assunto (cf. *Rm* 5,1-11), per sviluppare le relazioni tra la giustificazione e la riconciliazione, mediante la morte di Cristo per i peccatori.

Pertanto la prima sezione di *Rm* 1,18-4,25 ha seguito un percorso alquanto articolato: è partita dalla rivelazione della collera in vista del giusto giudizio di Dio, contro ogni forma d'ingiustizia umana, per giungere alla rivelazione della giustificazione divina per mezzo di Cristo. A fornire il principale bagaglio di prove a sostegno della giustificazione è la sacra Scrittura con le due citazioni principali di *Ab* 2,4 e *Gen* 15,6. A differenza di *Galati*, nella *lettera ai Romani* la fede di Abramo in vista della giustizia è funzionale a quella del giusto che dalla fede vivrà. A questo punto dovrebbe essere chiara la motivazione principale che spiega l'inversione delle citazioni sulla giustificazione nelle due lettere: in *Galati* la posta in gioco principale è la figliolanza abramitica e/o divina; in *Romani* subentra l'universalità della giustificazione divina per chiunque creda.

A causa dei destinatari, che ben conoscono la Legge e/o la Scrittura (cf. *Rm* 7,1)⁷⁴, sulla giustificazione sono state immesse in *Romani* alcune citazioni

⁷⁴ Con buona pace di M. WOLTER, *Paul*, cit., 344, difficilmente il *nómos* menzionato in *Rm* 7,1 assume una portata generale per alludere sia alla Legge mosaica sia alla legge romana. Poiché in *Rm* 7,1-3 è richiamata la normativa di *Dt* 24,2-4 sulla possibilità per la moglie di passare a nuove nozze se il primo

più appropriate poiché Paolo ha dovuto dimostrare che lo statuto della giustificazione gratuita vale prima e dopo la promulgazione della Legge. Nuove sono soprattutto le citazioni di *Sal* 31,1b-2 (LXX) in *Rm* 4,6-8, sulla beatitudine dell'uomo a cui Dio non accredita il peccato, e quella di *Gen* 17,5 in *Rm* 4,17 che costituisce Abramo padre di tutte le genti. Per questo neanche la circoncisione modifica lo statuto della giustificazione, ma lo conferma. Tuttavia per dimostrare tale statuto, Paolo è stato costretto ad allargare gli orizzonti sull'alternativa della giustificazione: non più soltanto per mezzo delle opere della Legge, contro la fede di/in Cristo, ma per le opere o per la fede in generale! Chiariti tali assunti sull'alternativa tra le opere e la fede, finalmente può focalizzare l'attenzione su Gesù Cristo, lo Spirito e la giustificazione.

6.4. Giustificazione e riconciliazione (*Rm* 5,1–8,39)

Se Gesù Cristo e lo Spirito non hanno svolto ruoli decisivi sulla giustificazione nei primi quattro capitoli della *lettera ai Romani*, con la sezione centrale della parte kerygmatica non c'è paragrafo che non li coinvolga. In verità fra i commentatori è dibattuta la delimitazione della sezione: se sia preferibile pensare all'unità di *Rm* 3,21–5,11⁷⁵ oppure a quelle di *Rm* 3,21–5,21⁷⁶, *Rm* 5,12–8,39⁷⁷ e *Rm* 5,1–8,39⁷⁸. Riteniamo che l'attenzione

marito muore, già evocata in *1 Cor* 7,39, e nell'applicazione ci si riferisce alla Legge mosaica, sotto osservazione è la Legge mosaica e non quella romana.

⁷⁵ Così per esempio J.D.G. DUNN, *Romans* (WBC 38A-B), Zondervan, Dallas/TX 1988, I, 242-244; C.H. TALBERT, *Romans*, Smyth & Helwys, Macon/GE 2002, 129-130.

⁷⁶ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, cit., 230-233; M. WOLTER, *Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu Röm 5:1–11*, BZNW 43, De Gruyter, Berlin 1978, 214-216.

⁷⁷ Così J.H. LEE, *Paul's Gospel in Romans. A Discourse Analysis of Rom 1:16–8,39*, Brill, Leiden - Boston/MA 2010, 440-441.

⁷⁸ Cf. J.-N. ALETTI, *La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance*, in *Bib* 71 (1990) 17-21; B. BYRNE, *Romans*, Sacra Pagina, Liturgical Press, Collegeville/MN 1996, 26-28; C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, cit., 28-29; R. JEWETT, *Romans*, cit., 344; S. LÉGASSE, *L'epistola di Paolo ai Romani*, Queriniana, Brescia 2004, 254-255; R.N. LONGENECKER, *Introducing Romans: Critical Issues in Paul's most famous Letter*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 2011, 368-369; R.P. MARTIN, *The Focus of Romans: The Central Role of 5:1–8:39 in the Argument of the Letter*, in S.K. SODERLUND - N.T. WRIGHT (edd.), *Romans and the People of God*, FS. G.D. Fee, Eerdmans, Grand Rapids/MI 1999, 49-69; D.J. MOX, *Romans*, cit., 32-35; A. PITTA, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento* (Lb NT 6), Paoline, Milano 2017; T.R. SCHREINER, *Romans*, Grand Rapids/MI 1998, 23-27; J.E. TOEWS, *Romans*, Herald Press, Scottsdale/PA 2004, 132-133.

sulle prove inartificiali e artificiali, delineate già da Aristotele nel suo trattato sulla *Retorica*, permetta di dirimere la questione in modo sostanziale. Così lo Stagirita distingueva i due tipi di prove funzionali all'arte retorica:

«Delle argomentazioni, alcune sono inartificiali, altre artificiali. Intendo per inartificiali quelle che non sono procurate da noi stessi, ma si trovano già in partenza, come le testimonianze, le confessioni sotto tortura, i documenti scritti e cose del genere; per artificiali intendo le argomentazioni che è possibile fornire attraverso il metodo e per mezzo nostro; per cui delle prime ci si deve servire, ma le seconde bisogna cercare» (*Rhetorica* 1,2,1355b).

Per semplificare la classificazione aristotelica, nel caso di Paolo distinguiamo le prove esterne, come le citazioni della Scrittura e i frammenti di fede prepaolini, da quelle interne o che derivano dalla propria capacità retorica. Ora per quanto riguarda la *lettera ai Romani* si può ben rilevare che, mentre nelle sezioni circostanti di *Rm* 1,18–4,25 e *Rm* 9,1–11,36 abbondano le citazioni esplicite o dirette della Scrittura, in quella di *Rm* 5,1–8,39 sono menzionate soltanto due citazioni dirette: il passo di *Es* 20,17a o quello di *Dt* 5,21 in *Rm* 7,7b e quello di *Sal* 43,23 (LXX) in *Rm* 8,36⁷⁹. Non è fortuito che quando si tratta di stabilire il confronto tra Adamo e Cristo in *Rm* 5,12-21, Paolo non cita in modo diretto un solo passo del libro della *Genesi*, ma evoca con parole proprie l'episodio della caduta del progenitore in vista del dono di grazia in Cristo. Si comprende bene che nella sezione di *Rm* 5,1–8,39 non è più la Scrittura l'arsenale da cui Paolo attinge le sue prove a favore dell'evangelo, ma la propria visione dell'evangelo che relaziona la giustificazione alla riconciliazione in Cristo.

Anche le prove interne, dovute alla strategia argomentativa di Paolo, orientano verso l'unità letteraria di *Rm* 5,1–8,39. Mentre nelle sezioni di *Rm* 1,18–4,25 e 9,1–11,36 predomina l'uso della 3ª singolare e plurale, in quella intermedia di *Rm* 5,1–8,39 assume il sopravvento la 1ª plurale che coinvolge, in prima persona, il "noi" dei credenti. Inoltre se prescindiamo dai paragrafi di *Rm* 3,21-31; 4,24-25 e 9,30–10,21, Gesù Cristo non svolge nella prima e terza sezione un ruolo rilevante che invece svolge in quella intermedia. Un'analoga sproporzione si verifica per l'attenzione

⁷⁹Erroneamente D.A CAMPBELL, *Deliverance of God*, cit., 471, n. 1062, calcola tre citazioni esplicite dell'AT in *Rm* 5,1–8,30. In realtà le citazioni esplicite della sezione sono soltanto due: *Es* 20,17 o *Dt* 5,21 in *Rm* 7,7 e *Sal* 43,23 (LXX) in *Rm* 8,36.

conferita allo Spirito. Introdotto in *Rm* 5,5 e richiamato in *Rm* 7,5, lo Spirito domina la scena in *Rm* 8,1-30, mentre latita altrove nella lettera⁸⁰.

Di solito quanti propongono delimitazioni alternative obiettano soprattutto che la giustificazione per la fede in Cristo, introdotta in *Rm* 3,21-26, non è sviluppata a sufficienza sino a *Rm* 4,25 per cui sarebbe opportuno estendere la delimitazione della sezione quanto meno fino a *Rm* 5,1-21. Tuttavia, se l'attenzione è rivolta all'opposizione tra l'economia della fede di/in Cristo e quella della Legge, si comprende che la tesi di *Rm* 3,21-22a è ben spiegata sino a *Rm* 4,25, come dimostra l'uso abbondante del sostantivo *pístis* (fede) e del verbo *pistéuō* (credere) in *Rm* 3,21-4,25⁸¹. D'altronde è preferibile non separare il paragrafo di *Rm* 5,1-11 da quello di *Rm* 5,12-21 poiché la tematica della "grazia" (con i relativi sinonimi) e la mediazione di Gesù Cristo per la giustificazione attraversano il capitolo⁸².

Dunque con *Rm* 5,1 inizia la sezione di *Rm* 5,1-8,39, incentrata sulla nuova condizione dei credenti: giustificati dalla fede in Cristo, hanno pace⁸³ con Dio e possono finalmente vantarsi in vista della speranza e della gloria. L'ordito della sezione si compone dei seguenti paragrafi:

- 1) *Exordium* (5,1-11) con *propositio* (5,1-2);
- 2) *Probatio* (5,12-8,30):
 - a) Confronto tra Adamo e Cristo (5,12-21);
 - b) Quattro dialogismi (6,1-7,25);
 - c) La legge dello Spirito (8,1-30);
- 3) *Peroratio* finale (8,31-39).

⁸⁰ Cf. l'uso di *pnēuma* soltanto in *Rm* 2,29 per la sezione precedente e in *Rm* 9,1 per la seguente (in *Rm* 11,8 il termine non allude allo Spirito divino, bensì allo spirito umano di torpore), a fronte dell'abbondante utilizzo in *Rm* 8,1-30: per ben 19 su 21 volte si allude allo Spirito.

⁸¹ Cf. *pístis* in *Rm* 3,22.25.26.27.28.30.30.31; 4,5.9.11.12.13.14.16.16.19.20. In seguito ricorre soltanto nelle battute iniziali di *Rm* 5,1.2. Il corrispondente verbo *pistéuō* compare in *Rm* 3,22; 4,3.5.11.17.18.24; in seguito ricompare soltanto in *Rm* 6,8.

⁸² Cf. l'uso reiterato della preposizione *diá* + genitivo nei vv. 1.10.11.17b.19.21.

⁸³ In *Rm* 5,1 sono riportate due lezioni varianti: il verbo *écho-men* all'indicativo presente (in \aleph^a ; B¹, G⁸⁵, P, Ψ , 0220^{vid}, 88, 326, 330, 629, 1241, 1739) ed *échō-men* al congiuntivo esortativo (in \aleph^a , A, B*, C, D, K, L, 33, 81, Vulgata). Anche se qualche commentatore, come R. JEWETT, *Romans*, cit., 344, opta per la seconda lezione, per la critica interna è preferibile la prima lezione poiché il contesto di *Rm* 5,1-8,39 non è esortativo, bensì kerygmatico sulla nuova condizione dei credenti. Probabilmente i primi amanuensi della lettera hanno confuso l'uso dell'omicron con l'omega. Cf. a riguardo I.A. MOIR, *Orthography and Theology: The Omicron-Omega Interchange in Romans 5:1 and Elsewhere*, in E. J. EPP – G.D. FEE (edd.), *New Testament Criticism: Its Significance for Exegesis*, FS. B.M. Metzger, Clarendon Press, Oxford 1981, 179-183.

La disposizione retorica di *Rm* 5,1–8,39 permette di chiarire la natura e la funzione della giustificazione. Introdotta sin dalle prime battute della sezione (cf. *Rm* 5,1), la giustificazione è ripresa più volte nel corso della probazione, sino ad essere richiamata nella perorazione finale con l'assunto che, poiché Dio giustifica, nessuno può condannare coloro che ha eletto (cf. *Rm* 8,33).

a) *Giustificazione, pace e vanto (Rm 5,1-11)*

Come si verifica per qualsiasi esordio retorico, in *Rm* 5,1-11 sono introdotte le tematiche principali che attraversano la sezione di *Rm* 5,1–8,39, prima fra tutte la giustificazione dalla fede, mediante Gesù Cristo in vista della futura partecipazione alla gloria di Dio. Dal versante dispositivo, l'esordio si compone di due parti principali: la *propositio* secondaria (vv. 1-2) e la sua *expolitio* (vv. 3-11) o spiegazione⁸⁴. Si può ben osservare l'inclusione tra i vv. 1-2 e il v. 11 determinata dalla formula fissa «per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo» (v. 1.11), dal motivo del “vanto”⁸⁵ e dalla condizione di pace (v. 1) o riconciliata dei credenti (v. 11) con Dio. In verità sulla *propositio* principale di *Rm* 5,1–8,39 alcuni studiosi propongono le asserzioni finali di *Rm* 5,20-21, dopo l'esordio di *Rm* 5,1-11 e la “narrazione” di *Rm* 5,12-21⁸⁶. Così sostiene Paolo in *Rm* 5,20-21:

«E la Legge sopraggiunse affinché abbondasse la trasgressione; ma dove abbondò il peccato sovrabbondò la grazia, affinché come regnò il peccato con la morte, così anche la grazia regni mediante la giustificazione per la vita eterna mediante Gesù Cristo il Signore nostro».

Non c'è dubbio che, nell'economia della sezione, la proposizione di *Rm* 5,20-21 svolge un ruolo determinante, ma riteniamo non presenti le peculiarità di una *propositio* per diverse ragioni. Anzitutto la formula sulla mediazione di Cristo segnala più la funzione conclusiva di *Rm* 5,21 rispetto a quanto precede che prospettica, come invece dovrebbe valere per una *propositio*. Anche le tematiche della Legge, della giustificazione e della gra-

⁸⁴ Per gli approfondimenti sulla tesi principale della sezione rinviamo ad A. ΠΙΤΤΑ, *Form and Content of the Propositio*, cit., 575-591.

⁸⁵ Cf. la connessione tra *kauchōmetha* (ci vantiamo) al v. 2 e il participio presente *kauchōmenoi* (vantandoci) al v. 11.

⁸⁶ Cf. J.-N. ALETTI, *Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction*, in *Bib* 78 (1997) 28-29; ID., *New Approaches*, cit., 72.

zia sono più relazionate a quanto precede che a quel che segue. In realtà, l'affermazione di *Rm* 5,20-21 assolve più alla funzione di una *transitio* o cerniera tra le parti precedenti e seguenti che di una *propositio*, capace d'ingenerare i paragrafi successivi⁸⁷.

Piuttosto riteniamo che la funzione di *propositio* sia assolta dalle prime battute della sezione (cf. *Rm* 5,1-2), come dimostrano le connessioni con la tesi generale di *Rm* 1,16-17 e con *Rm* 3,21-22a per la sottosezione previa di *Rm* 3,21-4,25. Così la proposizione di *Rm* 5,1-2 introduce la nuova sezione di *Romani*:

«Giustificati dunque dalla fede, abbiamo pace con Dio mediante il Signore nostro Gesù Cristo, per mezzo del quale abbiamo ricevuto anche l'accesso per la fede a questa grazia in cui stiamo saldi e ci vantiamo in vista della speranza della gloria di Dio» (*Rm* 5,1-2).

Rispetto alla tesi generale di *Rm* 1,16-17, alla giustizia di Dio «dalla (*ek*) fede» (v. 17) corrisponde l'affermazione per cui i credenti sono «giustificati dalla (*ek*) fede» (*Rm* 5,1). Inoltre il motivo per cui «ci vantiamo nella speranza» riprende la litote di *Rm* 1,16 e la riformula in positivo: «Non mi vergogno dell'evangelo» significa di fatto vantarsi per la grazia nella quale i credenti finalmente restano saldi, in vista della speranza. Dopo aver precluso qualsiasi motivo di vanto nella dimostrazione di *Rm* 1,18-4,25, i credenti possono vantarsi; ma il loro vanto è paradossale perché attraversato soltanto dalla grazia che li ha giustificati dalla fede. Altrettanto rilevante è il collegamento con la *propositio* di *Rm* 3,21-22a: la mediazione di Gesù Cristo, introdotta per la rivelazione della giustizia di Dio (*Rm* 3,22a), è ripresa in *Rm* 5,1-2 per essere rilanciata nell'orizzonte futuro della speranza della gloria di Dio.

Tuttavia l'affermazione di *Rm* 5,1-2 non si limita a confermare la rivelazione della giustizia divina, introdotta in *Rm* 1,16-17 e ribadita in *Rm* 3,21-22a. Piuttosto rilancia, com'è tipico di una *propositio* paolina, la giustificazione collegandola, per la prima volta in *Romani*, alla pace e alla riconciliazione. Marcato è il contrasto tra la condizione degli esseri umani che «non hanno conosciuto la via della pace» (cf. *Rm* 3,17) e i credenti che, giustificati dalla fede, «hanno pace con Dio» (cf. *Rm* 5,1). La spiegazione o *expolitio* successiva esplicita che, mentre erano nemici, i credenti sono stati riconciliati

⁸⁷ Sulla natura e la funzione della *transitio* nella retorica antica, vedi sopra p. 70 con il nostro commento a *Gal* 2,16.

con Dio per mezzo di Gesù Cristo, mediante il quale hanno ricevuto la riconciliazione (cf. *Rm* 5,11). Dunque «avere pace presso Dio» (cf. *Rm* 5,1) significa essere stati riconciliati con lui per grazia o mediante Gesù Cristo.

Sostanziale è il paradosso della giustificazione che produce la riconciliazione perché Gesù Cristo «morì per noi» quando si era tutti peccatori; e morì nel momento in cui si era in una situazione generale di empietà (cf. *Rm* 5,6-7). In altri termini, proprio mentre la condanna per i peccatori doveva passare alla fase esecutiva, soltanto Gesù Cristo morì per i peccatori e gli empi, realizzando la giustificazione e la riconciliazione di Dio con gli esseri umani. Ancora più paradossale è la giustificazione compiuta da Dio in Cristo quando si pensa che, se raramente si trova qualcuno che muore per un giusto o per una persona innocente, tanto più è assurdo concepire la morte di Gesù per gli empi e i peccatori⁸⁸. Tuttavia è essenziale precisare che il paradosso della giustificazione s'impone non per la morte sostitutiva o vicaria di Gesù "al posto" nostro, ma "per (*hypér*) gli empi" e "per (*hypér*) noi" (*Rm* 5,6-7). Mentre la morte vicaria di Gesù al posto nostro permette di sciogliere il paradosso, la sua morte per noi o a nostro vantaggio l'attraversa e lo conserva nella sua integrità.

Riprova della funzione favorevole della giustificazione in Cristo è il dono dello Spirito, riversato nel cuore dei credenti che concretizza l'amore di Dio e l'esistenza di una speranza che non fa vergognare (cf. *Rm* 5,5). Vantarsi nella speranza della gloria è possibile soltanto perché la stessa speranza è radicata sull'amore di Dio effuso per mezzo dello Spirito Santo. Così lo Spirito rende continuamente presente l'amore di Dio, realizzato una volta per sempre, mediante la morte di Cristo, in vista della speranza della gloria. Se con la morte vicaria si realizza soltanto la sostituzione di chi muore al posto di un altro, con quella favorevole i credenti ricevono il dono dell'amore di Dio per mezzo dello Spirito. Ed è in forza di tale dono che, giustificati mediante il sangue di Cristo, i credenti saranno salvati dall'ira futura (cf. *Rm* 5,9). Con l'accento allo Spirito, l'esordio di *Rm* 5,1-11 anticipa soprattutto gli sviluppi di *Rm* 8,1-30 dove lo Spirito svolge il ruolo di protagonista per ogni dimensione cronologica della vita dei credenti e della giustificazione.

Pertanto con il paragrafo di *Rm* 5,1-11 è ribadita la relazione tra la giustificazione e la pace o la riconciliazione, già trattata in *2 Cor* 5,14-21, tant'è che l'amore di Dio e di Cristo accomuna i due paragrafi (cf. *2 Cor* 5,14; *Rm*

⁸⁸ L'aggettivo *dikaios* in *Rm* 5,7 allude non a chi è giustificato dal peccato, come in genere nelle lettere paoline, ma a chi è esente da colpa o è innocente per il quale raramente si è disposti a morire.

5,5). Nuovo però è il ruolo dello Spirito, non menzionato in 2 Cor 5,14-21, e introdotto in Rm 5,1-11 per essere approfondito nella parte finale della sezione (cf. Rm 8,1-30). Il suo dono rende continuamente presente la giustificazione in Cristo per rilanciarla in vista della salvezza dall'ira futura. L'inconcepibile riconciliazione, compiuta da Dio in Cristo, è l'esito della giustificazione dalla fede che permette ai credenti di accedere alla grazia in cui restano saldi per tutta la loro esistenza.

b) *La giustificazione contro la condanna (Rm 5,12-21)*

Per apprezzare una persona o un valore bisogna confrontarli con altre persone e valori o con i loro contrari: è una delle strategie persuasive più diffuse nel mondo antico. Basti pensare alle monumentali *Vite parallele* di Plutarco di Cheronea. Con tale intenzione, dopo l'esordio di Rm 5,1-11, Paolo crea il confronto o *synkrisis* tra Cristo e Adamo che gli permette di esaltare, tra l'altro, la giustificazione contro la condanna⁸⁹. Sullo sfondo del confronto c'è la narrazione genesiaca sulla caduta dei progenitori, anche se è opportuno precisare che non è riportata alcuna citazione diretta, tratta da Gen 3,1-20. Per le motivazioni che cercheremo di esplicitare, a Paolo è sufficiente alludere alla vicenda di Adamo. Tanto meno racconta, con parole proprie, l'episodio della caduta, né come il peccato è stato trasmesso dall'uno (Adamo) ai molti (gli esseri umani). Gli è sufficiente rievocare il peccato di Adamo per far risaltare il dono della grazia o della giustificazione in Cristo⁹⁰.

Il confronto è intessuto con l'argomentazione *a fortiori* o, secondo una delle regole farisaiche per interpretare la Scrittura, con il *qal wāḥômer* per cui si procede dal minore al maggiore. Il minore che è Adamo è confrontato con il maggiore che è Cristo e con le relative conseguenze delle loro azioni sull'umanità. Così mediante uno (Adamo) è derivato il giudizio per la condanna e dall'altro (Cristo) il dono della grazia per la giustificazione. Con la figura retorica della *commoratio* o la ripetizione della stessa idea con parole diverse⁹¹, da una parte si trovano il peccato, il giudizio e la condanna,

⁸⁹ Prima di Rm 5,12-21, Paolo ha creato il confronto tra il ministero di Mosè e il proprio ministero in 2 Cor 3,1-18 e ha sostenuto il confronto con gli avversari della lettera polemica di 2 Cor 10,1-13,13, dove tra l'altro ha utilizzato il verbo *synkrinō* (confrontare) in 2 Cor 10,12.

⁹⁰ Per approfondimenti e bibliografia sulla narrazione di Gen 1-3 e la funzione di Adamo nelle lettere paoline cf. A. PITTA, *Uso e abusi di Gen 1-3 nell'epistolario autoriale di Paolo*, in E. MANICARDI - L. MAZZINGHI (edd.), *Gen 1-11 e le sue interpretazioni canoniche: un caso di teologia biblica*, in *Ricerche Storico-Bibliche* 1-2 (2012) 279-299.

⁹¹ Sulla *commoratio* cf. CORNICIFICIO, *Rhetorica ad C. Herennium* 4,45,58: «La commorazione è quando su un argomento solidissimo, nel quale consiste tutta la causa, s'indugia piuttosto lungamente e ad esso

dall'altra la grazia, la giustizia e la vita. In tal modo è illustrato ancora una volta il significato di *dikaiosynē* (vv. 17.21), *dikaiōma* (vv. 16.18) e *dikaiōsin* (v. 18). I tre termini sono commutabili e le variazioni tra l'uno e l'altro sono di semplice natura stilistica a causa della *commoratio* che domina il paragrafo. Quanto li accomuna è la giustificazione che contrasta con il giudizio (*kríma*) e la condanna. Tant'è che mentre l'esito del giudizio è la condanna (*katákríma*), quello della giustificazione è la vita. Per questo il genitivo «giustificazione (*dikaiōsin*) della vita», menzionato in *Rm* 5,18, è alla fine del paragrafo spiegato come oggettivo e finale o telico: «[...] Così anche la grazia regni mediante la giustificazione per la vita eterna» (v. 21). La giustificazione, donata in Cristo, ha come contenuto e finalità non la condanna, né tanto meno la morte, ma la vita eterna.

Circa l'origine della condanna e della giustificazione, a prima vista sembra che Paolo proceda dal peccato e dalla disobbedienza di uno solo alla grazia e all'obbedienza di uno solo, cosicché dove ha abbondato il peccato ha sovrabbondato la grazia, come sostiene, in modo esplicito, in *Rm* 5,20. In realtà il confronto tra Adamo e Cristo segue il processo inverso, vale a dire da Cristo ad Adamo. Non è fortuito il silenzio sulla condizione di Adamo prima del peccato per tutto il paragrafo, mentre il progenitore è trattato soltanto per la mediazione del peccato e della morte verso tutti gli esseri umani. Di fatto Paolo non ricorda che, prima del peccato, Adamo era in stato di grazia, né tanto meno si sofferma sulle modalità con cui da uno il peccato si è propagato su molti. Anche se la pagina di *Rm* 5,12-21 è stata spesso tirata in ballo per la dottrina del «peccato originale» o «di origine», non è questa la tematica principale che l'attraversa, bensì la grazia e la giustificazione compiuta in Cristo per molti (vv. 16.19) o per tutti (v. 18) gli esseri umani⁹². In pratica se non fosse stato per esaltare il dono della giustificazione per tutti, senza escludere alcuno, molto probabilmente Paolo non avrebbe neanche citato Adamo. Se lo menziona, è perché gli permette di esaltare l'universalità della giustificazione in Cristo⁹³. Detto in positivo, tutto quel che è possibile affermare sul peccato di origine dovrebbe orbitare intorno alla cristologia che conforma la stessa

più volte si ritorna. Conviene usarla tantissimo ed è propria soprattutto di un buon oratore. Non si dà infatti all'ascoltatore possibilità di distogliere l'animo da un elemento solidissimo».

⁹² Sull'importanza dell'unità nelle lettere paoline e in particolare per *Rm* 5,12-21 cf. il bel contributo di L. GIULIANO, *Un paradigma inesplorato. Retorica e teologia del numerale UNO nelle lettere di Paolo* (SupRivB 61), EDB, Bologna 2016.

⁹³ A causa del confronto con Cristo in *Rm* 5,12-21 manca qualsiasi accenno ad Eva, menzionata invece in *2 Cor* 11,3 e *1 Tm* 2,13.

antropologia. Il che sminuisce l'importanza del peccato, ma lo ripensa in funzione di Gesù Cristo.

Originale è il rapporto tra l'obbedienza o *hypakoē* di Cristo e i molti (o tutti) che sono costituiti giusti (cf. *Rm* 5,19): è unico nell'epistolario paolino. In verità anche in *2 Cor* 10,5 si accenna alla «obbedienza di Cristo», ma riteniamo che si tratti di un genitivo oggettivo perché nel contesto immediato si riferisce alla situazione disobbediente dei corinzi nei confronti di Paolo e del suo apostolato per Cristo⁹⁴. A prima vista l'accento all'obbedienza di Cristo potrebbe far pensare alla sua fede, durante la vita terrena; e per questo il paragrafo è stato tirato in ballo da quanti sostengono la portata soggettiva del genitivo «fede di Gesù», che abbiamo riscontrato e commentato a proposito di *Rm* 3,26. In realtà per tutta la pericope di *Rm* 5,12-21 manca qualsiasi accenno alla fede o alla fedeltà di Cristo, ma si parla soltanto della sua obbedienza. Che l'obbedienza derivi dalla fede/fiducia è un requisito che può valere per tutti gli esseri umani, ma tale condizione non è menzionata per Cristo, tant'è che neanche la disobbedienza di Adamo è spiegata da Paolo per la sua mancanza di fede⁹⁵.

Il frammento prepaolino di *Fil* 2,6-11 chiarifica bene la portata dell'obbedienza di Cristo Gesù: «[...] Divenne obbediente (*hypēkoos*) fino alla morte, morte però di croce» (*Fil* 2,8). A prescindere dalla questione se il frammento inizi con la preesistenza di Cristo (v. 6), come sembra molto probabile, o semplicemente dalla sua umanità, non vi si accenna affatto alla fede che Gesù ebbe per diventare obbediente. Tra l'altro in *Fil* 2,8 non si specifica in rapporto a chi Cristo Gesù divenne obbediente: nei confronti di Dio, degli esseri umani, del popolo giudaico o della Legge mosaica? In modo analogo il confronto sulla disobbedienza di Adamo e l'obbedienza di Cristo in *Rm* 5,19 si regge non sulla mancanza di fede di uno e la fede dell'altro, ma è finalizzato a tutti coloro che sono costituiti peccatori o giusti. In altri termini in *Rm* 5,18 Paolo prosegue nello stesso tracciato di *2 Cor* 5,21: colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato affinché tutti diventassero giustizia di Dio o fossero giustificati in Cristo. Per questo l'obbedienza di Cristo, per la quale tutti sono costituiti giusti, allude all'intera vicenda umana di Gesù, che culmina nell'evento della croce. Di fatto è soltanto mediante la sua morte che tutti «saranno costi-

⁹⁴ Quando altrove Paolo utilizza il sostantivo *hypakoē* (obbedienza), allude sempre a quella dei credenti e non a quella personale di Cristo (cf. *Rm* 1,5; 15,18; 16,19.26; *2 Cor* 7,15; 10,5.6; *Fm* 21).

⁹⁵ Giustamente K.F. ULRICHS, *Studien zum Syntagma pistis Christou*, cit., 210-218, considera una *petitio principii* o un semplice pregiudizio far dipendere l'obbedienza di Gesù dalla sua fede.

tutti giusti», nel senso che Dio ha costituito, mediante Cristo, giusti tutti i credenti; e chiama tutti a essere costituiti tali mediante la fede in Cristo.

In tale contesto il futuro «saranno costituiti (*katastathēsontai*)» è un passivo divino che vede Dio come soggetto agente; e si tratta di un passivo concettuale o logico e non reale, che vale per ogni dimensione cronologica della condizione umana. Si riflette così l'importanza della tesi principale di *Rm* 5,1-2 sul confronto tra Cristo e Adamo: giustificati dalla fede, tutti hanno accesso alla grazia in cui restano saldi e sono costituiti giusti o sono totalmente giustificati. Ancora una volta non è la fede o la fedeltà che Gesù ha alimentato durante la sua vita terrena la fonte della giustificazione universale, ma l'obbedienza propria di chi non ha conosciuto peccato. Bisogna attendere l'autore della *lettera agli Ebrei* perché la fede o l'affidabilità di Cristo sia relazionata alla sua obbedienza mediante le sofferenze che patì (cf. *Eb* 5,8), in vista della sua mediazione di sommo ed eterno sacerdote. Ma Paolo non è l'autore del sublime trattato sul sacerdozio di Cristo e per questo non parla mai della fede del Gesù terreno, né del suo sacerdozio, ma dell'obbedienza di Cristo in vista della nostra giustificazione.

Come abbiamo già segnalato, la pagina di *Rm* 5,12-21 si chiude con una *transitio* o una proposizione che funge da ponte tra quel che precede e quanto segue (vv. 20-21). Anzitutto Paolo ribadisce con l'argomento *a fortiori* (o dal minore al maggiore)⁹⁶ che la grazia in Cristo sovrabbonda sul peccato di Adamo e degli esseri umani. Inoltre esplicita la portata del genitivo «giustizia della vita» (v. 18) che, come abbiamo precisato, assume valore telico o finale: la giustificazione, compiuta mediante Cristo, è finalizzata alla vita eterna e non alla condanna. Nello stesso tempo, poiché si tratta di una proposizione transitoria, quella di *Rm* 5,20-21 introduce la relazione tra la Legge e la grazia che sarà approfondita con i dialogismi o le *sermocinationes* successive.

Pertanto una maggiore attenzione alla giustificazione, rispetto al peccato di Adamo, in *Rm* 5,12-21 avrebbe evitato diversi fraintendimenti sulla giustizia di Dio per Paolo: è lo *zenit* chi si trova in una distanza siderale dal *nadir* del giudizio e della condanna perché, giustificando in Cristo, Dio dona ai credenti una vita che non viene mai meno. Il serrato confronto tra Cristo e Adamo è servito a far risaltare che la giustizia, in quanto giustificazione, non è rinchiusa nel passato, ma vale per quanti sono stati riconciliati con Dio in vista della futura speranza della gloria.

⁹⁶ L'espressione «quanto più (*polló mallon*)» in *Rm* 5,15.17 segnala il ricorso all'argomentazione *a fortiori* nel confronto impari tra Adamo e Cristo.

c) *Giustificati dal peccato mediante la morte (Rm 6,1-14)*

Quali sono le conseguenze della giustificazione dalla fede per i credenti? Facendo proprio lo stile della diatriba, nella sottosezione di *Rm 6,1-7,25* Paolo intesse il dialogo con un interlocutore fittizio che si snoda in quattro tappe. Per rendere l'idea della forma di dialogismo o *sermocinatio* che attraversa la sottosezione, è opportuno riportare la definizione data da Cornificio in *Rhetorica ad C. Herennium*:

«Vi sono similmente dialoghi (*sermocitationes*) consequenziali (*consequentes*) in questo modo: “Che cosa infatti crediamo che essi diranno, se avrete emessa questa sentenza? Forse che tutti non faranno questo discorso?” Quindi far seguire il discorso» (4,52,65).

La forma consequenziale di questo tipo di *sermocinatio* conferma l'unità retorico-epistolare di *Rm 5,1-8,39*. Ad essere dibattute dopo *Rm 5,1-21* sono le conseguenze della giustificazione per grazia. In caso diverso sarebbe come intrattenere un dialogo ignorando l'oggetto su cui s'intende discutere! Il primo dialogo riprende l'affermazione di *Rm 5,20* e pone l'interrogativo se i credenti possono rimanere nel peccato affinché abbondi la grazia (cf. *Rm 6,1*). Dopo il rifiuto perentorio, espresso con il solito «non sia mai (*mè gbénoito*)», Paolo risponde richiamando la natura e la funzione del battesimo. La relazione tra il battesimo o l'essere stati lavati e la giustificazione è stata già accennata in *1 Cor 6,11*⁹⁷; ora è ripresa nell'ottica della partecipazione alla morte e risurrezione di Cristo, per sottolineare che tra peccato e grazia c'è una netta incompatibilità, come tra chi è morto e il peccato. Poiché soltanto chi è morto non può più peccare, così il credente dovrebbe assumere le distanze dal peccato. Tuttavia è opportuno precisare che la tematica principale di *Rm 6,1-14* è l'incompatibilità tra il peccato e la grazia, chiarita dalla natura e dalla funzione del battesimo, che svolge un ruolo sussidiario. Con una serie di termini composti dal prefisso *syn-* (“essere con-sepolti”, “essere con-naturati”, “essere con-crocifissi”, e “convivere”), il battesimo è inteso come mimesi o conformazione che permette ai credenti di partecipare della morte e risurrezione di Cristo.

In tale originale ricomprensione del battesimo non visto come semplice rito di purificazione dal peccato⁹⁸, né come rito misterico, ma come par-

⁹⁷ Vedi sopra il terzo capitolo.

⁹⁸ Sulla connaturale condizione dei credenti con Cristo in *Rm 6,5* cf. A. PITTA, *The Degrees of Human Mimesis in the Letter to the Romans*, in F. BIANCHINI – S. ROMANELLO (edd.), *Non mi vergogno del vangelo*, cit., 227-228.

tecipazione alla morte di Cristo, in vista di quella alla sua risurrezione, si comprende l'affermazione sulla giustificazione dal peccato per chi è morto (cf. *Rm* 6,7) e il contributo etico dei credenti al dono della giustificazione (cf. *Rm* 6,12-13). Anzitutto l'affermazione sulla giustificazione dal peccato è di tipo generale: «Chi infatti è morto è giustificato dal peccato». Il principio vale anzitutto per Cristo che, risorgendo, è stato liberato dal peccato e dalla morte, cosicché è stato reso peccato per sconfiggere il peccato nella carne, come dirà in *Rm* 8,3. Interessante è l'uso del perfetto "è giustificato (*dedikáiotai*)" con la preposizione "dal (*apó*)" per segnalare la nuova condizione di Cristo e dei credenti. Con la risurrezione, Cristo è stato riscattato o liberato dal peccato, pur non avendo peccato, e dalla morte mediante la gloria del Padre (cf. *Rm* 6,4) o dall'azione stessa di Dio. E tale condizione perdura per sempre, sino ad ogni presente del tempo. Per questo il perfetto "è giustificato" segnala che l'evento della risurrezione non appartiene soltanto al passato, come invece la morte di Cristo, ma continua ad operare nell'oggi della vita dei credenti. Dunque l'essere giustificato, attribuito a Cristo, corrisponde ad essere liberato o riscattato dal peccato e dalla morte. Come si dirà nella confessione di *1 Tm* 3,16 a proposito del mistero della pietà, realizzato in Cristo, «fu giustificato (*edikaiōthē*) con (o mediante) lo Spirito», nel senso che fu dichiarato o riconosciuto giusto⁹⁹. Si comprende bene che la giustificazione è tutt'altro che una semplice dichiarazione: in diversi casi, come quello di *Rm* 6,7, è sinonimo di "riscatto" o "liberazione da qualcuno" o "da qualcosa"¹⁰⁰.

La stessa affermazione vale per i credenti che, mediante il battesimo, sono morti una volta per sempre e sono giustificati dal peccato. A prima vista tra la condizione di Cristo – morto e risorto – e quella dei credenti ci sono quanto meno due differenze sostanziali che non andrebbero sottovalutate. Mentre Cristo è morto fisicamente e non aveva conosciuto peccato, i credenti non sono morti fisicamente e sono comunque segnati dal peccato. In pratica come si può essere conformati a Cristo nella giustificazione dal peccato, se non si è morti come lui? La diversa situazione tra Cristo e i credenti in lui non implica per Paolo una diversa giustificazione; anzi passa senza soluzione di continuità dalla morte fisica di Cristo a quella battesimale e partecipativa dei credenti. Essere con-crocifissi e con-sepolti con Cristo implica che il corpo del peccato è stato distrutto (cf. *Rm* 6,6) e i credenti sono stati giustificati per mezzo di lui dal peccato. Tuttavia Paolo non ha

⁹⁹ Sulla confessione di *1 Tm* 3,16 vedi sotto l'ottavo capitolo.

¹⁰⁰ Così già J.A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, cit., 520; H. SCHLIER, *La lettera ai Romani* (CTNT VI), Paideia, Brescia 1982, 335.

una visione idealistica della vita del credente: sa bene che mentre la partecipazione alla morte di Cristo produce la vita nei credenti, non s'è ancora compiuta la condivisione della sua risurrezione, che prospetta per il futuro (cf. *Rm* 5,5). Per questo la vita battesimale è interminabile e il battesimo non appartiene soltanto al passato, ma continua nell'incompatibilità tra la grazia e il peccato e termina soltanto con la risurrezione futura. Conseguenziale è la conclusione etica con cui Paolo esorta i destinatari a mettere le loro membra come strumenti della giustificazione per Dio e non dell'ingiustizia per il peccato:

«Dunque non regni il peccato nel vostro corpo mortale, così da sottomettervi alle sue passioni, né mettete a disposizione le vostre membra come strumenti dell'ingiustizia per il peccato ma offrite voi stessi per Dio, come viventi dai morti, e le vostre membra come strumenti della giustizia per Dio. Allora il peccato non comanderà su di voi, perché non siete sotto la Legge ma sotto la grazia!» (*Rm* 6,12-14).

Poiché i credenti sono stati giustificati dal peccato, mediante la partecipazione alla morte di Cristo, non possono rimanere nel peccato affinché sovrabbondi la grazia. Così Paolo risponde non soltanto alla domanda iniziale del primo dialogo con l'interlocutore fittizio (cf. *Rm* 6,1), ma anche alla diffamazione diffusa presso le comunità romane contro il suo evangelo: bisognerebbe fare il male affinché sopraggiunga il bene (cf. *Rm* 3,8). Con la metafora militare della panoplia o dell'armatura per la battaglia, i credenti sono esortati a porre le loro membra a servizio della giustificazione per Dio e non dell'ingiustizia per il peccato. La composizione parallela di *Rm* 6,13 è antitetica e dimostra che c'è una totale incompatibilità tra l'ingiustizia di chi opera per il peccato e la giustizia o la giustificazione di chi opera per Dio.

Pertanto, fermo restando che la giustificazione rimane dono della grazia divina in Cristo, non implica che si debba restare nel peccato affinché abbondi la grazia. Tutt'altro, i credenti sono esortati a servire la giustificazione, ricevuta per grazia, come le membra di un esercito per una battaglia a cui devono partecipare ogni giorno, sino alla definitiva partecipazione della risurrezione di Cristo.

d) *Schiavi dell'obbedienza per la giustificazione (Rm 6,15-23)*

Il secondo dialogo con l'interlocutore fittizio si sposta sulla possibilità di peccare per il fatto che non si è sotto la Legge, ma sotto la grazia (cf. *Rm* 6,15). La questione era sotto la cenere e, prima o poi, doveva emergere poiché sino ad ora Paolo ha dedicato poca attenzione alla Legge nella sezione

di *Rm* 5,1-8,39. Ha precisato che il peccato non può essere imputato se non c'è la Legge (cf. *Rm* 5,13) e che la stessa Legge è sopraggiunta affinché abbondasse la caduta (cf. *Rm* 5,20). Nei tre dialoghi che restano (cf. *Rm* 6,15-7,25), la Legge mosaica svolge un ruolo crescente, sino alla domanda diretta se s'identifichi con il peccato (cf. *Rm* 7,7). Intanto a Paolo preme evitare un altro pericoloso fraintendimento sul suo evangelo: poiché «fare il male» equivale a trasgredire la Legge, quelli che non sono più sotto la Legge, ma sotto la grazia, possono peccare? Tale travisamento è deleterio non tanto nei confronti della Legge, quanto verso la grazia che invece di migliorare rischia di peggiorare la situazione del credente.

Per contrastare tale falsa conclusione Paolo richiama uno dei principi basilari dell'antropologia giudaica: gli esseri umani non si distinguono in schiavi e liberi, ma in relazione a chi o a che cosa obbediscono come schiavi; e nella definizione del tipo di schiavitù trovano la loro autentica o falsa libertà (cf. *Rm* 6,16). Già Gesù aveva applicato tale principio alla scelta per la sequela: non si può servire Dio e Mammona o il danaro (cf. *Lc* 16,13; *Mt* 6,24). Così nel paragrafo di *Rm* 6,15-23 Paolo crea una nuova *synkrisis* o confronto analogo a quello tra Adamo e Cristo (cf. *Rm* 5,12-21), spostando l'attenzione sul tipo di schiavitù a cui si è soggetti:

«Non sapete che siete schiavi di colui a cui offrite voi stessi per obbedirgli? Sia del peccato per la morte sia dell'obbedienza per la giustificazione. Grazie a Dio perché, mentre eravate schiavi del peccato, avete obbedito di cuore al tipo d'insegnamento al quale siete stati consegnati: e liberati dal peccato, siete diventati schiavi della giustificazione» (*Rm* 6,16-18).

A confronto sono, da una parte, l'obbedienza del peccato che conduce alla morte, dall'altra l'obbedienza per la giustificazione: le due forme di signoria sono incompatibili, per cui non si può essere, nello stesso tempo, a servizio della giustificazione e del peccato. Per consolidare tale incompatibilità, Paolo rievoca il tipo d'insegnamento che hanno ricevuto i destinatari con la loro adesione alla giustificazione in Cristo (v. 18). Mentre prima dell'insegnamento ricevuto, a cui hanno obbedito e si sono consegnati di cuore, erano schiavi del peccato, una volta liberati dal peccato sono diventati schiavi della giustificazione.

Nella seconda parte della pericope prosegue la metafora della panoplia o degli strumenti necessari per la battaglia: i credenti sono esortati a predisporre le loro membra a servizio della giustizia in vista della santificazione (cf. *Rm* 6,19). Significativa è la relazione tra la giustificazione e la santificazione che abbiamo già riscontrato in *1 Cor* 1,30 e 6,11, ma secondo una sequenza

inversa. Mentre nei paralleli appena citati si procede dalla santificazione alla giustificazione, ora la giustificazione conduce alla santificazione. La sequenza è interscambiabile in dipendenza dell'accezione che assume la santificazione. Di fatto se in *1 Cor* 1,30; 6,11 la santificazione o l'essere stati santificati pone l'accento sulla dimensione elettiva della santità, in *Rm* 6,19 subentra quella etica che, fondata sulla giustificazione, conduce alla santificazione di chi è esortato a predisporre le proprie membra a servizio della giustificazione.

Pertanto il secondo dialogo di *Rm* 6,15-23 dimostra che la giustificazione non resta semplicemente dono e grazia, ma implica scelte etiche consequenziali che evitano di strumentalizzare la netta opposizione tra il peccato e la grazia. Non perché non si trovano più sotto l'egida della Legge, ma sotto quella della grazia, i credenti possono peccare. Al contrario proprio perché sono stati liberati dal peccato, sono esortati a proseguire nella condizione di chi, giustificato per grazia, tende verso la propria santificazione, che conduce alla vita eterna.

e) *Simul peccator et iustus in Rm* 7,7-25?

Nel terzo e quarto dialogo, intrattenuti con l'interlocutore fittizio, scompare dalla scena la giustificazione e subentrano due questioni impellenti sulla Legge: se la Legge continua a dominare sull'essere umano quando questi è morto (cf. *Rm* 7,1-6); e se la Legge s'identifica con il peccato (cf. *Rm* 7,7-25). Soltanto di passaggio nel secondo paragrafo si riconosce che la Legge è santa e il comandamento è santo, giusto e buono (cf. *Rm* 7,12). Nondimeno la nota pagina di *Rm* 7,7-25¹⁰¹ è stata interpretata da M. Lutero e secondo il luteranesimo classico come espressione del *simul peccator et iustus*: il credente è nello stesso tempo peccatore e giusto perché vive, in prima persona, il dramma descritto in *Rm* 7,7-25. Così Lutero spiega l'idea del *simul peccator et iustus* in uno dei passi più significativi delle Lezioni sulla *lettera ai Romani*:

«Forse è perfettamente giusto (quest'uomo)? No: è insieme peccatore e giusto; peccatore in realtà, ma giusto grazie alla considerazione di Dio e alla sicura promessa che Dio intende liberarlo dal peccato, fino a guarirlo perfettamente. Perciò egli è perfettamente sano nella speranza, mentre in realtà è peccatore. Tuttavia possiede l'inizio della giustizia, per chiedere (d'essere giustificato) sempre di più, sapendo di essere sempre più ingiusto»¹⁰².

¹⁰¹ Sulla cognizione del *simul peccator et iustus* nelle opere di Lutero cf. L. VOGEL, *Das simul iustus et peccator in theologischen Denken Martin Luthers: eine historische Einordnung*, in *Lateranum* 84 (2018) 91-109.

¹⁰² WA 56,272; cf. anche l'ottima edizione curata da F. Buzzi, M. LUTERO, *La Lettera ai Romani* (1515-1516), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 366.

Sulla relazione tra il *simul peccator et iustus* e *Rm* 7,7-25 distinguiamo due questioni capitali, che richiedono di essere approfondite: l'identità dell'*ego* che attraversa la pagina paolina e la sua relazione con il *simul*. Circa la prima questione, Lutero segue nelle lezioni del 1515-1516 una delle due interpretazioni di sant'Agostino, attribuendo l'*ego* di *Rm* 7,7-25 all'autobiografia paolina:

«Che l'Apostolo, da questo passo fino alla fine, parli in prima persona, proprio come uomo spirituale, e non come uomo semplicemente carnale, lo afferma anzitutto il beato Agostino, abbondantemente e costantemente nel libro contro i Pelagiani»¹⁰³.

In verità se inizialmente Agostino identificava l'*ego* di *Rm* 7,7-25 con il Paolo precristiano¹⁰⁴, nel contesto della polemica contro Pelagio lo attribuì al cristiano¹⁰⁵. In modo analogo, per Lutero la portata autobiografica di *Rm* 7,7-25 diventa esemplare per i santi e i peccatori:

«Dio è mirabile nei suoi santi: per lui essi sono al tempo stesso giusti e ingiusti. E Dio è mirabile negli ipocriti; per lui essi sono al tempo stesso ingiusti e giusti [...]. Sono peccatori in realtà, ma giusti a causa della considerazione di Dio che ha misericordia di loro: sono inconsapevolmente giusti e consapevolmente ingiusti; peccatori in realtà, ma giusti nella speranza»¹⁰⁶.

In realtà diversi commentatori contemporanei – a prescindere dalla loro origine confessionale – si sono discostati dall'interpretazione di Lutero sulla portata autobiografica di *Rm* 7,7-25. Fra le motivazioni principali rileviamo che l'*ego* di *Rm* 7,9 confessa che un tempo viveva senza la Legge e che, sopraggiunto il comandamento, il peccato ha ripreso a vivere. Tale affermazione contrasta in modo evidente con l'autobiografia paolina poiché non c'è stato mai un periodo in cui Paolo sia vissuto senza la Legge, prima dell'incontro con Cristo. Circonciso all'ottavo giorno dalla nascita, Paolo era stato formato nel movimento farisaico ed era diventato irreprensibile secondo la giustizia per mezzo della Legge (*cf. Fil* 3,6)¹⁰⁷.

¹⁰³ WA 56,339; M. LUTERO, *Lettera ai Romani* (1516-1517), cit., 471.

¹⁰⁴ Cf. AGOSTINO, *Expositio quarundam propositionum* 44.

¹⁰⁵ AGOSTINO, *Contra duas epistulas Pelagianorum* 1,10,22; *Retractationes* 1,23,1.

¹⁰⁶ WA 56,269; LUTERO, *Lettera ai Romani* (1516-1517), cit., 362-363.

¹⁰⁷ Sulla natura e la funzione di *Fil* 3,6 vedi sotto il settimo capitolo.

Tanto meno l'*ego* di *Rm* 7,7-25 può essere attribuito al credente in Cristo¹⁰⁸: tale interpretazione renderebbe inutile l'intera dimostrazione di *Rm* 5,1-8,39. Come può il credente considerarsi morto al peccato e alla Legge (cf. *Rm* 6,7-11.19-23; 7,4-6), se il peccato si serve della Legge per mettere a morte l'*ego* (cf. *Rm* 7,11)? E come può mettere le sue membra a servizio della giustificazione in vista della santificazione se l'*ego* non compie il bene che conosce e desidera, ma il male che non vuole? D'altro canto in *Rm* 7,7-25 non sono chiamati mai in causa Gesù Cristo, né lo Spirito che assumono un ruolo imprescindibile per la giustificazione dei credenti (cf. *Rm* 5,1-11). Soltanto alla fine, l'*ego* ringrazia Dio che lo ha liberato dal corpo mortale mediante Gesù Cristo (cf. *Rm* 7,24-25): una liberazione che proviene dall'esterno rispetto alla condizione tragica in cui si trova l'*ego*.

Altrove abbiamo cercato di dimostrare che, a nostro modesto parere, l'*ego* di *Rm* 7,7-25 personifica la condizione d'Israele prima e dopo il dono della Legge, declinandola con la topologia dell'acrasia o dell'incapacità umana di compiere il bene invece del male, rappresentata soprattutto dal dramma di Medea¹⁰⁹. Vale la pena riportare il modo con cui Epitteto riscrive il motivo dell'incapacità umana, rappresentato da Euripide con la sua *Medea* 1076b-1080, e riscritto più volte sino all'epoca imperiale romana:

«Ecco, questa è la dimostrazione più lampante della tua infelicità e del tuo turbamento. Voglio qualcosa e non l'ottengo: e chi è più disgraziato di me? Non voglio una cosa e questa capita: e chi è più disgraziato di me? Proprio questo Medea non seppe sopportare; e per questo arrivò a uccidere i figli» (Epitteto, *Dissertationes* 2,17,18-19).

Le corrispondenze tra *Rm* 7,7-25 e il motivo dell'incapacità umana nel non realizzare il bene che si desidera e il male che si compie sono notevoli, avvalorate tra l'altro dal culto di Medea e dei suoi figli sviluppato proprio a Corinto, da cui Paolo scrive la *lettera ai Romani*¹¹⁰. E la tragicità di *Rm* 7,7-25 è ancora più profonda di quella descritta da Epitteto, poiché mentre per quest'ultimo l'incapacità umana di fare il bene è determinata dall'ignoranza,

¹⁰⁸ Così invece fra gli altri EUN-GEOL LYU, *Sünde und Rechtfertigung bei Paulus. Eine exegetische Untersuchung zum paulinischen Sünderverständnis aus soteriologischer Sicht* (WUNT 2.318), Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 322-332, che non considera le ricadute di *Rm* 7,7-25 rispetto ai precedenti dialogismi sulla liberazione del credente dal peccato.

¹⁰⁹ A. PITTA, *The Poetics of Aristotle and the Hermeneutics of Rom 7,7-25. Towards a new interpretation?*, in C. BREYTENBACH (ed.), *Paul's Graeco-Roman Context* (BETL 277), Leuven - Paris - Bristol 2015, 301-329.

¹¹⁰ Per i dettagli rinviamo ad A. PITTA, *Hermeneutics of Rom 7,7-25*, cit., 301-329.

l'ego di *Rm* 7,7-25 conosce bene quel che prescrive la Legge mosaica, ma è incapace di realizzarlo. Per tali motivazioni, è geniale l'intreccio tra la condizione storica d'Israele e quella universale dell'umanità senza Cristo¹¹¹.

Ancora più problematico è fondare su *Rm* 7,7-25 la dottrina del *simul peccator et iustus*, che comunque da Lutero è visto in modo sincronico, contro quanti pensano a una scansione cronologica del *simul*¹¹². Tant'è che i passi sugli *initia Luteri* o del Lutero ancora monaco agostiniano, che abbiamo riportato sopra, segnalano sia l'istanza del *simul peccator et iustus*, sia quella del *simul iustus et peccator*. Tuttavia al centro della questione si trova la pertinenza del *simul* a partire da *Rm* 7,7-25. Contro chi tenta di leggere il paragrafo quanto meno nell'ottica del *Miserere* o del *Sal* 50¹¹³, andrebbe rilevato che l'ego non si riconosce peccatore, né chiede perdono per il proprio peccato. Il fatto è che in *Rm* 7,7-25 il peccato non s'identifica con la colpa etica del singolo, ma è una potenza dominante che si serve della Legge mosaica per mettere a morte l'ego: una delle caratteristiche più peculiari del nostro paragrafo. Dunque non soltanto l'ego di *Rm* 7,7-25 non si riconosce giusto, ma neanche peccatore: com'è tipico della situazione tragica, si trova a metà strada tra la responsabilità e la fatalità di chi da solo non trova alcuna via d'uscita che giunge soltanto dall'esterno. Soltanto al culmine della disperazione, quando chiede persino di essere liberato dal corpo mortale (cf. *Rm* 7,4), l'ego ringrazia Dio che l'ha sottratto dalla condizione tragica.

Dunque con la figura retorica della prosopopea o personificazione¹¹⁴, Paolo rappresenta la condizione umana che da Israele, prima e dopo il dono della Legge, coinvolge l'intera umanità senza Cristo. Ma tale condizione può essere rappresentata soltanto da chi, in Cristo, si pone nelle vesti di chi non è in Cristo e cerca altre vie per essere redento dal peccato e dalla morte. Intravedere nell'ego di *Rm* 7,7-25 la situazione del credente nello stesso tempo peccatore e giusto significa attribuire a Paolo una visione che non ha mai sostenuto. Paolo non è Agostino prima di Agostino, né tanto meno Lutero prima di Lutero! Piuttosto mediante l'originale e geniale con-

¹¹¹ Come abbiamo rilevato a proposito delle prove esterne, il passo di *Es* 20,17a in *Rm* 7,7 è l'unica citazione esplicita della Scrittura nei quattro dialoghi di *Rm* 6,1-7,25. Per riscontrare un'altra citazione diretta della Scrittura nella sezione di *Rm* 5,1-8,39 bisogna giungere a *Rm* 8,36 con la citazione di *Sal* 43,23.

¹¹² Come ha opportunamente precisato J.M.G. BARCLAY, *Paul and the Gift*, Eerdmans, Grand Rapids/MI - Cambridge 2015, 118-110.

¹¹³ Cf. per esempio M.A. SEIFRID, *The Subject of Rom 7:14-25*, in *NT* 34 (1992) 313-333.

¹¹⁴ Sulla prosopopea cf. CORNICIFICIO, *Rhetorica ad C. Herennium* 4,53,66: «La personificazione è quando una qualche persona, che non è presente, s'immagina come se fosse presente, o quando una cosa muta o informe si fa parlare e le si attribuiscono una figura o un discorso».

fluenza tra la condizione d'Israele, prima e dopo la Legge, e dell'umanità senza Cristo, Paolo ha consegnato ai posteri una pagina immortale, d'una attualità permanente che chiama in causa chiunque pensi di far a meno della grazia di Dio in Cristo.

In tale contesto si comprende la portata della dichiarazione positiva sulla Legge: «Cosicché la Legge è santa e il comandamento (è) santo, giusto e buono» (*Rm* 7,12). Se Paolo ha fatto ricorso alla Scrittura, con la citazione diretta di *Es* 20,17a in *Rm* 7,7b («Non desiderare») e al motivo greco dell'acrasia o dell'impotenza umana, nel non fare il bene che si conosce e si vuole, ma il male che non si vuole, è perché tale binomio gli permette, tra l'altro, di riconoscere che la Legge non è peccato. Nello stesso tempo però la Legge è incapace di conferire la giustificazione che proviene soltanto da Dio per mezzo di Cristo. Tra santità e giustizia della Legge e del comandamento e incapacità di realizzare la giustificazione, la considerazione sulla Legge è, a nostro modesto parere, positiva poiché esclude l'abrogazione della Legge e dei comandamenti e, nello stesso tempo, ne relativizza la funzione. Mediante la Legge si realizza la conoscenza del peccato (*cf.* *Rm* 7,7b; e già *Rm* 3,20), ma non la liberazione dal peccato, che si compie soltanto in Cristo. E tale incapacità non si deve alla natura della Legge, bensì alla liberazione o alla salvezza che è donata per altra via: da Dio per mezzo di Cristo e il dono dello Spirito. Nel paragrafo successivo Paolo chiarirà proprio tale duplice esito spostando l'attenzione su Cristo e sullo Spirito rispetto al peccato e la Legge.

Pertanto riteniamo appropriato il cambiamento di rotta inaugurato fra diversi studiosi di origine riformata: il paragrafo di *Rm* 7,7-25 non è il luogo migliore per attribuire il *simul peccator et iustus* al credente in Cristo. Il che non significa che tale dottrina sia del tutto estranea all'antropologia cristiana in generale. Anzi se Paolo si è servito dell'*ego*, pur non identificandosi con esso, vuol dire che la pagina di *Rm* 7,7-25 dice qualcosa anche al credente in Cristo. Gli comunica che, fin quando si è in questo mondo, l'essere *simul peccator et iustus* lo coinvolge in prima persona nella lotta tra il bene e il male. Se l'*ego* di *Rm* 7,7-25 non è, ed è opportuno ribadirlo, il credente in Cristo, è altrettanto vero che ha a che fare con il "tu" liberato dalla legge dello Spirito (*cf.* *Rm* 8,1-2). In tal senso è pienamente condivisibile quel che G. Ancona scrive a proposito del *simul peccator et iustus*:

«Ciò significa che il peccato, nonostante la grazia di Dio che sostiene l'uomo, lungo la sua esistenza, non scompare del tutto dall'orizzonte della sua vita; ed è per questo che il giustificato è continuamente chiamato a scegliere Dio sino alla fine [...]. In sostanza la formula di provenienza riformata, se intesa in una

logica che esprime la dinamica escatologica del processo della salvezza in ogni uomo e nella comunità dei battezzati, è pienamente condivisibile»¹¹⁵.

f) *La giustizia della Legge (Rm 8,1-13)*

Il fulgore che si sprigiona dal grido liberante di *Rm 8,1* è abbagliante: «Ora dunque (non c'è) nessuna condanna per coloro (che sono) in Cristo Gesù». Assenti nella pagina drammatica di *Rm 7,7-25* – a conferma che l'*ego* non era del credente in Cristo, ma di chi senza Cristo non trovava alcuna via d'uscita dalla condizione tragica – Gesù Cristo e lo Spirito svolgono ruoli di primo piano negli ultimi paragrafi di *Rm 5,1-8,39*¹¹⁶. Si passa così dall'*ego*, dominato dal peccato e dalla morte, al *tu* liberato dalla legge del peccato e della morte (cf. *Rm 8,2*). Com'è stata possibile l'uscita da una condizione tragica così drammatica? C'è qualcosa del tragico che rimane anche per chi è in Cristo? E in caso affermativo, che cosa permane?

Nel primo paragrafo (cf. *Rm 8,1-13*) del capitolo dedicato allo Spirito risalta subito il confronto o *synkrisis* tra «la legge dello Spirito della vita in Cristo» e la «legge del peccato e della morte» (cf. *Rm 8,2*). E come per qualsiasi confronto fra persone o tra valori e disvalori, la legge del peccato e della morte è finalmente superata dalla legge dello Spirito della vita. Per sottolineare il superamento del peccato e della morte, Paolo conferisce al termine *nómos* in *Rm 8,2* un significato traslato e diverso rispetto all'uso normale. In pratica si serve di un'antanaclasi o una ripercussione retorica, con cui un termine assume significati diversi nello stesso contesto. Così si passa dalla Legge mosaica, che non è peccato (cf. *Rm 7,7*) ed è di Dio (cf. *Rm 7,25*), alla legge del peccato (cf. *Rm 7,25*) e della morte (cf. *Rm 8,2*), in netto contrasto con la legge dello Spirito (cf. *Rm 8,2*). Di proposito utilizziamo la maiuscola per la Legge mosaica e la minuscola per il principio, la regola o la norma dello Spirito e del peccato: lo stesso termine *nómos* è usato per la Legge e il principio normativo che regola l'agire dello Spirito o del peccato. Chiarita l'accezione diversa dello stesso termine, soffermiamoci sulla via per cui è stata possibile l'uscita dalla condizione tragica dell'*ego* di *Rm 7,7-25*:

«Quanto infatti era impossibile alla Legge perché era debole a causa della carne [...] Dio avendo mandato il proprio Figlio nell'assimilazione della carne

¹¹⁵ G. ANCONA, *Antropologia teologica. Temi fondamentali* (BTC 171), Queriniana, Brescia 2014, 297.

¹¹⁶ Abbiamo potuto osservare che soltanto in *Rm 7,25* si ringrazia Dio per mezzo di Gesù Cristo con un'affermazione generale che non esplicita l'identità dell'*ego* che ringrazia. D'altro canto lo Spirito, menzionato in *Rm 7,6* e ripreso in *Rm 8,2*, non compare mai nella pagina drammatica di *Rm 7,7-25*.

del peccato e per il peccato ha condannato il peccato nella carne, affinché la giustizia della Legge si compisse in noi che non camminiamo secondo la carne, ma secondo lo Spirito» (*Rm* 8,3-4).

Ci troviamo di fronte a una *formula d'invio* o *Sendungsformel*, analoga a quelle di *2 Cor* 5,21; *Gal* 3,13-14; 4,4-5. Tali formule sono accomunate dal seguente modello argomentativo circolare:

- a) azione di Dio per mezzo di Cristo;
- b) affermazione centrale introdotta da *hypér* (= per);
- a') finale introdotta da *hína* (= affinché).

Il modello della *formula d'invio* permette di chiarire il significato dell'originale espressione «giustificazione (*dikáïōma*) della Legge». Anzitutto la Legge stessa è incapace di realizzare la giustificazione che Dio ha compiuto soltanto mediante l'invio del Figlio suo in una assimilazione della carne del peccato. A causa della formula d'invio l'espressione composta da *perí* (riguardo a..., in vista di...) e dal genitivo "del peccato" assume un'accezione non soltanto circostanziale, ma finale: «[...] per il peccato ha condannato il peccato nella carne».

L'affermazione è paradossale: come si può essere inviati nell'assimilazione della carne del peccato e realizzare la condanna del peccato nella carne? Avrebbe senso sostenere che chi è assimilato alla carne del peccato si contamina del peccato e, a sua volta, contagia coloro che gli si relazionano? Invece per mezzo del Figlio inviato in una totale assimilazione della carne del peccato, Dio ha condannato il peccato nella carne. Per questo il sostantivo *homóiōma* non esprime una mera somiglianza tra la carne del peccato degli esseri umani e di Cristo, come per gran parte delle traduzioni del termine in lingua corrente, ma una vera e propria "assimilazione" che denota una conformazione piena alla carne del peccato¹¹⁷. E tale risultato è stato possibile proprio perché Cristo non ha peccato (*cf.* *2 Cor* 5,21). In altri termini, l'affermazione paradossale di *Rm* 8,3 anticipa quanto, con linguaggio diverso, sosterrà l'autore della *lettera agli Ebrei* a proposito del sacerdozio di Cristo:

«Perciò doveva assimilarsi (*homoiōthênai*) in tutto ai fratelli per diventare sommo sacerdote misericordioso e degno di fede nelle realtà che riguardano Dio, al fine di espiare i peccati del popolo» (*Eb* 2,17).

¹¹⁷ Sul significato di *homóiōma* come "assimilazione" e non di semplice "somiglianza" in *Rm* 8,3, *cf.* A. PITTA, *The Degrees of Human Mimesis in the Letter to the Romans*, cit., 229-230.

Gli accenni nelle parti circolari della *formula d'invio* (a-a') di Rm 8,3 evidenziano che, mentre la Legge mosaica è incapace di realizzare la giustificazione è, comunque, relazionata alla giustificazione che si compie nei credenti soltanto mediante l'azione dello Spirito. In pratica torna il paradosso espresso nella tesi di Rm 3,21-22a: la giustificazione, compiuta da Dio mediante la fede in Cristo, è testimoniata dalla Legge stessa. Per questo «la giustificazione della Legge (*tò dikáïōma tû nómu*)» non è quella che deriva o è donata dalla Legge, bensì quella testimoniata dalla Legge (genitivo soggetto) e realizzata dallo Spirito o da Dio mediante lo Spirito di Cristo. A causa della «legge dello Spirito» o del principio attivo e agente dello Spirito, chi compie la giustificazione prevista dalla Legge è lo stesso Spirito, per cui il passivo *plērōthê* (*si compisse*) allude, in modo indiretto, allo Spirito. Lo Spirito di Dio o di Cristo realizza la giustificazione che non può compiere la Legge perché non è in suo potere, ma che comunque è testimoniata dalla Legge stessa¹¹⁸. Spiega bene Tommaso d'Aquino nel suo bel *Commento alla Lettera ai Romani*:

«Pone il secondo effetto di seguito, dicendo *affinché la giustificazione della Legge*, cioè la giustizia che la legge prometteva e che alcuni speravano dalla legge, *si compisse*, cioè venisse portata a compimento, *in noi* che stiamo in Gesù Cristo [...]. Fu quindi necessario che Cristo s'incarnasse, perché la legge non poteva giustificare»¹¹⁹.

Il confronto tra lo Spirito e il peccato prosegue sino alla fine del paragrafo (*cf.* Rm 8,1-13) e la giustificazione è ripresa nell'antitesi di Rm 8,10:

«Se però Cristo (è) in voi, mentre il corpo (è) morto a causa del peccato, lo Spirito (è) vita a causa della giustificazione».

L'antitesi manca del verbo principale o è ellittica ed è concisa: nell'originale greco bisogna sottintendere il verbo "essere" per tre volte. Ne deriva un effetto lapidario che serve a far risaltare il contrasto tra il corpo, la morte e il peccato da una parte e lo Spirito, la vita e la giustificazione dall'altra. A fungere da netto spartiacque tra il corpo e lo Spirito è la presenza di Cristo nei credenti, evidenziata mediante un'ipotesi reale che, a

¹¹⁸ In questa prospettiva *cf.* già R. PENNA, *Il dikáïōma della Legge in Rm 8,4. Semantica e retorica di una discussa espressione paolina*, in V. SCIPPA (ed.), *La Lettera ai Romani. Esegesi e teologia*, PFTIM, Napoli 2003, 51-82, che esplicita il significato dell'originale espressione con "l'intento giustificante della Legge" (p. 72).

¹¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Lettera ai Romani/1 I-VIII*, a cura di L. De Santis - M. Rossi, Città Nuova, Roma 1994, 340.

ben vedere, assume funzione causale: può essere anche resa con «poiché però Cristo (è) in voi». La presenza e l'abitazione di Cristo nei credenti non appartengono alla sfera della loro persuasione, ma si realizzano mediante lo Spirito di Colui che ha risuscitato Gesù dai morti, come Paolo evidenzia in *Rm* 8,11. Per questo l'abitazione di Cristo e dello Spirito nei credenti è simultanea o sincronica: non c'è prima l'abitazione di Cristo e quindi quella dello Spirito, ma la prima si realizza con la seconda. In pratica in *Rm* 8,10 Paolo attribuisce a tutti i credenti in Cristo quel che ha affermato di sé in *Gal* 2,20: «Vivo ma non più io, vive in me Cristo»¹²⁰.

A una prima impressione è strana l'opposizione tra il corpo (*sôma*) e lo Spirito (*pnêuma*) che, in base al contesto, resta quello divino e non umano. Ci saremmo aspettati la menzione della carne o della *sârux* poiché, come abbiamo rilevato a proposito di *Rm* 8,3, Gesù Cristo è stato inviato in un'assimilazione della carne del peccato per condannare il peccato nella carne. In realtà, l'antitesi principale, che determina l'originale contrasto tra il corpo e lo Spirito, è tra la morte a causa del peccato e la vita a causa della giustificazione. In questo spostamento di accentuazione Paolo non può asserire che la carne è morta a causa del peccato. Anzi con il peccato domina anche la carne, poiché la vita secondo la carne è del peccato. Invece può ben affermare che il peccato determina la morte del corpo o della persona umana vista nella sua interezza (cf. *Rm* 7,10). Lo slittamento dalla carne al corpo è dunque intenzionale e serve per sottolineare che non soltanto una parte, ma la persona umana nella sua totalità è passata dalla morte alla vita e dal peccato alla giustificazione.

Ancora una volta la giustificazione non si realizza in modo astratto o teorico, ma con l'azione imprescindibile dello Spirito che rende presente la vita di Cristo nel corpo (e non nella carne) dei credenti¹²¹. Il ruolo attivo e determinante dello Spirito nella giustificazione distanzia, in modo netto, la condizione del credente che non è *simul peccator et iustus*, ma è passato dal peccato alla giustificazione. Continuare a sostenere la dottrina del *simul* per pagine come *Rm* 8,1-13 significa non riconoscere il ruolo che lo Spirito svolge nel passaggio da *peccator* a *iustus* del credente.

¹²⁰ Sulla funzione non soltanto autobiografica, ma esemplare di *Gal* 2,19-20 vedi sopra il quinto capitolo.

¹²¹ Sull'azione dello Spirito per la giustificazione cf. S. BRODEUR, *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead. An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13* (ST 14), P.U.G., Roma 1996, 192.

g) *Giustificati per essere glorificati* (Rm 8,28-30)

L'ultima prova addotta a sostegno della condizione giustificata dei credenti, in vista della partecipazione alla gloria, secondo la tesi di Rm 5,1-2, si concentra sul disegno originario di Dio (cf. Rm 8,29-30). Tale disegno serve a rassicurare i credenti di fronte alle tribolazioni e le sofferenze che sono costretti ad affrontare, condividendo le sofferenze della creazione (cf. Rm 8,18-27):

«Ma sappiamo che per coloro che amano Dio tutto coopera al bene, per coloro che sono chiamati santi secondo il suo progetto:

(a) coloro che ha preconosciuto (b) li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché egli sia il primogenito fra molti fratelli;

(b1) coloro che ha predestinato, (c) questi ha anche chiamato;

(c1) e coloro che ha chiamato, (d) questi ha anche giustificato;

(d1) e coloro che ha giustificato, (e) questi ha anche glorificato» (Rm 8,28-30).

La forma schematica delle proposizioni rende bene l'idea della principale figura retorica che serve a Paolo per descrivere il progetto divino. Come in forma di embrici sovrapposti l'uno sull'altro si susseguono quattro gradini, disposti in modo ascensionale, che formano la *gradatio* o il *climax*¹²². A loro volta i quattro gradini, collegati fra loro, sono composti, ciascuno da due verbi. In genere, quando Paolo ricorre alla figura retorica della *gradatio*, l'attenzione si concentra sul primo e l'ultimo termine. Nel caso specifico l'attenzione principale dovrebbe concentrarsi su «coloro che ha preconosciuto» e «ha anche glorificato»¹²³. La disposizione di Rm 8,28-30 eccede a questa regola poiché, come si può ben rilevare dal prospetto, il primo gradino di Rm 8,29 è il più lungo e condiziona gli altri gradini della scala. L'impatto sul messaggio del progetto divino è sostanziale poiché la funzione del Figlio di Dio non vale soltanto per coloro che Dio ha predestinato a essere conformi alla sua immagine, ma per tutti gli altri passaggi. Dio ha preconosciuto, predestinato, chiamato, giustificato e glorificato in Cristo tutti coloro che appartengono al suo disegno o progetto.

Sullo sfondo della conformazione e dell'immagine del primogenito c'è il

¹²² Sulla *gradatio* cf. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* 9,55, che presenta come «[...] una figura di addizione, perché vi si ripetono le cose che si sono dette e non si passa a ciò che segue se non riprendendo una parte di quello che ha preceduto».

¹²³ Si veda la *gradatio* che introduce la sezione di Rm 5,1-8,30: «Sapendo che la tribolazione produce la pazienza, la pazienza la virtù provata e la virtù provata la speranza» (Rm 5,3-4). I termini più importanti della *gradatio* sono la tribolazione e la speranza, mentre le altre virtù sono funzionali e di passaggio.

paradigma della creazione dei progenitori. Gesù Cristo è nello stesso tempo l'icona originaria che si riproduce nei molti fratelli e nel loro primogenito. A riguardo si può ben parlare di una cristologia adamica sull'uomo creato a immagine non soltanto di Dio¹²⁴, ma di Cristo. Ed è questa la ragione principale per cui Paolo non menziona mai nelle sue lettere lo stato di perfezione di Adamo prima del peccato: l'icona perfetta di Dio non è Adamo prima del peccato, ma Gesù Cristo che, come introduce l'inno di *Col* 1,15-20, «è immagine del Dio invisibile e il primogenito di tutta la creazione» (*Col* 1,15).

In questa sede richiedono d'essere chiarite due peculiarità del progetto divino: l'identificazione dei destinatari, menzionati con il generico pronome relativo "coloro che (*hûs*)", e il valore dei verbi al passato. Anzitutto l'attribuzione del disegno è rivolta agli indefiniti "coloro che [...]" a cui sono indirizzati tutti i verbi della scala. In tale progetto il pronome "coloro che" non assume valore esclusivo, nel senso che soltanto alcuni sono stati preconosciuti, predestinati, chiamati, giustificati e glorificati, ma assertivo e inclusivo. La chiave di volta del progetto universale è l'evento della croce, dove uno è morto per tutti (*cf.* *2 Cor* 5,14) e tutti sono chiamati a conformarsi a Cristo nella morte per partecipare della sua risurrezione (*cf.* *Fil* 3,10). Dunque i "molti fratelli" e "coloro che" Dio ha preconosciuto non sono una porzione, ma l'intera umanità coinvolta nel progetto originario di Dio, rivelato in Cristo.

Circa la forma dei verbi, sono all'aoristo o al passato perché il principio contiene il resto o l'inizio anticipa il tutto dal versante cronologico e qualitativo. In pratica il disegno originario di Dio è in fase di realizzazione nel presente e termina soltanto con la fine della storia della salvezza. Significativa è la contiguità tra i verbi "chiamare", "giustificare" e "glorificare": la chiamata realizzata da Dio in Cristo è funzionale alla giustificazione e questa si chiude con la glorificazione o la divinizzazione degli esseri umani. Ancora una volta, a motivare la giustificazione non è una giustizia distributiva o equanime, ma la chiamata originaria di Dio che eleggendo giustifica e giustificando glorifica.

Delineato di fronte alle tribolazioni e le sofferenze dei credenti e della creazione, il progetto originario di Dio, che include la giustificazione, assicura i credenti che qualsiasi sofferenza non ostacola¹²⁵, anzi tende verso la rivelazione definitiva della gloria futura (*cf.* *Rm* 8,18). Spesso si ha una cognizione statica e ristretta della rivelazione divina: mai come in questo paragrafo Paolo

¹²⁴ *Gen* 1,26-27; *Sir* 17,3; *Sap* 2,23.

¹²⁵ Come ha reso bene l'espressione di *Rm* 8,18 A. GIENIUSZ, *Romans 8:18-30 "Suffering Does not Thwart the Future Glory"*, Scholars Press, Atlanta/GA 1999, invece del solito «non è paragonabile» riprodotto in diverse versioni nelle lingue moderne.

segnala il processo in attuazione della rivelazione contenuta nel disegno di Dio. Compiuta definitivamente in Cristo, la rivelazione continua nel mondo e induce i credenti a non demoralizzarsi di fronte alle sofferenze presenti. E la scansione positiva dei verbi che cadenza il progetto divino esclude qualsiasi doppia predestinazione al bene e al male: se Dio ha giustificato tutti mediante la fede nel sangue del Figlio (cf. *Rm* 3,24-25), non ha predestinato alcuno ad essere escluso dal suo disegno o, ancor peggio, al male.

h) *Dio, colui che giustifica* (*Rm* 8,31-39)

Il filo conduttore della giustificazione, introdotto nella tesi di *Rm* 5,1-2 e dimostrato in quasi tutte le fasi successive, è ripreso nella perorazione finale, dove Paolo raccoglie i motivi principali della sezione:

«Dunque che diremo dopo queste cose? Se Dio (è) per noi, chi (è) contro di noi? Proprio Lui che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi, come non ci donerà tutte queste cose insieme a lui? Chi accuserà gli eletti di Dio? Dio è colui che giustifica! Chi condannerà? Cristo Gesù è morto, anzi è risorto, sta alla destra di Dio e intercede per noi» (*Rm* 8,31-34).

Come qualsiasi perorazione degna del nome, quella di *Rm* 8,31-39 raccoglie i motivi dominanti dei paragrafi precedenti e li abbrevia con particolare intensità. Si può ben rilevare che l'ultimo paragrafo di *Rm* 8,31-39 si ricorda soprattutto all'esordio di *Rm* 5,1-11 incentrato sulla giustificazione e la condizione stabile dei credenti che, finalmente, hanno avuto accesso alla grazia. Poiché sono stati giustificati con il sangue di Cristo, i credenti saranno salvati dalla collera futura (cf. *Rm* 5,9) e non hanno motivo di temere l'avvento del giudizio finale. All'amore di Dio riversato nel loro cuore con il dono dello Spirito (cf. *Rm* 5,5) corrisponde l'amore di Cristo (cf. *Rm* 8,35) e di Dio in Cristo Gesù (cf. *Rm* 8,39).

Gli interrogativi, formulati con lo stile della diatriba antica, esemplificano due situazioni tipiche: qualcuno che, in contesto forense, chiama in causa i credenti per accusarli¹²⁶ e condannarli. Di fronte a qualsiasi tipo di avversità, resta fermo che soltanto Dio giustifica per mezzo della morte e la risurrezione di Cristo. A causa della loro portata generale, gli interrogativi possono alludere sia al contesto giudiziario terreno, sia a quello finale, quando Dio

¹²⁶ Il verbo *enkaléin* (= accusare) compare solo in *Rm* 8,33 per l'epistolario paolino. Comunque è un verbo tipico del contesto giudiziario, come per le difese forensi in cui Paolo è chiamato in causa secondo la narrazione degli *Atti* (cf. *At* 19,38.40; 23,28.29; 26,2.7).

giudicherà i segreti degli esseri umani per mezzo di Gesù Cristo (cf. *Rm* 2,16). D'altro canto tutti si dovrà comparire di fronte al tribunale di Dio o di Cristo (cf. *2 Cor* 5,10; *Rm* 14,10). Nell'uno e nell'altro caso, i credenti non hanno alcunché da temere perché Dio li ha giustificati mediante la fede in Cristo (cf. *Rm* 5,1) e questi è morto, risorto, è assiso alla destra di Dio e intercede per loro. Comunque è più probabile che qui si alluda a situazioni di difesa in cui i credenti sono chiamati in causa dai loro accusatori. In tali situazioni di apologia o difesa per l'evangelo, i credenti devono essere persuasi che Dio è dalla loro parte e non di quella dei loro accusatori. Il successivo elenco peristatico o delle avversità in *Rm* 8,35-39 conferma soprattutto l'orizzonte terreno delle accuse contro i credenti in Cristo in vista dell'*éschaton*¹²⁷.

Degna d'attenzione è la nuova sequenza dei verbi scelti per la morte e risurrezione di Cristo. Mentre i primi due verbi sono al passato ("morì" ed "è risorto"), il terzo e il quarto verbo sono al presente: Gesù "è" alla destra di Dio e "intercede" per i credenti. Così la giustificazione è garantita non soltanto per il passato, ma vale anche per l'oggi e il futuro. L'uso dello stesso verbo "intercede (*entynchánei*)", attribuito allo Spirito (cf. *Rm* 8,27) e al Risorto (cf. *Rm* 8,34) dimostra che entrambi continuano ad operare per la giustificazione divina. Tuttavia mentre il Risorto intercede dalla sua posizione di Signore, alla destra di Dio, lo Spirito intercede in coloro che l'hanno ricevuto e non hanno motivi per ricadere nella paura (cf. *Rm* 8,15).

Pertanto di fronte a situazioni di cattività o persecuzione, i credenti sono sostenuti dall'intercessione dello Spirito e di Cristo davanti a Dio. In contesti forensi più o meno reali, Dio stesso giustificherà i credenti perché li ha giustificati in Cristo, per mezzo dello Spirito (cf. *Rm* 5,1-11). La condizione rassicurante che accomuna i credenti non esclude il giudizio finale, ma lo rivaluta innestandolo interamente sulla giustificazione che estende la sua portata salvifica al presente e all'esito finale della vita terrena.

6.5. La parola di Dio e la giustificazione (*Rm* 9,1–11,36)

Un esordio intenso quanto l'epilogo precedente introduce la terza parte dell'evangelo di cui Paolo non si vergogna, secondo la tesi generale di *Rm*

¹²⁷ Sugli elenchi peristatici e la loro funzione nelle lettere paoline cf. A. PITTA, *Sinossi bilingue*, cit., 298-299.

1,16-17. L'Apostolo ha appena dichiarato che nulla e nessuno potrà mai separarci dall'amore di Cristo (cf. *Rm* 8,35); e adesso giunge ad affermare di voler essere anatema e separato da Cristo per i suoi consanguinei (cf. *Rm* 9,3). Toccante è la reazione di quel gran commentatore della *lettera ai Romani*, che era Giovanni Crisostomo, quando di fronte al contrasto tra le due affermazioni che abbiamo appena evocato commenta:

«Che cosa dici, Paolo? Di essere separato da Cristo? Dal tuo amato? Da colui dal quale né regno, né la geenna ti aveva separato, né cose pensate, né qualunque altra realtà, da costui ora stai chiedendo di essere anatema?»¹²⁸.

La *lettera ai Romani* lascia sempre col fiato sospeso e nella nuova sottosezione di *Rm* 9,1–11,36 è chiamata in causa nientemeno che la fedeltà della parola di Dio. La questione non è teorica, ma nasce dal *de facto* che Paolo, come tutti i credenti in Cristo, è costretto a constatare. Come mai gli Israeliti del suo tempo, i primi destinatari dei doni irrevocabili di Dio – dalla figliolanza sino a Gesù secondo la carne, passando per la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse e i patriarchi – non hanno creduto all'evangelo? Una situazione del genere richiede una spiegazione plausibile; e Paolo non si tira indietro, ma compone pagine di estrema sublimità evangelica, che saranno sempre da rileggere e ripensare di fronte a situazioni analoghe¹²⁹. Intanto è opportuno precisare che in questione non è tanto il cosiddetto «mistero d'Israele», come per diversi titoli apposti in lingua corrente, quanto la fedeltà di Dio e della sua parola. La nuova sottosezione si compone di tre parti principali:

- a) L'esordio (9,1-5)
- b) La dimostrazione (9,6–11,24)
 - a. La parola di Dio è fedele (9,6-29);
 - b. Fine della Legge è Cristo (9,30–10,21);
 - a'. Dio non ha rigettato il suo popolo (11,1-24);
- c) Il mistero (11,25-36)

Dopo l'esordio in cui sono elencati i doni irrevocabili di Dio per Israele, la prima parte della dimostrazione in *Rm* 9,6-29 è attraversata dal filo conduttore dell'elezione divina. La storia della salvezza, delineata mediante

¹²⁸ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commentarius in epistolam ad Romanos*, PG 60,16,1.

¹²⁹ Si pensi alle riflessioni di J. MARITAIN, *Il mistero d'Israele e altri saggi. Una lunga battaglia contro l'antisemitismo*, Morcelliana, Brescia 1964, ispirate alle nostra sezione.

l'uso abbondante di citazioni esplicite, tratte dalla Scrittura, dimostra che l'elezione divina è insindacabile e non è soggetta ad alcun condizionamento umano. In tale contesto, la giustificazione è introdotta prima in forma negativa, secondo il risvolto dell'ingiustizia divina, e quindi in modo positivo con la seconda parte della dimostrazione.

a) *La giustizia divina come misericordia elettiva (Rm 9,6-29)*

La prima parte della nuova sezione si compone delle seguenti quattro fasi, disposte in forma chiasmica:

- a) Israele e l'elezione (9,6-13);
- b) la giustizia e la misericordia (9,14-18);
- b') la collera e la misericordia (9,19-23);
- a') la chiamata dei giudei e dei gentili (9,24-29).

La disposizione retorica della dimostrazione permette di evidenziare le relazioni tra l'elezione e la chiamata universale dei giudei e dei gentili (a-a'), da una parte, e la giustizia e la misericordia divina dall'altra (b-b'). In termini contenutistici l'elezione di alcuni è funzionale alla chiamata di tutti e la giustizia e la collera sono funzionali alla misericordia di Dio. Dopo il primo paragrafo dedicato all'elezione, così Paolo introduce, in forma di sermocinazione o di dialogo con l'interlocutore fittizio, l'interrogativo sull'ingiustizia divina.

«Che cosa diremo dunque? C'è forse ingiustizia (*adikía*) presso Dio? Non sia mai! A Mosè infatti dice: "Avrò misericordia con chi sono misericordioso e avrò compassione di chi ho compassione"» (Rm 9,14-15).

La questione sull'ingiustizia divina deriva dall'insindacabile natura della sua elezione. Se Dio è libero di eleggere chi, come e quando vuole, si può parlare di una sua ingiustizia? In verità la conclusione di Rm 9,13 in cui è citato l'odio per Esaù, secondo la citazione di *Ml* 1,2b-3a, lascia scioccati. Anche se l'odio per Esaù serve a far risaltare l'amore per Giacobbe, rimane l'interrogativo sull'ingiustizia divina. Alcuni commentatori pensano che dietro tale domanda ci sia un interlocutore reale proveniente dal movimento farisaico che accuserebbe Paolo di separare la volontà e la libertà di Dio dalla cooperazione umana¹³⁰. In realtà, come per le precedenti domande

¹³⁰ Così per esempio D.J. Moo, *Romans*, cit., 590.

introdotte con lo stile della diatriba, è Paolo stesso a inscenare il dialogo con l'interlocutore fittizio per affrontare alcune conseguenze delle proprie dimostrazioni¹³¹. Nel caso specifico l'interrogativo retorico serve per passare dall'elezione e la promessa alla giustizia e la misericordia divina.

A prima vista poiché il termine "ingiustizia" (*adikía*) è stato già utilizzato per la domanda retorica di *Rm* 3,5, si potrebbe pensare che ora sia ripresa la stessa questione. In realtà mentre in *Rm* 3,5 era sotto valutazione la nostra ingiustizia che confermerebbe la giustizia di Dio, nel qual caso Dio sarebbe ingiusto se riversa la sua collera contro l'ingiustizia, adesso subentra l'ipotesi assurda sull'ingiustizia divina rispetto all'elezione.

Dopo la risposta negativa, formulata con il perentorio «non sia mai!» (*mè gbénoito*)¹³², Paolo affronta la falsa conseguenza chiamando a testimone Mosè e cita in modo diretto il passo di *Es* 33,19 secondo la versione greca. Il contesto della fonte scelta è quello della teofania al Sinai e in tale occasione il Signore promette a Mosè la rivelazione della sua gloria. La disposizione parallela dell'oracolo chiarifica la portata della giustizia divina: si tratta della giustizia elettiva, espressa con il vocabolario della misericordia e la compassione. Dunque in tal caso è espressa per via negativa la giustizia che appartiene alla misericordia elettiva di Dio e non tanto la giustizia salvifica che ha attraversato le parti precedenti della *lettera ai Romani* e sarà ripresa nella seconda parte di *Rm* 9,30–10,21.

Purtroppo nella storia dell'interpretazione il fondamentale filo conduttore dell'elezione, che attraversa la sottosezione di *Rm* 9,6-29, è stato inteso nell'ottica della predestinazione al bene e al male o della cosiddetta elezione "gemina". In realtà, come abbiamo rilevato a proposito di *Rm* 8,28-30, Paolo ha già descritto il disegno o il progetto divino con l'inclusiva predestinazione alla chiamata verso tutti gli esseri umani (*cf.* *Rm* 8,29-30). Per questo, quando subentra l'elezione, vista dal versante della fedeltà di Dio e della sua parola, argomenta in modo settoriale e con il codice della Scrittura e non secondo una riflessione metafisica. In pratica mentre da una prospettiva teorica l'incondizionata elezione divina è posta in relazione con la libertà umana, dal versante storico-salvifico l'elezione è incontestabile e la condizione di chi non è eletto è funzionale a quella di chi è eletto.

Se fosse stata posta più attenzione alle dinamiche storico-salvifiche e, giocoforza, settoriali si sarebbero evitate diverse derive nella turbolenta storia

¹³¹ Per l'uso di tale domanda retorica *cf.* *Rm* 6,1; 7,7; 8,31; 9,30.

¹³² *Cf.* le risposte immediate, espresse con «non sia mai», in *Rm* 3,4.6.31; 6,2.15; 7,7; 8,31; 9,30; 11,1.11; *1 Cor* 6,15; *Gal* 2,17; 3,21.

dell'interpretazione di *Rm* 9,6-29: dal marcionismo, al montanismo, al calvinismo e al giansenismo. Quel che preme dimostrare a Paolo in *Rm* 9,6-29 è la fedeltà della parola di Dio, mediante l'elezione, e non il rifiuto di chi sembra non eletto. Il commento più audace all'unica e non doppia predestinazione divina in *Rm* 9,6-29 è di K. Barth, nonostante la sua provenienza calvinista:

«Esaù, nella sua totale problematicità, vive di Giacobbe; egli è Esaù soltanto in quanto non è Giacobbe [...] Giacobbe è l'Esaù invisibile, Esaù è il Giacobbe visibile»¹³³.

Pertanto con la prima parte della sezione, l'attenzione è posta sull'elezione originaria di Dio che non può essere considerata come forma d'ingiustizia poiché serve a sottolineare che, nonostante l'evidenza, la parola di Dio non è venuta meno. Se Israele può dirsi tale è soltanto per l'elezione o per la misericordia divina e non per la propria risposta. La storia della salvezza richiamata con diverse citazioni tratte dalla Scrittura dimostra che, in quanto elettiva, la giustificazione corrisponde alla misericordia e alla compassione di Dio per coloro che sono stati chiamati. Sostenuto dall'insindacabile fedeltà della parola di Dio, Paolo può finalmente affrontare gli interrogativi che coinvolgono Gesù Cristo, la Legge e la giustificazione per la fede.

b) *Cristo, fine della Legge (Rm 9,30–10,4)*

Il silenzio su Gesù Cristo in *Rm* 9,6-29 è eloquente poiché la sottosezione dedicata all'insindacabile elezione divina (cf. *Rm* 9,6-29) ha preparato il terreno alla parte intermedia di *Rm* 9,30–10,21. E da questa fluisce l'ultima parte della sezione con cui Paolo dimostra che, nonostante l'evidenza e contro qualsiasi previsione, Dio non ha ripudiato il suo popolo che ha scelto fin da principio (cf. *Rm* 11,1-24). Dunque tra l'inappellabile elezione di Dio e la fedeltà per il suo popolo, sono affrontati gli interrogativi sul rapporto tra Cristo, la Legge e la giustificazione. La nuova sottosezione della dimostrazione si compone delle seguenti fasi:

- a) Esordio (9,30–10,3) e tesi (10,4);
- b) dimostrazione (10,5-21);
 - a. la giustizia della fede (10,5-13);
 - b. la parola di Cristo (10,14-17);
 - c. l'inescusabile responsabilità umana (10,18-21).

¹³³ K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1993², 324.329.

A guidare la sottosezione di *Rm* 9,30–10,21 è la proposizione di *Rm* 10,4 che si collega direttamente alla tesi generale della lettera per approfondire lo statuto della giustificazione.

«Fine infatti della Legge (è) Cristo in vista della giustificazione per chiunque creda» (*Rm* 10,4)

Come per ogni tesi secondaria delle lettere paoline, la proposizione di *Rm* 10,4 si collega, in modo esplicito, a quella generale di *Rm* 1,16-17: la specificazione «per chiunque creda (*panti tô pistéuonti*)», che si trova soltanto in *Rm* 1,16 e in 10,4 per tutto il greco biblico, accomuna le due affermazioni. Ed è significativo che l'espressione *eis dikaiosýnēn* che precede tale specificazione in *Rm* 10,4 corrisponda a *eis sôtērian* di *Rm* 1,16. Il che dimostra, contro forme arzigogolate di riflessioni posteriori, che la salvezza e la giustizia di Dio sono interdipendenti quanto meno nella *lettera ai Romani*. Per questo la giustizia di Dio, menzionata in *Rm* 1,17, è finalmente ben spiegata in *Rm* 10,4: si tratta di un *nomen agentis* che declina la portata soggettiva e d'autore del genitivo e che andrebbe inteso come giustificazione salvifica.

Tuttavia, come si verifica per una tesi che assume valore prolettico, quella di *Rm* 10,4 aggiunge un nuovo livello alla tesi generale, che è sviluppato nella sottosezione di *Rm* 9,30–10,21: Cristo è *télos* della Legge! Ma qual è il rapporto tra Cristo e la Legge? Ci troviamo di fronte a una *crux interpretum* che ha visto fiumi d'inchiostro e ha ingenerato tre ipotesi principali che richiamiamo per sommi capi:

- (a) Cristo è *la fine* o la cessazione della Legge¹³⁴;
- (b) Cristo è *il fine* o il culmine della Legge¹³⁵;

¹³⁴ Così fra gli altri R.H. BELL, *Provoked to Jealousy. The Origin and Purpose of Jealousy Motif in Romans 9–11* (WUNT 2.62), Mohr Siebeck, Tübingen 1994, 189-190; A. LINDEMANN, *Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz. Erwägung zur Auslegung und zur Textgeschichte von Röm 10,5*, in ZNW 73 (1982) 242; B.L. MARTIN, *Christ and the Law in Paul* (NT Sup. 62), Brill, Leiden 1989, 134; H. RAISÄNEN, *Paul and the Law*, cit., 175; F. REFOULÉ, *Romains X, 4. Encore une fois*, in RB 91 (1984) 350; E.P. SANDERS, *Paolo, la legge*, cit., 192; T.R. SCHREINER, *Romans*, cit., 545; F. WATSON, *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach* (SNT MS 56), University Press, Cambridge 1986, 165; S. WESTERHOLM, *Israel's Law and the Church's Faith. Paul and His Recent Interpreters*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 1988, 130.

¹³⁵ K.P. DONFRIED, *Rethinking Paul on the Way Toward a Revised Paradigm*, in *Bib* 87 (2006) 593; R. JEWETT, *Romans*, cit., 619-620; L. KUNDERT, *Christus als Inkorporation der Tora*, in *ThZ* 55 (1999) 76-87; C.T. RHYNE, *Faith Establishes the Law* (SBL DS 55), Scholars Press, Chico/CA 1981; F. THIELMAN,

(c) Cristo è *la fine* della legislazione e *il fine* della rivelazione¹³⁶.

Cerchiamo di approfondire tale *crux* scegliendo la giustificazione come prospettiva, poiché svolge un ruolo determinante nella sottosezione di *Rm* 9,30–10,21. Anzitutto nelle lettere paoline il termine *télos* può significare “mèta” (cf. *Rm* 6,21.22; *1 Tm* 1,5) o “cessazione” (cf. *1 Ts* 2,16; *Fil* 3,19), per cui la sua frequenza non aiuta a chiarire la portata dell’espressione in *Rm* 10,4. Comunque dal versante lessicale l’ipotesi anfibologica o positiva e negativa, nello stesso tempo, è a nostro parere la meno sostenibile. Il termine *télos* non ha accezione simbolica nel linguaggio di Paolo che invece veicola, per esempio, per il Quarto vangelo¹³⁷. D’altro canto la distinzione tra la Legge in quanto rivelazione che permane e come legislazione o normativa, che termina, è nostra e non di Paolo, che utilizza lo stesso termine *nómos* (con o senza l’articolo) per la Scrittura e la Legge.

A scanso di equivoci è opportuno precisare che l’anfibologia è diversa dall’antanaclasi. Mentre l’antanaclasi o la ripercussione retorica si verifica quando lo stesso termine, come *nómos*, è utilizzato due o più volte con significati diversi, l’anfibologia riguarda l’uso di un solo termine che assume accezioni diverse. In *Rm* 7,24–8,2 abbiamo riscontrato un chiaro esempio di antanaclasi poiché il sostantivo *nómos* è utilizzato più volte con significati diversi e nello stesso contesto: a confronto si trovano la Legge di Dio o la *Tôrah* e la legge o la norma del peccato. Ora il termine *télos* non è mai utilizzato altrove da Paolo con valore anfibologico perché tale ipotesi possa essere sostenuta per *Rm* 10,4.

La disposizione della sottosezione di *Rm* 9,30–10,21 e le prove addotte a sostegno di *Rm* 10,4 aiutano a dipanare l’intrigo. Anzitutto l’esordio di *Rm* 9,30–10,3 che approda nella tesi di *Rm* 10,4, inizia con un paradosso di grande effetto sulla giustificazione:

«Che diremo dunque? Che i gentili hanno ottenuto la giustificazione senza cercare la giustificazione, giustificazione però dalla fede, mentre Israele cercando la Legge della giustificazione non ha raggiunto la Legge» (*Rm* 9,30-31).

From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans (NT Sup. 61), Brill, Leiden 1989, 113.

¹³⁶ J.-N. ALETTI, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains* (LD 173), Cerf, Paris 1998, 215-216; A.A. DAS, *Paul, the Law, and the Covenant*, Hendrickson, Peabody/MA 2001, 252-253; U. WILCKENS, *Römer*, II, cit., 217; M. WOLTER, *Paul*, cit., 352.

¹³⁷ Cf. l’uso di *télos* in *Gv* 13,1, a proposito di Gesù che amò i suoi sino alla fine e pienamente.

Il paradosso appena enunciato lascia sconcertati: chi ha cercato la giustificazione non l'ha trovata, mentre l'ha ottenuta chi non l'ha cercata! A rigore di logica chi cerca la giustificazione la riceve quanto meno per l'impegno profuso, mentre non l'ottiene chi non la cerca. E perché mai chi non cerca tale relazione con Dio dovrebbe ottenerla, se non è neanche in condizione di desiderarla? Così non si rischia di svalutare un dono così inestimabile come la giustificazione? A ben vedere il fulcro del paradosso si trova nella fede, che è quella in Gesù Cristo e non la fede in generale, perché per tutta la sezione precedente di *Rm* 5, 1-8, 39 Paolo ha dimostrato che la giustificazione è sempre e solo dalla fede in Cristo. E poiché ha già spiegato che «la Legge della fede» è la stessa Legge che attesta la giustificazione dalla e per la fede (cf. *Rm* 3, 21-27), Israele che non ha creduto in Cristo ha cercato soltanto la Legge della giustificazione, senza raggiungere la Legge. Per esprimere un paradosso così sbalorditivo, Paolo è costretto ad abbreviare quanto richiederebbe una spiegazione molto più ampia e articolata. In pratica quel che, a nostro parere, intende asserire è che Israele non ha ottenuto la giustificazione perché non ha raggiunto la Legge che, al contrario, ha raggiunto Cristo o si è compiuta in Cristo. La seconda domanda retorica di *Rm* 9, 32 chiarifica meglio il paradosso precedente, perché il contrasto tra la fede e le opere è dimostrato con l'aiuto della Legge stessa o con l'autorità della Scrittura:

«Per quale motivo? Perché non in base alla fede, ma come dalle opere; sono inciampati contro il sasso d'inciampo, come sta scritto: "Ecco io pongo in Sion un sasso d'inciampo e una pietra di scandalo, e chi crede in lui non sarà svergognato"» (*Rm* 9, 32-33).

Precisiamo subito che l'antitesi appena evidenziata non è tra la fede e le opere in generale, come potrebbe sembrare a prima vista, ma tra la fede in Cristo e le opere della Legge. Introdotta nell'esordio di *Rm* 9, 30-10, 3, tale antitesi sarà approfondita nella prima parte della dimostrazione successiva (cf. *Rm* 10, 5-13). A sostegno dell'opposizione tra la fede in Cristo e le opere della Legge è riportata la citazione di *Is* 28, 16 che nell'originale greco recita così:

«Perciò così dice il Signore: Ecco, io porrò alle fondamenta di Sion una pietra preziosa, scelta, angolare, pregevole alle sue fondamenta e colui che crede in lui non sarà svergognato» (LXX).

A sua volta Paolo trasforma in negativo l'orientamento positivo dell'originale profetico e insiste sull'inciampo d'Israele. Inoltre inserisce la menzione di «un sasso di scandalo», mutuato dal seguente passo di *Is* 8, 14:

«E se crederai in lui, Egli sarà per te un santuario e non come un sasso d'inciampo».

L'unione delle due citazioni di *Is* 28,16 e 8,14 è determinante per Paolo perché condizione imprescindibile per non cadere nell'inciampo o nello scandalo è la fede in Cristo e, in particolare, nella sua crocifissione. In pratica ci troviamo nella stessa traiettoria di *Gal* 3,13-14, riletta nella prospettiva dello scandalo in cui l'Israele incredulo è inciampato: quello della maledizione comminata secondo la rilettura di *Dt* 21,23¹³⁸. Pertanto se Israele non ha raggiunto la Legge è perché è inciampato di fronte alla Legge della giustificazione o alla giustificazione annunciata dalla Legge che è quella in Cristo. In tal modo è ripresa «la giustificazione (*tò dikáïōma*) della Legge» (*Rm* 8,4) o annunciata dalla Legge con «la Legge della giustificazione (*dikaïosýnēs*)» (*Rm* 9,31) che Israele ha cercato, ma non ha raggiunto. Nel primo caso si tratta di un genitivo soggetto, nel secondo di uno finale o telico¹³⁹. La motivazione dovrebbe essere chiara: la Legge ha raggiunto Cristo o è giunta a compimento in Cristo. La seconda parte dell'esordio (cf. *Rm* 10,1-3) esplicita la ragione principale per cui, nel cercare la Legge della giustificazione, Israele non ha raggiunto la Legge:

«Rendo testimonianza infatti per loro che hanno zelo per Dio, ma non secondo la conoscenza; ignorando infatti la giustizia di Dio e cercando di stabilire la propria (giustizia)¹⁴⁰, non si sono sottomessi alla giustizia di Dio» (*Rm* 10,2-3).

A prima vista un'affermazione del genere suona come un vero e proprio atto d'accusa di Paolo contro gli israeliti del suo tempo. In realtà in questione è la mancata conoscenza dell'Israele incredulo che definisce come esigenza di stabilire la propria giustizia. Tuttavia, rileviamo anzitutto che ci troviamo di fronte a un'affermazione *a posteriori*, causata dalla giustificazione di Dio in Cristo che gli Israeliti non hanno conosciuto e a cui non si sono sottomessi. Per questo nell'esordio di *Rm* 9,30-10,3 Paolo discolpa quanto meno in parte Israele dall'incredulità all'evangelo. In altri termini, applica

¹³⁸ Su *Gal* 3,13-14 vedi sopra il quinto capitolo.

¹³⁹ Così fra gli altri cf. S.R. BECHTLER, *Christ the telos of the Law: the Goal of Romans 10:4*, in *CBQ* 54 (1994) 293; D.J. MOO, *Romans*, cit., 625; F. REFOULE, *Note sur Romains IX*, 30-33, in *RB* 92 (1985) 175.

¹⁴⁰ Dal punto di vista testuale è discussa la presenza di *dikaïosýnēn* (giustizia) dopo *ídiān* (propria): riportata da alcuni codici (cf. A, B, D, P, 81, 365, 628, 630, 1506, 1739, 1881), manca in altri (cf. P⁴⁶, R, F, G, Ψ, 33). Forse per chiarire affermazioni così intricate, alcuni testimoni hanno preferito ribadire il termine "giustificazione", per cui la lezione più breve sarebbe da preferire.

alla condizione d'Israele la propria situazione prima e dopo l'incontro con il Risorto sulla strada di Damasco: zelante in eccesso sulle tradizioni paterne o degli anziani, ha perseguitato la stessa fede a cui in seguito ha aderito (cf. *Gal* 1,14,23). In modo analogo, lo zelo per Dio ha portato gran parte d'Israele a non riconoscere la giustificazione che Dio ha realizzato con lo scandalo del Cristo crocifisso.

Pertanto secondo l'andamento argomentativo dell'esordio precedente è preferibile pensare a Cristo non come la fine della Legge e del suo regime, ma il suo fine o il suo compimento: giunta a Cristo, la Legge non è stata raggiunta da quanti in Israele non hanno creduto all'evangelo. E per quanto sembri strano dal versante cristiano successivo, tale esito è naturale poiché la pietra d'inciampo o di scandalo non è stata posta da Israele sulla propria strada, ma da Dio in prima persona. La tesi di *Rm* 10,4 che riprende in modo esplicito quella generale di *Rm* 1,16-17 e quelle precedenti di *Rm* 3,21-22a e 5,1-2, introduce la principale posta in gioco per la sezione di *Rm* 9,1-11,24: come e perché Gesù Cristo è il culmine o l'approdo della Legge per chiunque crede in lui?

c) *La giustificazione dalla fede (Rm 10,5-13)*

Quando si tratta di sostenere le proprie tesi con il supporto della Scrittura, Paolo è un impareggiabile scriba¹⁴¹, nel senso più positivo del termine. Con la parte centrale di *Rm* 9,1-11,24 intende dimostrare che Cristo è il fine della Legge ricorrendo alla stessa Legge o alla Scrittura. Con tale intenzione chiama di nuovo in causa Mosè:

«Mosè infatti scrive sulla giustificazione quella dalla Legge: "L'uomo che ha messo in pratica queste cose vivrà per esse". Invece la giustificazione dalla fede così dice: "Non dire nel tuo cuore: Chi salirà in cielo?" Questo è Cristo che è disceso» (*Rm* 10,5-6).

La prima parte della dimostrazione è un intarsio di citazioni dirette o esplicite, tratte dalla Scrittura che vede la fondamentale opposizione tra il passo di *Lv* 18,5 e quello di *Dt* 30,12-13. Abbiamo riscontrato la stessa citazione di *Lv* 18,5 in *Gal* 3,12, ma in connessione con il passo di *Dt* 27,26a per dimostrare che l'economia della Legge è caratterizzata dal mettere in

¹⁴¹ Sulla portata non negativa, ma positiva dell'origine farisaica di Paolo cf. A. PITTA, *Paul, The Pharisee, and the Law*, in T.G. CASEY – J. TAYLOR (edd.), *Paul's Jewish Matrix*, G&BPress - Paulist, Roma 2011, 99-122.

pratica e non dal credere¹⁴². Ora subentra una nuova prospettiva, causata dal contrasto tra *Lv* 18,5 e *Dt* 30,12-13; ed è indicativo che, mentre il passo di *Dt* 30,12 relaziona l'ascolto della parola al praticarla, Paolo sostituisce di proposito la richiesta di mettere in pratica la parola con Cristo che è disceso. Così egli rilegge secondo la prospettiva incentrata su Cristo l'intera citazione di *Dt* 30,12-13 e crea una fondamentale opposizione tra la giustificazione derivante dalla Legge e quella dalla fede.

A una prima lettura sembra che la giustificazione dalla fede (in Cristo) succeda a quella dalla Legge e la sostituisca. In realtà l'antitesi non è cronologica, ma contemporanea: a confronto sono due vie alternative per la giustificazione e non una giustificazione che succede all'altra. E tale alternativa simultanea è causata non dall'incapacità previa della giustificazione proveniente dalla Legge, ma dall'applicazione del passo di *Dt* 30,12 a Gesù Cristo che è disceso per portare a compimento la Legge, poiché questa parla di lui.

La tipica formula per la spiegazione di un passo della Scrittura introduce l'applicazione di *Dt* 30,12 a Cristo: "Questo è [...] (*tût'éstin*)". La formula corrisponde al *pēšer* giudaico, ben attestato a Qumran e altrove nelle lettere paoline, per spiegare ogni termine di un libro o di un passo scelto dell'AT¹⁴³. Così quando ci si attende la spiegazione di *Dt* 30,12, Paolo inserisce, in modo originale, l'attribuzione della Parola a Cristo che è disceso dal cielo.

Dunque se a livello probativo il percorso prosegue dalla Legge a Cristo, che ne diventa il fine, a livello di precomprensione o ermeneutico il tragitto è inverso: da Cristo alla Legge! Per conferire maggiore stabilità a tale presupposto interpretativo, Paolo non si limita a citare la Scrittura poiché, a rigore di logica, chiunque potrebbe obiettare che il passo di *Dt* 30,12-13 è in sintonia con quello di *Lv* 18,5. Di fatto secondo la fonte originale il verbo "mettere in pratica (*poiēin*)" accomuna le due citazioni. A questo punto, per escludere l'obiezione più naturale, è necessario richiamare la fede condivisa nelle prime comunità cristiane; e Paolo si appella a una delle confessioni più antiche del movimento protocristiano:

«Perché se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore e crederai con il tuo cuore che Dio l'ha risuscitato dai morti, sarai salvato. Con il cuore infatti

¹⁴² Per il commento a *Lv* 18,5 in *Gal* 3,12 vedi sopra il quinto capitolo.

¹⁴³ Cf. *Gal* 3,16 con l'attribuzione dell'unica discendenza abramitica a Cristo; e *Gal* 4,24-26 per la spiegazione allegorica delle due alleanze. Sul confronto fra le diverse formule che introducono il *pēšer* o la singola spiegazione di un passo dell'AT, cf. A. PITTA, *Sinossi paolina*, cit., 144-145.

si crede per la giustificazione e con la bocca si confessa per la salvezza» (*Rm* 10,9-10)¹⁴⁴.

Quasi certamente il passo di *Rm* 10,9 è una confessione di fede ereditata da una comunità cristiana di origine giudaica che declina la fede in «Gesù è il Signore» con la sua risurrezione dai morti, viste come condizioni per essere salvati. Per tale confessione è originale soprattutto il sistema cristologico sottostante poiché la confessione con la bocca nella Signoria di Gesù precede la sua risurrezione dai morti, mentre dovrebbe verificarsi il contrario: dalla fede con il cuore nella sua risurrezione dai morti alla confessione con la bocca nella sua Signoria. Tra l'altro che quello di *Rm* 10,9 sia un frammento prepaolino o che, comunque, rifletta una tradizione previa sulla fede nelle comunità protocristiane risalta dal versetto successivo con cui Paolo ristabilisce la sequenza più logica della fede in Cristo. La corrispondenza tra la confessione e il commento di Paolo permette di riconoscere una delle *reversio* più riuscita nelle sue lettere¹⁴⁵:

«(a) Se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore
(b) e crederai con il tuo cuore che Dio l'ha risuscitato dai morti, sarai salvato.
(b') Con il cuore infatti si crede per la giustificazione
(a') e con la bocca si confessa per la salvezza».

Che quella di *Rm* 10,9-10 sia una *reversio* risalta per il peso delle parti laterali (a-a') rispetto a quelle centrali (b-b'). Quel che più conta «per chiunque creda», secondo la tesi di *Rm* 10,4, è «la parola della fede», appena richiamata in *Rm* 10,8. Per questo le parti centrali sono funzionali a quelle periferiche della *reversio* o, dal versante contenutistico, la fede nella risurrezione di Gesù (b) induce a confessarlo come Signore (a) e la giustificazione (b') è finalizzata alla salvezza (a'). Dunque se Dio ha risuscitato Gesù dai morti, ha realizzato un percorso del tutto impreveduto per la giustificazione e la salvezza.

Significativa è la traiettoria della giustificazione nella *reversio* di *Rm* 10,9-10. Nasce dalla fede, intesa come dono, e conduce alla salvezza, in una parabola che coinvolge tutte le coordinate della storia della salvezza. Di fatto, come in genere per il linguaggio propriamente salvifico, il verbo «sarai

¹⁴⁴ In corsivo abbiamo reso la traduzione del frammento prepaolino di *Rm* 10,9.

¹⁴⁵ Forse è opportuno ricordare che anche se, a prima vista, quello di *Rm* 10,9-10 può sembrare un chiasmo, in realtà è una *reversio* o un'inversione retorica. Sulle differenze tra il chiasmo e la *reversio* nella retorica antica, vedi segno p. 76, n. 26.

salvato (*sōthēsē*, al v. 9) e il sostantivo “salvezza” (*sōtērian*, al v. 10) hanno una prevalente tensione escatologica nelle lettere paoline¹⁴⁶.

In definitiva la giustificazione per la fede, compiuta in Cristo, è resa presente con la confessione di fede nella sua risurrezione e la sua Signoria per tendere verso la fine della storia. Mai come in quest’insistenza sulla giustificazione per chiunque creda, l’attenzione di Paolo si concentra non sulla fedeltà, né sulla fede che Gesù ha avuto durante la sua vita terrena, a cui a ben vedere non s’accenna in tutta la sezione di *Rm* 9,1–11,36, bensì sulla fede in lui: nella sua risurrezione dai morti e nella sua Signoria per tutti coloro che credono in lui. Sulla giustizia salvifica di Dio, introdotta nella tesi generale di *Rm* 1,16-17, la *reversio* di *Rm* 10,9-10 ne è il vertice perché dimostra che la Legge mosaica perviene al suo fine o culmine non con le sue opere, ma con la fede in Cristo. Contro quanti considerano la sezione di *Rm* 9,1–11,36 secondaria, se non un’appendice rispetto alle parti precedenti della lettera (cf. *Rm* 1,18–4,25; 5,1–8,39), la relazione fra le due tesi che abbiamo evidenziato dimostra un esito diverso. Le tre sezioni kerygmatiche di *Rm* 1,18–11,36 sviluppano in modo diverso e originale la portata salvifica della giustificazione per chiunque creda. Mai come in questo caso se la retorica epistolare non si limita alla forma, ma veicola i contenuti, fa la differenza!

6.5. Le conseguenze etiche della giustificazione (*Rm* 14,1–15,13)

Che la giustificazione non sia confinabile alla sfera divina e individuale tra Dio e gli esseri umani, Paolo l’ha già sottolineato a proposito delle armi della giustizia (cf. *2 Cor* 6,7), intesa come virtù o valore umano da alimentare. Dopo la densa sezione kerygmatica di *Rm* 1,18–11,36, dove la giustificazione per la fede in Cristo ha dominato la scena, in quella paracletica o esortativa (cf. *Rm* 12,1–15,13) svolge un ruolo periferico, tranne nella parte dedicata al conflitto tra i forti e i deboli nelle comunità domestiche romane¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Cf. *Rm* 5,9.10; 9,27; 11,14.26; *1 Cor* 5,5.

¹⁴⁷ In verità, nella prima parte della sezione etica (cf. *Rm* 12,1–13,14), Paolo ha esortato i destinatari a non farsi giustizia (*ekdikantes*) da se stessi, ma a dare spazio alla collera finale di Dio, quando si subiscono ingiustizie sociali o relazionali (cf. *Rm* 12,19). Tuttavia si tratta d’una asserzione transitoria e

Per esortare i forti e i deboli ad accogliersi l'un l'altro, così Paolo descrive il regno di Dio:

«Infatti il regno di Dio non è cibo e bevanda, ma giustificazione, pace e gioia nello Spirito Santo» (*Rm* 14,7).

Quella di *Rm* 14,7 è una sentenza lapidaria, improntata al criterio della differenza per le proprie scelte etiche¹⁴⁸. Di fronte al conflitto in atto fra i destinatari della lettera, quale valore crea la differenza e merita d'essere alimentato? Quello dei forti che, a causa della giustificazione per la fede in Cristo, non osservano più le regole di purità alimentari? O quello dei deboli che, senza negare lo statuto della giustificazione per la fede, continuano a osservare le tradizioni dietetiche giudaiche? Come abbiamo rilevato sopra, a nostro parere il conflitto è reale e si è verificato in occasione della comunione di mensa tra i forti e i deboli nelle comunità domestiche romane.

La lunga traiettoria della giustificazione per la fede, che ha attraversato la lettera, approda in una delle affermazioni più importanti sul regno di Dio che per Paolo, come anzitutto per Gesù, è quanto più merita d'essere cercato¹⁴⁹. Tuttavia, diversamente da Gesù che ha manifestato l'approssimarsi del regno con le parabole, i detti e i miracoli, Paolo identifica il regno con l'azione dello Spirito. Sostanziale è la ripresa di *Rm* 5,1-11 nella definizione del regno di Dio in *Rm* 14,7. Il regno è rapportato allo Spirito poiché per mezzo di lui Dio ha effuso il suo amore nei nostri cuori (cf. *Rm* 5,6). Protagonista della giustificazione in quanto dono e valore relazionale è lo Spirito che, attualizzando l'evento della giustificazione, le conferisce l'impulso necessario perché tenda verso la realizzazione definitiva del regno di Dio. Sarà fortuito, ma la menzione letterale dello «Spirito Santo» è stata introdotta in *Rm* 5,5 per essere accennata in *Rm* 9,1 ed essere ripresa in *Rm* 14,7 e 15,13, a dimostrazione della portata pneumatologica e non soltanto etica della giustificazione per il regno di

sulle relazioni umane che non dovrebbero essere improntate alla legge del taglione, ma a far prevalere il bene sul male.

¹⁴⁸ Sul criterio della differenza e non dell'indifferenza, come invece per gli stoici, nei sistemi argomentativi di Paolo cf. A. PITTA, *Sistemi argomentativi e topologie ellenistiche nelle lettere paoline*, in G. BELLIA – D. GARRUBA (edd.), *L'ellenizzazione del cristianesimo dal I al II secolo*, in *Ricerche Storico-Bibliche* 23 (2011) 70-71.

¹⁴⁹ Per approfondimenti cf. A. PITTA, *Il regno di Dio nell'epistolario del Nuovo Testamento*, in S. PANIMOLLE (ed.), *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, vol. 57, *Regno di Dio nella Bibbia*, Borla, Roma 2011, 225-247.

Dio. D'altro canto non ha senso pensare alla giustizia sociale per il contesto di *Rm* 14,7 poiché in questione non è l'equità tra i forti e i deboli, ma l'accoglienza reciproca, improntata alla modalità con cui Cristo ha accolto gli uni e gli altri (cf. *Rm* 15,7). Per questo la soluzione concreta che Paolo prospetta per i forti non è restare nella propria convinzione di fede, come sarebbe naturale, ma non mangiare cibo impuro per non scandalizzare o, ancor di più, rischiare di perdere il fratello (cf. *Rm* 14,20-21). Una volta giustificati dalla fede (cf. *Rm* 5,1), i credenti sono in grado di non lasciarsi irretire, né dividere da questioni alimentari o dietetiche, ma possono riconoscere che quanto accomuna forti e deboli è la giustificazione che scaturisce dalla fede in Cristo e accomuna gli uni e gli altri. Dunque si verifica una naturale e basilare continuità tra la condizione giustificata dei credenti e il valore della giustificazione che occupa il posto centrale del regno di Dio.

Significativa è anche la terza ripercussione di *Rm* 5,1-11 in *Rm* 14,7: poiché si è stati riconciliati da Dio, per mezzo di Gesù Cristo (cf. *Rm* 5,11), e si è in pace con Dio (cf. *Rm* 5,1), il regno di Dio consiste nella pace e la gioia che scaturiscono dal dono della giustificazione. In tale ripensamento non soltanto etico, ma kerygmatico della giustificazione, il regno di Dio oltrepassa le tensioni tra i forti e i deboli per questioni di purità alimentari. Come per la partecipazione alla colletta per i poveri di Gerusalemme¹⁵⁰, sotto valutazione non è l'equità nella giustizia sociale, ma l'effetto che produce la gratuità della giustificazione in Cristo. Annota bene S. Grindheim:

«L'uso che Paolo fa della locuzione "regno di Dio" in *Rom* 14,17 dimostra che è capace di utilizzarla come espressione abbreviata per la nuova esistenza dei credenti sotto la grazia di Dio».¹⁵¹

¹⁵⁰ Vedi sopra il quarto capitolo, dedicato alla giustificazione in *2 Corinzi*.

¹⁵¹ S. GRINDHEIM, *The Kingdom of God in Romans*, in *Bib* 98 (2017) 89: «Paul's use of the term "Kingdom of God" in *Rom* 14,17 shows that he is capable of using this term as a shorthand expression for the believers' new existence under the grace of God».

6.6. Conclusione

Se nelle precedenti lettere paoline (1-2 *Corinzi*), la giustificazione occupa un ruolo periferico o funzionale alla figliolanza abramitica (*Galati*), possiamo affermare con fondamento che in *Romani* è il cratere principale, nonostante tutti i tentativi tesi a detronizzarne la centralità. Dalla tesi generale di *Rm* 1,16-17 sino a quelle secondarie di *Rm* 3,21-22a; 5,1-2 e 10,4, la giustificazione attraversa la lettera assumendo sfaccettature diverse. Dopo aver presentato l'evangelo in cui è rivelata la giustizia divina dalla fede, Paolo non spiega subito il senso della tesi generale, ma preferisce percorrere una strada più articolata: escludere qualsiasi via alternativa di giustificazione o di vanto rispetto all'evangelo della giustificazione. Per questo parte dalla rivelazione della collera divina (cf. *Rm* 1,18-3,20) per giungere a quella della giustificazione (cf. *Rm* 3,21-4,25) e non il contrario.

Acquisito il paradosso per cui la giustificazione non si realizza per mezzo della Legge ed è testimoniata dalla Legge e i Profeti (cf. *Rm* 3,21-22a), con la tesi secondaria di *Rm* 5,1-2 e la sezione che innesta subentrano i ruoli di Cristo e dello Spirito. Giustificati dalla fede per mezzo di Cristo, i credenti sono alimentati dall'azione dello Spirito che vivifica l'unica via della giustificazione in Cristo (cf. *Rm* 5,3-11). Il confronto tra Cristo e Adamo (cf. *Rm* 5,12-21) e i dialoghi successivi (cf. *Rm* 6,1-7,25) consolidano la condizione giustificata dei credenti, compiuta dalla legge o dalla norma operante dello Spirito (cf. *Rm* 8,1-30). E poiché si è stati giustificati in Cristo, per mezzo dello Spirito, il progetto originario di Dio comprende la giustificazione universale che culmina nella glorificazione futura di coloro che sono stati conformati all'immagine del Figlio di Dio. Infine mentre la Legge non è peccato, né giustifica, tuttavia non è abrogata, ma in quanto dono irrevocabile di Dio perviene al culmine in Cristo. La parabola della giustificazione in *Romani* termina con il paradosso della giustificazione: coloro che non l'hanno cercata l'hanno ottenuta dalla fede, mentre coloro che l'hanno cercata non hanno raggiunto la Legge che, annunciando la giustificazione per la fede (cf. *Rm* 9,30-10,4), perviene al culmine in Cristo.

Applicata alla situazione divisa delle comunità romane tra forti e deboli, la giustificazione diventa criterio della differenza, che assume le distanze da questioni di cibo e bevanda, puro e impuro. Quel che conta più di tutto è il regno di Dio che, incentrato sull'azione dello Spirito, è giustificazione, pace e gioia (cf. *Rm* 14,17). Per questo anche se si condivide la posizione dei forti per i quali tutto è puro, è preferibile non mangiare cibo impuro per non

scandalizzare il fratello nella fede. Pertanto anche se la strategia retorica della *lettera ai Romani* parte da lontano o dall'evangelo, di cui Paolo non si vergogna, incide in modo decisivo sulla situazione divisa dei destinatari. Tirato in ballo dalle due fazioni, l'Apostolo assume le distanze dai forti e dai deboli: la giustificazione dalla fede in Cristo relativizza, in modo definitivo, sia la Legge, sia le tradizioni giudaiche seguite da chi, mediante il giudaismo della diaspora romana, ha aderito all'evangelo per la giustificazione universale.

Anche se in situazioni diverse, la *lettera ai Romani* conferma i quattro *solus* con cui abbiamo chiuso il capitolo dedicato a *Galati: solus Spiritus, solus Christus, sola gratia, sola fide*. Per inverso *Romani* impedisce di sostenere due assiomi invalsi nella tradizione riformata. Anzitutto non «il canone nel canone» poiché, come Paolo precisa alla fine del *corpus* epistolare di *Romani*:

«Le cose che sono state prescritte sono state scritte per il nostro insegnamento, affinché mediante la perseveranza e la consolazione delle Scritture abbiamo la speranza» (cf. *Rm* 15,4).

Con l'abbondante uso di citazioni dirette, indirette, echi e allusioni alla Scrittura, dove manca qualsiasi cognizione di canone nel canone o di un libro più o meno canonico dell'altro¹⁵², Paolo ha dimostrato proprio con la *lettera ai Romani* che l'evangelo, preannunciato mediante il Profeta di Dio nelle Scritture Sante (cf. *Rm* 1,2), con l'azione dello Spirito si trasforma in Scritture profetiche (cf. *Rm* 16,26). Più che *sola Scriptura* sarebbe opportuno pensare a *tota Scriptura*: tutta la Scrittura parla di Cristo e dei credenti in lui.

Poco o per nulla sostenibile è, a nostro modesto parere, motivare sulla base di *Rm* 7,7-25 la dottrina del *simul peccator et iustus* e l'inverso. La negazione del *simul* si deve non tanto al fatto che Paolo ignora la formula, quanto alla credibilità ultima della giustificazione. I credenti sono stati giustificati dalla fede e in tale condizione, compiuta dall'azione o dalla norma dello Spirito, restano saldi, anche se continuano a peccare come tutti gli esseri umani. La condizione tragica di chi compie non il bene che conosce e desidera, ma il male che non vuole non è di chi è in Cristo, ma di chi non gli appartiene a dimostrazione dell'estrema necessità del principio attivo dello Spirito per essere liberati dallo strapotere del peccato. Se una simultaneità è sostenuta a chiare lettere in *Rm* 7,7-25, non è quella del *simul peccator et iustus*, ma della Legge che non è peccato ed è giusta, pur senza essere in grado di giustificare.

¹⁵² Fra quanti continuano a sostenere l'idea di un canone nel canone nel pensiero di Paolo, cf. E.P. SANDERS, *Paolo, la legge*, cit., 271.

7.

CONFORMAZIONE E GIUSTIFICAZIONE DALLA FEDE

Dopo il vertice sulla giustificazione nella *lettera ai Romani*, subentra la sua trattazione nella *lettera ai Filippesi*, l'ultima delle lettere autoriali di Paolo. Precisiamo subito che la lettera è stata inviata non per chiarire alcuni contenuti dell'evangelo, ma per sostenere i destinatari nella diffusione dell'evangelo (cf. *Fil* 1,12)¹. Con questa lettera della gioia nelle tribolazioni, i filippesi sono lodati e incoraggiati a proseguire nella perseveranza della fede, nonostante le circostanze avverse del loro ambiente politico, religioso e culturale. Sottoposta al vaglio della critica sulla sua integrità letteraria, *Filippesi* è, a nostro parere, lettera unitaria. Inviata quasi certamente da Roma, più che da Cesarea Marittima o Efeso, durante il viaggio della prigionia (tra il 58 e il 60 d.C.), trasmette alcune raccomandazioni affinché i filippesi progrediscano nella testimonianza per l'evangelo e/o per Cristo.

Altrove abbiamo proposto la mimesi o il processo imitativo come genere epistolare globale per *Filippesi*². Di fatto il motivo dell'imitazione fra persone non solo è menzionato, in modo esplicito, con i termini "conformando (*symmorphizómenos*)" (*Fil* 3,10), "conforme (*sýmmorphon*)" (*Fil* 3,21) e "co-imitatori (*symmimētái*)" (*Fil* 3,17), ma attraversa la lettera: dall'imitazione del modo di valutare (più che dei sentimenti) di Cristo Gesù (cf. *Fil* 2,5), alle esemplarità di Timoteo (cf. *Fil* 2,19-24) ed Epafrodito (cf. *Fil* 2,25-30), sino all'imitazione di Paolo (cf. *Fil* 3,7-4,1) nella condivisione della lotta per l'evangelo (cf. *Fil* 1,27-30). Il genere della mimesi è particolarmente adatto a *Filippesi* poiché sorge in modo spontaneo quando un gruppo sociale o religioso vede minacciata la propria incolumità e sopravvivenza (cf. *Fil* 1,9). In tale contesto l'Apostolo non manca di evidenziare l'importanza della giustificazione per la fede di/in Cristo Gesù, sin dall'esordio della lettera.

¹ Sulle questioni introduttive della lettera e la bibliografia cf. A. PITTA, *Lettera ai Filippesi. Nuova versione, introduzione e commento* (LB NT 11), Edizioni Paoline, Milano 2010.

² Cf. A. PITTA, *Mimesi delle differenze nella Lettera ai Filippesi*, in *RivB* 57 (2009) 347-370.

7.1. Il frutto della giustizia (*Fil* 1,3-11)

Una delle funzioni principali di un esordio è anticipare i contenuti principali di un discorso o di una lettera che sostituisce il dialogo fra interlocutori impossibilitati, per il momento, a incontrarsi di persona. Con tale finalità l'esordio di *Fil* 1,3-11 anticipa, tra l'altro, i ringraziamenti che Paolo rivolge a Dio per la cooperazione dei destinatari all'evangelo. L'attenzione è rivolta in particolare agli aiuti economici che i filippesi gli hanno inviato durante gli arresti domiciliari e su cui si sofferma nell'ultimo paragrafo della lettera (cf. *Fil* 4,10-20). Nella conclusione dei ringraziamenti epistolari così ricorda i destinatari nella preghiera:

«E prego per questo affinché il vostro amore abbondi sempre più in una piena conoscenza e in ogni discernimento, cosicché sappiate scegliere quel che conta, affinché siate integri e irreprensibili per il giorno di Cristo, ricolmi del frutto della giustizia per mezzo di Gesù Cristo, per la gloria e la lode di Dio» (*Fil* 1,9-11)³.

Dibattuto è il significato del genitivo «frutto della giustizia»: si tratta del frutto che consiste nella giustizia (genitivo oggettivo), della giustizia in quanto frutto (genitivo epesegetico o attributivo)⁴ o della giustizia che produce il suo frutto (genitivo soggettivo)⁵? Abbiamo già richiamato il passo di *Fil* 1,11 a proposito del «raccolto della giustizia», menzionato in *2 Cor* 9,10, per la colletta a favore dei poveri di Gerusalemme⁶. Ora subentra il ringraziamento non detto per gli aiuti economici inviati dai filippesi per mano di Epafrodito (cf. *Fil* 4,18). Per chiarire la portata del genitivo è opportuno puntare l'attenzione sul verbo che regge l'espressione: «ricolmi (*peplērōménoi*)» è un participio perfetto che indica un'azione compiuta nel passato, ma i cui effetti durano sino al presente. Per questo è preferibile pensare alla giustificazione in Cristo che ha iniziato a produrre il suo frutto (genitivo soggettivo) con

³ Alcuni testimoni riportano l'espressione al genitivo plurale «dei frutti della giustizia che...» (cf. Ψ, 17939^c, 1881): la lezione variante si deve al tentativo di rendere più scorrevole il dettato. Per questo è preferibile la lezione al singolare, attestata peraltro dalla maggioranza dei codici.

⁴ Così G.D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids/MI 1995, 104; L. HARTMAN, *Overseers and Servant – For What? Philippians 1:1-11 as Read with Regard to the Implied Readers of Philippians*, in P. LUNARDON (ed.), *Per me il vivere è Cristo (Filippesi 1,1-3,21)* (SMB 14), Benedictina, Roma 2001, 24; C. VANLANDINGHAM, *Judgment & Justification*, cit., 313.

⁵ Così fra gli altri B.B. THURSTON, *Philippians*, in B.B. THURSTON – J.M. RYAN, *Philippians and Philemon* (SPS 10), Liturgical Press, Collegeville/MI 2005, 54.

⁶ Vedi sopra il quarto capitolo.

il sostegno economico per Paolo in prigione. In tal senso il verbo *plērōō* è riutilizzato alla fine della lettera proprio nel contesto degli aiuti economici:

«E il mio Dio colmerà (*plērōsei*) ogni vostra necessità, secondo la sua ricchezza nella gloria in Cristo Gesù» (*Fil* 4,19).

A prima vista poiché del «frutto della giustizia» parla già il profeta Amos, si potrebbe pensare a una giustizia sociale anche per *Fil* 1,9-10. Contro i ricchi del paese, il profeta denunciava: «Poiché voi cambiate il diritto in veleno/ e il frutto della giustizia in assenzio» (*Am* 6,12). In realtà non soltanto il contesto, ma anche il contenuto del frutto della giustizia è diverso in *Fil* 1,9-10. In questione non è una giustizia sociale, fondata sui diritti umani dei poveri⁷, bensì quanto con gratuità e generosità i filippesi hanno fatto recapitare a Paolo in prigione. Per questo ci troviamo di fronte al frutto della giustificazione: giustificati per grazia, i credenti si fanno carico delle necessità dei poveri e di Paolo con una gratuità corrispondente. Il miglior commento alla giustificazione che produce il frutto del sostegno economico nei confronti di Paolo si trova in uno dei detti di Gesù: «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» (*Mt* 10,8).

Pertanto la gratuità originaria della giustificazione diventa gratuità nella risposta etica dei credenti che, senza cadere nella logica del dare per ricevere o del *do ut des*, partecipano così alla diffusione dell'evangelo. L'attenzione posta sul frutto della giustizia anticipa, come si verifica in genere per ogni esordio retorico, il paragrafo di *Fil* 3,6-11 dedicato all'alternativa tra la giustificazione per la fede in Cristo o la legge mosaica. Il *solī Deo gloria* è la migliore risposta umana alla *sola gratia* della giustificazione ricevuta in dono.

7.2. Giustificazione e conformazione (*Fil* 3,4b-16)

Mentre la *lettera ai Filippesi* sembra proseguire in modo sereno e pacato, d'improvviso Paolo inveisce contro i suoi avversari e detta una delle vituperazioni più violente (cf. *Fil* 3,1b-4a). Molto probabilmente si tratta di

⁷ Per riscontrare la stessa accezione di *Am* 6,12 bisogna giungere al "frutto della giustizia" che in *Gc* 3,18 è identificato con la pace.

oppositori che, insieme alla fede in Cristo, sono «cattivi operai» che predicano la circoncisione e la sottomissione alla Legge mosaica (cf. *Fil* 3,2). La sezione di *Fil* 3,1b–4,1 procede con la seguente scansione:

- a) vituperazione contro gli avversari (3,1b-4a);
- b) autoelogio (3,4b-16);
- c) esortazione all'imitazione (3,17–4,1).

Gli interrogativi sulla giustificazione sono affrontati nel corso dell'autoelogio o della periautologia⁸, quando ricorda la fase della sua condotta nel giudaismo (cf. *Fil* 3,6) e dopo l'incontro con il Risorto sulla strada di Damasco (cf. *Fil* 3,9). Le due fasi sono ben distinte dall'evento della svolta quando, a causa di Cristo, Paolo ha considerato una perdita quel che in passato era diventato per lui un sostanzioso guadagno (cf. *Fil* 3,7). Dunque soffermiamoci prima sulla fase farisaica di Paolo e quindi su quella della conoscenza di Cristo che, tra l'altro, sono accomunate dalla giustificazione. Così ricorda il suo passato nel movimento farisaico:

«Rispetto alla circoncisione, dell'ottavo giorno, della razza d'Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da ebrei, secondo la Legge fariseo, secondo lo zelo persecutore della chiesa, secondo la giustizia per mezzo della Legge essendo stato irreprensibile» (*Fil* 3,5-6).

A prima vista l'elenco dei risultati raggiunti da Paolo, prima dell'incontro con il Risorto, sembra lasciare intendere che esistesse una giustificazione per mezzo della Legge alternativa ad una per la fede. In realtà per ora l'accentuazione è posta sul *curriculum* irreprensibile di Paolo e non sulle alternative per la giustificazione. Per questo le asserzioni introdotte dalla preposizione *katá* e l'accusativo (secondo la Legge fariseo, secondo lo zelo, secondo la giustizia per mezzo della Legge) sono funzionali al suo *curriculum*: è stato fariseo, ha perseguitato quella che, con il senno del poi, denomina la chiesa ed è stato irreprensibile. Per tali credenziali passate sembra che ricalchi lo zelo per la Legge e le tradizioni paterne menzionate già in *Gal* 1,13-14 e che si rifanno all'esempio di Fineès, ricordato in *Nm* 25,1-18⁹:

⁸ Sulla periautologia in *Fil* 3,4b-16 cf. A. PITTA, *Paolo e il giudaismo farisaico*, in ID., *Paradosso della croce*, cit., 56-58. In seguito cf. gli approfondimenti di S. BITTASI, *Gli esempi necessari per discernere. Il significato argomentativo della struttura della lettera di Paolo ai Filippesi* (AnBib 153), P.I.B., Roma 2003 e F. BIANCHINI, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della «periautologia» nel contesto di Fil 3,1–4,1* (AnB 164), P.I.B., Roma 2006.

⁹ Sulla tematica dello zelo e il suo retroterra giudaico nelle lettere paoline cf. D.C. ORTLUND, *Zeal without Knowledge. The Concept of Zeal in Romans 10, Galatians 1, and Philippians 3*, T&T Clark,

«Fineès, figlio di Eleàzaro, figlio del sacerdote Aronne, ha allontanato la mia collera dagli Israeliti, mostrando la mia stessa gelosia in mezzo a loro, e io nella mia gelosia non ho sterminato gli Israeliti» (*Nm* 25,11).

Fra la ripresa dello zelo di Fineès nella tradizione giudaica c'è il *Sal* 105 che gli attribuisce l'accreditamento della giustizia di Abramo: «E gli fu accreditato per la giustizia per generazione e generazione per sempre» (*Sal* 105,31 LXX). L'esemplarità di Fineès torna in epoca maccabaica a proposito di Mattatia che, con zelo, aveva operato contro la politica religiosa dei Seleucidi:

«Egli agiva per zelo verso la Legge come aveva fatto Fineès con Zambri, figlio di Salom. La grande voce di Mattatia risuonò nella città: "Chiunque ha zelo per Legge e vuole difendere l'alleanza mi segua!"» (*1 Mac* 2,26-27).

Dunque, nel contesto dell'autoelogio per il passato, Paolo ricorda la sua condotta irreprensibile e zelante nei confronti della Legge, secondo la giustizia mediante la Legge. Purtroppo non aggiunge quanto è detto, per esempio, per Fineès in *Sal* 105,31, ossia che lo zelo per la Legge fosse condizione per l'accreditamento della giustizia divina. Tanto meno ricalca la nota lettera *halakica* o comportamentale, inviata dalla comunità di Qumran all'anonimo destinatario che relaziona l'osservanza delle opere della Legge all'accreditamento della giustizia (cf. 4QMMT C32)¹⁰. Da questo punto di vista è bene rispettare la dimostrazione paolina: non c'è un luogo nelle sue lettere dove asserisce che in passato la Legge garantiva la giustificazione¹¹. Al massimo ricorda di essere stato irreprensibile riguardo alla giustificazione per mezzo della Legge. E tale silenzio esige d'essere conservato perché non è la sostituzione tra la Legge e Cristo che l'ha portato ad abbandonare la prima per il secondo, ma il contrario: dall'affermazione della giustificazione per la fede di/in Cristo alla negazione della giustificazione dalla Legge.

Con il secondo momento dell'autoelogio, finalizzato all'imitazione, torna sulle vie alternative per la giustificazione. Paolo ha appena sostenuto che quanto più gli sta a cuore, dall'evento di Damasco in poi, è guadagnare

London - New York 2012, che opportunamente non riduce l'orizzonte alla separazione tra i giudei e i gentili (livello orizzontale), ma anche alla questione della giustificazione (livello verticale).

¹⁰ Sull'importanza della lettera *halakica* 4QMMT per la cognizione paolina delle «opere della Legge» e la giustificazione assicurata a chi le pratica, vedi sopra il secondo capitolo.

¹¹ Contro facili, ma improprie deduzioni sul significato di *Fil* 3,6, J.-N. ALLETTI, *Justification*, cit., 180-181 ben precisa: «Paul is putting himself in the skin of the zealous Pharisee that he once was and repeating his ideas from that time on the Law and the perfection required by this same Law, but without saying whether or not his perfect obedience to the Law allowed obtaining justification and salvation».

Cristo ed essere trovato in lui (cf. *Fil 3,8-9a*). Per interpretare l'enigmatico v. 9b è opportuno evidenziare la seguente disposizione chiasmica:

- «(a) E fossi trovato in lui,
- (b) non possedendo una mia giustizia
- (c) quella dalla (*ek*) Legge,
- (d), bensì quella per mezzo (*dià*) della fede di Cristo,
- (c') la giustizia da (*ek*) Dio
- (b') sulla fede».

Al centro del chiasmo si trova la via della giustificazione che è la fede *di* Cristo (d): è il *focus* da cui si snoda l'intera asserzione. Mai come in tale contesto l'attenzione si concentra non sulla fedeltà o la fede che Gesù ha nutrito durante la vita terrena, bensì sulla fede in lui o sulla conformazione alla morte di Cristo, in vista della partecipazione della sua risurrezione, come s'appresta a chiarire subito dopo (cf. *Fil 3,10*). D'altro canto la portata oggettiva del genitivo s'impone per il contesto dell'autoelogio con cui Paolo si sta presentando come modello da imitare. La ripresa della stessa fede nell'ultimo livello del chiasmo in corrispondenza con «una mia giustizia» (b') permette di chiarire che la fede non è vista come risposta umana alla giustificazione divina, bensì è dono divino che fonda la giustificazione. Purtroppo quanti continuano a sostenere la portata soggettiva del genitivo dimenticano la profonda relazione che per Paolo ha la fede con la giustificazione: entrambe sono gratuite e non c'è da una parte la giustificazione, donata da Dio, e dall'altra la fede di Paolo o degli esseri umani come risposta. D'altro canto proprio nella *lettera ai Filippesi*, i destinatari sono stati già elogiati perché hanno ricevuto la grazia di credere *in* Cristo e soffrire per lui (cf. *Fil 1,29*), mentre della fede o della fedeltà di Gesù durante la vita terrena non si accenna mai nel corso della lettera.

L'ultima corrispondenza concerne l'antitesi tra «quella dalla Legge» e «la giustizia da Dio» (c-c') ed è fondamentale rilevare che il dilemma non è tra la Legge e Dio, bensì tra un sistema che insiste sulla propria giustizia fondata sul possesso della Legge e uno sulla fede (di Cristo)¹². In caso diverso ci troveremmo di fronte a un'evidente contraddizione, mentre Paolo non ha mai sostenuto che la Legge non sia divina¹³. Molto probabilmente già prima dell'incontro di Damasco Paolo era convinto che la fede, in quanto

¹² Così opportunamente F. BIANCHINI, *L'elogio di sé in Cristo*, cit., 91-92.

¹³ In *Gal 3,19-20* Paolo ha asserito che la Legge è stata data per la mediazione degli angeli, ma non ha sostenuto che non sia divina. Piuttosto in *Rm 7,25* riconosce l'origine divina della Legge.

dono, fondasse la giustificazione e non la Legge che ne era lo strumento. Per questo, ancora una volta, ci troviamo di fronte a un argomento *a posteriori*, che non parte dall'incapacità umana di adempiere la Legge, né da una deficienza della Legge per affermare la giustificazione operata da Dio in Cristo, ma il contrario. Se la giustizia di Dio si realizza mediante la fede in Cristo, non può compiersi per altra via, neanche con la Legge, per la ragione fondamentale che la Legge è incapace di vivificare (cf. *Gal* 3,21) e di giustificare. Sarà fortuito, ma Paolo non attribuisce mai, in modo positivo, alla Legge il verbo *dikaiōō*: non prima, né dopo la svolta di Damasco. Mentre la Legge annuncia e prevede la giustificazione (cf. *Rm* 8,4), non è in condizione di conferirla, perché questa avviene sempre e soltanto per la fede.

7.3. Conclusione

Il paragrafo di *Fil* 3,4b-16 svolge un ruolo determinante nell'universo simbolico che Paolo ha della giustificazione. Dettato in contesto di autoelogio o di esemplarità per la diffusione dell'evangelo, il paragrafo è incentrato sulla fede nella morte e risurrezione di Cristo da cui dipende la giustificazione. Più che altrove, qui Paolo relaziona la fede alla progressiva conformazione tra Cristo e i credenti, in un processo d'imitazione riproduttiva e interminabile, che perviene al termine soltanto con la trasformazione del nostro umile corpo che si sta conformando al suo corpo glorioso (cf. *Fil* 3,21).

Neanche quando è costretto dalla situazione a vantarsi, Paolo sostiene che la giustificazione dipende dalla fede che Gesù ha avuto in vita, ma soltanto dalla conformazione tra la fede in lui e la sua morte e risurrezione. D'altro canto l'elogio di Cristo Gesù in *Fil* 2,6-11 esalta la sua umiltà e obbedienza, ma non la sua fede, né la sua fedeltà. Queste gli appartengono in altre situazioni della sua vita terrena, ma non sono chiamate in causa nell'autoelogio di *Fil* 3,4b-11. A meno che si confonda la fede con l'obbedienza, tra l'altro l'obbedienza di Cristo Gesù non è relazionata soltanto a Dio, ma assume una portata generale finalizzata alla morte di croce (cf. *Fil* 3,8). Il *cursus pudorum* o dell'ignominia, compiuto da Cristo Gesù, si riflette in quello di Paolo che ricorda un passato irreprensibile secondo la giustificazione per mezzo della Legge, ma che ha considerato perdita e spazzatura di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo. Simultanea o sincronica è l'alternativa tra la giustificazione donata da Dio e incentrata sulla fede e la

propria giustificazione fondata sulla Legge. Quest'ultima è esclusa perché la fede che ingenera la giustificazione è gratuita e si realizza in Cristo: due peculiarità che escludono qualsiasi alternativa per la giustificazione.

Una visione così esemplare e generale sulla giustificazione rende poco sostenibile la *New Perspective* che punta l'attenzione sugli indicatori che separano i giudei dai gentili per svalutare l'alternativa sulle vie della giustificazione¹⁴. A ben vedere, di tali indicatori non si fa alcuna menzione in *Fil* 3,9, né nel contesto della lettera, mentre subentra la prospettiva generale sull'alternativa della giustificazione: se dalla propria giustificazione mediante la Legge o da quella divina basata sulla fede (in Cristo). *A posteriori* e non *a priori*, l'autoelogio di *Fil* 3,4b-11 sostiene la seconda via della giustificazione, senza che Paolo rimpianga nulla del proprio passato nel movimento farisaico.

A ritroso il frutto della giustizia, che ha introdotto la lettera (*cf. Fil* 1,11), non designa la virtù, né il valore della giustizia sociale, ma quel che è capace di produrre la giustificazione fondata sulla fede o sulla grazia. Tant'è che alludendo al sostegno economico dei filippesi durante la sua prolungata prigionia, Paolo non lo concepisce affatto nell'ottica del dare per ricevere, ma soltanto in quella della gratuità. Alla *sola gratia* della giustificazione, l'unica risposta accettabile è il *soli Deo gloria*, «soltanto a Dio la gloria». Rimane da approfondire se e come l'ultima alternativa sulla giustificazione, che è di tipo preventivo ed esemplare nei confronti dei filippesi, sia ripresa nelle lettere delle tradizioni paoline.

¹⁴ Dopo diverse critiche alla *New Perspective*, lo stesso J.D.G. DUNN, *Philippians 3.2-14 and the New Perspective on Paul*, in ID., *The New Perspective on Paul*, cit., 464-484 [trad. it., *La nuova prospettiva su Paolo*, cit.], ha riconosciuto che il paragrafo di *Fil* 3,2-14 non si declina molto con la questione dei marchi di demarcazione tra giudei e gentili.

8.

GIUSTIFICATI PER LA SUA GRAZIA

La giustificazione non svolge un ruolo determinante nelle lettere della prima (2 *Ts*, *Col*, *Ef*) e della seconda tradizione paolina (1 *Tm*, *Tt*, 2 *Tm*). Tuttavia le poche occasioni in cui è chiamata in causa segnalano che cosa tali tradizioni (e non scuole) ecclesiali hanno conservato della giustificazione per Paolo. Poiché riteniamo che tali tradizioni non siano un tradimento del suo pensiero, ma rispondano all'esigenza di conservarne la memoria nei nuovi contesti ecclesiali, dopo il 70 d.C., è importante rilevare le evoluzioni o le involuzioni sulla giustificazione. Per questo procederemo per via cronologica e non canonica: dalla prima alla seconda tradizione paolina. Precisiamo subito che la tematica della giustificazione manca del tutto in 2 *Tessalonicesi* e *Colossesi*¹, mentre è ripresa con una traiettoria diversa nella *lettera agli Efesini* e nelle *lettere Pastorali*.

8.1. Il giusto giudizio di Dio (2 *Ts* 1,3-12)

A prescindere se 2 *Tessalonicesi* sia di Paolo o della sua tradizione, non tratta della giustificazione, né delle sue alternative, ma nel ringraziamento introduttivo si sofferma sul giudizio giusto riservato ai credenti di Tessalonica:

«Così noi stessi possiamo vantarci per voi nelle chiese di Dio, per la vostra perseveranza e fede in tutte le vostre persecuzioni e tribolazioni che sopportate,

¹ Soltanto in *Col* 4,1 si accenna ai padroni, esortati tra l'altro nel codice domestico di *Col* 3,8-4,1 a rendere ai loro schiavi quel che è giusto (*tò dikaion*) ed equanime. In tal caso l'aggettivo *tò dikaion* ha un'accezione sociale e corrisponde alla virtù dell'equità.

segno del giusto giudizio di Dio, affinché siate resi degni del regno di Dio per il quale soffrite, poiché è giusto da parte di Dio ricambiare con tribolazioni coloro che vi affliggono [...]» (2 Ts 1,4-6).

Con il linguaggio tipico dell'apocalittica giudaica Paolo punta subito l'attenzione sull'esito finale della storia quando si realizzerà il giusto giudizio di Dio. La prospettiva è quella della giustizia retributiva inversa: a coloro che perseverano per la fede nella tribolazione è riservata l'appartenenza al regno di Dio, mentre la tribolazione sarà ricambiata per coloro che li affliggono. Più che essere resi degni, i credenti che perseverano nella fede sono considerati degni del futuro regno di Dio². Il motivo del giusto giudizio o *dikaiokrisia* è stato già prospettato in *Rm* 2,5, ma nel contesto della retribuzione finale al bene e al male³. Qui è ripreso per consolare coloro che sono perseguitati per la fede e prevedere l'afflizione per i loro persecutori.

L'accento alla sofferenza può essere inteso in modi diversi: che anticipi e purifichi i credenti per renderli degni del regno di Dio; oppure che, poiché è dovuta alla perseveranza nella fede, li renda degni del regno futuro. La seconda ipotesi è più sostenibile, anche perché in tutta la lettera manca il motivo della purificazione dei credenti in vista dell'appartenenza al regno finale⁴. Con termini diversi si ripresenta la situazione dei filippesi, esortati a non lasciarsi spaventare dagli avversari, poiché la perseveranza nella fede per l'evangelo è per loro segno di salvezza, mentre per i nemici di perdizione (cf. *Fil* 1,28-29)⁵.

La ripresa dei motivi apocalittici del giusto giudizio e della ricompensa per la perseveranza nella fede dovrebbe escludere la questione sulla giustificazione che non è punto trattata nella corrispondenza con i tessalonicesi. Per questo non è per tali tematiche, peraltro già accennate in *Rm* 2,5 e *Fil* 1,28-29, anche se in contesti diversi, che si dovrebbe decidere sulla paternità paolina o meno di 2 *Tessalonicesi*.

² Cf. fra gli altri R. FABRIS, *1-2 Tessalonicesi. Nuova versione, introduzione e commento* (LB NT 13), Edizioni Paoline, Milano 2014, 183.

³ L'autore di 2 *Tessalonicesi* preferisce usare l'aggettivo *dikaios* e il sostantivo *krisis* al posto dell'unica *dikaiokrisia*, menzionata in *Rm* 2,5.

⁴ Così opportunamente Y. REDALIF, *Deuxième épître aux Thessaloniens*, Labor et fides, Genève 2011, 62.

⁵ Non a caso in *Fil* 1,28 è utilizzato il sostantivo *éndeixis* (segno) che è sinonimo di *éndeigma* (*hupax legomenon* in 2 Ts 1,5).

8.2. L'uomo nuovo e la giustizia (Ef 4,20-24)

Ignorata nella parte kerygmatica di Ef 1,15–3,21, la giustizia è ripresa in quella paracletica o esortativa della *lettera agli Efesini* (cf. Ef 4,1–6,20). Anzitutto i destinatari sono esortati a «rivestirsi dell'uomo nuovo, creato secondo Dio, nella giustizia, la santità e la verità» (Ef 4,24). Rispetto alle lettere autoriali, l'esortazione di Ef 4,24 veicola alcuni tratti di continuità e altri di discontinuità. Rientra nella continuità con l'originale pensiero di Paolo la metafora del rivestirsi dell'uomo nuovo. Le corrispondenze maggiori si verificano con i passi di Gal 3,27 («Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo») e Rm 13,14: «Rivestitevi invece del Signore Gesù Cristo e non lasciatevi prendere dai desideri della carne». L'evento che determina il passaggio dall'uomo vecchio al nuovo è il battesimo, anche se per Ef 4,24 l'uomo nuovo non corrisponde al rivestirsi di Cristo⁶, ma a quello creato secondo Dio nella giustizia, la santità e la verità. In pratica mediante il battesimo, il credente è diventato «nuova creatura» (cf. 2 Cor 5,17; Gal 6,15) o «uomo nuovo». Per questo la metafora del rivestirsi, attribuita all'uomo nuovo, non indica qualcosa di esterno in contrasto con l'interno, bensì quel che dall'interno diventa visibile all'esterno, tant'è che si tratta di un vero e proprio atto creativo.

Nell'ottica dell'uomo nuovo la *dikaiosynē*, menzionata in Ef 4,24, non corrisponde più alla giustificazione, come in genere per le lettere autoriali, né tanto meno alla giustizia sociale, ma alla volontà o al disegno divino nella creazione dell'uomo nuovo. In tal senso la giustizia a cui si accenna in *Efesini* è più vicina a quella del Gesù di Matteo (cf. Mt 5,6.20; 6,33) che alla giustificazione per Paolo. L'uso della coppia “giustizia” e “santità” in contesti diversi come in 2 Ts 2,10; Tt 1,8; Lc 1,75 e Ap 16,5 conferma l'orizzonte etico o valoriale della giustizia in Ef 4,24⁷.

Tale slittamento è ancora più visibile nella sezione esortativa della lettera (cf. Ef 4,17–5,20) nel contesto del contrasto fra le tenebre e la luce:

«Nessuno v'inganni con parole vuote; a causa di esse infatti viene l'ira di Dio sui figli della disobbedienza. Dunque non associatevi con loro; un tempo infatti

⁶ Così giustamente R. PENNA, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione e commento* (SOC 10), EDB, Bologna 1988, 207-208.

⁷ Così fra gli altri E. BERT, *Lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 2001 (or. ingl. 1998), 502.

eravate tenebra, ora siete luce nel Signore. Camminate perciò come figli della luce – infatti il frutto della luce è in ogni bontà, giustizia e verità – discernendo che cosa è gradito al Signore e non partecipate alle opere infruttuose delle tenebre, anzi piuttosto riprovalte» (Ef 5,6-10).

Siamo nel risvolto antropologico della stessa giustizia menzionata in Ef 4,24: se la giustizia, con cui è stato creato l'uomo nuovo, è la volontà di Dio, al credente è chiesto di comportarsi come figlio della luce, capace di produrre il frutto della luce con ogni giustizia o discernimento della volontà divina che corrisponde a quel che è gradito al Signore. Tale concezione è simile a quella che introduce la *Regola della Comunità*, dove si raccomanda ai membri di «mettere in pratica la vera fede, la giustizia e il diritto nella terra» (1QS 5-6).

Nella stessa traiettoria la “stanza” del codice domestico o familiare, dedicata alle relazioni tra genitori e figli (cf. Ef 6,1-4), raccomanda a questi di essere sottomessi ai loro genitori e aggiunge: «Questo infatti è giusto» (Ef 6,1)⁸. L'autore allude al comandamento di onorare il padre e la madre (cf. Es 20,12; Dt 5,16), menzionato in Ef 6,2, per considerarlo giusto o rispondente alla volontà di Dio. In tale solco sembra porsi anche l'ultima menzione della giustizia in *Efesini*:

«State dunque fermi, cinti i vostri fianchi nella verità e indossata la corazza della giustizia e calzati i piedi con la prontezza per l'evangelo della pace, tenendo sempre vivo lo scudo della fede, con il quale potrete spegnere i dardi infuocati del maligno» (Ef 6,14-16).

A prima vista poiché l'esortazione è dettata nel contesto della panoplia o dell'armatura per la battaglia, si potrebbe pensare alla virtù della giustizia derivante dalla condizione giustificata del credente, come per 2 Cor 5,21–6,7⁹. In realtà, tale accezione della giustizia è ignorata in *Efesini*, dove peraltro manca del tutto il verbo “giustificare (*dikaióō*)”. Piuttosto sul retroterra di Ef 6,14 sembra essere ripercorsa la metafora di Is 59,17:

«Egli si è rivestito di giustizia come di una corazza, e sul capo ha posto l'elmo della salvezza. Ha indossato le vesti della vendetta, si è avvolto di zelo come di un manto».

⁸ Le stanze dei codici domestici (*Haustafeln*) antichi riguardano le relazioni tra marito e moglie, genitori e figli, padroni e schiavi. Cf. a riguardo A. PITTA, *Contingenze e innovazioni nei codici domestici della tradizione paolina. Col 3,17–4,1; Ef 5,21–6,9*, in G. LORUSSO – P. ZUPPA (edd.), *Gestis verbisque*. FS. M. Lenoci, EDB, Bologna 2012, 193-204.

⁹ Vedi sopra il quarto capitolo dedicato alla 2 *Corinzi*.

Con la stessa accezione l'autore della *Sapienza* annuncia la battaglia escatologica:

«Egli prenderà per armatura il suo zelo e userà come arma il creato per punire i nemici, indosserà la giustizia come corazza e si metterà come elmo un giudizio imparziale» (*Sap* 5,17-18).

In tale contesto la corazza della giustizia è la virtù richiesta al credente per la lotta contro il male, in adesione alla volontà divina. Naturalmente il linguaggio è metaforico, ma esprime bene la lotta che i credenti devono sostenere per realizzare la volontà di Dio contro qualsiasi prevaricazione del male.

Pertanto la *lettera agli Efesini* sembra ignorare la cognizione della giustificazione per la fede, spostando l'attenzione sulla giustizia intesa come volontà di Dio, a cui i credenti sono esortati a rispondere nella lotta contro il male. Sintomatico a riguardo è lo spostamento dall'alternativa per la giustificazione a quella per la salvezza in *Ef* 2,8-9:

«A causa della grazia infatti siete stati salvati, mediante la fede; e questo non (viene) da voi, (è) dono di Dio, né dalle opere, affinché nessuno possa vantarsi».

La distinzione tra la salvezza più sviluppata nelle lettere della tradizione¹⁰ e la giustificazione che non occupa alcuna rilevanza per *Colossesi* ed *Efesini* è sintomatica. Evidentemente per le comunità che si riflettono nelle lettere della prima tradizione paolina, gli interrogativi sulla giustificazione hanno perso di mordente e non richiedono d'essere ripercorsi, né tanto meno interpretati. Tuttavia la traiettoria sembra mutare di nuovo con le *lettere Pastoralì*.

8.3. La Legge non è per il giusto (1 *Tm* 1,9-10)

Indirizzata in modo ideale a Timoteo, durante la sua permanenza a Efeso (cf. 1 *Tm* 1,3), la *Prima lettera a Timoteo* affronta subito la questione della

¹⁰ Cf. l'uso del verbo *sōzō* (salvare) in *Ef* 2,5.8, dei sostantivi *sōtēr* (salvatore) in *Ef* 5,23 e *sōtēria* (salvezza) in *Ef* 1,13.

giustificazione, chiamando in causa la Legge mosaica. Dopo il prescritto epistolare (cf. 1 Tm 1,1-2), subentra un esordio (cf. 1 Tm 1,3-8) dedicato ai primi falsi insegnamenti sorti nelle comunità protocristiane dell'Asia Minore. L'attenzione si concentra su alcuni maestri della Legge (*nomodidáskaloi*) che non sanno neanche quel che dicono, né di quel che discutono (cf. 1 Tm 1,7). Segue la prima parte del corpo epistolare (cf. 1 Tm 1,8-20) che riprende la relazione tra la Legge, il giusto e l'evangelo della gloria per esortare Timoteo a seguire l'esempio di Paolo nell'adesione alla fede, durante il combattimento per la buona battaglia. La sezione si compone di tre parti disposte nella seguente forma circolare:

- (a) la Legge è per i peccatori (1,8-11);
- (b) Paolo da peccatore a credente (1,12-17);
- (a') esortazione per Timoteo a conservare la fede (1,18-20).

La parte più importante della sezione riguarda l'autobiografia ideale di Paolo (b): l'Apostolo è scelto come modello per chi è passato da peccatore a credente. Così mentre la Legge è finalizzata ai peccatori (a), Timoteo è esortato a conservare la fede (a'). Per la nostra tematica è decisivo il primo paragrafo che così recita:

«Noi sappiamo che la Legge è buona, purché uno la usi in modo legittimo, sapendo che la Legge non è disposta per il giusto, ma per chi è senza Legge e gli insubordinati, gli empi e i peccatori, sacrileghi e profanatori, parricidi e matricidi, assassini, fornicatori, pervertiti, trafficanti di uomini, mentitori, sperggiuri e qualunque altra cosa che si oppone alla sana dottrina, secondo l'evangelo della gloria del beato Dio, che mi è stato affidato» (1 Tm 1,8-11).

A prima vista sorprende il contrasto tra la Legge mosaica e chi è giusto, poiché sembra in contraddizione con la visione paolina della Legge nelle lettere autoriali. Mentre per il Paolo autografo la Legge mosaica è confermata (cf. Rm 3,31), non è peccato (cf. Rm 7,7) ed è santa, come santo, giusto e buono è il comandamento (cf. Rm 7,12), ora la Legge assume soltanto una funzione negativa: serve per i peccatori e non per chi è giusto!

In tale differenza sulla concezione della Legge in 1 Timoteo subentrano diversi fattori che dimostrano i mutamenti verificatisi nella seconda tradizione paolina, dopo la distruzione del secondo Tempio (70 d.C.). Anzitutto nel confronto tra il primo paragrafo di 1 Tm 1,8-11 e il secondo di 1 Tm 1,12-17 risalta il nuovo paradigma sull'autobiografia paolina. Come abbiamo rilevato nel capitolo precedente, Paolo confessa di essere stato irreprensibile

secondo la giustizia per mezzo della Legge (cf. *Fil* 3,6) ed era oltremodo zelante per le tradizioni paterne (cf. *Gal* 1,14). In un clima diverso sulle relazioni tra il giudaismo e il movimento protocristiano, Paolo è scelto in *1 Timoteo* come modello di chi da peccatore è stato chiamato per grazia (cf. *1 Tm* 1,14). Si vede bene che i mattoni sono gli stessi, ma la costruzione è cambiata, poiché il Paolo autoriale non avrebbe mai riconosciuto di essere stato bestemmiatore, persecutore e violento prima di essere destinatario della misericordia divina (cf. *1 Tm* 1,13). E se ha perseguitato quella che *a posteriori* chiama «la chiesa di Dio», ha agito per lo zelo nei confronti della Legge e le sue tradizioni, ma non contro la Legge (cf. *Gal* 1,13-14).

Con l'esemplarità di Paolo, nel passaggio da peccatore a destinatario della misericordia divina, inizia a delinearsi il modello della sua conversione che, a ben vedere, manca del tutto nelle sezioni autobiografiche delle lettere autoriali¹¹. Non c'è dubbio che il passaggio da persecutore della chiesa ad annunciatore della fede che un tempo perseguitava, si è verificato un sostanziale cambiamento nella vita di Paolo, ma è opportuno precisare che aveva attribuito la persecuzione della chiesa allo zelo per la Legge e le tradizioni paterne e non al peccato. In pratica nel passaggio dal Paolo storico a quello della tradizione, la nuova situazione ecclesiale delle *Pastorali* trasforma il modello della vocazione in quello della conversione¹².

E in tali sviluppi la relazione con la Legge non è più caratterizzata da forti tensioni, per cui non s'identificava con il peccato anche se non giustificava (cf. *Rm* 7,7-25), ma è ridotta alla relazione con i peccatori e non con chi è giusto o giustificato per la fede in Cristo. Evidentemente nell'ambiente della diaspora efesina, che si riflette in *1 Timoteo*, la questione della Legge è risolta a causa del processo avanzato della separazione delle vie tra il movimento protocristiano e il giudaismo rabbinico.

Comunque in tale sviluppo restano fermi due dati fondamentali, che proseguono nella traiettoria delle lettere autoriali di Paolo. La fede che ha abbondato, nel passaggio dalla condizione di peccatore a destinatario della misericordia, non è quella che Gesù ha avuto durante la vita terrena, ma è dono del Risorto verso chi «ha creduto in lui (*ep'autô*) per avere la vita eterna» (*1 Tm* 1,16). Una maggiore attenzione alla tradizione di *1 Timoteo* sulla fede avrebbe, quanto meno, ridimensionato l'annoso dibattito sulla «fede di Gesù Cristo» nelle lettere paoline per un decisivo orientamento

¹¹ Cf. in particolare il ricordo del passato precristiano di Paolo in *Gal* 1,13-14; *Fil* 3,4-6.

¹² Così fra gli altri già R.F. COLLINS, *1 & 2 Timothy and Titus. A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville/KY - London 2002, 37.

verso la natura oggettiva del genitivo. Resta fermo anche l'altro dato sulla giustificazione: la Legge non è per il giusto o per chi è giustificato soltanto dalla fede nel Signore Gesù Cristo¹³. Senza sottovalutare i mutamenti ecclesiali, che abbiamo riconosciuto, *1 Timoteo* è più vicina alla concezione di Paolo di quanto si pensi.

8.4. Fu giustificato nello Spirito (*1 Tm 3,16*)

Le *lettere Pastorali* sono cadenzate da antiche confessioni di fede sorte nelle comunità protocristiane dopo la distruzione del secondo Tempio. Fra queste spicca, quanto a originalità, il «mistero della pietà», confessato nei confronti di Gesù Cristo:

«Da confessare, grande è il mistero della pietà:

egli fu manifestato nella carne (a: umano),
fu giustificato nello Spirito (b: divino),
fu fatto vedere agli angeli (b': divino),

fu predicato fra i gentili (a': umano),
fu creduto nel mondo (a'': umano),

fu assunto nella gloria (b'': divino)» (*1 Tm 3,16*).

Fra gli studiosi è dibattuta la composizione di quest'originale confessione incentrata sul mistero o il disegno di Dio realizzato in Cristo e introdotto in modo impersonale con il pronome *hós* (il quale)¹⁴. Intanto precisiamo che il «mistero della pietà», con cui è introdotta la confessione, richiama «il mistero della fede» menzionato poco prima (*cf. 1 Tm 3,9*) e raccomandato ai diaconi della comunità cristiana. In entrambi i casi si tratta di genitivi soggettivi: in questione non è la fede o la pietà generate dal mistero, bensì la pietà che inizia con la fede nel mistero o nel progetto divino realizzato

¹³ Sull'estraneità della Legge mosaica per la giustificazione in *1 Tm 1,9-10*, *cf. C. MARCHESELLI-CASALE, Le Lettere Pastorali. Le due lettere a Timoteo e la lettera a Tito* (SOC 15), EDB, Bologna 1995, 106-107.

¹⁴ Sarà fortuito, ma lo stesso pronome *hos* introduce il frammento prepaolino di *Fil 2,6-11* e l'inno cristologico di *Col 1,15-20*. *Cf.* anche l'uso di *hon* che introduce il frammento di *Rm 3,25-26a*.

in Cristo. Tant'è che la confessione riguarda anche il mistero creduto nel mondo.

Circa la disposizione dell'inno sono state avanzate ipotesi diverse per composizioni binarie con tre strofe¹⁵ o ternarie con due strofe¹⁶. A causa del ritmo cadenzato e breve dell'inno, entrambe le ipotesi sono possibili e non è necessario considerarle alternative. Secondo il ritmo binario con tre strofe si alternano il livello umano o terreno e quello divino o celeste, che abbiamo riprodotto sopra nella traduzione.

Se invece si rilegge la confessione secondo il modello della rivelazione e del nascondimento, tipico del mistero e dell'apoteosi per il culto attribuito a Cristo, risalta la composizione ternaria con due strofe. In tal caso ai limiti della composizione si trovano la manifestazione nella carne (rivelazione) e l'assunzione nella gloria (nascondimento). Tra manifestazione e nascondimento, la pietà dei credenti confessa il mistero iniziato con la carne o l'umanità di Gesù Cristo e perviene al culmine con l'assunzione nella gloria. Forse è opportuno ricordare che l'assunzione nella gloria è intesa come nascondimento di Gesù dallo sguardo dei discepoli e dalla confessione nella sua intronizzazione alla destra del Padre, secondo le categorie spaziali dell'ascensione in *At* 1,6-11.

Tra la manifestazione nella carne e l'assunzione nella gloria, le due parti della confessione procedono secondo un'estensione progressiva: dalla condizione umana, alla giustificazione nello Spirito e all'apparizione agli angeli, nella prima strofa; dalla predicazione ai gentili, alla fede nel mondo e al nascondimento nella gloria, nella seconda strofa. Dunque si tratta di due fasi ascensionali e disposte per estensione evolutiva.

Chi è abituato al modo di parlare di Paolo, è sorpreso dall'affermazione «fu giustificato nello Spirito». In tutto l'epistolario paolino non si riscontra mai un'accezione come questa per il verbo *dikaiōō* all'aoristo passivo e riferito al mistero di Cristo. Piuttosto sono i credenti che, da peccatori, sono giustificati per la fede in Cristo e non che il mistero di Cristo fosse giustificato nello o per mezzo dello Spirito. In realtà, anche se in altro contesto, abbiamo già riscontrato un significato leggermente diverso del verbo *dikaiōō*. In *1 Cor* 4,4 Paolo ha confessato per se stesso: «Di nulla

¹⁵ Così fra gli altri J.M. BASSLER, *1 Timothy, 2 Timothy, Titus*, Abingdon Press, Nashville/TN 2002, 76; R.F. COLLINS, *1 & 2 Timothy and Titus*, cit., 197; P. IOVINO, *Lettere a Timoteo. Lettera a Tito. Nuova versione, introduzione e commento* (LB NT 15), Edizioni Paoline, Milano 2005, 97.

¹⁶ Così per esempio G.D. FEE, *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study*, Hendrickson, Peabody/MA 2007, 431.

infatti sono cosciente, ma non per questo sono assolto (*dedikáíōmai*); invece chi può giudicarmi è il Signore»¹⁷. In modo analogo la pietà confessa il mistero realizzato in Cristo sulla sua mancanza di colpevolezza e quindi sulla sua innocenza o di chi non ha conosciuto peccato (cf. *1 Cor 5,21*). Con le dovute differenze, lo Spirito ha permesso ai credenti di riconoscere Gesù non come colpevole o peccatore, ma come giusto o esente da peccato, in una condizione analoga a quella di Giobbe, che si dichiara fermo nella sua giustizia o esente da colpa (cf. *Gb 27,6*), e di Paolo che non teme di essere giudicato dal Signore, anche se non per questo è assolto per ignoranza.

Pertanto il mistero rivelato in Cristo fu, tra l'altro, giustificato mediante lo Spirito perché soltanto la potenza dello Spirito permette di annunciare il mistero di Dio rivelato nell'evento più nascosto del Cristo crocifisso (cf. *1 Cor 2,1-4*). Quel che è estremamente paradossale in tale confessione è che Dio rivela il suo mistero nel massimo nascondimento della croce di Cristo, dove ha riconosciuto come giusto o esente da peccato chi ha reso peccato. In tal senso, pur nella sua complessità, la confessione di *1 Tm 3,16* ripercorre i tratti più propri del pensiero di Paolo e li sviluppa con originalità: poiché sulla croce Gesù Cristo fu reso nostra giustizia o giustificazione per noi (cf. *1 Cor 1,30*), il mistero rivelato in lui è giustificato mediante l'azione dello Spirito. Lasciamo per il momento la *1 Timoteo* e orientiamoci verso l'inno più importante sulla giustificazione.

8.5. Giustificati per la sua grazia (*Tt 3,4-7*)

L'ultimo livello sulla giustificazione nelle lettere paoline si trova nell'inno dedicato alla bontà e la filantropia di Dio per gli esseri umani. In netto contrasto con un passato infausto per le relazioni umane, così l'inno esalta l'epifania di Dio:

«Ma quando apparve la bontà e la filantropia del salvatore nostro Dio, non dalle opere con la giustizia che abbiamo compiuto, ma secondo la sua misericordia ci ha salvati con il lavacro della rigenerazione e rinnovamento dello Spirito Santo, che ha effuso su di noi abbondantemente per mezzo di Gesù Cristo, il

¹⁷ Su *1 Cor 4,4* vedi sopra il terzo capitolo.

salvatore nostro, affinché giustificati per la sua grazia diventassimo eredi secondo la speranza della vita eterna» (*Tt* 3,4-7).

L'uso di termini circoscritti come "epifania", "salvatore", "salvare" segnala che ci troviamo di fronte a un inno improntato al genere delle epifanie divine, tipiche dell'Antico Testamento e del giudaismo del secondo Tempio. Tuttavia non mancano alcuni motivi mutuati dalle epifanie imperiali che assicuravano la salute e/o la salvezza per i loro sudditi. Le due prospettive non si escludono, ma sono rivisitate nell'ambiente battesimale protocristiano.

Il paragrafo contiene diverse connessioni sulla giustificazione nelle lettere autoriali di Paolo¹⁸. Anzitutto l'inno presenta una marcata impronta trinitaria, che riprende e sviluppa soprattutto la pericope di *Rm* 5,1-11. La giustificazione, come la salvezza, sono azioni compiute da Dio, il salvatore nostro, per mezzo dello Spirito e il salvatore Gesù Cristo. Di fatto soggetto sottinteso del verbo «giustificati (*dikaiōthéntes*) per la sua grazia» (v. 7) è Dio stesso che realizza la giustificazione.

Da non sottovalutare è l'azione dello Spirito per la rigenerazione e il rinnovamento compiuto con il lavacro battesimale, dove il genitivo «dello Spirito Santo» sarebbe da intendere con valore d'agente. In prima persona lo Spirito compie la rigenerazione e il rinnovamento mediante il lavacro battesimale. Per questo la sequenza non è dal battesimo allo Spirito e alla giustificazione, bensì dallo Spirito alla giustificazione e al battesimo. In pratica, con termini più elevati riscontriamo in *Tt* 3,4-7 la stessa sequenza di *1 Cor* 6,11: i credenti sono stati lavati e giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e con lo Spirito del nostro Dio. In tale prospettiva riteniamo forzata l'ipotesi di chi intravede in *Tt* 3,4-7 una sorta di «giustificazione sacramentale»¹⁹.

Tuttavia mentre per *Rm* 5,5 l'amore di Dio è stato riversato nel cuore dei credenti mediante il dono dello Spirito, per *Tt* 3,6 lo Spirito stesso è stato riversato con abbondanza per mezzo di Gesù Cristo. Nel primo caso lo Spirito è dato direttamente da Dio, nel secondo è effuso per mezzo di Gesù Cristo. Tale cambiamento si deve soprattutto agli sviluppi della cristologia rispetto alla salvezza, per cui è chiamato «salvatore nostro» (*cf. Tt*

¹⁸ Sui collegamenti tra l'inno di *Tt* 3,4-7 e le lettere autografe di Paolo, *cf.* F. HAHN, *Taufe und Rechtfertigung. Ein Beitrag zur paulinischen Theologie in ihrer Vor- und Nachgeschichte*, in J. FRIEDRICH – W. PÖHLMANN – P. STUHLMACHER (edd.), *Rechtfertigung. FS. für E. Käsemann zum 70 Geburtstag*, Mohr (Siebeck) - Vandenhoeck & Ruprecht, Tübingen - Göttingen 1976, 95-124.

¹⁹ Così fra gli altri K. KERTELGE, *Giustificazione in Paolo*, cit., 282, n. 118. Analoghe riserve sulla giustificazione sacramentale in *Tt* 3,4-7 sono state avanzate da C. CASALE-MARCHESELLI, *Le Lettere Pastorali*, cit., 593-594.

3,6) come Dio stesso (cf. *Tt* 3,4). Utilizzato come semplice attributo in *Fil* 3,20, il termine *sôtër* diventa il titolo cristologico più rilevante nelle *Pastorali* e, in particolare, nella *lettera a Tito*²⁰.

La declinazione tra la giustificazione e la salvezza ricomponne, da una parte, la loro relazione che in *Efesini* era stata accantonata, a totale vantaggio per la salvezza, e dall'altra attraversa le dimensioni cronologiche della giustificazione. A causa dello Spirito Santo, effuso da Dio per mezzo di Gesù Cristo, la giustificazione ha iniziato a operare con il lavacro battesimale. Nello stesso tempo, giustificati per la sua grazia, i credenti tendono verso l'eredità della vita eterna secondo la speranza. Di nuovo, con stile più chiaro e fluido, l'inno di *Tt* 3,4-7 assume la tensione di *Gal* 5,5 sulla "speranza della giustificazione" o la giustificazione sperata e ne esplicita l'orizzonte futuro. La giustificazione non è mai condizione acquisita, ma resta aperta verso il suo compimento, assicurato dall'azione dello Spirito. Lo stesso Spirito che si trova all'origine della giustificazione sperata guida coloro che sono stati giustificati verso l'eredità della vita eterna.

Siamo all'ultimo stadio sull'alternativa della giustificazione e con l'inno battesimale di *Tt* 3,4-7 l'attenzione non si concentra più sul contrasto tra le opere della Legge e la fede in Cristo, ma si sposta sulle opere compiute dai credenti (cf. *Tt* 3,5) e la grazia divina (cf. *Tt* 3,7). In pratica gli orizzonti della giustificazione assumono una portata generale e non più specifica, per cui la grazia e la misericordia assumono sempre la priorità sulle opere e il praticare, contro una visione sinergetica della giustificazione, o che pone sullo stesso piano la cooperazione umana e la gratuità della giustificazione.

8.6. Perseguire la giustizia (2 *Tm* 2,22; cf. 1 *Tm* 6,11)

Con la portata salvifica della giustificazione, le *lettere Pastorali* sono, tra l'altro, accomunate dalla virtù della giustizia. Da questo versante risaltano le formule incentrate sulla ricerca della giustizia e i cataloghi delle virtù che comprendono la giustizia. Circa la prima formula, per due volte si raccomanda a Timoteo di perseguire la giustizia:

²⁰ Cf. l'uso di *sôtër* come titolo per Dio e/o Gesù Cristo in 1 *Tm* 1,1; 2,3; 4,10; *Tt* 1,3,4; 2,10,13; 3,4,6; 2,13; 2 *Tm* 1,10. Per la tradizione paolina il titolo si ripete soltanto in *Ef* 5,31. Sulla centralità della soteriologia nella cristologia delle *Pastorali*, cf. R. FABRIS, *La tradizione paolina*, EDB, Bologna 1995, 253.

1 Tm 6,11	2 Tm 2,22
«Tu però, uomo di Dio, fuggi queste cose; persegui invece la giustizia, la pietà, la fedeltà, l'amore, la perseveranza, la mitezza».	«Fuggi le passioni giovanili, persegui invece la giustizia, la fedeltà, l'amore, la pace con coloro che invocano il Signore con cuore puro».

Lo sguardo sinottico permette di riconoscere i tratti di somiglianza e dissomiglianza fra le due raccomandazioni rivolte a Timoteo e, per esemplarità, all'ideale responsabile della comunità cristiana. In entrambe le occasioni la giustizia introduce la lista delle virtù raccomandate a Timoteo. L'espressione «persegui la giustizia», che si trova soltanto nelle *lettere Pastorali*, ha un'intonazione profetica, poiché già Isaia aveva attribuito al Signore un oracolo analogo: «Ascoltatevi voi che perseguite quel che è giusto e cercate il Signore [...]» (*Is* 51,1). Il retroterra profetico permette di considerare la giustizia in una traiettoria analoga a quella che abbiamo riscontrato nella *lettera agli Efesini* (cf. *Ef* 4,24; 5,9). In quanto esemplare uomo di Dio, a Timoteo è raccomandato di perseguire la giustizia che è la volontà di Dio e s'incarna nelle relazioni interpersonali. Per questo in entrambe le formule, le liste delle virtù introdotte dalla giustizia riguardano le relazioni con Dio e con il prossimo.

Il duplice versante sulla giustizia come valore e virtù è raccomandato all'episcopo della comunità cristiana: tra l'altro gli è chiesto di essere «ospitale, amante del bene, assennato, giusto, santo, padrone di sé...» (*Tt* 1,8), requisiti che ricalcano il modello dell'amministrazione della casa e della *pólis* nel mondo antico. La giustizia additata per l'episcopo s'estende a tutti i credenti, raggiunti dalla grazia di Dio ed esortati a vivere con «prudenza, giustizia e pietà» (*Tt* 2,12). Le virtù elencate in queste liste sono unificate dalla formazione o *paidéia* alla giustizia per l'ideale uomo di Dio che, alimentato dalla Scrittura, è completo e in condizione di compiere ogni opera buona (cf. *2 Tm* 3,16-17). Non manca nelle *Pastorali* l'esemplarità della giustizia da perseguire e segnalata nel "testamento" di Paolo:

«Ora mi resta soltanto la corona della giustizia che il Signore, il giusto giudice, mi consegnerà in quel giorno; non solo a me, ma anche a tutti coloro che hanno atteso con amore la sua manifestazione» (*2 Tm* 4,8).

Con il linguaggio agonistico della corsa, la metafora della corona della giustizia si pone nello stesso tracciato della formula sul perseguimento della giustizia. Paolo è presentato come l'ideale uomo di Dio che persegue la giustizia o la volontà di Dio e, una volta raggiunta, gli è data in premio

nell'incontro finale con il «giusto giudice». Se da una parte il livello etico della giustizia si distanzia da quello divino della giustificazione, dall'altra chi persegue la giustizia non ha timore di comparire davanti a Dio e a Gesù Cristo, che verrà a giudicare i vivi e i morti (cf. 1 Tm 4,1).

8.7. Conclusione

Le due tradizioni paoline di 2 *Tessalonesi*, *Colossesi* ed *Efesini*, da una parte, e delle *Pastorali* dall'altra sviluppano in modi diversi le istanze della giustificazione nelle lettere autoriali di Paolo. Se l'attenzione di 2 *Tessalonesi* è interamente rivolta alla perseveranza dei credenti in vista del finale e giusto giudizio di Dio, con *Colossesi* ed *Efesini* la giustificazione è assorbita dalla soteriologia. La salvezza non è più dono futuro o escatologico, bensì è azione compiuta per la grazia e la fede (cf. Ef 2,3-6). Per inverso, la giustizia è intesa come ricerca della volontà divina o di quanto è gradito a Dio.

La seconda tradizione delle *Pastorali* vede la confluenza sia della giustizia in quanto ricerca della volontà divina, sia della giustificazione per la fede. Originale è il mistero della pietà rivelato, tra l'altro, nella confessione che Gesù fu riconosciuto giusto o esente da colpa mediante lo Spirito. Al vertice della tradizione si trova l'inno battesimale di Tt 3,4-7 che estende al massimo gli orizzonti della giustizia salvifica: questa si è realizzata non per le opere umane, ma per la grazia divina. Anche se non è utilizzato il termine "Trinità", la giustificazione è azione compiuta da Dio per mezzo di Gesù Cristo, il salvatore dei credenti, e con lo Spirito Santo. Lo stesso Spirito rende continuamente presente l'evento della giustificazione perché, mediante il battesimo, lo rigenera e lo rinnova. Come per le lettere autoriali, per le *Pastorali* il primato della giustificazione è dello Spirito effuso da Dio per mezzo di Gesù Cristo. Per questo la dinamica della salvezza procede dallo Spirito alla giustificazione e al battesimo, e non il contrario. Lo stesso Spirito conferisce alla giustificazione e al battesimo un orizzonte aperto al futuro e non rinchiuso nel passato perché assicura l'eredità della vita eterna.

Contro una visione angusta per cui la giustificazione e il battesimo sarebbero eventi realizzati, che lasciano il posto alle fasi successive della santificazione e degli altri sacramenti, entrambi operano sino alla fine della vita dei credenti. In tal senso il battesimo non è solo la porta d'ingresso, ma anche quella d'uscita della condizione giustificata dei credenti. E se la giustifica-

zione si realizza per grazia vuol dire che il dilemma della giustificazione non riguarda tanto l'ingresso dei gentili nel popolo dell'alleanza, come per la *New Perspective*, quanto l'alternativa tra le opere giuste compiute dagli esseri umani e l'azione gratuita dello Spirito. In situazioni ecclesiali diverse, le *Pastorali* non hanno tradito Paolo, ma lo hanno reinterpretato per renderne viva la memoria nei decenni successivi²¹.

²¹ Cf. a riguardo il bel contributo di Y. REDALIÉ, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*, Le monde de La Bible 31, Labor et Fides, Genève 1994.

CONCLUSIONI

Della giustificazione non si dirà mai abbastanza! È un universo simbolico che veicola relazioni in continuo movimento. L'articolato percorso della giustificazione per grazia ha attraversato diversi ambiti delle lettere paoline, in dipendenza delle situazioni affrontate da Paolo. In sede di conclusione traiamo le somme principali che, a nostro parere, dovrebbero essere considerate in vista del contemporaneo dibattito sulla giustificazione.

1) *La giustificazione prima di Paolo*. Paolo non è stato il primo ad aver affrontato la tematica della giustificazione nelle comunità protocristiane. Il frammento prepaolino di *Rm* 3,25-26a, che relaziona la giustizia di Dio all'esposizione di Gesù Cristo come strumento di espiatione in vista della remissione definitiva dei peccati, dimostra che già prima di lui s'avvertiva tale esigenza. Ed è comprensibile poiché l'ostacolo maggiore per le comunità protocristiane, nel contesto giudaico in cui sono sorte, riguardava lo «strumento di espiatione». Se la remissione dei peccati avveniva mediante i sacrifici di espiatione nei confronti di Dio, previsti dalla Legge, com'è concepibile che con l'evento della croce si realizzi una via non soltanto nuova, ma contraria alla precedente? L'ambiente in cui il frammento prepaolino di *Rm* 3,25-26a sembra essere sorto è culturale e templare, fra le comunità giudaiche protocristiane¹.

¹ H. STETTLER, *Did Paul invent Justification by Faith*, in *TynB* 66 (2015) 46-62, confronta la parabola del pubblicano e il fariseo al tempio con le asserzioni di *Gal* 2,16 e *Rm* 3,28 per sostenere che forse Paolo conosceva la parabola e quindi che la giustificazione appartenesse a una tradizione prepaolina. In realtà la parabola di *Lc* 18,9-14 che perviene al vertice con la giustificazione del pubblicano è quasi certamente di origine lucana e non risale a una tradizione prepaolina, tant'è che è riportata soltanto nel terzo vangelo. Piuttosto è il frammento prepaolino di *Rm* 3,25-26a a dimostrare una tradizione previa sulla giustificazione per mezzo di Cristo rispetto alle lettere di Paolo.

2) *Evangelo e giustificazione*. La retorica epistolare offre un contributo notevole al dibattito sulla giustificazione nelle lettere paoline. Al centro e alla periferia delle lettere paoline autoriali c'è, a nostro modesto parere, l'evangelo variamente declinato per ogni lettera. La giustificazione non è trattata in tutte le lettere paoline, ma introdotta nella corrispondenza con i *Corinzi*, diventa determinante per *Galati*, *Romani* e *Filippesi*. Tuttavia anche in queste lettere assume un ruolo diverso e non omogeneo. In *Galati* la giustificazione è funzionale alla figliolanza abramitica e/o divina. La nostra tematica diventa centrale per la *lettera ai Romani*, dove campeggia nella tesi generale di *Rm* 1,16-17 e in quelle subordinate di *Rm* 3,21-22a; 5,1-2; 10,4 che attraversano la parte kerygmatica della lettera. Ancora una volta quel genio dell'esegesi delle lettere di Paolo che era S. Lyonnet precisava:

«Nella dottrina della storia della salvezza secondo la *lettera ai Romani* la nozione di giustizia di Dio è senza alcun dubbio una nozione centrale. Anzi si può dire senza esagerazione che essa ne è la chiave»².

Secondaria e preventiva è la giustificazione nella *lettera ai Filippesi*: per prevenire una situazione analoga a quella verificatasi in Galazia, dove gli avversari erano giunti dopo la predicazione di Paolo, con *Filippesi* previene e contrasta qualsiasi tentativo di conciliazione sulla giustificazione mediante la Legge e la fede in Cristo.

Con le due fasi successive della tradizione paolina, la giustificazione non è trattata in *Colossesi* ed *Efesimi* dov'è, in pratica, assorbita dalla soteriologia, mentre il valore della giustizia è collegato alla volontà di Dio o a quanto gli è gradito. La giustizia ricompare nelle lettere *Pastorali* sia con l'accezione conferitale in *Efesimi*, sia con quella della giustificazione, propria delle lettere autoriali di Paolo. L'inno battesimale di *Tt* 3,4-7 estende in modo definitivo la portata della giustificazione salvifica: si è giustificati non per mezzo delle opere umane, ma mediante la fede in assoluto e senza ulteriori specificazioni. L'estensione dell'orizzonte si è verificato per la progressiva separazione del movimento protocristiano dal giudaismo, dopo la distruzione del secondo Tempio e con la finalità negativa della Legge mosaica, indirizzata soltanto ai peccatori e non ai giusti.

3) *Lo Spirito e la giustificazione*. Per le tre coordinate cronologiche dell'esistenza umana, lo Spirito svolge un ruolo decisivo. Rispetto al passato,

² S. LYONNET, *La storia della salvezza*, cit., 23.

si è stati giustificati nel nome di Cristo e mediante lo Spirito (cf. 1 Cor 6,11). Lo stesso Spirito è continuamente effuso nel cuore dei credenti per rendere attuale la giustificazione compiuta da Dio in Cristo (cf. Rm 5,5). E lo Spirito rilancia la giustificazione in speranza (cf. Gal 5,5), assicurando i credenti che non hanno nulla da temere in occasione del giudizio finale. Con grande acume J.H. Newman aveva intuito il ruolo dello Spirito nelle tre dimensioni cronologiche della giustificazione:

«Quindi, la giustificazione, vista rispetto al passato è perdono del peccato perché non può essere di più; ma considerata rispetto al presente e il futuro è di più; è rinnovamento formato in noi dallo Spirito di Colui che mediante i suoi meriti completa ciò che manca in questo rinnovamento»³.

La priorità dello Spirito nella giustificazione vale anche per il battesimo: non si è battezzati per ricevere la fede e lo Spirito, ma si è destinatari del dono dello Spirito che apre alla fede e conduce al battesimo.

4) *Giustificazione per grazia*. Forse il contributo più originale di Paolo sulla giustificazione è l'insistenza sulla grazia. Nel suo bel saggio sul dono, J.M.G. Barclay delinea sei peculiarità della grazia per Paolo: sovrabbondanza, singolarità, priorità, incongruità, efficacia e non circolarità⁴. Senza negare tali caratteristiche, quel che più di tutto pervade la giustificazione per grazia è, a nostro parere, il paradosso da cui derivano le caratteristiche rilevate da Barclay. Già nelle *Lezioni sulla Lettera ai Romani*, così Lutero evidenziava il paradosso della grazia: «Questi è colui che è morto per me, questi ha fatto mia la sua giustizia e ha fatto suo il mio peccato»⁵.

Il paradosso attraversa la giustificazione per grazia perché è impensabile che chi non ha conosciuto peccato sia reso peccato e renda giustizia di Dio o giustificati da Dio coloro che sono in lui. Lo stesso paradosso della gratuità nella giustificazione apre alla riconciliazione donata da Dio in Cristo e per mezzo dello Spirito. Quando poi subentra l'attenzione sui destinatari

³ J.H. NEWMAN, *Lectures on the Doctrine of Justification*, cit., 36: «Justification, then, viewed relatively to the past is forgiveness of sin, for nothing more it can be; but considered as to the present and future is more; it is renewal wrought in us by the Spirit of Him who by His merits completes what is defective in that renewal».

⁴ J.M.G. BARCLAY, *Paul and the Gift*, cit., 70-74.

⁵ M. LUTERO, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, cit., 259. Sul paradosso della grazia negli scritti esegetici di Lutero cf. A. ПИТА, *L'interscambio della grazia nell'esegesi neotestamentaria di Lutero*, in *Lateranum* 84 (2018) 13-22.

è incommensurabile il paradosso della giustificazione per grazia: è donata a chi non l'ha cercata e non è ottenuta da chi l'ha cercata. Senza negare l'importanza della risposta umana, nelle dinamiche della giustificazione per cui si è a servizio della giustificazione, per la sua paradossale gratuità, la giustificazione non comprende alcun sinergismo o cooperazione tra Dio e la persona umana, ma conserva l'eccedenza della sovrabbondanza e dell'incongruità. Da questo versante è da sottoscrivere quanto Jüngel asserisce sul primato dell'essere rispetto all'agire umano nella giustificazione:

«Invece la dottrina della giustificazione conosce l'uomo primariamente come colui che non può far proprio nulla per la propria salvezza. Non che l'agire dell'uomo sia irrilevante nel contesto della problematica della giustificazione! Però la dottrina della giustificazione getta le proprie radici più in profondità. Essa non parla tematicamente del fare dell'uomo partendo dal suo fare, bensì parla tematicamente del fare dell'uomo partendo dal suo essere»⁶.

La risposta umana, incentrata sul lasciarsi riconciliare con Dio, è importante, ma è consequenziale: una conseguenza necessaria e non opzionale, ma che resta tale sempre di fronte all'eccedenza paradossale della giustificazione. Su questo dato della relazione tra la giustificazione per grazia e la risposta umana, la *Dichiarazione congiunta* è pervenuta a un fondamentale dato condiviso, senza ritorno al passato:

«Insieme confessiamo che le buone opere – una vita cristiana nella fede, nella speranza e nell'amore – sono la conseguenza della giustificazione e ne rappresentano i frutti» (n. 37).

5) *Giustificazione e partecipazione*. Da alcuni decenni a questa parte, giustificazione e partecipazione sono viste in alternativa: l'una o l'altra! Mentre per alcuni studiosi al centro della teologia paolina resta la giustificazione, per altri centrale è l'essere in Cristo o la mistica paolina. Abbiamo potuto constatare che questi due crateri non sono isolati e contrastanti, ma sono comunicanti fra loro: sono accomunati dall'evento della croce di Cristo, dallo Spirito e dalla grazia. Non è fortuito che anche quando si presenta il dilemma della giustificazione, se per la Legge o la fede in Cristo, Paolo spera di essere "trovato *in* Cristo" (cf. *Fil* 3,9-10), secondo una naturale comunicazione tra giustificazione e partecipazione. Se in alcuni contesti, Paolo pone l'accento più sulla partecipazione che sulla giustifi-

⁶ E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione*, cit., 258.

cazione, non è per considerarle alternative, ma per le diverse situazioni epistolari che riflettono. Contro l'alternativa tra giustificazione ed essere in Cristo, sarebbe opportuno rileggere quel che J.H. Newman annotava già nel XIX secolo:

«Che la nostra giustificazione o il nostro essere considerati giusti dall'Altissimo Dio consiste nel nostro essere innestati nel corpo di Cristo o fatti sue membra, nell'abitazione di Dio in noi e la nostra abitazione in Dio, e che lo Spirito Santo è il gentile agente in quest'opera meravigliosa, – tutto questo è stato sostenuto dalla Scrittura in diversi modi»⁷.

Giustificazione e mistica paolina non sono crateri contrapposti; e l'uno non è più importante dell'altro, ma sono più comunicanti di quanto si possa pensare.

6) *Giustificazione e fede di/in Cristo*. Al centro della giustificazione per la fede c'è l'evento della morte e risurrezione di Cristo. Significativo è che il verbo "giustificare" (*dikaióō*) non veda mai Gesù come soggetto, ma l'attenzione di Paolo sia rivolta alla giustificazione compiuta da Dio con l'invio, la morte e risurrezione di Cristo. Non c'è un avvenimento della vita pubblica di Gesù, evocato da Paolo, per sostenere che la sua fede o fedeltà si trova all'origine della giustificazione. Lo stesso vale per il verbo "credere" (*pistéuō*): non è mai attribuito da Paolo a Gesù come soggetto, ma come destinatario della fede⁸.

Piuttosto contro quanti continuano a sostenere il genitivo soggettivo della «fede di Cristo», è indicativo che nelle due fasi di passaggio da persecutore ad apostolo, Paolo evangelizzi la fede che un tempo cercava di distruggere (cf. *Gal 1,23*). In tal caso, come nella maggioranza delle altre occorrenze, non ha alcun senso pensare alla fede che Gesù ha avuto e che Paolo avrebbe cercato di distruggere. Piuttosto è la fede in Cristo di quanti hanno aderito a lui l'oggetto della persecuzione di Paolo che, in seguito, diventa contenuto della sua fede. Che Gesù dovesse avere fede, durante la vita pubblica e si attribuisse il diritto di rimettere i peccati è un conto, che Paolo percorra

⁷ J.H. NEWMAN, *Lectures on the Doctrine of Justification*, cit., 202. «That our justification, or our being accounted righteous by Almighty God, consist in our being grafted into the Body of Christ or made His members, in God dwelling in us and our dwelling in God, and that the Holy Ghost is the gracious Agent in this wonderful work, – all this has been argued from Scripture in various way».

⁸ Fra i più convinti sostenitori della giustificazione per la fede in Cristo, cf. T.R. SCHREINER, *Paul Apostle of God's Glory in Christ*, IVP Academic, Downers Grove/IL 2001, 209-216.

tale itinerario per sostenere la giustificazione per la fede è un altro. Dalla prospettiva della giustificazione, la fede in Cristo è intesa non come risposta, bensì come dono della grazia. Anche su questo versante, la *Dichiarazione congiunta* assume uno dei tratti più peculiari della giustificazione per Paolo:

«Nella morte e risurrezione di Cristo si radicano tutte le dimensioni della sua opera salvifica, poiché egli è il “nostro Signore, il quale è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione” (*Rm* 4,25) [...]. La fede stessa è anch'essa dono di Dio per mezzo dello Spirito Santo che agisce per il tramite della Parola e dei Sacramenti, nella comunità dei credenti, guidandoli verso il rinnovamento della vita che Dio porta a compimento nella vita eterna» (nn. 10.16).

7) *Ecclesialità della giustificazione*. Il pronome personale che più caratterizza la giustificazione è “noi” e non “io”. Per Paolo in questione non è come io possa essere giustificato o salvato davanti a Dio, bensì la grazia della giustificazione che accomuna i credenti in Cristo. Precisa bene M. Wolter: «A essere sicuri, la dottrina paolina della giustificazione è una teoria soteriologica, ma senza dubbio essa ha il suo spazio reale nell'ecclesiologia»⁹. Abbiamo potuto evidenziare che anche dove sembra riscontrare rilevanza la condizione del *simul peccator et iustus* (cf. *Rm* 7,7-25), subentra la personificazione di chi non è in Cristo e non di chi è stato liberato dalla legge del peccato e della morte. Neanche quando parla realmente di sé (cf. *Fil* 3,4-6), Paolo è angosciato dal peccato e dalla colpa, ma irreprensibile quanto alla giustificazione dalla Legge, dall'incontro con il Risorto ha compreso che Cristo e la Legge sono incompatibili per la realizzazione della giustificazione. La funzione esemplare dell'autoelogio di *Fil* 3,4b-16 conferma l'orizzonte ecclesiale della giustificazione perché Paolo parla di sé per suscitare l'imitazione nei destinatari (cf. *Fil* 3,17-4,1). Da questo versante la *New Perspective* ha avuto il merito di liberare la giustificazione dalla strettoia individuale, a favore della sua dimensione universale. Tuttavia per accentuare l'abolizione degli indicatori di demarcazione, la stessa *New Perspective* ha sottovalutato la dimensione ecclesiale della giustificazione che è prioritaria rispetto all'ingresso dei gentili nel popolo dell'alleanza.

⁹ M. WOLTER, *Paul*, cit., 394: «To be sure, the Pauline doctrine of justification is a soteriological theory, but beyond doubt it has its actual place in ecclesiology». Sulla dimensione cristologica ed ecclesiale della giustificazione in sede di dialogo ecumenico cf. L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, G&B Press, Roma 2011², 394.

8) *Giustificazione e giudizio finale*. Tra l'acquisizione assodata e la mancanza di relazione, la giustificazione tende verso il giudizio finale. Non c'è dubbio che la novità dell'evangelo non risiede nel giudizio finale, bensì nella giustificazione per grazia. Tuttavia aveva ben ragione G. Schrenk nel precisare:

«L'idea del giudizio in Paolo non appare come un fossile inorganico, ma al contrario riceve, rispetto al giudaismo, un approfondimento radicale»¹⁰.

Il giudizio finale è chiamato in causa soprattutto nella sezione di *Rm* 1,18–3,20 per garantire l'universalità della giustificazione in Cristo ed escludere qualsiasi motivo di vanto alternativo all'evangelo. Se dal versante della giustificazione, lo Spirito ne garantisce la realizzazione sino al giudizio, dal versante del giudizio la giustificazione non è mai acquisita, ma è sempre attraversata dalla grazia. Giustificazione per grazia e giudizio per le opere sono in continua tensione e dimostrano che, se da un lato Paolo non è sistematico, dall'altro non è incongruente, né contraddittorio. Piuttosto il suo evangelo della giustificazione per grazia non annulla il giudizio, ma tende verso di esso per mezzo dello Spirito, liberando i credenti da qualsiasi forma di paura. Sulla tensione escatologica della giustificazione per mezzo dello Spirito, propria di Paolo, sono da sottoscrivere le osservazioni di Pannenberg:

«Questo futuro di salvezza – e quindi anche la certezza dell'amore divino – è garantito ai credenti dal dono permanente dello Spirito Santo, da Colui che, nel futuro di Dio, risusciterà i loro corpi mortali a vita eterna. Se è soltanto il futuro escatologico di Dio a manifestare questo suo amore in un creato giunto a compimento e reso partecipe della vita eterna, è mediante il dono dello Spirito che i credenti ne sono fin da ora certi e quindi già vivono da riconciliati con Dio e in lui rappacificati»¹¹.

9) *Tota Scriptura*. Estranea a Paolo è la cognizione di un *canone nel canone*, che favorisca una parte più autorevole della Scrittura a detrimento di una secondaria. Piuttosto quanto è stato prescritto è stato scritto per l'insegnamento dei credenti (cf. *Rm* 15,4). Tra l'evangelo preannunciato da Dio mediante i suoi Profeti nelle sante Scritture (cf. *Rm* 1,2) e le Scritture profetiche (cf. *Rm* 16,26) si realizza una naturale inclusione che abbraccia tutta la Scrittura e non soltanto una sua parte. Che sulla giustificazione Paolo preferisca lasciarsi ispirare dal binario principale di *Gen* 15,6 e di *Ab* 2,4 non significa che abbia una concezione del canone nel canone, poiché al suo tempo non

¹⁰ G. SCHRENK, *dikaioσynē*, cit., 1281.

¹¹ W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, cit., 672.

esisteva neanche un canone alternativo all'altro della Scrittura. Guidato dall'orizzonte ermeneutico incentrato su Cristo e sulla comunità dei credenti, Paolo reinterpreta e rilegge tutta la Scrittura e non soltanto una sua parte.

10) *Solo verbo*. La giustificazione avviene *solo verbo* o soltanto nella parola: è l'ultimo *solus* proposto dalla tradizione luterana¹² e ribadito dal *Consiglio della Chiesa evangelica* nel 2015¹³. A nostro parere il *soltanto con la Parola* può essere condiviso a condizione che non restringa il suo raggio d'azione alla *sola Scriptura* e quindi al binomio *legge e vangelo*, ma estenda i suoi orizzonti alla tradizione viva delle comunità dei credenti. Nella prima opzione *sola Scriptura* e *solo verbo* s'identificano e non necessitano di essere distinti. Con la seconda opzione si coglie uno dei tratti più importanti della giustificazione e non solo. La tradizione è insita nella Scrittura perché, prima di essere scritta, questa attraversa imprescindibili fasi di trasmissione orale. Quando si ha una visione ristretta della tradizione bisognerebbe rileggere le belle pagine di L. Alonso Schökel dedicate a *Il dinamismo della tradizione* per rendersi conto di quanto Scrittura e tradizione si coappartengano¹⁴.

Per la questione della giustificazione, il frammento prepaolino di *Rm* 3,25-26a dimostra che a monte, già prima di Paolo e dunque fra le comunità protocristiane, la questione della giustificazione per la fede in Cristo era impellente e non secondaria. A valle non è fortuito che il dilemma sulla giustificazione per la grazia o per le opere sia formulato in modo definitivo e chiaro nel frammento della tradizione confluito nell'inno dedicato alla filantropia di Dio della *lettera a Tito* 3,4-7. In tale panorama, Scrittura e tradizione non sono alternative, ma si coappartengono e sono impensabili in modo isolato, se non contrastante, pena la riduzione del *solo verbo* alla *sola Scriptura*. *Solo verbo* ha la sua ragion d'essere quando non rechina la *sola Scriptura* su se stessa, ma riconosce in essa l'azione trasformante dello Spirito. Con tale ripensamento del *solo verbo* non c'è alcun contrasto tra *parola* e *sacramento*, ma secondo l'assioma classico di Agostino d'Ippona: «La parola aderisce all'elemento e si realizza il sacramento, che è come una parola visibile»¹⁵. Pertanto annota bene Jüngel:

¹² Si vedano le belle pagine su *solo verbo* scritte da E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione*, cit., 201-234.

¹³ CONSIGLIO DELLA CHIESA EVANGELICA IN GERMANIA, *Giustificazione e libertà*, cit., 70.

¹⁴ L. ALONSO SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione* (bcr 19), Paideia, Brescia 1970 (rist. 2011).

¹⁵ AGOSTINO D'IPPONA, *In Johannis Evangelium Tractatus* 80,3, CCL 36,529,5-7: «Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum».

«Appunto per questo un'alternativa tra la chiesa della parola e una chiesa dei sacramenti è un'alternativa del tutto sbagliata che non coglie l'essenza della parola evangelica né l'essenza dei sacramenti. Molto significativo è il fatto che, secondo il giudizio del grande teologo cattolico Karl Rahner, l'eucaristia è addirittura "il caso assoluto della parola". La particella esclusiva *solo verbo* significa in linea di principio parola e sacramento»¹⁶.

Della giustificazione non si dirà mai abbastanza! Concludiamo il nostro percorso evidenziando la permanente attualità della giustificazione. Spesso si pensa che la diffusa contemporanea esclusione di Dio dagli interrogativi umani più urgenti, renda ormai antiquata la giustificazione. La mancanza di senso del peccato e la moderna cognizione della libertà sarebbero i fattori più determinanti per tale cambiamento. In realtà la persona umana non ha avuto mai la percezione del peccato, se non quando ne sperimenta la conseguenza più evidente: la separazione da sé, dagli altri e da Dio. E poiché la giustificazione è relazione, mutano i tratti e il linguaggio, ma rimane la sua attualità. Sull'altro versante se la libertà è ridotta a libero arbitrio è un incantevole miraggio. Se invece è intesa nel senso più paolino del termine, come servizio per la giustificazione o per l'ingiustizia, allora l'evangelo della giustificazione ha da dare molto agli uomini e le donne del nostro tempo.

Così inteso, l'evangelo comunica una giustificazione che approda nella figliolanza divina e in una libertà assoluta in quanto dono di Cristo. Sarà un caso, ma la prima volta in cui s'affaccia il dilemma della giustificazione per la fede in Cristo o le opere della Legge, è nella *magna charta* della libertà che è la *lettera ai Galati*: «Per la libertà Cristo ci ha liberati!» (*Gal* 5,1). La giustificazione risalta in negativo dalla separazione che produce il peccato e in positivo dal servizio vicendevole che rivela l'autentica libertà umana.

¹⁶ E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione*, cit., 234.

BIBLIOGRAFIA

1. Commentari

- ALETTI, J.-N., *Lettera ai Colossesi. Introduzione, versione e commento* (SOC 12), EDB, Bologna 1994.
- BARBAGLIO, G., *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione, commento* (SOC 16), EDB, Bologna 1995.
- BARTH, K., *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1993².
- BASSLER, J.M., *1 Timothy, 2 Timothy, Titus*, Abingdon Press, Nashville/TN 2002.
- BEST, E., *Lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 2001 (or. ingl. 1998).
- BETZ, H.D., *Galatians* (Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia/MN 1979.
- BOER, M.C. DE, *Galatians. A Commentary* (NTL), Westminster J. Knox Press, Louisville/KY 2011.
- BYRNE, B., *Romans* (Sacra Pagina), Liturgical Press, Collegeville/MN 1996.
- COLLINS, R.F., *1&2 Timothy and Titus. A Commentary*, Westminster J. Knox Press, Louisville/KY 2002.
- CRANFIELD, C.E.B., *The Epistle to the Romans* (ICC), T&T Clark, Edinburgh 1975.
- DUNN, J.D.G., *Romans, I-II* (WBC 38A-B), Zondervan, Dallas/TX 1988.
- FABRIS, R., *1-2 Tessalonesi. Nuova versione, introduzione e commento* (LB NT 13), Edizioni Paoline, Milano 2014.
- FEE, G.D., *Paul's Letter to the Philippians* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids/MI 1995.
- FITZMYER, J.A., *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale M. 1999 (or. ingl. 1993).
- , *First Corinthians* (AB 32), Yale, New Haven - London 2008.
- FURNISH, V.P., *II Corinthians* (AB 32A), Doubleday, New York 1984.
- IOVINO, P., *Lettere a Timoteo. Lettera a Tito. Nuova versione, introduzione e commento* (LB NT 15), Edizioni Paoline, Milano 2005.

- JEWETT, R., *Romans. A Commentary* (Hermeneia), Fortress, Minneapolis/MN 2007.
- KÄSEMANN, E., *Commentary on Romans*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 1980.
- LAMBRECHT, J., *Second Corinthians* (Sacra Pagina 8), Liturgical Press, Collegeville/MN 1999.
- LUTERO, M., *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, a cura di F. Buzzi, Edizioni Paoline, Cinisello B. 1991.
- LÉGASSE, S., *L'epistola di Paolo ai Romani*, Queriniana, Brescia 2004.
- MARCHESELLI-CASALE, C., *Le Lettere Pastorali. Le due lettere a Timoteo e la lettera a Tito* (SOC 15), EDB, Bologna 1995.
- MARTIN, R.P., *2 Corinthians* (WBC 40), Word Book, Waco/TX 1986.
- MATERA, F.J., *II Corinthians. A Commentary*, Westminster J. Knox Press, Louisville/KY 2003.
- MOO, D.J., *The Epistle to the Romans* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids/MI 1996.
- , *Galatians* (BECNT), Baker Academic, Grand Rapids/MI 2013.
- PENNA, R., *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione e commento* (SOC 10), EDB, Bologna 1988.
- , *Lettera ai Romani. Introduzione, versione e commento* (SOC 6), EDB, Bologna 2010.
- PITTA, A., *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento* (SOC 9), EDB, Bologna 2000.
- , *La Seconda Lettera ai Corinzi. Commento esegetico*, Borla, Roma 2006.
- , *Lettera ai Filippesi. Nuova versione, introduzione e commento* (LB NT 11), Edizioni Paoline, Milano 2010.
- , *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento* (LB NT 6), Edizioni Paoline, Milano 2017⁵.
- REDALIÉ, Y., *Deuxième épître aux Thessaloniens*, Labor et fides, Genève 2011.
- SCHELKLE, K.H., *Seconda lettera ai Corinti*, Città Nuova, Roma 1990³.
- SCHLIER, H., *La lettera ai Romani* (CTNT VI), Paideia, Brescia 1982 (or. ted. 1977).
- SCHREINER, T.R., *Romans*, Grand Rapids/MI 1998.
- TALBERT, C.H., *Romans*, Macon (GE) 2002.
- THRALL, M., *The Second Epistle to the Corinthians*, I-II (ICC), T&T Clark, Edinburgh 1994-2000.
- TOEWS, J.E., *Romans*, Herald Press, Scottdale/PA 2004.

- THURSTON, B.B. – RYAN, J.M., *Philippians and Philemon* (SPS 10), Liturgical Press, Collegeville/MN 2005.
- VANHOYE, A., *Lettera ai Galati. Nuova versione, introduzione e commento* (LB NT 8), Edizioni Paoline, Milano 2000.
- WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer* (EKK VI/I), Neukirchener Verlag 1978, Köln - Vluyt 1978.
- WITHERINGTON III, B., *Grace in Galatia: A Commentary on St. Paul's Letter to the Galatians*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 1998.
- WOLTER, M., *Der Brief an die Römer, Röm 1-8* (EKKNT 6/1), Neukirchener, Vluyt 2014.

2. Contributi

- AGUILAR CHIU, J.E. – MANZI, F. – URSO, F. – ZESATI ESTRADA, C., «*Il verbo di Dio è vivo*». *Studi sul Nuovo Testamento in onore del Cardinale Albert Vanhoye, S.I.*, AnB 165, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2007.
- ALETTI, J.-N., *La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance*, in *Bib* 71 (1990) 1-24.
- , *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes*, in *NTS* 38 (1992) 385-401.
- , *Romains 5, 12-21. Logique, sens et fonction*, in *Bib* 78 (1997) 3-32.
- , *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains* (LD 173), Cerf, Paris 1998.
- , *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul* (SB 43), G&BPress, Roma 2012.
- , *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul. Keys to Interpretation* (AnBib Studi 5), G&B Press, Roma 2015.
- ALONSO SCHÖKEL, L., *Il dinamismo della tradizione* (bcr 19), Paideia, Brescia 1970 (rist. 2011).
- AMADI-AZUOGU, C.A., *Paul and the Law in the Arguments of Galatians. A Rhetorical and Exegetical Analysis of Galatians 2,14–6,2* (BBB 104), Beltz Athenäum, Weinheim 1996.
- ANCONA, G., *Antropologia teologica. Temi fondamentali* (BTC 171), Queriniana, Brescia 2014.
- ARNOLD, M. – DAHAM, G. – NOBLESSE-ROCHER, A. (edd.), «*Le juste vivra de sa foi*» (LD 246), Cerf, Paris 2010.
- BALTHASAR, H.U. VON, *La teologia di Karl Barth* (già e non ancora), Jaca Book, Milano 1985 (or. ted. 1976).

- BARBAGLIO, G., *Teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, EDB, Bologna 1999.
- BARCLAY, J.M.G., *Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case*, in JSNT 31 (1987) 73-93.
- , *Paul and the Gift*, Eerdmans, Grand Rapids/MI - Cambridge 2015.
- BARNETT, P., *The Second Epistle to the Corinthians* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids/MI - Cambridge 1997.
- BARTH, K., *Die Kirchliche Dogmatik, IV/1: Die Lehre von der Versöhnung*, EVZ-Verlag, Zürich 1960.
- BASSLER, J.M., *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom* (SBL DS 59), Scholars Press, Chico/CA 1982.
- BASTA, P., *Gezerah Shawah. Storia, forme e metodi dell'analogia biblica* (SubBib 26), P.I.B., Roma 2006.
- , *Abramo in Romani 4. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo* (AnBib 168), P.I.B., Roma 2007.
- BECHTLER, S.R., *Christ the telos of the Law: the Goal of Romans 10:4*, in CBQ 54 (1994) 288-308.
- BELL, R.H., *Provoked to Jealousy. The Origin and Purpose of Jealousy Motif in Romans 9–11* (WUNT 2.62), Mohr Siebeck, Tübingen 1994.
- BETZ, H.D., *2 Cor 6:14–7:1: An Anti-Pauline Fragment?*, in JBL 92 (1973) 88-108.
- , *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, in NTS 21 (1975) 353-379.
- BIANCHINI, F., *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della «periautologia» nel contesto di Fil 3,1–4,1* (AnB 164), P.I.B., Roma 2006.
- , *Figli nel Figlio. La categoria della figliolanza nelle lettere di Paolo*, San Paolo, Cinisello B. 2017.
- BIANCHINI, F. –ROMANELLO, S. (edd.), *Non mi vergogno del Vangelo, potenza di Dio. Studi in onore di J.-N. Aletti* (AnBib 200), G&BPress, Roma 2012.
- BIERINGER, R. (ed.), *The Corinthian Correspondence* (BETL 125), University Press, Leuven 1996.
- BIRD, M.F., *Justification as Forensic Declaration and Covenant Membership. A Via Media between Reformed and Revisionist Readings of Paul*, in TynB 57 (2006) 109-130.
- BITTASI, S., *Gli esempi necessari per discernere. Il significato argomentativo della struttura della lettera di Paolo ai Filippesi* (AnBib 153), P.I.B., Roma 2003.
- BOER, M.C. DE, *Paul's Use and Interpretation of a Justification Tradition in Galatians 2.15-21*, in JSNT 28 (2005) 189-216.

- BOSENIUS, B., *Kann man die neutestamentlichen Briefe der Gattung „Apostelbrief“ zuordnen?*, in *NT 57* (2015) 227-250.
- BOVATI, P., *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), P.I.B., Roma 1997².
- BREYTENBACH, C., *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WM-NAT 60), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989.
- , *God's Power for Salvation: Romans 1,1–5,11* (COP 23), Peters, Leuven 2017.
- BRODEUR, S., *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead. An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13* (ST 14), PUG, Roma 1996.
- BULTMANN, R., *La teologia di Paolo*, in ID., *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1985 (or. ted. 1953), 181-336.
- BUTTICAZ, S., «*La foi agissant par l'amour*» (Galates 5,6). *Justification par la foi et parénèse du jugement dans la lettre aux Galates*, in *Bib 98* (2017) 91-111.
- CAMPBELL, D.A., *The Quest for Paul's Gospel. A Suggested Strategy* (JSNT SS 274), T&T Clark, New York 2005.
- , *The Deliverance of God. An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*, Eerdmans, Grand Rapids/MI - Cambridge 2009.
- CARSON, D.A. – O'BRIEN, P.T. – SEIFRID, M.A. (edd.), *Justification and Variegated Nomism, II. – The Paradoxes of Paul*, Mohr Siebeck - Baker Academic, Tübingen - Grand Rapids/MI 2004.
- CASEY, T.G. – TAYLOR, J. (edd.), *Paul's Jewish Matrix*, G&BPress - Paulist, Roma 2011.
- CIOLA, N. – PITTA, A. – PULCINELLI, G. (edd.), *Ricerca storica su Gesù. Bilanci e prospettive* (SB 81), EDB, Bologna 2017.
- CLASSEN, C.J., *Can the Theory of Rhetoric Help Us to Understand the New Testament and in Particular the Letter of Paul?*, in PORTER, S.E. – DYER, B.R. (edd.), *Paul and Ancient Rhetoric. Theory and Practice in the Hellenistic Context*, University Press, Cambridge 2016, 11-39.
- COLLANGE, J.-F., *Énigmes de la deuxième Épître de Paul aux Corinthiens. Étude exégétique de 2 Cor. 2:14–7:4* (SNTS MS 18), University Press, Cambridge 1972.
- CONZELMANN, H., *Teologia del Nuovo Testamento* (bt 5), Paideia, Brescia 1972 (or. ted. 1968²).
- DAHL, N.A., *Studies in Paul. Theology for the Early Christian Mission*, Augsburg, Minneapolis/MN 1977.
- DAS, A.A., *Paul, the Law, and the Covenant*, Hendrickson, Peabody/MA 2001.
- DAVIES, S.T. – KENDALL, D. – O'COLLINS, G. (edd.), *The Redemption*, Oxford University Press, New York 2004.

- DEITZFELBINGER, C., *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1985.
- DESPOTIS, A. (ed.), *Participation, Justification, and Conversion. Eastern Orthodox Interpretation of Paul and the Debate between "Old and New Perspectives on Paul"* (WUNT 2.442), Mohr Siebeck, Tübingen 2017.
- DOERING, L., *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography* (WUNT 298), Mohr Siebeck, Tübingen 2012.
- DONFRIED, K.P. (ed.), *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*, T&T Clark, Edinburgh 1991².
- DUNN, J.D.G., *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999 (or. ingl. 1998).
–, *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (WUNT 185), Mohr Siebeck, Tübingen 2005 [trad. it., *La nuova prospettiva su Paolo*, Paideia, Brescia 2014].
- ESKOLA, T., *Theodicy and Predestination in Pauline Soteriology* (WUNT 2.100), Mohr Siebeck, Tübingen 1998.
–, *Paul et le Judaïsme du second Temple. La sotériologie de Paul avant et après E.P. Sanders*, in RSR 90 (2002) 377-398.
- EUN-GEOL LYU, *Sünde und Rechtfertigung bei Paulus. Eine exegetische Untersuchung zum paulinischen Sünderverständnis aus soteriologischer Sicht* (WUNT 2.318), Mohr Siebeck, Tübingen 2011.
- FABRIS, R., *La tradizione paolina*, EDB, Bologna 1995.
- FEE, G.D., *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study*, Hendrickson, Peabody/MA 2007.
- FINLAN, S., *The Background and Content of Paul's Cultic Atonement Metaphors* (AB 19), SBL, Atlanta/GA 2004.
- FITZMYER, J.A., *Qumrân and the Interpolated Paragraph in 2 Cor 6,14–7,1*, in CBQ 23 (1961) 271-280.
- FOSTER, R.L., *The Justice of the Gentiles: Revisiting the Purpose of Romans*, in CBQ 76 (2014) 684-703.
- FRIEDRICH J. – PÖHLMANN W. – STUHLMACHER, P. (edd.), *Rechtfertigung*, FS. E. Käsemann, Mohr (Siebeck), Tübingen 1976.
- GARLINGTON, D., *Paul's 'Partisan ek' and the Question of Justification in Galatians*, in JBL 127 (2008) 567-589.
- GATHERCOLE, S., *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1–5*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 2002.
–, *Romans 1–5 and the "Weak" and the "Strong": Pauline Theology, Pastoral Rhetoric and the Purpose of Romans*, in RevExp 100 (2003) 35-51.
- GIENIUSZ, A., *Romans 8:18-30 "Suffering Does not Thwart the Future Glory"*, Scholars Press, Atlanta/GA 1999.

- , *Quale posta in gioco nella dottrina della giustificazione per la fede in Paolo? Dalla retorica alla teologia*, in “*Inesperto nell’arte di parlare*”? *Retorica al servizio del Vangelo*, Urbaniana University Press, Roma 2018.
- GIULIANO, L., *Un paradigma inesplorato. Retorica e teologia del numerale UNO nelle lettere di Paolo* (SupRivB 61), EDB, Bologna 2016.
- GRINDHEIM, S., *The Law Kills but the Gospel Gives Life: The Letter-Spirit Dualism in 2 Corinthians 3.5-18*, in JSNT 84 (2001) 97-115.
- , *The Kingdom of God in Romans*, in Bib 98 (2017) 72-90.
- GUERRA, A.J., *Romans and the Apologetic Tradition. The Purpose, Genre and Audience of Paul’s Letter* (SNTS MS 81), University Press, Cambridge 1995.
- , *Romans 4 as Apologetic Theology*, in HTR 81 (1988) 251-270.
- HALL, R.G., *The Rhetorical Outline for Galatians: A Reconsideration*, in JBL 106 (1987) 277-287.
- HANSEN, G.W., *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNT SS 29), Academic Press, Sheffield 1989.
- HAY, D.M. (ed.), *Pauline Theology. II, 1 & 2 Corinthians*, Fortress, Minneapolis/MN 1993.
- HEILIG, C. – HEWITT, J.T. – BIRD, M.F. (edd.), *God and the Faithfulness of Paul. A Critical Examination of the Pauline Theology of N.T. Wright* (WUNT 2.413), Mohr Siebeck, Tübingen 2016.
- HOOKE, M., *Interchange in Christ*, in JTS 22 (1971) 349-361.
- HULTGREN, S.J., *2 Cor 6.14–7.1 and Rev 21,3-8: Evidence for Ephesian Redaction of 2 Corinthians*, in NTS 49 (2003) 39-56.
- HUNN, D., *Pleasing God or Pleasing People? Defending the Gospel in Galatians 1–2*, in Bib 91 (2010) 24-49.
- , *Galatians 3:6-9: Abraham’s Fatherhood and Paul’s Conclusion*, in CBQ 78 (2016) 500-514.
- , *Pistis in Galatians 5,5-6: Neglected Evidence For “faith in Christ”*, in NTS 62 (2016) 477-483.
- JOHNSON, N.C., *Romans 1:3-4: Beyond Antithetical Parallelism*, in JBL 136 (2017) 467-490.
- JÜNGEL, E., *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica* (BTC 112), Queriniana, Brescia 2000 (or. ted. 1998).
- KÄSEMANN, E., *Das Neue Testament als Kanon*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970.
- , *Prospettive paoline* (SB 18), Paideia, Brescia 1972 (or. ted. 1972²).

- , *Saggi esegetici*, Marietti, Genova 1985.
- KENNEDY, G.A., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, University Press, Chapel Hill/NC 1984.
- KERTELGE, K., *Giustificazione in Paolo. Studi sulla struttura e sul significato del concetto paolino di giustificazione* (Supplementi GLNT 5), Paideia, Brescia 1991 (or. ted. 1966).
- KIEFFER, R., *Foi et Justification à Antioche. Interprétation d'un Conflit* (LD 111), Cerf, Paris 1982.
- KIM, S., *The Origin of Paul's Gospel* (WUNT 2.4), Mohr (Siebeck), Tübingen 1984².
- , *Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids/MI - Cambridge 2002.
- KIRK, J.R.D., *Unlocking Romans Resurrection and the Justification of God*, Eerdmans, Grand Rapids/MI - Cambridge/UK 2008.
- KÖRTNER, U.H.J., *Der Mensch als Gerechtfertigter Sünder: das Simul iustus et peccator aus systematisch-theologischer Sicht*, in *Lateranum* 84 (2018) 111-133.
- KRUSE, C.G., *Paul, the Law and Justification*, Apollos, Leicester 1996.
- KUNDERT, L., *Christus als Inkorporation der Tora*, in *ThZ* 55 (1999) 76-87.
- KÜNG, H., *La giustificazione* (BTC 2), Queriniana, Brescia 1969 (or. ted. 1957).
- KUULA, K., *The Law, the Covenant and God's Plan, I, Paul's Polemical Treatment of the Law in Galatians; II, Paul's Treatment of the Law and Israel in Romans*, The Finnish Exegetical Society, Helsinki - Göttingen 1999-2003.
- LEE IRONS, C., *The Righteousness of God. A Lexical Examination of the Covenant-Faithfulness Interpretation* (WUNT 2,386), Mohr Siebeck, Tübingen 2015.
- LADARIA, L.F., *Antropologia teologica*, G&B Press, Roma 2011².
- LAMBRECHT, J. (ed.), *The Truth of the Gospel (Galatians 1:1 – 4.11)* (MSB 12), Benedectina, Roma 1993.
- LEE, J.H., *Paul's Gospel in Romans. A Discourse Analysis of Rom 1:16–8,39*, Brill, Leiden - Boston/MA 2010.
- LÉONCE VIEYRA, E., *L'Écriture dans la dynamique argumentative de 1 Corinthiens 1–4* (ÖBS 46), P. Lang, Frankfurt a. M. 2016.
- LINDEMANN, A., *Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz. Erwägungen zur Auslegung und zur Textgeschichte von Röm 10,5*, in *ZNW* 73 (1982) 231-250.
- LOHSE, E., *Christus des Gesetzes Ende? Die Theologie des Apostels Paulus in kritische Perspektive*, in *ZNW* 99 (2008) 18-32.
- LONGENECKER, R.N., *Introducing Romans: Critical Issues in Paul's most famous Letter*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 2011.

- LORUSSO, G. – ZUPPA, P. (edd.), *Gestis verbisque*. FS. M. Lenoci, EDB, Bologna 2012.
- LUNARDON, P. (ed.), *Per me il vivere è Cristo (Filippesi 1, 1–3, 21)* (SMB 14), Benedictina, Roma 2001.
- LUZ, U., *Paul's Gospel of Justification in Construction and Development. A Sketch, in Exegetische Aufsätze* (WUNT 357), Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 511–528.
- LYONNET, S., *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, D'Auria, Napoli 1966.
- MAFFEIS (ed.), A., *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico* (gdt 276), Queriniana, Brescia 2000.
- MARTIN, B.L., *Christ and the Law in Paul* (NT Sup. 62), Brill, Leiden 1989.
- MARTIN, R.P., *The Focus of Romans: The Central Role of 5:1–8:39 in the Argument of the Letter*, in SODERLUND, S.K. – WRIGHT, N.T. (edd.), *Romans and the People of God*, FS. G.D. Fee, Eerdmans, Grand Rapids/MI 1999, 49–69.
- MARTIN, T.W., *Apostasy to Paganism: The Rhetorical Stasis of the Galatian Controversy*, in *JBL* 114 (1995) 437–461.
- MASCHMEIER, J.C., *Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven* (BWANT 189), Kohlhammer, Stuttgart 2010.
- , *Glaube und Handeln bei Luther und Paulus – Kritische Anfragen an eine lutherische Paulusperspektive*, in *KuD* 59 (2013) 21–44.
- MININGER, M.A., *Uncovering the Theme of Revelation in Romans 1:16–3:26. Discovering a New Approach to Paul's Argument* (WUNT 2.445), Mohr Siebeck, Tübingen 2017.
- MITCHELL, M.M., *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Westminster - J. Knox, Louisville/KY 1991.
- MÜLLER, C., *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk: Eine Untersuchung zu Römer 9–11* (FRLANT 66), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964.
- NELSON, R.D., *Pauline Prolegomena to a Theology of Justification*, in *Lutheran Quarterly* 29 (2015) 399–419.
- NEWMAN, J.H., *Lectures on the Doctrine of Justification*, Christian Classics, Westminster/MD 1966.
- OLSON, R.C., *The Gospel as the Revelation of God's Righteousness. Paul's Use of Isaiah in Romans 1:1–3:26* (WUNT 2.428), Mohr Siebeck, Tübingen 2016.
- ORTLUND, D.C., *Zeal without Knowledge. The Concept of Zeal in Romans 10, Galatians 1, and Philippians 3*, T&T Clark, London - New York 2012.

- PALMA, E.M., *Trasformati in Cristo. L'antropologia paolina nella Lettera ai Galati* (AnB 217), G&BPress, Roma 2016.
- PANNENBERG, W., *Teologia sistematica 3* (BTC 89), Queriniana, Brescia 1996 (or. ted 1993).
- PASTOR RAMOS, F., *¿ Es la justificación el centro de la antropología de Pablo?*, in J.E. AGUILAR CHIU – F. MANZI – F. URSO – C. ZESATI ESTRADA, «*Il verbo di Dio è vivo*». *Studi sul Nuovo Testamento in nome del Cardinale Albert Vanhoye, S.I.*, AnB 165, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2007.
- PATE, C.M., *The Reverse of the Curse: Paul, Wisdom, and the Law* (WUNT 2.114), Mohr (Siebeck), Tübingen 2000.
- PELLEGRINO, C., *Paolo, servo di Cristo e padre dei Corinzi. Analisi retorico-letteraria di 1 Cor 4* (TG ST 139), Gregoriana, Roma 2006.
- PENNA, R., *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neo-testamentaria*, I-II, San Paolo, Cinisello B. 1996-1999.
- , *Il tema della giustificazione in Paolo. Uno status quaestionis*, in ANCONA, G. (ed.), *La giustificazione. Atti del convegno ATI 2-4-1997*, Messaggero, Padova 1997, 19-64.
- , *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello B. 2001.
- PESCH, O.H., *Giustificazione*, in P. EICHER (ed.), *I concetti fondamentali della teologia 2, E-L* (BTC 140), Queriniana, Brescia 2008 (or. ted. 2008), 391-409.
- PIPER, J., *The Future of Justification: A Response to N.T. Wright*, Crossway, Wheaton/IL 2007.
- PITTA, A., *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria* (AnB 131), P.I.B., Roma 1992.
- , *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Piemme, Casale M. 1998.
- , *Il «discorso del pazzo» o periautologia immoderata? Analisi retorico-letteraria di 2 Cor 11,1–12,18*, in *Bib* 87 (2006) 493-510.
- , *Paolo, la Scrittura e la Legge. Antiche e nuove prospettive* (SB 57), EDB, Bologna 2008.
- , *La diffamazione di Paolo, i forti e i deboli nello sfondo storico della Lettera ai Romani*, in *Lateranum* 75 (2009) 597-608.
- , *Mimesi delle differenze nella Lettera ai Filippesi*, in *RivB* 57 (2009) 347-370.
- , (coll. FILANNINO, F. – LANDI, A.), *Sinossi paolina bilingue*, San Paolo, Cinisello B. 2013.
- , *Form and Content of the Propositio in Pauline Letters: the Case of Rom 5.1–8.39*, in *RevB* 122 (2015) 575-591.
- , *The Poetics of Aristotle and the Hermeneutics of Rom 7,7-25. Towards a new*

- interpretation?*, in C. BREYTENBACH (ed.), *Paul's Graeco-Roman Context* (BETL 277), Leuven - Paris - Bristol 2015, 301-329.
- , *Rhetorica epistolare in Romani: bilanci e prospettive*, in *Epistolario paolino: Lettere ai Galati e ai Romani. Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura*, Roma 23-27 2017, G&BPress, Roma 2017, 199-218.
- , *Rhetorica epistolare della Lettera ai Galati? Bilanci e prospettive*, in *RivB* 65 (2017) 149-172.
- PORTER, S.E., *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C. – A.D. 400*, Brill, Leiden - New York - Köln 1997.
- PORTER, S.E. – OLBRIGHT, T.H., *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (JSNT SS 90), JSOT Press, Sheffield 1993, 100-122.
- PORTER, S.E. – STANLEY, C.D. (edd.), *As it is written. Studying Paul's Use of Scripture* (SBL SS 50), SBL Press, Atlanta/GA 2008.
- PROTHRO, J.B., *The Strange Case of Dikaiōō in the Septuagint and Paul: The Oddity and Origins of Paul's Talk of Justification*, in *ZNW* 107 (2016) 48-69.
- PULCINELLI, G., *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, San Paolo, Cinisello B. 2007.
- RAINBOW, P.A., *Justification according to Paul's Thessalonian Correspondence*, in *BBR* 19 (2009) 249-274.
- RÄISÄNEN, H., *Paul and the Law* (WUNT 29), Mohr (Siebeck), Tübingen 1987².
- REDALIÉ, Y., *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*, Le monde de La Bible 31, Labor et Fides, Genève 1994.
- REFOULÉ, F., *Note sur Romains IX,30-33*, in *RB* 92 (1985) 161-186.
- REVENTLOW, H.G. – HOFFMAN, Y., *Justice and Righteousness. Biblical Themes and their Influence* (JSOT SS 137), Academic Press, Sheffield 1992.
- RHYNE, C.T., *Faith Establishes the Law* (SBL DS 55), Scholars Press, Chico 1981.
- RIBBENS, B.J., *Forensic-Retributive Justification in Romans 3:21-26: Paul's Doctrine of Justification in Dialogue with Hebrews*, in *CBQ* 74 (2012) 548-567.
- SANDERS, E.P., *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione* (bt 21), Paideia, Brescia 1986 (or. ingl. 1977).
- , *Paolo, la legge e il popolo giudaico* (SB 86), Paideia, Brescia 1989 (or. ingl. 1983).
- , *Il Giudaismo. Fede e prassi (63 a.C. - 66 d.C.)*, Paideia, Brescia 1999 (or. ingl. 1992).
- SCHLOSSER, J. (ed.), *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995)* (LD 165), Cerf, Paris 1996.
- , *Paul et l'unité des chrétiens* (COP, MRB 19), Peters, Leuven 2010.

- SCHNELLE, U., *Gerechtigkeit und Christusgegenwart: Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie* (GTA 24), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983.
- SCHREINER, T.R., *Paul Apostle of God's Glory in Christ*, IVP Academic, Downers Grove/IL 2001.
- SCHRÖTER, J., *Schriftauslegung und Hermeneutik in 2 Korinther 3. Ein Beitrag zur Frage der Schriftbenutzung des Paulus*, in NT 40 (1998) 231-275.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. (ed.), *Aspect of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, University Press, Notre Dame/IN 1976.
- SCHWEITZER, A., *La Mistica dell'Apostolo Paolo*, Arielle, Milano 2011 (or. ted. 1930).
- SESBOUÉ, B., *Salvati per grazia. Il dibattito sulla giustificazione dalla Riforma ai nostri giorni*, EDB, Bologna 2012 (or. fr. 2009).
- SEIFRID, M.A., *The Subject of Rom 7:14-25*, in NT 34 (1992) 313-333.
- , *Christ, Our Righteousness: Paul's Theology of Justification*, InterVarsity Press, Downers Grove/IL 2000.
- SHANKS, M.A., *Galatians 5:2-4 in Light of the Doctrine of Justification*, in *Bibliotheca Sacra* 169 (2012) 188-202.
- SMIT, J., *The Letter of Paul to the Galatians: A Deliberative Speech*, in NTS 35 (1989) 1-26.
- SNODGRASS, K.R., *Justification by Grace – to the Doers: An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul*, in NTS 32 (1986) 72-93.
- SÖDING, T., *Der Skopos der paulinischen Rechtfertigungslehre. Exegetische Interpretationen in ökumenische Absicht*, in ZTK 97 (2000) 404-433.
- STEGMAN, T., *The Character of Jesus. The Linchpin to Paul's Argument in 2 Corinthians* (AnBib 158), P.I.B., Roma 2005.
- , *Paul's Use of Dikaio-Terminology: Moving beyond N. T. Wright's Forensic Interpretation*, in *Theological Studies* 72 (2011) 496-524.
- STANLEY, C.D., *Paul and the Language of Scripture. Citation technique in Pauline Epistles and Contemporary Literature* (SNTS MS 69), University Press, Cambridge 1992.
- STENDAHL, K., *Paolo tra ebrei e pagani* (pcm 74), Claudiana, Torino 1994 (or. ingl. 1980).
- STENSCHKE, C.W., *«Your Obedience is Known to All» (Rom 16,19): Paul's Reference to Other Christians and their Function in Paul's Letter to the Romans*, in NT 57 (2015) 251-274.
- STIREWALT, M.L., *Paul, the Letter Writer*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 2003.
- STUHLMACHER, P., *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966² (1965¹).

- , *Revisiting Paul's Doctrine of Justification: A Challenge to the New Perspective*. With an essay by D.A. Hagner, InterVarsity Press, Downers Grove/IL 2001.
- SULLIVAN, D. L. – ANIBLE, C., *The Epideictic Dimension of Galatians as Formative Rhetoric: The Inscription of Early Christian Community*, in *Rhetorica* 18 (2000) 117-145.
- THIELMAN, F., *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans* (NT Sup. 61), Brill, Leiden 1989.
- TOBIN, T., *Paul's Rhetoric in Its Contexts: The Argument of Romans*, Hendrickson, Peabody 2004.
- TRICK, B.R., *Abrahamic Descent, Testamentary Adoption and the Law in Galatians. Differentiating Abraham's Sons, Seed, and Children of Promise* (NTSup. 169), Brill, Leiden 2016.
- ULRICH, K.F., *Christusglaube. Studien zum Syntagma pistis Christou und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung* (WUNT 2.227), Tübingen 2007.
- VANHOYE, A., *L'epistola agli Ebrei. «Un sacerdozio diverso»*, EDB, Bologna 2010.
- VANLANDINGHAM, C., *Judgment & Justification in Early Judaism and the Apostle Paul*, Hendrickson, Peabody/MA 2006.
- VOGEL, L., *Das simul iustus et peccator im theologischen Denken Martin Luthers: eine historische Einordnung*, in *Lateranum* 84 (2018) 91-109.
- WALKER, W.O., *Interpolations in the Pauline Letters* (JSNT SS 213), Academic Press, Sheffield 2001.
- WATSON, F., *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach* (SNT MS 56), University Press, Cambridge 1986.
- WELBORN, L.L., *Paul, the Fool of Christ. A Study of 1 Corinthians in the Comic-Philosophic Tradition* (JSNT SS 293), T&T Clark, London - New York 2005.
- WESTERHOLM, S., *Israel's Law and the Church's Faith. Paul and His Recent Interpreters*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 1988.
- , *Perspectives Old and New on Paul. The "Lutheran" Paul and his Critics*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 204.
- , *La giustificazione riconsiderata* (SB 185), Paideia, Brescia 2016 (or. ingl. 2013).
- WILLSON, M.A., *Cursed is everyone who is Hanged on a Tree: Paul's Citation of Deut 21:23 in Gal 3:13*, in *TrinJ* 36 (2015) 217-240.
- WITHERINGTON III, B., *Conflict & Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 1995.
- , *What's in the Word: Rethinking the Socio-Rhetorical Character of the New Testament*, Baylor University Press, Waco/TX 2009.

- WODKA, A., *Una teologia biblica del dare nel contesto della colletta paolina (2 Cor 8–9)* (TG 68), P.U.G., Roma 2000.
- WOLTER, M., *Paul. An Outline of His Theology*, Baylor University Press, Waco/ TX 2015 (or. ted. 2011).
- , *Rechtfertigung und zukünftiges Heil: Untersuchungen zu Röm 5:1–11* (BZNW 43), De Gruyter, Berlin 1978.
- WREDE, W., *Paulus*, Mohr, Tübingen 1907².
- WRIGHT, N.T., *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, T&T Clark, Edinburgh 1993².
- , *Paul and the Faithfulness of God. Christian Origins and the Question of God, I-II*, Fortress Press, Minneapolis/MN 2013.
- YINGER, K.L., *Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds* (SNTS MS 105), University Press, Cambridge 1999.
- ZANGENBERG, J. – LABHAN, M. (edd.), *Christians as a Religious Minority* (JSNT SS 243), T&T Clark International, London - New York, 2004.

INDICE ANALITICO

- acrasia 150, 152
Adamo 135s., 140-143, 147, 158, 175
alleanza 18, 20, 53, 59, 119, 125, 181, 199, 205
amore 29, 34, 49, 54, 57, 83, 94-96, 98, 139, 159, 161, 173, 178, 195, 197, 203, 206
anfibologia 166
antanaclasi 127, 153, 166
antipaolinismo 35
apocalittica 33, 67, 71, 186
assimilazione 153s., 156
autoelogio (periautologia) 60, 72s., 75, 180-184, 205
avversari 31s., 41, 48, 56, 59-61, 65, 67, 72s., 80, 84, 87, 94, 104, 140, 179s., 186, 201

battesimo 22, 38, 45s., 144-146, 187, 195, 198, 202
bene/male 24, 29, 104-106, 112, 117, 119, 146s., 150, 152, 157, 159, 163, 173, 176, 186, 189, 197
benedizione 40, 50, 62, 69, 87, 89, 92

canone nel canone 176, 206
carne 27, 30, 50, 70, 75, 79, 82, 86, 98, 101, 108, 116s., 120, 145, 153s., 156, 161, 187, 192s.
chiesa (di Dio) 26, 73, 191
circoncisione 24, 34, 40, 50, 66, 68, 72s., 78, 85, 87, 89, 94-98, 105, 117-120, 126-132, 134, 180

collera/ira 10, 50, 110-116, 118-123, 126, 133, 159, 162s., 172, 175, 181
comandamento/i 34, 40, 148s., 152, 188, 190
condanna 50, 57-59, 65, 75, 81, 104, 130, 139-141, 143, 154s.
conformazione 82, 144, 154, 157, 179, 182s
confronto (*synkrisis*) 35, 57s., 80s., 135s., 140-143, 147, 153, 155, 166, 175
conversione 14, 26, 191
corpo 46, 95, 145s., 150s., 155s., 183, 204
criterio della differenza 34, 40, 96, 173, 175
croce 25, 30s., 35-47, 49s., 52, 74, 77, 80, 82s., 89, 103, 123, 125, 142, 158, 183, 200, 203
– crocifissione 82, 87-89, 168
– crocifisso 36, 39, 41, 45-47, 82, 84, 88, 169, 194

diaconia 48-65
dialogismo 144
– *sermocinatio* 144
Dichiarazione congiunta 13s., 16, 46s., 203, 205
dottrina della giustificazione 13, 15-17, 24s., 34, 97, 101, 203

elezione 96, 162-164
eredità 10, 93, 129s., 171, 196, 198

- espiazione 124-126, 133, 200, 219
 – strumento di espiazione 124-126, 133, 200
 – espiatorio 51, 124
 Evangelo 25, 67, 71-73, 97, 99, 102s., 110, 116, 119, 146s., 201, 206
 fariseismo/fariseo 26, 180, 200
 fede 9s., 13-19, 21s., 24, 34, 40-42, 46, 55, 59s., 66, 73, 75, 77, 79-86, 88-98, 100s., 106, 108-110, 113, 121s., 124-138, 140, 142-144, 154s., 159s., 164, 166, 179s., 182-186, 188-193, 196, 198, 201-205, 207s., 215
 – di Gesù Cristo 19, 24-27, 31, 35, 66, 69-71, 74-77, 90s., 110, 121s., 124-126, 128, 134, 136, 143, 177, 181s., 191, 204
 figliolanza 50, 84s., 94s., 97s., 161
 – abramitica 66, 70, 83-85, 94, 97, 101, 133, 175, 201
 – divina 66, 84, 95, 97, 101, 103, 133, 201, 208
 formule d'invio 154s.
 forte/debole 24, 102, 104, 106s., 109, 111, 172-176
 frammento prepaolino 71, 74, 108s., 124-126, 131s., 142, 171, 192, 200, 207
 Gentili 9, 17, 21, 40, 50, 56, 68s., 73, 75, 78-81, 85, 87, 89, 97, 105s., 109, 113, 116, 119s., 126s., 162, 166, 181, 184, 192s., 199, 205
 Gesù Cristo
 – giustizia 31, 54, 56, 64, 122, 178
 – riscatto 16, 31, 36, 41s., 123
 – sapienza 15s., 31, 36, 41s., 47, 53, 123
 – santificazione 16, 31, 36, 45, 41s., 123, 150
 g^c zērâ šāwâ 40, 86s., 129
 Giobbe 44, 194
 giudaismo 17-20, 26, 29, 32, 80, 87s., 106, 115, 122, 128, 176, 180, 191, 195, 201, 206
 giudeo 31, 69, 100, 106, 109s., 112s., 117-120
 giudizio 18, 22, 25, 29s., 43s., 79, 96, 104, 112-119, 123, 133, 140s., 143, 159s., 185s., 189, 198, 202, 205s.
 giustificazione *passim*
 giustizia
 – della Legge 152-154
 – di Dio 9, 21, 24, 28, 30-33, 41, 43, 47, 48-65, 100-176, 183, 200-202
 – frutto della giustizia 178s., 184
 – raccolta della giustizia 61, 63
 gloria 9, 50, 56-59, 64s., 71, 96, 110, 115, 123, 136-139, 143, 145, 157s., 161, 163, 178s., 184, 190, 192s.
 glorificazione 158, 175
 grazia *passim*
 imitazione 74, 177, 205
 – mimesi 68, 74s., 81s., 144, 177
 imparzialità 112, 114s., 118, 122s.
 incidente di Antiochia 32, 55, 66, 70, 73-75, 78s., 81
 ingiustizia 29s., 55, 57, 112-115, 117-119, 123, 133, 146, 162-164, 208
 interscambio 31, 50, 54, 87
 kērygma 42, 67, 103, 110, 125s., 134, 136, 172, 174, 187, 201
 Legge 17, 19, 24-31, 34s., 40s., 58-60, 66, 68-72, 74s., 77-98, 100, 105-107, 110, 114-122, 125-128, 130-134, 136s., 142s., 146-155, 161, 164-170, 172s., 175s., 179-184, 189-192, 196, 200s., 203, 205, 207s.
 legge dello Spirito 127, 136, 152s., 155
 lettera/gramma 58s., 82, 91

- libertà 14, 16, 66, 93, 97s., 147, 162s., 208
 – liberazione 145, 150, 152
 litote 101, 111s., 138
- maledetto 40, 86s., 89
 maledizione 40, 50, 58, 87, 89, 168
 Medea 150
 merito/meriti 18, 26, 38, 46, 202, 205
 misericordia 14, 27, 91, 100, 109, 118, 149, 162-164, 191, 194, 196
 mistica 13, 17, 81, 203s.
- morte 30s., 42, 46s., 49s., 54, 58s., 65, 71, 77, 80-83, 88s., 98, 124s., 131-133, 137, 139, 141s., 144-147, 150s., 153, 155s., 158-160, 182s., 204s.
 – vicaria 139
 Mosè 57s., 105, 140, 162s., 169
- New Perspective* 16-22, 26, 42, 78, 100s., 119s., 184, 199, 205
- obbedienza 141-143, 146s., 183
 opere 10, 18s., 22, 25, 35, 46, 55, 59s., 80, 115, 126, 128-130, 134, 167, 172, 188s., 194, 196, 198s., 201, 203, 206s.
 – della Legge 17, 19, 24s., 27, 29-31, 35, 66, 69-71, 75, 77-81, 83, 87, 90, 97s., 105s., 116s., 120, 126s., 134, 167, 181, 196, 208
 ossimoro 49, 122
- pace 9, 53, 71, 96, 111, 136-139, 173-175, 179, 188, 197
 panoplia 54, 146s., 188
 paolinismo 35
 paradosso 25, 31, 40, 42, 49, 89, 122-124, 127, 139, 155, 166s., 175, 202
 parola della croce 25, 30s., 36-47, 103
 parola di Dio 59, 63, 65, 103, 110, 118, 160s., 164
- partecipazione 17, 46, 53, 55s., 62, 76, 81s., 95, 137, 144, 146, 157, 174, 182, 203
partitio 37s., 68
 peccato 16, 27, 30
 – peccato originale/di origine 141
 – peccatore/i 9, 29, 46, 50, 54, 69, 75, 80s., 98s., 112, 118, 133, 139, 142, 148s., 151s., 156, 176, 190s., 193s., 201, 205
 pedagogo 92s.
 pentimento 118
 persecutore 180, 191, 204
 predestinazione 159, 163s.
 progetto divino 157-159, 163, 192
propositio/tesi 37s., 67-70, 84, 108, 121, 136-138, 149, 201
 purità/impurità alimentare 30, 56, 73, 78, 106, 111, 173s.
- qal wahomaer (a fortiori)* 58, 140, 143
- redenzione 13, 42, 53, 95, 123s.
 regno di Dio 111, 173-175, 186
 remissione 124-126, 133, 200
 riconciliazione 14s., 31, 48s., 51-53, 57, 60, 64s., 133-135, 138-140, 202
 riscatto 16, 31, 36, 41s., 123
 risorto 45s., 72, 75, 82, 131, 145, 159s., 169, 180, 191, 205
 risurrezione 30, 42, 46, 82, 98, 108s., 131-133, 144-146, 158-160, 171s., 182s., 204s.
- salvatore 189, 194s., 198
 salvezza 10, 20, 22, 27s., 30, 33, 46, 53, 85, 96, 100s., 103, 109-112, 114, 119-129, 140, 152s., 158, 161, 164s., 171s., 186, 188s., 195s., 198, 201, 203, 206
 santificazione 16, 31, 36, 41s., 45, 56, 123, 147s., 150, 198

- sapienza 15s., 31, 36, 39-42, 47, 53, 123, 189
- schiavitù/schiavo 69, 93s., 108, 147
- simul peccator et iustus* 98s., 148s., 151s., 156, 176, 205
- sinergismo 22, 203
- sofferenza/e 143, 157-159, 186
- sola fide* 14, 80, 98, 176
- sola gratia* 14, 98, 176, 179, 184
- sola Scriptura* 14, 176, 207
- solo verbo* 14, 207s.
- solus Christus* 14, 98, 176
- solus Spiritus* 98, 176
- sostituzione vicaria 51, 133, 139, 181
- speranza 9s., 94-96, 98, 110, 130, 136, 138s., 143, 148s., 157, 176, 195s., 202s.
- Spirito Santo 35, 46, 54, 88, 139, 173, 194-196, 198, 204-206
- strumento di espiazione 124-126, 133, 200
- tota Scriptura* 176, 206
- tradizioni dei padri 72, 78s., 81, 97, 117, 169, 180, 191
- tragico 150s., 153, 176
- trasgressione 75, 81, 105, 119, 130, 137
- vantaggio 35, 41, 49-51, 83, 89, 112, 117-120, 126, 133, 139, 196
- vanto 41, 72, 78, 101, 112s., 117-121, 126-128, 137s., 175, 206
- vocazione 26, 74, 191
- volontà 9, 16, 46, 71, 162, 187-189, 197s., 201
- virtù 9, 28s., 34, 43, 49, 54s., 57, 83, 157, 172, 184s., 188s., 196s.
- zelante/zelo 26, 72, 78, 86, 97, 168s., 180s., 188s., 191

INDICE DEGLI AUTORI

- Agostino d'Ipbona 13, 22, 33, 51, 132,
149, 151, 207
Aguilar Chiu J.E. 16, 45, 98
Aletti J.-N. 20, 38, 44, 49, 52, 70, 76s.,
97, 112, 134, 137, 166, 181
Alonso Schökel L. 207
Amadi-Azuogu C.A. 69
Ambrosiaster 62s.
Ancona G. 152s.
Anible C. 67
Aristotele 29, 135
Arnold M. 110
Aune D.E. 102
- Balthasar H.U. von 15
Barbaglio G. 37, 45, 51
Barclay J.M.G. 32, 151, 202
Barnett P. 59s., 62
Barth K. 13-16, 164
Bassler J.M. 115, 193
Basta P. 39s., 129
Bechtler, S.R. 168
Bell R.H. 165
Best E. 187
Betz H.D. 23, 55, 66, 68, 99
Betz O. 29
Bianchini F. 40, 69, 84s., 180, 182
Bieringer R. 100, 109
Bird M.F. 19
Bittasi S. 180
Blass F. 33
Boer M.C. de 67, 76
- Bosenius B. 103
Bovati P. 27
Brauch M.T. 53
Breytenbach C. 20, 52
Brodeur S. 156
Bultmann R. 13, 17, 21, 41, 78
Butticaz S. 96
Buzzi F. 148
Byrne B. 134
- Calvino Giovanni 13
Campbell D.A. 21, 27, 107, 110, 135
Carson D.A. 114
Casey T.G. 169
Cicerone Marco Tullio 103
Ciola N. 71
Classen C.J. 23
Collange J.-F. 51
Collins R.F. 191, 193
Conzelmann H. 32s., 52
Cornificio 70, 80, 101, 140, 144, 151
Cranfield C.E.B. 132, 134
- Daham G. 110
Dahl N.A. 55
Das A.A. 166
Davies S.T. 49
Debrunner A. 33
Deissmann A. 23
Deitzfelbinger C. 26
Despotis A. 22
Doering L. 102

- Donfried K.P. 20, 165
 Dunn J.D.G. 17, 19, 21, 33, 134, 184
 Dyer B.R. 23
- Eicher P. 16
 Epitteto 150
 Epp E.J. 136
 Eskola, T. 18-20
 Eun-Geol Lyu 150
 Euripide 150
- Fabris R. 186, 196
 Fee G.D. 136, 178, 193
 Filannino F. 27
 Filone Alessandrino 87s.
 Finlan S. 51
 Fitzmyer J.A. 44, 55, 102, 132, 145
 Foster R.L. 104
 Friedrich J. 29
 Furnish V.P. 51, 61
- García Martínez F. 29, 77
 Garlington D. 72, 76
 Gathercole S. 107, 112
 Gaventa B.R. 113
 George T. 18
 Gieniusz A. 16, 20, 158
 Giovanni Crisostomo 161
 Giuliano L. 141
 Grindheim S. 58, 174
 Guerra A.J. 102
- Hahn F. 195
 Hall R.G. 68
 Hansen G.W. 67
 Hartman L. 178
 Hawthorne G.F. 53
 Hay D.M. 53
 Heilig C. 19
 Hewitt J.T. 19
 Hoffman Y. 30
 Hooker M. 50, 91
- Hultgren S.J. 55
 Hunn D. 66, 85, 95
- Iovino P. 193
- Jewett R. 102, 134, 136, 165
 Johnson N.C. 109
 Jüngel E. 15, 25, 33, 114, 203, 207s.
- Käsemann E. 17, 32s., 43, 47, 52, 132
 Kendall D. 49
 Kennedy G.A. 66, 101
 Kertelge K. 33, 53, 58, 195
 Kieffer R. 74
 Kim S. 19, 26
 Kirk J.R.D. 131
 Körtner U.H.J. 98
 Kruse C.G. 68, 92, 108, 126
 Kundert L. 165
 Küng H. 15
 Kuula K. 116
- Labhan M. 24
 Ladaria L.F. 205
 Lambrecht J. 59
 Landi A. 27
 Lee Irons C. 119
 Lee J.H. 134
 Légasse S. 134
 Legrand T. 110
 Léonce Vieyra E. 37
 Lindemann A. 165
 Lohse E. 19
 Longenecker R.N., 134
 Lutero Martin 13, 18s., 22, 24, 54, 66,
 98, 100, 148s., 151, 202
 Luz U. 78, 93, 111
 Lyonnet S. 33, 121, 201
- Maffeis A. 14
 Manicardi E. 140
 Manzi F. 16, 45

- Marcheselli-Casale C. 192, 195
 Marguerat D. 25s., 78
 Maritain J. 161
 Martin B.L. 165
 Martin R.P. 51, 53, 134
 Martin T.W. 66
 Martone C. 29, 77
 Maschmeier J.C. 22
 Matera F.J. 55, 55
 Mazzinghi L. 140
 Melantone Filippo 13, 24
 Merk A. 69
 Meynet R. 69
 Mihoc V. 22
 Mininger M.A. 108, 110, 125
 Mitchell M.M. 37
 Moir I.A. 136
 Moo D.J. 19, 132, 134, 162, 168
 Moore R.K. 32
 Müller C. 17

 Nebe G. 30
 Nelson R.D. 25
 Nestle-Aland 69
 Newman J.H. 4, 14, 46, 202, 204
 Noblesse-Rocher A. 110

 O'Brien P.T. 18, 114
 O'Collins G. 49
 Olbright T.H. 23
 Olson R.C. 27s.
 Onesti K.L. 53
 Ortlund D.C. 180

 Palma E.M. 69, 75
 Pannenberg W. 15, 206
 Pastor-Ramos F. 16
 Pate C.M. 58
 Pelagio 13, 149
 Pellegrino C. 37
 Penna R. 20, 33, 42, 51, 134, 155, 187
 Pesch O.H. 16

 Piper J. 19, 53
 Pitta A. 21, 23s., 27, 31, 36, 38, 48, 60,
 66s., 70s., 75s., 78, 84s., 104-106,
 108s., 124, 134, 137, 140, 144, 150,
 154, 160, 169s., 173, 177, 180, 188,
 202
 Platone 63
 Plutarco di Cheronea 72, 140
 Pöhlmann W. 29
 Porter S.E. 23
 Prothro J.B. 27, 45
 Pulcinelli G. 124

 Quintiliano 157

 Rainbow P.A. 34
 Räisänen H. 116, 165
 Redalié Y. 186, 199
 Reed J.T. 23
 Reid D.G. 53
 Refoulé F. 165, 168
 Rehkopf F. 33
 Reventlow H.G. 30
 Rhyne C.T. 165
 Ribbens B.J. 123
 Romanello S. 40
 Ryan J.M. 178

 Sanders E.P. 17s., 32, 58, 105, 176
 Schelkle K.H. 62
 Schlier H. 145
 Schlosser J. 25, 69
 Schnelle U. 45
 Schreiner T.R. 134, 165, 204
 Schrenk G. 96, 123, 206
 Schröter J. 58
 Schüssler Fiorenza E. 99
 Schweitzer A. 13, 17
 Seifrid M.A. 18s., 114, 151
 Sesboué B. 14
 Shanks M.A. 34
 Smit J. 66

- Snodgrass K.R. 115
Soderlund S.K. 134
Söding T. 31
Stanley C.D. 62
Stegman T. 51s., 62
Stendahl K. 17
Stenschke C.W. 20
Stettler H. 200
Stirewalt M.L. 67
Stuhlmacher P. 17, 19, 29, 33
Sullivan D. L. 67
- Talbert C.H. 134
Taylor J. 169
Thielman F. 165
Thrall M. 60, 62
Thurston B.B. 178
Tobin T. 102
Toews J.E. 134
Tommaso d'Aquino 155
- Ulpiano 29
Ulrichs K.F. 76, 142
- Urso F. 16, 45
- VanLandingham C. 18, 112, 115, 178
Vogel L. 148
Vos J.S. 68
- Walker W.O. 55
Watson F. 165
Welborn L.L. 36, 43
Westerholm S. 19, 165
Wilckens U. 21, 132, 166
Willson M.A. 88
Witherington III B. 51, 66, 102
Wodka A. 62
Wolter M. 21, 87, 92, 102, 127, 133s.,
166, 205
Wrede W. 17, 31
Wright N.T. 17-20, 51-53, 134
- Yinger K.L. 18, 115
- Zangenberg J. 14
Zesati Estrada C. 16, 45

INDICE GENERALE

<i>Abbreviazioni e sigle</i>	5
<i>Prefazione</i>	9
1. <i>La giustificazione, cratere principale o laterale?</i>	13
1.1. Il dialogo ecumenico e la dottrina della giustificazione	13
1.2. Gli interpreti di Paolo e la giustificazione	16
2. <i>Prolegomeni sulla giustificazione</i>	23
3. <i>La parola della croce e la giustificazione</i>	36
3.1. Quale tesi è quale posta in gioco?	37
3.2. Due sistemi di sapienza a confronto	41
3.3. Assoluzione e giudizio finale (1 Cor 4,1-13)	43
3.4. Giustificati nel nome dei Signore e con lo Spirito (1 Cor 6,1-11)	44
3.5. Conclusione	47
4. <i>I credenti, giustizia di Dio e la diaconia della giustificazione</i>	48
4.1. I credenti, «giustizia di Dio» (2 Cor 5,11-21)	48
4.2. Incompatibilità tra giustizia ed empietà (2 Cor 6,14-7,1)	54
4.3. La diaconia della giustizia (2 Cor 3,4-11)	57
4.4. Gli avversari, ministri di giustizia (2 Cor 11,7-21a)?	59
4.5. La raccolta della giustizia (2 Cor 9,9-10)	61
4.6. Conclusione	64
5. <i>Giustificazione e figliolanza divina</i>	66
5.1. Quale tesi principale per la <i>lettera ai Galati</i> ?	67
5.2. Dal Figlio di Dio alla giustificazione (Gal 1,13-2,21)	71
5.3. Il dilemma della giustificazione (Gal 2,14b-16)	75

5.4. La giustificazione mediante la Legge o Cristo? (<i>Gal</i> 2,17-21)	80
5.5. Dalla giustificazione alla figliolanza abramitica (<i>Gal</i> 3,6-14)	83
5.6. Natura e funzione della Legge (<i>Gal</i> 3,19-22)	90
5.7. Giustificati dalla fede (<i>Gal</i> 3,23-29)	92
5.8. La giustificazione sperata (<i>Gal</i> 5,2-12)	93
5.9. Conclusione	96
6. <i>La giustizia di Dio, centro dell'evangelo</i>	99
6.1. I forti, i deboli e la diffamazione (<i>Rm</i> 3,8; 14,1-15,13)	102
6.2. L'evangelo e la giustizia di Dio (<i>Rm</i> 1,1-17)	107
6.3. La rivelazione della collera e della giustizia di Dio (<i>Rm</i> 1,18-4,25)	110
6.3.1. Rivelazione della collera divina (<i>Rm</i> 1,18-3,20)	111
a) Il giudizio divino contro l'ingiustizia (<i>Rm</i> 1,18-31)	112
b) Il giusto giudizio di Dio (<i>Rm</i> 2,1-3,18)	113
c) Nessuna giustificazione per le opere della Legge (<i>Rm</i> 3,19-20)	119
6.3.2. Rivelazione della giustizia di Dio (<i>Rm</i> 3,21-4,25)	120
a) L'annuncio della giustizia di Dio (<i>Rm</i> 3,21-26)	121
b) L'esclusione del vanto (<i>Rm</i> 3,27-31)	125
c) La fede in vista della giustificazione di Abramo (<i>Rm</i> 4,1-22)	127
d) Consegnato e risorto per la nostra giustificazione (<i>Rm</i> 4,23-25)	130
6.4. Giustificazione e riconciliazione (<i>Rm</i> 5,1-8,39)	133
a) Giustificazione, pace e vanto (<i>Rm</i> 5,1-11)	136
b) La giustificazione contro la condanna (<i>Rm</i> 5,12-21)	139
c) Giustificati dal peccato mediante la morte (<i>Rm</i> 6,1-14)	142
d) Schiavi dell'obbedienza per la giustificazione (<i>Rm</i> 6,15-23)	145
e) Simul peccator et iustus in <i>Rm</i> 7,7-25?	147
f) La giustizia della Legge (<i>Rm</i> 8,1-13)	151
g) Giustificati per essere glorificati (<i>Rm</i> 8,28-30)	155
h) Dio, colui che giustifica (<i>Rm</i> 8,31-39)	158
6.5. La parola di Dio e la giustificazione (<i>Rm</i> 9,1-11,36)	159
a) La giustizia divina come misericordia elettiva (<i>Rm</i> 9,6-29)	161

b) Cristo, fine della Legge (<i>Rm</i> 9,30–10,4)	163
c) La giustificazione dalla fede (<i>Rm</i> 10,5-13)	168
6.5. Le conseguenze etiche della giustificazione (<i>Rm</i> 14,1–15,13)	171
6.6. Conclusione	174
7. Conformazione e giustificazione dalla fede	177
7.1. Il frutto della giustizia (<i>Fil</i> 1,3-11)	178
7.2. Giustificazione e conformazione (<i>Fil</i> 3,4b-16)	179
7.3. Conclusione	183
8. Giustificati per la sua grazia	185
8.1. Il giusto giudizio di Dio (<i>2 Ts</i> 1,3-12)	185
8.2. L'uomo nuovo e la giustizia (<i>Ef</i> 4,20-24)	187
8.3. La Legge non è per il giusto (<i>1 Tm</i> 1,9-10)	189
8.4. Fu giustificato nello Spirito (<i>1 Tm</i> 3,16)	192
8.5. Giustificati per la sua grazia (<i>Tt</i> 3,4-7)	194
8.6. Perseguire la giustizia (<i>2 Tm</i> 2,22; <i>cf.</i> <i>1 Tm</i> 6,11)	196
8.7. Conclusione	198
9. Conclusione generale	200
Bibliografia	209
1. Commenti	209
2. Contributi	211
Indice analitico	223
Indice degli autori	227