

ERNESTO  
BORCHI

GIUSTIZIA E AMORE  
NELLE LETTERE  
DI PAOLO

DALL'ESEGESI ALLA  
CULTURA CONTEMPORANEA

EDB



Collana BIBLICA

J.-L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco.*

Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia

J.-L. SKA, *La strada e la casa.*

Itinerari biblici

L. MAZZINGHI, *«Ho cercato e ho esplorato».*

Studi sul Qohelet

*I volti di Giobbe.*

Percorsi interdisciplinari, a cura di G. MARCONI – C. TERNINI

R. MEYNET, *Morto e risorto secondo le Scritture*

J.-L. SKA, *Abramo e i suoi ospiti.*

Il patriarca e i credenti nel Dio unico

E. BORGHI, *Giustizia e amore nelle Lettere di Paolo.*

Dall'esegesi alla cultura contemporanea

**Ernesto Borghi**

**GIUSTIZIA  
E AMORE  
NELLE LETTERE  
DI PAOLO**

**DALL'ESEGESI  
ALLA CULTURA CONTEMPORANEA**

**EDB**

© 2004 Centro editoriale dehoniano  
via Nosadella 6 - 40123 Bologna  
EDB (marchio depositato)

ISBN 88-10-22122-2

*Stampa:* Grafiche Dehoniane, Bologna 2004

*A Grégoire Rouiller  
con intensa gratitudine*



## ABBREVIAZIONI

ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
AT	Antico Testamento
BJ	<i>La Bible de Jérusalem</i>
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Alten Christentums
CE	<i>Cahiers Évangile</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CredOg	<i>Credere oggi</i>
DENT	<i>Dizionario Esetico del Nuovo Testamento</i>
DTAT	<i>Dizionario Teologico dell'Antico Testamento</i>
GLNT	<i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i>
IndogF	<i>Indogermanische Forschungen</i>
Interp	<i>Interpretation</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
LXX	Septuaginta
NRT	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
NT	Nuovo Testamento
NT	<i>Novum Testamentum</i>
NTS	<i>New Testament Studies</i>
PG	MIGNE J.-P., <i>Patrologia Graeca</i>
PL	MIGNE J.-P., <i>Patrologia Latina</i>
RB	<i>Revue Biblique</i>

<i>RivB</i>	<i>Rivista Biblica Italiana</i>
<i>RSR</i>	<i>Recherches de Science Religieuse</i>
<i>SémB</i>	<i>Sémiotique et Bible</i>
<i>TILC</i>	<i>La Bibbia. Traduzione Interconfessionale in lingua corrente</i>
<i>TM</i>	Testo masoretico
<i>TOB</i>	<i>La Bible, traduction oecuménique (édition intégrale)</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft</i>



## INTRODUZIONE<sup>1</sup>

È ancora sensato e necessario oggi cercare di parlare di *giustizia* e di *amore* in modo radicalmente umano? *Giustizia* e *amore* rientrano tra i termini forse più utilizzati nel campo della cultura universale<sup>2</sup> e, se anche soltanto si considera la storia mondiale successiva alle rivoluzioni politico-culturali della fine del settecento, non è difficile credere che siano tra i valori che, nelle forme e prospettive più eterogenee, hanno fatto più sperare, gioire, soffrire, dunque esistere in piena vitalità, di generazione in generazione, tutti gli abitanti del nostro pianeta.

Indubbiamente tale particolare importanza è dovuta anche alle molteplici accezioni che *giustizia* e *amore* hanno avuto nell'esperienza umana di ogni tempo.

Nell'occidente euro-atlantico ed euro-mediterraneo parlare di *giustizia* ha suscitato, nei secoli, un dibattito vivacissimo tra varie mo-

---

<sup>1</sup> Questo libro è stato scritto anche grazie a spunti, illuminanti considerazioni e dati tratti dal magistero contenutistico e metodologico di Grégoire Rouiller, canonico dell'abbazia di Saint Maurice e insigne docente di materie bibliche presso l'Università elvetica di Fribourg, negli anni 1966-1995. Chi come me ha avuto il privilegio di essere tra i suoi più stretti collaboratori non può che essergli assai grato per quanto da lui ha ricevuto in anni di preziosa frequentazione.

<sup>2</sup> Cultura è «l'insieme delle cognizioni intellettuali che una persona ha acquisito attraverso lo studio e l'esperienza, rielaborandole, per altro, con un personale e profondo ripensamento così da convertire le nozioni da semplice erudizione in elemento costitutivo della sua personalità morale, della sua spiritualità e del suo gusto estetico e, in breve, nella consapevolezza di sé e del proprio mondo» (*Vocabolario della lingua italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1986, I, 1026-1027).

dalità e significati attribuiti a questo termine da giuristi, filosofi, sociologi, politici e teologi. E comunque nell'opinione comune si manifestano, più o meno esplicitamente, significativi riferimenti alla retribuzione sociale del bene e del male, al rapporto tra colpa e pena, insomma alla distributività del principio giuridico ulpiano *unicuique suum tribuere*, tutti aspetti e momenti della vita personale e collettiva che vedono nei codici e nei tribunali i loro strumenti e terreni prioritari di esistenza. E si tratta di un'amministrazione della giustizia che troppo spesso lascia spazio all'affermazione della protervia dei potenti del momento e al loro tentativo di sottrarsi alle proprie responsabilità civili e penali verso la società di cui sono parte.

Per quanto riguarda l'*amore*, invece, vari sentimenti, atteggiamenti e obiettivi – brama di dominio e capacità di altruismo senza contropartite previamente immaginate, spontaneità e calcolo, conseguimento dell'unità personale e drammatiche lacerazioni interiori e sociali – sono stati e sono ricondotti a quest'unica parola,<sup>3</sup> anzitutto nelle relazioni interpersonali basilari come sono quelle di ordine familiare, amicale e professionale.

E gli appelli alla giustizia e al diritto, all'amore e alla solidarietà non di rado sono stati e appaiono delle semplici enunciazioni verbali atte a celare interessi assai meno confessabili. D'altronde anche questo è sintomatico: «pretesti e coperture sarebbero inefficaci, e dunque non cercati, se non si rivolgessero a bisogni e a impulsi profondamente radicati nell'animo umano».<sup>4</sup>

Inoltre è altrettanto noto che *giustizia* e *amore* sono stati considerati a più riprese, nella riflessione teologica, filosofica e giuridica occidentale, almeno dai presocratici ad oggi, come dimensioni tra loro del tutto alternative e notevolmente conflittuali, in nome, anzitutto della sproporzione emotiva ed etica tra la prosaicità disarmante dell'una e la poeticità totalizzante dell'altro.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Cf. A. FABRIS, *I paradossi dell'amore fra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Brescia 2000, 8-9.

<sup>4</sup> N. BOSCO, *Idea e concezioni della giustizia nelle società occidentali*, Torino 1983, I.

<sup>5</sup> Cf. P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, Brescia 2000, *passim*.

Già queste brevi osservazioni fanno comprendere come, per arrivare a qualche risposta in ordine all'interrogativo posto all'inizio, occorra formularne altri forse ancora più basilari: che cosa vuol dire *giustizia*? Che cosa significa *essere giusti*? Quale valenza hanno le parole *amore* ed *amare*?

Si tratta di questioni assai complesse, perché attraversano l'esistenza di ogni essere umano. E le risposte in proposito, oggi più che mai, non sono certamente uguali, se ci si limita a poche notazioni rapsodiche o umorali, magari per raggiungere un facile consenso mediatico, sociale o politico, o se si aspira ad arrivare alle fonti dell'umanità comune, proprio per tentare di fare delle affermazioni ragionevolmente fondate nella fisionomia radicale di tutti.

Paolo di Tarso, una delle figure più importanti del cristianesimo e della cultura umana di ogni tempo, ha dedicato almeno gli ultimi trent'anni della sua vita a spiegare esistenzialmente a moltissimi suoi contemporanei che cosa fossero *giustizia* e *amore*. Nella sua coraggiosa e vivace proclamazione dell'evangelo del Dio di Gesù Cristo condotta senza sosta, per migliaia e migliaia di chilometri e lungo molte pagine dettate ai suoi collaboratori o ispirate ai suoi allievi, egli ha delineato le ragioni e i contenuti di una logica di vita che ancora oggi viene proposta in tutti gli angoli della Terra. Essa presenta tre aspetti del tutto decisivi nella tensione alla giustizia, nella realizzazione dell'amore e nel rapporto costruttivo e vivificante tra questi due valori.<sup>6</sup>

«Un bambino può passare per molti luoghi insoliti e sconosciuti, ma se in ognuno di essi è capace di riscoprire il volto di suo padre, egli vince il timore provocato da ciò che è sconosciuto e va avanti

---

<sup>6</sup> «Paolo appartiene a quella cerchia di cristiani che hanno sentito come parte della loro vocazione l'articolare la propria fede per iscritto e istruire altre persone nella fede comune e che hanno votato una gran parte della loro vita a questo lavoro. E per quanto riguarda noi oggi, Paolo fu effettivamente il primo cristiano a dedicarsi a questa vocazione. Altri operarono teologicamente fin dal principio... Ma della prima generazione cristiana si ha un unico testimone di prima mano, l'attività teologica di una sola persona: Paolo, l'apostolo che era stato il fariseo Saulo. Soltanto con le lettere di Paolo possiamo essere pienamente sicuri di essere in contatto con la prima generazione del cristianesimo e con la prima attività teologica in senso proprio» (J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia 1999, 30).

tranquillo. Proprio così, lungo tutta la sua vita, nei vari cambiamenti e rotture, nelle lotte e nelle persecuzioni, Paolo seppe riscoprire, sempre di nuovo, il volto di Dio, il Dio del suo popolo». <sup>7</sup> E pur immerso in un mondo culturalmente caleidoscopico, egli aveva, dopo l'episodio di Damasco, un punto di riferimento, <sup>8</sup> l'annuncio del Dio di Gesù Cristo, un contenuto di bellezza e di bene che non poteva essere tenuto nascosto all'incontro con l'esistenza del maggior numero possibile di persone in quei decenni centrali del I secolo d.C. In un mondo variegato e multiculturale come quello, le lettere paoline veicolano delle nozioni di *giustizia* e di *amore* chiaramente interattive tra loro, che hanno un valore tanto radicato nell'identità storico-culturale del predicatore di Tarso quanto esistenzialmente innovativo per la società della sua epoca.

Il mio scopo sarà quello di sondare i testi dell'epistolario paolino al fine di far emergere anzitutto i caratteri distintivi di *giustizia* e *amore* secondo l'interpretazione che Paolo ne offre. Le letture saranno di carattere sincronico, nella persuasione che un'esegesi letterale, e non letteralistica, ed un'ermeneutica ragionevolmente rispettosa dell'oggetto del proprio agire non possano che cercare di fare i conti, il più completamente possibile, con i testi biblici così come la migliore tradizione manoscritta e la più avveduta critica testuale li ha fatti pervenire sino a noi.

D'altra parte analisi e sintesi come quelle che ho preannunciato sarebbero solo parzialmente produttive, sotto il profilo seriamente sapienziale, <sup>9</sup> se non cercassero, ancorché solo per osservazioni glo-

<sup>7</sup> C. MESTERS, *Paolo Apostolo*, Assisi 1993, 11-12.

<sup>8</sup> «L'Apostolo ha l'impressione che il mondo intero sia a un punto morto, giacché né dal paganesimo né dal giudaismo è più possibile attendersi alcunché di creativo. Ma questo non segna affatto la fine dell'avventura umana; anzi, la constatazione che un mondo è arrivato al termine fa sì che là dove si apre il vuoto appaia una forza nuova, capace di raccogliere l'eredità di ciò che viene meno e di indicare all'uomo un altro traguardo verso il quale indirizzarsi. Questa forza è il vangelo» (F. MONTAGNINI, *La prospettiva storica della Lettera ai Romani*, Brescia 1980, 40).

<sup>9</sup> Con l'espressione *sapienziale* intendo riferirmi ad un approccio che cerca di associare il rigore metodologico della scienza all'apertura agli interrogativi fondamentali dell'esistere umano. Lo scopo è quello di evitare la rigidità e l'improduttività esistenziale di una prospettiva di analisi tecnicistica e lo spontaneismo approssi-

bali, di porre i dati esegetici ed ermeneutici acquisiti a confronto con le problematiche più scottanti del mondo anzitutto occidentale in ordine alle modalità in cui *giustizia* ed *amore* appaiono essere vissuti: mi riferisco in particolare al ruolo dell'economia e dei codici giuridici nell'esistenza degli individui e delle collettività, e alle dinamiche relazionali all'interno dei rapporti di coppia e di famiglia.

Infatti riflettere sul rilievo dell'interpretazione paolina di *giustizia* e *amore* per la cultura e la vita dell'essere umano contemporaneo rientra nel quadro di quel ritorno alle fonti dell'umanesimo occidentale che desidera contribuire a delineare, in un contesto eticamente frammentato e confliggente come quello dei comportamenti umani odierni, le convergenze etiche possibili tra ispirazioni culturali diverse, in nome dell'identità trascendentale dell'essere umano.

I credenti in molte confessioni religiose del mondo, a cominciare da quelle di tradizione abramitica, quando sono autenticamente fedeli a se stessi, dunque lontani da integralismi e fondamentalismi, possono dare un apporto assai considerevole in questa ricerca di evidenze morali che valorizzano quanto è radicalmente umano del passato per proporre sintesi rinnovate per il presente e il futuro. E quanti tentano di essere cristiani, in questo quadro, possono recitare ancora oggi una parte di notevole rilievo, se sono in grado di ritornare alle loro radici. A queste condizioni essi, conseguentemente, sanno esprimere le ragioni della *giustizia* e dell'*amore* che i testi fondativi del cristianesimo, a cominciare dalle lettere paoline, propongono in termini che si potrebbero definire secondo questa forma sintetica: la *giustizia dell'amore*.

Dire che cosa Paolo intenda con questa espressione e che cosa i contenuti e gli stili esistenziali che essa racchiude sappiano dire al mondo di oggi, *in primis* euro-occidentale, costituisce la sfida da cui è nato questo saggio. Una sfida che sarà stata, almeno in parte, vinta se queste pagine contribuiranno ad aprire o ad ampliare un dialogo interattivo: quello di lettrici e lettori del nostro tempo con se stessi, con i propri simili e con il mondo in cui vivono a partire dalla consi-

---

mativo delle riflessioni di carattere esistenziale o spirituale che non derivino da un serio e approfondito riferimento e confronto con le radici storiche della cultura umana in senso lato.

derazione, rigorosa e appassionata, di quanto Paolo di Tarso ha inteso affermare. Egli, infatti, ha parlato anzitutto al cuore e alla mente dei suoi antichi destinatari<sup>10</sup> e, in seguito, ben al di là delle sue intenzioni, a decine e decine di generazioni, sino alle nostre.

---

<sup>10</sup> «Io penso che sia sempre necessario passare attraverso l'oggettività del testo, si potrebbe dire attraverso l'ascesi del testo, nella misura in cui esso sfugge definitivamente al suo autore e nasconde delle potenzialità che l'autore stesso non aveva immaginate. Riprendo la frase di Ricoeur: "Comprendersi significa comprendersi di fronte al testo e ricevere da esso le condizioni di un sé diverso dall'io che si dà alla lettura". Ogni lettura importante mi trasforma» (C. GEFFRÉ, *Crede e interpretare*, Brescia 2002, 28).

## ALLE RADICI DEL DISCORSO PAOLINO

Per comprendere meglio il senso delle nozioni di giustizia e di amore che Paolo delinea nei suoi scritti può essere utile gettare uno sguardo sui punti di partenza del pensiero paolino, sugli assi portanti della sua riflessione teologico-antropologica e della sua prospettiva pastorale e missionaria. Questo primo capitolo intende aiutare a capire – tramite una breve scorribanda socio-culturale e una lettura essenziale dei primi diciassette versetti della Lettera ai Romani – alcune caratteristiche di base di Paolo come uomo e come intellettuale impegnato nella formazione umana radicale dei suoi contemporanei.

### 1. L'EDUCAZIONE E LA FORMAZIONE DI PAOLO

Le interazioni tra le culture greco-romana, giudaica, egiziana e mesopotamica risultano particolarmente rilevanti nel Mediterraneo del I secolo d.C. Paolo stesso – ancor più di quanto non lo fosse stato, a suo modo, Filone Giudeo – è un paradigma assai significativo in proposito. Egli era ebreo per estrazione familiare,<sup>1</sup> ma nacque e visse l'infanzia e la preadolescenza a Tarso, città della diaspora giudaica.

---

<sup>1</sup> Cf., per es., N. HUGEDÉ, *Saint Paul et la culture grecque*, Genève 1966, 25-75; M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, Brescia 1992, 21; G. CIRIGNANO – F. MONTUSCHI, *La personalità di Paolo*, Bologna 1996, 39-41.

ca.<sup>2</sup> Lo studio della Scrittura, anzitutto della Tôrah e, complementariamente, dei Profeti e degli Scritti quali predicazione e insegnamento di essa, fu parte essenziale del suo bagaglio formativo, così come lo è stato ed è per le generazioni giudaiche almeno dal V secolo a.C. ad oggi.

Paolo, d'altra parte, imparò a leggere e a scrivere con ogni probabilità presso una delle scuole tanto numerose in tutte le città ellenistiche: l'importanza anche culturale di Tarso e l'assenza di proibizioni religiose che impedissero ai bambini giudei la frequentazione di scuole pagane nei centri della diaspora autorizzano a pensare che Paolo, a partire dai sette anni di età, abbia appreso le nozioni del primo ciclo normale di studi.

L'iter è sostanzialmente noto: lettura di raccolte via via più complesse di testi poetici (Omero, Euripide, Menandro, ecc.) e fissazione a memoria di massime o brani dei medesimi autori. Questi e altri elementi costituivano l'istruzione primaria. In famiglia Paolo ebbe modo di accostarsi agli elementi fondativi del patrimonio religioso giudaico, sotto la guida dei suoi genitori, e la sua lingua corrente, accanto probabilmente all'aramaico, fu, anche in questo ambiente, il greco.

---

<sup>2</sup> Tarso, città della Cilicia (Asia Minore), non era solo un centro marittimo importante, ma era un punto di passaggio obbligato per le carovane che volevano raggiungere l'Asia centrale. Dopo il passaggio di Alessandro Magno (334 a.C.) la città conservò sempre la patina di orientalità che aveva acquisito, mantenendo, nonostante gli sforzi contrari dei Seleucidi, il suo nome originario. Divenne città libera – quindi né colonia né municipio – durante l'impero di Augusto (31 a.C.-14 d.C.), grazie alla sua fedeltà nei confronti dell'autorità romana. Tale condizione ne accrebbe anche il ruolo economico. Famose erano le scuole primarie e secondarie tarsioti e celebre era l'università, che svolgeva una funzione direttiva, per decisione del filosofo Atenodoro, nel governo della città, tra la fine del I sec. a.C. e l'inizio del I d.C. (cf. STRABONE, *Geografia*, XIV,5,14). La rilevanza complessiva di Tarso è affermata anche da DIONE CRISOSTOMO (cf. *Discorsi*, XXXIV,7), e Strabone stesso (cf. *Geografia*, XIV,5,13-15) sottolinea la ragguardevole serie di eminenti uomini di cultura nati a Tarso o usciti dal sistema scolastico-universitario del centro cilicio. Da un punto di vista religioso, Tarso offriva un contesto riccamente sincretista: il culto dell'imperatore, considerato Signore (Κύριος) e Salvatore (Σωτήρ), quello di una divinità agreste, Sandan, di carattere misterico, assimilata dai Greci ad Eracle e quello della divinità locale Baaltarso erano contestuali.



La sua padronanza della lingua greca fu così notevole, che pare difficile che egli l'abbia appresa come seconda lingua e «anche la sua pratica del testo della Bibbia greca è tanto sovrana, che si può partire dall'idea che egli sia cresciuto con quella, se per Isaia, Giobbe e il Primo libro dei Re faceva uso di una versione riveduta secondo il testo originale ebraico».<sup>3</sup> D'altronde accanto alla chiarezza ed efficacia il suo scrivere non dava riscontri di grande eleganza: «a differenza del suo ricco contemporaneo, il filosofo ebreo Filone d'Alessandria, non ha ricevuto il genere di educazione che spinge ad esprimersi con una prosa elegante»<sup>4</sup> anche se probabilmente il fatto che egli sia nato e cresciuto in un ambiente urbano ha influito sensibilmente, per quanto riguarda proprio il suo linguaggio, sulla chiarezza di molte delle immagini che egli utilizza.<sup>5</sup>

Non è possibile collocare il suo studentato a Gerusalemme presso Gamaliele<sup>6</sup> prima dei sedici-diciassette anni di età: lo studio della Tôrah, infatti, esige un grande sforzo intellettuale e mnemonico, in quanto era necessario fissare nella mente le diverse interpretazioni e le soluzioni in contrasto con esse. E che Paolo abbia conseguito risultati apprezzabili in questa fase della sua formazione risulta chiaro nel suo epistolario:<sup>7</sup> numerosi principi dell'interpretazione rabbinica sono da lui utilizzati, a cominciare dalla conoscenza di vari *midra-*

<sup>3</sup> HENGEL, *Il Paolo precristiano*, 101-102.

<sup>4</sup> E.P. SANDERS, *San Paolo*, Genova 1997, 18. Per quanto riguarda gli aspetti socio-economici della figura di Paolo, si veda utilmente, oltre alle pp. 18-19 del saggio di Sanders appena citato, MESTERS, *Paolo Apostolo*, 18-20.

<sup>5</sup> Cf. J. GNILKA, *Paolo di Tarso, apostolo e testimone*, Brescia 1998, 29.

<sup>6</sup> Gamaliele I tenne scuola a Gerusalemme tra il 25 e il 50 d.C. e quando Paolo, in At 22,3, dice di essere stato formato alla sua scuola, fa riferimento all'istruzione che completa l'apprendimento della Tôrah scritta ed inizia all'esegesi halakhica ed haggadica (cf. *Le Lettere di San Paolo*, a cura di P. ROSSANO, Cinisello Balsamo [MI] 1994, 13). Purtroppo le distruzioni operate nel corso degli episodi bellici palestinesi del I secolo a Gerusalemme hanno impedito che fossero tramandati testi relativi al magistero di Gamaliele e di suo figlio Simone, probabile coetaneo di Paolo: «È fortuna che quest'ultimo (e perciò anche suo padre) siano menzionati in Giuseppe (n.d.r.: cf. *De vita*, 190.216.309; *De Bello Iudaico*, IV,159), altrimenti la "ricerca critica" vedrebbe nel primo Gamaliele soltanto un anacronismo lucano ovvero una proiezione all'indietro, nella Gerusalemme anteriore alla distruzione del tempio, del suo molto meglio noto nipote Gamaliele II» (HENGEL, *Il Paolo precristiano*, 148).

<sup>7</sup> Cf. GNILKA, *Paolo di Tarso, apostolo e testimone*, 38-39.

<sup>8</sup> Cf. per es., 1Cor 10,1-2.4; 2Cor 11,3; Gal 3,19; 4,29.

*shim*<sup>8</sup> e di alcune regole come, per esempio, quella di collegare, a fini ermeneutici, un passo della Tòrah, dei Profeti e degli Scritti,<sup>9</sup> quella di unire tra loro passi biblici per affinità lessicali così da formare il cosiddetto *filo di perle*<sup>10</sup> e la spiegazione a catena.<sup>11</sup>

Il contesto culturale giudaico in cui Paolo visse la sua formazione adolescenziale seguiva coordinate riassumibili leggendo un passo assai significativo della Mishnàh: «Mosè ricevette la Tòrah dal Sinai e la trasmise a Giosuè, Giosuè agli Anziani e gli anziani ai profeti, e i profeti la trasmisero agli uomini della grande Assemblea [di Esdra].<sup>12</sup> Essi dissero tre cose: siate ponderati nel rendere giustizia, crescete molti discepoli e fate una siepe alla Tòrah. Simone il Giusto fu uno degli ultimi della Grande Assemblea. Egli soleva dire: Su tre cose il mondo regge: sulla Tòrah, sul culto e sulle opere di misericordia». <sup>13</sup> E Paolo, da ragazzo, proprio durante la sua educazione giudaica e il suo avviamento alla dottrina e pratica farisaiche, ebbe verosimilmente modo di apprendere la funzione della Tòrah stessa di definire e misurare peccati e trasgressioni, come mostrano testi primo-testamentari quali 2Re 22,3-23 e Ne 8-10.

A Tarso, comunque, Paolo compì anche una parte degli studi superiori,<sup>14</sup> che consistevano, all'epoca, in un approfondimento grammaticale, retorico e contenutistico di una serie di testi di classici greci: ai già menzionati Omero, Euripide e Menandro venivano aggiunti, ad esempio, il poeta Pindaro e l'oratore Demostene. Si trattava di uno studio in cui erudizione metodologica e formazione morale erano compresenti.

<sup>9</sup> Cf. Rm 4,1ss; 9,12-13; 10,6-8.19-21.

<sup>10</sup> Cf. Rm 15,9-12.

<sup>11</sup> Cf. Rm 10,6-9.

<sup>12</sup> Cf. Ne 8,1-8.

<sup>13</sup> Trattato *Pirgè Avot* (ebr. = *sentenze dei Padri*) 1,1-2 in J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma 1955, § 9.

<sup>14</sup> Cf. C.K. BARRETT, *La teologia di san Paolo*, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 20. Non concorda con questa posizione, per esempio, E.M. YAMAUCHI (cf. «Ellenismo», in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, a cura di G.F. HAWTHORNE - R.P. MARTIN - D.G. REID, Cinisello Balsamo [MI] 1999, 533) che reputa possibile una formazione ellenistica poco più che elementare per Paolo, in forza del fatto che egli si sia recato da Gamaliele a Gerusalemme all'età di dodici anni, fatto quest'ultimo che appare, per le ragioni anagrafiche e fisiologiche dette in precedenza, praticamente impossibile.

L'educazione greca contemporanea a Paolo non era più certo quella ateniese del V-IV secolo a.C.: essa aveva, per altro, conservato e rafforzato le dimensioni letteraria e morale e costituiva un apprezzabile strumento di sviluppo intellettuale ed etico per qualsiasi giovane che potesse accostarvisi e fosse intelligente e culturalmente curioso. Il fatto che Paolo non dia sostanzialmente conto della sua frequentazione della letteratura greca dimostra che egli non aveva una grande familiarità con essa o, forse, ancora di più, che non riteneva importanti, nel suo discorrere teologico e antropologico, i riferimenti espliciti a questo ambito culturale.

Le elementari cognizioni filosofiche, che Paolo ebbe modo di apprendere prima di partire per Gerusalemme, non cessarono di accrescersi quando frequentò Gamaliele, in quanto il maestro, figura assai eminente della corrente rabbinica di matrice farisaica meno chiusa in se stessa, aveva il permesso di coltivare la filosofia pagana. Egli se ne serviva, durante il suo insegnamento, per allargare gli orizzonti culturali dei suoi allievi e, probabilmente, per renderli avvezzi a discutere con i filosofi pagani.<sup>15</sup>

A Gerusalemme vi erano possibilità d'istruzione greca di sicuro rilievo: «Giuseppe (ndr: Flavio) deve aver ricevuto a Gerusalemme perlomeno la formazione greca di base e avervi compiuto progressi tali – nonostante il risalto dato alla sua formazione giudaico-sacerdotale – che appena venticinquenne poté guidare una legazione a Roma, guadagnare il favore dell'imperatrice Poppea e condurre a termine con successo la sua missione: difficilmente ciò sarebbe riuscito ad un giudeo che il greco lo sapesse solo masticar a stento».<sup>16</sup> Comunque i contatti di Paolo con la cultura ellenistica non giudaica furono di varia natura e costituirono un bagaglio esperienziale di cui egli si avvale a più riprese, sempre in rapporto con la sua base formativa giudaica,<sup>17</sup> come le sue lettere testimoniano ripetutamente.

<sup>15</sup> Cf. circa il rapporto tra la formazione di Paolo e la filosofia ellenistica, per esempio, T. PAIGE, «Filosofia», in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, 643-649.

<sup>16</sup> HENGEL, *Il Paolo precristiano*, 148-149. Cf., in proposito, GIUSEPPE FLAVIO, *De vita*, 16.

<sup>17</sup> Per approfondire il tema dei rapporti tra Paolo e il giudaismo di lingua semitica e di lingua greca, è certamente utile il ricco *status questionis* in merito scritto da C. TASSIN, *Paul dans le monde juif du I<sup>er</sup> siècle*, in *Paul de Tarse*, par J. SCHLOSSER,

L'originalità paolina non consiste in una cultura greca eccezionale, che non è realistico pensare abbia potuto acquisire secondo canali anzitutto «scolastico-accademici», ma nella capacità – formale e contenutistica – di metabolizzare le molteplici sollecitazioni elleniche ed ellenizzanti, filosofiche, retoriche e linguistiche, mettendole al servizio di un ideale per lui del tutto centrale, a partire dall'incontro di Damasco: la proclamazione *esistenziale* dell'*evangelo di Gesù Cristo*.

## 2. IL PROGRAMMA DELLA GIUSTIZIA DELL'AMORE (Romani 1,1-17)

Una sintesi delle finalità e dei contenuti del ministero paolino e un compendio della fede cristiana e degli obiettivi della vita orientata secondo i valori dell'evangelo di Gesù Cristo: questo appare la grande «introduzione» che apre la lettera ai cristiani di Roma. Questo libro neo-testamentario, senza essere un trattato di teologia sistematica, tuttavia appare l'esposizione più omogenea e meditata della teologia paolina dovuta a Paolo stesso. Essa è stata redatta alla fine della fase fondamentale della sua azione missionaria, periodo all'interno del quale sono state scritte le lettere dettate direttamente da lui e al termine del quale la sua riflessione ha potuto essere particolarmente meditata.<sup>18</sup> E giustizia e amore trovano, in questo esordio, una loro chiara e intensa affermazione.

### a) L'ESORDIO (vv. 1-7)

*«<sup>1</sup>Paolo, servo totale di Cristo Gesù, chiamato ad essere apostolo, prescelto per (annunziare) il vangelo di Dio, <sup>2</sup>di cui Egli aveva anticipato la proclamazione per bocca dei suoi profeti nelle sacre Scritture, <sup>3</sup>riguardo al Figlio suo, nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, <sup>4</sup>costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti, Gesù Cristo, nostro Signore.*

Paris 1996, 171-193. Invece per quanto concerne l'influenza su Paolo della formazione legata alla Tôrah si veda, nel volume collettaneo appena citato, il saggio di J. MASSONNET, «Paul et la Tôrah», 195-206.

<sup>18</sup> DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 52.

<sup>5</sup>Per mezzo di lui abbiamo ricevuto la grazia dell'apostolato per (suscitare) l'adesione credente da parte di tutte le genti, a gloria del suo nome; <sup>6</sup>e tra queste siete anche voi, chiamati da Gesù Cristo. <sup>7</sup>A quanti sono in Roma dilette da Dio e santi per vocazione, grazia a voi e pace da Dio, Padre nostro, e dal Signore Gesù Cristo».

Quello che importa all'autore della lettera è rendere subito edotti i suoi destinatari sulla natura del suo esistere: egli è innanzitutto in rapporto di servizio pieno nei confronti del Signore Gesù. E questa pienezza è oggettiva e soggettiva ad un tempo. Infatti l'autorità e appartenenza assolute proprie del genitivo Χριστοῦ Ἰησοῦ (= di Cristo Gesù) sono associate all'autodesignazione di Paolo quale δοῦλος (= schiavo, servo), dunque alla confessione personale di impegno senza pause e interruzioni. Insomma egli è completamente dedito a colui che costituiva il compimento delle promesse di Dio e dell'antica speranza di Israele, ma, come si vede subito dopo, molto al di sopra della messianicità politica di cui i giudei, anche fondandosi sulla Bibbia, attendevano la realizzazione.

Paolo sta ricoprendo questo ruolo così coinvolgente perché è stato messo da parte da Dio e continua ad esserlo solo ed esclusivamente per annunciare il suo vangelo. «Messo da parte» è la traduzione letterale del greco ἀφωρισμένος (v. 1). Questa parola deriva da ἀφωρίζειν,<sup>19</sup> verbo che esprime in se stesso due nozioni concomitanti: l'idea del limite e quella della distanza, secondo un valore piuttosto simile a quello del verbo ἀγιάζειν (= consacrare). Se si aggiunge poi la valenza semantica inerente alla morfologia di ἀφωρισμένος (= azione conclusa i cui effetti permangono nel presente), si comprende il senso profondo dell'opzione divina sulla vita di Paolo, scelta inscindibile da quanto espresso dal successivo complemento «per (annunciare) il vangelo di Dio».

L'esistenza paolina ha in questa finalizzazione totalizzante il suo senso essenziale: Dio proclama il suo annuncio di gioia, dunque di vita piena per gli esseri umani<sup>20</sup> attraverso la persona e l'opera di Paolo. La separazione dalla generalità degli individui per scelta compiuta

<sup>19</sup> Cf., quale retroterra primo-testamentario, Lv 20,26; Nm 8,1. Le attestazioni neo-testamentarie sono 10, di cui 4 in Paolo (oltre a questo passo, 2Cor 6,17; Gal 1,15; At 13,2),

<sup>20</sup> Cf., nel Primo Testamento, Sal 40,10; 96,2; Is 52,7.

ta da Dio<sup>21</sup> e l'immersione completa tra i propri contemporanei, intimamente determinata a renderli consapevoli di che cosa sia il loro bene: ecco i due connotati qualificanti del servizio paolino al suo Signore nei propri simili. «Vi è per così dire *inclusio*: nel destino di Paolo tutto veniva da Dio da prima della sua nascita, tutto ritorna a Dio attraverso la predicazione del Vangelo».<sup>22</sup>

Il contenuto di questa proclamazione è una grandezza divina comunicabile attraverso parole umane e proprio in quanto incarnata in esse realizza quello che annuncia.<sup>23</sup> E il suo contenuto è immediatamente presentato. In due densissimi versetti (3-4)<sup>24</sup> la comunità di Roma si trova dinanzi l'oggetto dell'evangelo: la persona di Gesù Cristo, nel suo radicamento umano (= secondo la carne) sino alla risurrezione,<sup>25</sup> che è «qualcosa di totalmente nuovo e senza precedenti. Gesù, e non solo i suoi discepoli, iniziano un nuovo capitolo, entrano in una nuova epoca, in una nuova esistenza».<sup>26</sup> Il punto culminante di questo formidabile *klymax* ascendente è, infine, l'affermazione della signoria del Cristo sui cristiani e sul mondo.<sup>27</sup> Tutti gli

<sup>21</sup> Il rilievo del participio ἀφωρισμένος quindi di tale opzione divina è chiarito ulteriormente dalla lettura proprio di un altro passo in cui la parola ricorre, cioè Gal 1,15, ove l'intensità umana della vocazione paolina è chiaramente apprezzabile.

<sup>22</sup> A.-L. DESCAMPS, «Paul, apôtre de Jésus-Christ», in *Paul de Tarse, apôtre de notre temps*, par L. DE LORENZI, Rome 1979, 49.

<sup>23</sup> Cf. G. BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, Bologna 1999, 458-459.

<sup>24</sup> Sulla probabile pre-paolinicità dei vv. 3b-4a si veda, a titolo di sintesi, DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 189-192.

<sup>25</sup> «Dunque il figlio di Davide è Figlio di Dio solo grazie alla risurrezione? Se, come generalmente ammesso, la formula è di provenienza giudeocristiana, la risposta a tale interrogativo deve essere negativa... Grazie all'evento della risurrezione, il messia in quanto Figlio di Dio diventa il Figlio di Dio intronizzato in virtù della potenza di Dio, dunque Figlio di Dio ἐν δυνάμει» (H. HÜBNER, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, Brescia 1999, II, 381).

<sup>26</sup> DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 254.

<sup>27</sup> Che cosa è, in definitiva, lo «spirito di santificazione» (v. 4)? Considerando anche altri passi paolini (1Cor 15,45; 1Ts 3,13; 2Cor 7,1) non è possibile ricondurre tutto al solo Cristo, ma è necessario pensare anche alle influenze su coloro che gli si sono affidati: ispirandosi al grande contesto paolino è legittimo intendere questa locuzione come «lo Spirito di Cristo, santissimo, visto come una potenza che santifica gli esseri umani». La «santità» che ne risulta non può ridursi all'ambito morale. Essa è la condizione che, contemporaneamente, deriva da una «consacrazione» (*hagiasmòs*) e vi tende: consacrazione a Dio di tutta la vita, per un culto spirituale fatto di obbedienza e di amore» (S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, Paris 2002, 58).

eventi che sono alla base di queste affermazioni si sono oggettivamente verificati una volta per tutte<sup>28</sup> e la superiorità divina del Messia appare come un dato vissuto in modo per nulla egoistico e auto-referenziale.

Infatti attraverso la locuzione *la grazia dell'apostolato* si ha modo, come nel v. 1, di riscontrare quanto strettamente connessi siano l'offerta gratuita dell'amore divino e la conseguente risposta paolina, posta sulla medesima lunghezza d'onda. Di più. La replica di Paolo si dà in forma di *cooperazione alla diffusione dell'annuncio d'amore di Dio*. La sua adesione non è un'affermazione teorica di principio, ma, in una linea intrinsecamente biblica, un *agire* pienamente profetico, a favore degli altri esseri umani, quindi per nulla generico, calato nella concretezza delle scelte esistenziali possibili a chiunque.

L'obiettivo è ben chiaro: *l'adesione credente* da parte di *tutta l'umanità*, quale che sia il *background* culturale dei suoi componenti. L'annuncio paolino persegue la fede dei suoi destinatari, ossia una risposta tanto attiva quanto fiduciosa, in cui l'ascolto della volontà di Dio non possa che tradursi nella libera condivisione della proposta divina e nella collaborazione al suo realizzarsi.

Tutto orienta decisamente verso un'obbedienza dinamica e, in certo modo, interattiva. Si tratta insomma dell'*obbedienza che deriva dalla fede*, un ascolto che *non è cieco* e che intende irrigare una *prassi esistenziale* per nulla rinunciataria, anzi *del tutto vitale*: «l'obbedienza per Paolo è un concetto più ampio della fede intesa come puro credere; essa implica anche il *fare*. Tuttavia Paolo è interessato a promuovere il concetto di obbedienza che deriva dal nucleo originario della fede (14,23). Perciò è l'obbedienza che scaturisce dalla fede a caratterizzare il vangelo di Paolo e la globalità della sua Lettera ai Romani».<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Si noti il valore temporale irrilevante di γενομένου (v. 3) e ὀρθόθεντος (v. 4): da aoristi participi hanno importanza essenzialmente per le azioni che esprimono, fanno concentrare l'attenzione su di esse, dunque sulla nascita regale e sulla definizione della figliolanza divina.

<sup>29</sup> G.N. DAVIES, *Faith and obedience in Romans*, Sheffield 1990, 28. E se si considera complessivamente il senso del sintagma εἰς ὑπακοήν πίστεως (= *per [suscitare] l'adesione credente*) l'espressione risulta efficacissima: «1. La fede, per un verso, è da considerare "obbedienza radicale dell'uomo" a Dio redentore, che gli si rivela in Cristo e in Lui gli offre la giustificazione, la riconciliazione e la salvezza.

Si tratta di una prospettiva di respiro sterminato, in quanto ne è destinataria la generalità dei popoli pagani, quindi anche molti membri della comunità di Roma, di cui pare qui sottolineata (v. 6) l'estrazione culturale maggioritariamente non giudaica.

Lo scenario di quest'azione paolina è anche il suo fine: l'evangelo annunciato *serve* alla salvezza umana solo in quanto *serve* il nome di Gesù Cristo, che è il «nome al di sopra di ogni altro nome» (cf. Fil 2,9s; Ef 1,21), l'unico riferimento che legittima la predicazione di Paolo.<sup>30</sup> E la chiamata personale che ha mobilitato Paolo alla sequela del Figlio di Dio è la caratteristica che contraddistingue l'esistere dei destinatari romani nella loro totalità: il legame con Gesù, l'appartenenza a lui, la consapevolezza di formare un corpo unico con lui (cf. Gal 3,28) a partire da un appello tanto libero quanto lo è la replica relativa, una fede non soltanto ricettiva, ma anche intensamente responsoriale.

## b) L'AZIONE DI GRAZIE (VV. 8-15)

*«8Anzitutto rendo grazie al mio Dio per mezzo di Gesù Cristo riguardo a tutti voi, perché la vostra fede viene apertamente annunziata in tutto quanto il mondo. 9Quel Dio, che io servo nel mio spirito annunziando il vangelo del Figlio suo, mi è testimone che io mi ricordo sempre di voi, 10chiedendo sempre nelle mie preghiere che per volontà di Dio mi si apra una buona volta una strada per giungere fino a voi. 11Ho infatti un ardente desiderio di vedervi per comunicarvi qualche dono spirituale affinché ne siate fortificati, 12o meglio, per rinfrancarmi con voi e tra voi, mediante la fede che abbiamo in comune, voi e io. 13Non voglio pertanto che ignoriate, fratelli, che più volte mi proposi di*

---

E nella fede l'uomo riscopre di nuovo se stesso come *creatura* di fronte al Creatore, che deve lodare e ringraziare (Rm 1,21). 2. L'obbedienza cristiana in senso pratico, per altro verso, è necessariamente qualificata dalla fede: fondata nel kerygma come appare da un'analisi della paretesi; e conseguente alla giustificazione, donata da Dio mediante la fede e il battesimo nel Cristo morto e risorto (Rm 6,1-14)» (G. SEGALLA, «L'obbedienza di fede» [Rm 1,5; 16,26] tema della lettera ai Romani?), in *RivB* [1993]3, 332).

<sup>30</sup> «Siamo qui in presenza del più profondo convincimento della vita e della teologia di Paolo: Dio agisce in Cristo per salvare il mondo intero. Come poteva farlo vista la riluttanza dell'umanità? In realtà Paolo risponde: "Credi in Lui, egli è Dio, egli sa che cosa fare"» (SANDERS, *San Paolo*, 92).



*venire fino a voi – ma finora ne sono stato impedito – per raccogliere qualche frutto tra voi, come anche tra gli altri Gentili. <sup>14</sup>Sono in debito verso i Greci come verso i barbari, verso i sapienti come verso gli ignoranti: <sup>15</sup>perciò il mio desiderio profondo (è) di predicare il vangelo anche a voi di Roma».*

Paolo nella sua dedizione totale a Cristo: questa è stata la prima parte dell'esordio. Paolo nella sua gratitudine verso *il suo* Dio: ecco l'avvio di questa seconda pericope. La verticalità accogliente e integrante del rapporto uomo-Dio è comune ai due momenti e costante in tutta la lettera. Si tratta di una relazione che si estrinseca secondo caratteristiche nettamente rimarcate. L'atmosfera, lo si è già detto, è quella del rendimento di grazie rispetto alla gratuità divina. La via è univoca e sempre la stessa: la persona di Gesù Cristo, attraverso la quale il rendimento di grazie paolino a Dio acquista un peso tale da trascendere qualsiasi ringraziamento umano.

L'oggetto dell'azione di grazie è, a sua volta, lo strumento del rapporto: la *fede*, ossia l'adesione esistenziale dei cristiani di Roma alla sequela di Gesù, un'adesione che proprio per la sua gagliarda forza è divenuta motivo di proclamazione e divulgazione, a livello universale.<sup>31</sup>

Il dinamismo vitale di Paolo (= *il suo spirito*) serve il Signore proprio tramite questa funzione d'annuncio: culto e vita quotidiana sono efficacemente interconnessi (cf., per es., Rm 12,1).<sup>32</sup> La volontà dell'apostolo scaturisce da un desiderio profondo, che deve essere coonestato in totale coerenza con quanto detto sinora. L'apostolato, infatti, è una liturgia nel senso più impegnativo e costante del termine. Essa è un dono della grazia e si può realizzare soltanto secondo la volontà benevola di Dio. Paolo immerge dunque tutti i suoi pro-

<sup>31</sup> Il valore di annuncio-proclamazione solenne specifico del verbo καταγγέλλεται (= viene apertamente annunziata) spinge a comprendere il v. 8b nel senso che la fede dei cristiani di Roma, «in ragione della loro collocazione nella capitale dell'Impero, è universalmente conosciuta e, conseguentemente, «è divenuta Vangelo per il mondo intero»» (LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, 77).

<sup>32</sup> Per quanto concerne il versetto in esame, si vedano interessanti accostamenti quali At 24,14; 27,23; 1Tm 1,3. In ordine a Rm 12,1-2 e al valore dei termini λατρεύω/λατρεία (= sacrifico/sacrificio) nella Bibbia mi permetto di rinviare a quanto ho scritto ne *Il senso della vita. Leggere Romani 12-13 oggi*, Milano 1998, 54-63.175-187.

getti e tutti i suoi desideri nella preghiera permanente che non conosce soluzione di continuità con le altre azioni, verbalizzate o meno, della sua esistenza.<sup>33</sup>

Lo scopo dell'incontro tra Paolo e i cristiani di Roma è un essenziale arricchimento reciproco. Si capisce bene questo, se si considera la grande intensità dell'intero v. 12. Infatti *l'appello, l'avvertimento, l'invocazione, la preghiera e l'esortazione* che stanno alla base della fortificazione reciproca esprimono un senso inequivocabile: l'unione, la compartecipazione, la sinergia.

Il contesto indicato è chiaramente quello del cuore della comunità di Roma (*con voi e tra voi*). L'incontro tra Paolo e i suoi interlocutori non ha altra via di realizzazione se non la *fede*, intesa secondo quanto detto nei versetti precedenti, vivibile e attiva nella scambievole reciprocità di un rapporto, che vede l'apostolo e i cristiani di Roma assolutamente sullo stesso piano nella possibilità di aiutarsi a crescere.

Pertanto il consolidamento mutuo che Paolo e i suoi destinatari si possono dare conosce le modalità più varie, ma ha un'unica radice, che viene ad essere la ragione di vita fondamentale di tutti: la fede nel Dio di Gesù Cristo, che qui appare, in tutta la sua rilevanza esperienziale, come capacità di ascolto, di confronto e di comunicazione reciproca in cui una persona viene aiutata, confortata e arricchita dall'altra.<sup>34</sup>

E, sia pure in forma diversa, ossia proiettata sulla orizzontalità interumana, si riaffaccia la finalità della missione ricevuta (13b): Paolo resta sempre l'apostolo dei pagani e, come ha già raccolto frutti (cf. Gal 5,22) tra le altre genti incircoscise, così ora desidera ripetere la

<sup>33</sup> «Forse non è estraneo a questa culturalizzazione dell'esistenza cristiana uno dei motivi provenienti dalla formazione farisaica di Paolo: senza negare l'importanza del tempio e del sacrificio sacerdotale, per Paolo come per i farisei del secolo I d.C., il culto riguarda ogni aspetto dell'esistenza» (A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Milano 2001, 56-57).

<sup>34</sup> Cf. F. CECCHIN, *Incontrare Cristo oggi. Commento esistenziale alla lettera ai Romani*, Casale Monferrato (AL) 1991, 29. Se si confrontano questi vv. 11-12 con Rm 15,23-24.28.32 e vari altri passi paolini si nota come Paolo non abbia «alcuna idea di autorità apostolica nel senso di un'autorità esercitata da determinati individui su tutte quante le chiese. Come l'autorità apostolica è subordinata all'evangelo, così essa è anche limitata dal campo d'azione previsto dal mandato apostolico» (DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 562).

medesima operazione tra i cristiani romani, secondo una prospettiva scevra da ogni eventuale briciolo di esagerazione personalistica: «L'immagine dei frutti e della raccolta mostra figurativamente il carattere di mediazione della sua opera. Si noti bene: non si attribuisce la funzione produttiva dei frutti, ma quella della raccolta».<sup>35</sup>

Nessuna diversificazione etnica e/o culturale costituisce un freno per l'agire di Paolo, anzitutto perché la proposta salvifica dell'evangelo è più radicalmente accomunante di ogni differenza. Egli è debitore, come si è detto all'inizio del capitolo, della cultura pagano-ellenistica quanto alla sua formazione personale a Tarso e negli altri centri del bacino centro-orientale mediterraneo; inoltre è cittadino romano.

Nel contempo, accanto a questi debiti originari, ve n'è un altro presente e futuro nei confronti di tutti coloro che sono di estrazione non giudaica. Infatti i due binomi qui usati (*verso i Greci come verso i barbari, verso i sapienti come verso gli ignoranti*), tra loro coincidenti (si veda la definizione culturale dei Galati in Gal 3,1.3), sono formule di estrazione probabilmente greca, che riescono ad abbracciare l'insieme dell'universo culturale pagano e ad esprimere lapidariamente il programma della vita di Paolo: un programma che, «appunto perché lo obbliga, non può esprimere semplicemente un progetto, ma è l'imperativo di una volontà alla quale si sente vincolato».<sup>36</sup>

Non si può, d'altra parte, escludere che la seconda coppia di termini abbia un respiro universale, includendo tutta l'umanità. Ciò sarebbe perfettamente in linea con l'entusiasmo missionario pieno di slancio che si nota qui e altrove nei testi paolini. È, d'altronde, assai significativo che la chiusa di questa pericope sintetizzi efficacemente la responsabilità dell'evangelizzatore Paolo rispetto al messaggio di salvezza che egli si sente intimamente obbligato a veicolare<sup>37</sup> (cf. 1Cor 9,16) e di cui tende a sottolineare la peculiare rilevanza. L'allie-

<sup>35</sup> G. BARBAGLIO – R. FABRIS, *Le lettere di Paolo*, Roma 1980, II, 208.

<sup>36</sup> MONTAGNINI, *La prospettiva storica della Lettera ai Romani*, 56.

<sup>37</sup> La traduzione del v. 15 «perciò il mio desiderio profondo (è) di predicare il vangelo anche a voi di Roma», per quanto non sia certo l'unica proposta (cf. il dibattito in questione in LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, 82-83) risulta quella più convincente tenendo conto dell'articolazione della frase. Infatti il sintagma «τὸ κατ'ἐμὲ πρόθυμον» non può che essere il soggetto sintattico. Ed esso ha in posi-

vo di Gamaliele scrive ai Romani «per annunciare il contenuto profetico e originale del suo vangelo e non per edificare su quanto altri hanno già costruito».<sup>38</sup>

c) LA PROSPETTIVA FONDANTE (vv. 16-17)

«<sup>16</sup>Infatti non mi vergogno dell'evangelo, poiché è potenza di Dio in vista della salvezza di chiunque crede, sia Giudeo prima sia Greco. <sup>17</sup>Sì, perché la giustizia di Dio in esso (=evangelo) si manifesta da fede a fede, come sta scritto: "il giusto per fede vivrà"».

Paolo è pronto a predicare l'evangelo: attraverso una litote assai pregnante afferma che, a questo punto, l'ultimo evento che in lui si potrebbe produrre è la vergogna, cioè la perdita del proprio equilibrio, di più, lo svilupparsi di un senso di annientamento individuale e la destrutturante perdita di dignità sociale e di autostima personale che ne deriverebbe: «l'Apostolo vuol dire che è pronto a compiere il suo lavoro missionario con un impegno che non conosce limiti».<sup>39</sup>

---

zione attributiva la specificazione rafforzativa utile a chiarire chi provi realmente il sentimento che conduce alla determinazione espressa dal resto del periodo, cioè «καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι» (= predicare il vangelo anche a voi a Roma).

<sup>38</sup> PITTA, *Lettera ai Romani*, 62. «Il Dio di cui l'Antico Testamento non si stanca di proclamare grandezza e potenza, maestà e magnificenza, rende partecipi di questa sua *dynamis* i messaggeri del vangelo, vangelo che fanno diventare potenza di Dio nel momento in cui lo annunciano ai credenti destando in loro la fede (cf. 1Cor 1,18)... Dio, la fede e la salvezza nel vangelo s'incontrano; esso è per così dire il luogo teologico in cui si realizza l'evento che vede l'uno accanto all'altro il Dio che salva e l'uomo salvato. E poiché parola di ogni credente, questo luogo teologico è presentato al contempo nella sua dimensione ed esistenza ecclesiologica: *l'essere della chiesa e un essere per la parola di Dio*. Ma *l'agire della parola di Dio è l'agire di Dio stesso*. Di conseguenza laddove la parola di Dio è pronunciata nell'annuncio, Dio è presente come colui che parla e come colui che parlando opera la salvezza escatologica» (HÜBNER, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, 295-296).

<sup>39</sup> MONTAGNINI, *La prospettiva storica della Lettera ai Romani*, 70. In ordine alla vergogna da cui Paolo dice di essere assolutamente immune nella sua azione di annunciatore è interessante il confronto tra due tradizioni distinte dell'invio dei discepoli in missione da parte di Gesù: al rinnegamento di Mt 10,32 e Lc 12,8 fa riscontro la vergogna in Mc 8,38; Lc 9,26, che «appare come il modo di fare del predicatore rinunciatario» (*ibidem*).

Infatti il senso di vergogna è esattamente il contrario, nel NT, della confessione coraggiosa, determinata e chiara della propria fede (cf. anche Mc 8,38; Lc 9,26; Mt 10,33). È una tentazione sempre viva nell'esistenza umana, dal I sec. d.C. in poi, a motivo della difficoltà umana nel comprendere sino in fondo la natura dell'evangelo stesso. Esso consiste nell'annuncio che Dio ha inteso lasciare l'uomo libero di assumere le sue opzioni di fede, intervenendo nella storia per salvare gli esseri umani non in forma appariscente di potenza e maestà, ma in forma velata e non di rado sorprendente, sino alla suprema debolezza della croce.<sup>40</sup>

Fondare la propria vita sull'evangelo annunciandolo ad ampio raggio: questa è la scelta esistenziale paolina. La motivazione che viene addotta è ormai del tutto radicale: quanto Paolo ha ragione di proclamare è *l'essere dinamico, l'agire di Dio*, finalizzato alla *vita di chiunque faccia una scelta di fede in Lui*. Paolo ha capito che la sua esistenza ha senso compiuto ad un'unica condizione: che egli presenti, *sempre, ovunque e in ogni modo*,<sup>41</sup> *l'annuncio di salvezza*, ossia la proclamazione di *bene completo e totale per l'essere umano*. Esso non è anzitutto un contenuto intellettuale o una regola giuridica da seguire: «La causa è una persona: non la sua persona, e neppure quella del singolo lettore, o ascoltatore dell'epistola, ma al di sopra della sua persona e delle persone riunite nella comunità romana, la persona di Gesù Cristo».<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Cf. C.E.B. CRANFIELD, *La lettera di Paolo ai Romani*, (cc. 1-8), Torino 1998, 32.

<sup>41</sup> In questa linea si comprende anche l'attestazione del verbo del v. 15 εὐαγγελίζεσθαι (= predicare il vangelo). Il verbo esprime la concretizzazione operativa di quanto Paolo afferma ripetutamente tramite il sostantivo della stessa radice. Si tratta, tra l'altro, di un verbo deponente, non di un mero attivo: ciò potrebbe ben far rimarcare ulteriormente la densità dell'azione nel coinvolgimento del soggetto di essa.

<sup>42</sup> K. BARTH, *Breve commentario all'epistola ai Romani*, Brescia 1990, 31. Il termine εὐαγγέλιον al singolare fu adottato nella prima attività missionaria di lingua greca quale sostantivo adatto e congruo con l'uso di Is 52,7 e 61,2 «quando si doveva parlare delle buone notizie proclamate da Gesù o su Gesù. È del tutto probabile che sia stato Paolo stesso a coniare questa accezione del sostantivo, usandolo come nuovo termine tecnico per indicare la propria proclamazione» (DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 184).

E la gravidanza di questa funzione paolina è inequivocabilmente espressa dal fatto che essa non è anzitutto una scelta individuale di Paolo, bensì la sua adesione a una proposta forte di Dio (cf. v. 1). Non è neppure una forma di proclamazione esclusivamente verbale di un messaggio pur importante. È una vera e propria forma di culto a Dio che fa della vita, in ogni momento, una liturgia di adorazione incessante (cf. v. 9).

Che cosa significa *potenza di Dio*? Il termine *potenza* poteva suscitare varie risonanze negli ambienti in cui Paolo portava il suo annuncio. In ambito greco-ellenistico una concezione del mondo visto non più come una realtà ordinata e unitamente armonica, ma come l'espressione e la risultante di un insieme di forze, pone all'individuo il problema capitale d'inserirsi nella conoscenza di tali potenze cosmiche, che gli sono estranee.<sup>43</sup>

Questa fredda impersonalità è assai lontana dalla concezione giudaica di potenza, in quanto l'affermazione dell'idea di un Dio personale, assorbendo e assoggettando a sé gli elementi naturalistici, ha «abbassato» la «potenza» a strumento della libertà della sua volontà, e cioè della sua grazia.<sup>44</sup> La logica dell'amore crocifisso e risorto è il senso profondo dell'evangelo, cioè la prospettiva d'esistenza, quindi d'azione del Signore Dio: egli *può*, egli è *potente* solo ed esclusivamente perché *ama*, al di là *delle possibilità umane*, in definitiva *attraverso Gesù Cristo*.

Ecco il motivo per il quale lo scopo di tale agire divino non è altro se non *la salvezza degli esseri umani*. In proposito occorre dire che le 47 utilizzazioni paoline fondamentali del vocabolario relativo alla

<sup>43</sup> Cf. R. PENNA, «Il vangelo come "Potenza di Dio" secondo 1 Cor 1,18-25», in ID., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991, 201-203.

<sup>44</sup> Cf. *ibidem*, 204. La potenza del Signore Dio si può esprimere e si esprime personalmente ed in picchezza nell'universo, nell'esistenza del popolo ebraico e nella vita di ogni individuo: si pensi, ad esempio, alle fasi in cui l'alleanza tra Dio e il suo popolo è in gioco (Gs 24; Ger 31; Ez 36), a tutte le affermazioni con cui l'essere umano riconosce la potenza divina (ad es. Es 15,6; Dt 3,24; Gs 4,24; Sal 140,8; Gb 12,13ss; Ger 16,21). E la potenza umana viene esercitata in rapporto a questa potenza divina, solamente se si radica nella consapevolezza dei propri limiti, nell'assoggettamento alla dialettica storica, nell'appartenenza sempre intrinseca «a questa vita che porta in sé la morte e vuole generarla come il frutto della vita, senza il quale ogni vita rimane sterile» (K. RAHNER, «Théologie de la puissance», in ID., *Écrits théologiques*, Bruges 1968, IX, 256).

salvezza – il verbo σώζειν/σώζεσθαι e il sostantivo corrispondente – non fanno riferimento al generico preservare dalla morte o da un pericolo o da una malattia, ma sostanzialmente sempre *all'orientamento della vita verso la logica esistenziale di Cristo* con i suoi effetti per *la vita presente, futura, eterna attraverso o presso Dio*: «la dottrina di Paolo, che è il motivo della sua attività missionaria, si riassume nel primato della benevolenza di Dio su ogni tradizione religiosa o filosofica, al di là delle divisioni tra pii e peccatori, tra giusti e ingiusti a norma di peculiari regole». <sup>45</sup>

A Paolo non importa tanto una formulazione univoca e rigorosa della nozione di salvezza quanto *un'esortazione forte e chiara* che collochi *i suoi destinatari* nel quadro di un disegno che abbraccia proprio passato, presente e futuro. Il tutto *alla presenza del Signore Dio manifestato in Gesù Cristo, ossia di colui che ha già realizzato* questa salvezza attraverso la sua morte e la sua risurrezione, che la *comunica oggi* e che le darà *la sua pienezza escatologica*.

Questa è la dimensione globale evocata nel v. 16. Il *vangelo* non è un discorso retoricamente vincente, che si ponga accanto a mille altre esposizioni umane tecnicamente ben congegnate, ma la forza di Dio, l'onnipotenza divina, che è al di sopra di ogni manifestazione umana e tutte le può orientare e governare. E la salvezza proposta dalla potenza d'amore divina non è qualcosa che entri automaticamente o magicamente nella vita degli esseri umani. Infatti l'adesione fiduciosa dell'individuo, come in 1Cor 1,18, è tutt'altro che pleonastica. Soltanto *l'atteggiamento esistenziale del credere*, in un *presente* aperto *al futuro*, può consentire di fruire della salvezza preparata da Dio e da lui annunciata tramite i suoi messaggeri e segnatamente attraverso Paolo.

Chiunque può accedere a questa prospettiva: la locuzione «chiunque crede, sia Giudeo prima sia Greco» manifesta l'assenza di qualsiasi barriera o limite. Certamente resta ferma «l'economia della salvezza per cui la strada dell'evangelo passa attraverso Israele per giungere poi ai gentili... Ma pur tenendo conto di ciò, quando si è detto "in primo luogo" si è detto tutto. L'evangelo in quanto potenza sal-

<sup>45</sup> R. OSCULATI, *La lettera ai Romani*, Milano 1996, 13.

vatrice di Dio<sup>46</sup> vale in egual misura per i pagani che giungono alla fede». <sup>47</sup> Il fatto di essere ebreo o pagano non è condizione di poco conto, in ragione del patrimonio culturale che ciascun essere umano è. Tuttavia, proprio in forza del nuovo punto di riferimento comune – la fiducia in Gesù Cristo e nel suo vangelo – le tensioni interculturali devono essere superate nella logica di un reciproco rispetto delle rispettive differenze, in nome di un'unità più alta e più profonda. <sup>48</sup>

Ogni essere umano è chiamato a vivere e operare un giudizio in cui la sua responsabilità diretta è imprescindibilmente in gioco nella libertà del suo rapporto con il Dio di Gesù Cristo: «facendo del credente l'unico beneficiario dell'attività salvifica di Dio, Paolo intende sottolineare, da una parte la libera decisione dell'uomo in risposta all'iniziativa divina e, dall'altra, la rinuncia alla sua autosufficienza di autocrate religioso per accogliere il dono gratuito offertogli». <sup>49</sup>

L'evangelo è allora (v. 17) la rivelazione della *giustizia di Dio*. L'offerta di relazione divina nei confronti degli esseri umani è, quindi, il manifestarsi della giustizia di Dio, dunque del suo amore per gli esseri umani e dell'esigenza divina che la relazione d'alleanza proposta all'umanità sia raccolta e praticata.

Esclusivamente la predicazione dell'evangelo può essere il tramite di quest'offerta e di questo tipo di rapporto verso coloro che non sono stati discepoli conviventi di Gesù. Soltanto questa proclamazione esigente, decisa e appassionata può contribuire in modo assai significativo, superando la Legge di Israele e la sua giustizia così

<sup>46</sup> Paolo «non teme che il vangelo non sia all'altezza della cultura e dell'incultura che si ammassano nella metropoli, che esso si perda a contatto con le forze li dominanti dello spirito e della brutalità, dell'umanesimo e della volgarità, compromettendo nella rovina lui stesso... Egli "non si vergogna", non ha paura di tutta Roma, perché il vangelo stesso è *forza*, e precisamente forza di *Dio* e dunque senz'altro una forza superiore. Si noti che egli non parla della propria convinzione o esperienza di questa forza. Si noti che egli non dice che il vangelo *ha* questa forza... Egli invece dimostra che il vangelo è tale forza» (BARTH, *Breve commentario all'epistola ai Romani*, 36).

<sup>47</sup> H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, Brescia 1982, 93-94. La priorità di chi è di cultura giudaica non è soltanto di ordine cronologico «giacché la precedenza *ratione temporis* è fondata nella priorità sostanziale *ratione historiae salutis* (3,1-11)» (*ibidem*).

<sup>48</sup> Cf. S. HILLERT, *Limited und Universal Salvation. A text-Oriented and Hermeneutical Study of Two Perspectives in Paul*, Uppsala 2000, 85-86.

<sup>49</sup> BARBAGLIO – FABRIS, *Le lettere di Paolo*, II, 218.



come le intelaiature giuridico-religiose non giudaiche, a manifestare «un nuovo volto di Dio: la sua giustizia più vera, che non esclude e non condanna, ma piuttosto rende giusti quelli che per se stessi sono peccatori..., rimasta finora velata, che è perdono, misericordia, chiamata alla rigenerazione e inizio della nuova creazione prodotta dallo Spirito divino».<sup>50</sup>

Ciò che era nascosto, è ormai visibile, sperimentabile, ma, ovviamente, ad una precisa condizione: che lo scenario sia contraddistinto, anzi disegnato dalla logica di fondo del rapporto uomo-Dio, cioè la πίστις. Essa avvolge necessariamente tutto. Non è un caso che Paolo si avvalga di una locuzione concludente (*da fede a fede*), che, tracciando la dimensione entro la quale si attua la rivelazione della giustizia divina,<sup>51</sup> esprime due aspetti contestuali. Infatti non si dà effettivo rapporto con Dio senza una risposta a lui che si articoli costantemente *a partire dalla fiducia nella sua affidabilità come partner*. E non si dà evangelo credibile *senza affidamento alla verità di esso, ossia alla manifestazione di Dio nella vita, morte e risurrezione di Gesù tramite l'amore* che pervade tutto questo percorso.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> OSCULATI, *La lettera ai Romani*, 14. «Mentre infatti prima d'ora persone diverse ritenevano che la giustizia si trovasse in cose diverse, ora la giustizia, non di Mosé, ma di Dio stesso, è apparsa chiaramente per mezzo del vangelo di Cristo, essa che non sta nella venerazione superstiziosa degli idoli o nelle cerimonie legali dei giudei, ma proviene dalla fede quando gli uomini riconoscono che Dio concede ora quanto un tempo aveva promesso per mezzo dei suoi profeti» (ERASMO DA ROTTERDAM, *Parafrasi della lettera ai Romani*, a cura di M.G. MARA, L'Aquila-Roma 1990, 127-128).

<sup>51</sup> Cf. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, 96.

<sup>52</sup> «Cos'altro significa *da fede a fede*, se non che c'è la fede di Dio in ciò che ha promesso e la fede dell'uomo che crede a colui che promette, cosicché dalla fede di Dio che promette la giustizia di Dio si rivela nella fede dell'uomo che crede» (AMBROSIASER, *Commento alla lettera ai Romani*, Roma 1984, 57). La resa della locuzione «ἐκ πίστεως εἰς πίστιν» operata da Montagnini (= «avendo la fede come punto di partenza e come punto di arrivo» – *La prospettiva storica della Lettera ai Romani*, 73) appare sintatticamente e semanticamente assai precisa, per certi versi anche suggestiva, ma fuorviante rispetto al contesto costituito dal v. 16 e dalla relazione da Dio agli esseri umani ivi espressa. Forse ancora più intrigante, ancorché non certo sostitutiva della prima interpretazione qui riportata, è la seguente lettura: «Se Paolo dice che la giustizia è rivelata attraverso la fede in vista della fede, questo è un argomento per affermare la salvezza di entrambi, credenti giudei e credenti gentili. Ciò supporta il loro mutuo rispetto ed opera come un motivo per il quale i destinatari accettino Paolo e il suo vangelo e lo aiutino nella preghiera (15,30) e nell'azione (15,24)» (HILLERT, *Limited und Universal Salvation*, 85-86).

Insomma,

«Paolo ha accostato dei termini apparentemente opposti, il vangelo, che connota la pura grazia e la giustizia divina identificata con la retribuzione secondo le opere; in realtà è il vangelo che ha permesso di manifestare pienamente le sue modalità, in altre parole di rivelare che essa è per grazia non soltanto come giustizia ulteriore ma soprattutto come giustizia anteriore e che, se esiste una buona notizia da annunciare, è proprio questa».<sup>53</sup>

La citazione conclusiva (Ab 2,4) è una sintesi tanto breve quanto efficace di tutto quanto il «sommario» che Paolo ha proposto. Il discorso di questi 17 versetti verte, in buona sostanza, sul significato di *fede* e di *vita*: la *fede* è la condizione essenziale perché ogni individuo possa riconoscere i due assi del proprio esistere, ossia la relazione con Dio nel rapporto con i propri simili, quindi possa condurre la propria *vita* davvero secondo il modello del proprio Creatore.<sup>54</sup>

L'essere umano è in grado di vivere e non soltanto di sopravvivere a se stesso, se le sue relazioni, a partire da quelle fondamentali, sono pienamente stabilite, coltivate e conservate secondo una linea-guida univoca: l'*affidamento fiducioso all'amore del Dio di Gesù Cristo*, dunque *la fede*.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> J.-N. ALETTI, «Comment Paul voit la justice de Dieu en Rm. Enjeux d'une absence de définition», in *Biblica* (1992)3, 373.

<sup>54</sup> «Il senso è manifestamente questo: la giustizia di Dio proviene totalmente dalla fede, in modo tale, però, che, crescendo progressivamente, non si risolve in visione, ma diventa una fede sempre più luminosa, secondo quanto è detto in *II Corinzi*: "Noi veniamo trasformati passando di splendore in splendore" [II Cor 3,18] ed anche: "Progrediranno di potenza in potenza" [Sal 83,8]. Così anche qui "da fede a fede" significa che la fede andrà sempre più aumentando, affinché "chi è giusto continui ad essere ulteriormente giustificato" [Ap 22,11], e nessuno ritenga subito di avere già raggiunto la meta [Fil 3,13], e con ciò smetta di progredire, cioè cominci a venir meno» (M. LUTERO, *La lettera ai Romani*, a cura di F. BUZZI, Cinisello Balsamo [MI] 1991, 207-208).

<sup>55</sup> Questa traduzione della citazione paolina di Ab 2,4b («Il giusto per fede vivrà») rispetto a quella lungamente diffusa («Il giusto vivrà per fede») è più corretta, anzitutto per ragioni di contenuto rispetto al discorso complessivo in merito alla Lettera ai Romani, che verte esattamente sul fatto che si è giusti perché si crede (cf., per esempio, R. PENNA, «Il giusto e la fede», in *La parola di Dio cresceva*, a cura di R. FABRIS, Bologna 1997, 371). In questo quadro risulta assai eloquente la prospettiva de-

Tutto questo legittima l'interpretazione di chi vede nel tema dell'*obbedienza di fede* il vero e proprio filo conduttore dell'intero discorso. La fede, rispetto alla Legge, introduce nell'obbedienza quell'aspetto esistenziale, che coinvolge necessariamente tutto l'individuo e lo offre a Dio come sacrificio di amore, a lui effettivamente gradito.<sup>56</sup> Fede e vita non possono che essere inestricabilmente collegate. Per vari motivi, tra i quali il fatto che per Paolo, come per molti altri giudei, vi è sostanziale sinonimia tra *vita* nel senso pieno del termine e *salvezza*. Chi come Paolo parlava aramaico quale lingua di casa, probabilmente usava lo stesso vocabolo tanto per *vita* quanto per *salvezza*: «“chi è giusto (giustificato) per fede è colui che vivrà” significa perciò: “chi è giusto (giustificato) per fede è colui che sarà salvato”».<sup>57</sup> Secondo Paolo e, più in generale, secondo l'intero corpus neo-testamentario, l'essere umano è davvero se stesso soltanto in una logica di rapporto fecondo, maturo e continuo con il Dio di Gesù Cristo, ove tutta l'integralità dell'individuo è coinvolta.<sup>58</sup>

D'indubbio rilievo, nella sua nota, ma appassionata *unilateralità* evangelica, è anche qui il pensiero di Karl Barth:

«La fede è sempre l'inizio, la presupposizione, il fondamento. Si può credere come Giudeo e come Greco, come fanciullo e come vegliardo, come uomo colto e come ignorante, come uomo semplice e uomo complicato, si può credere nella tempesta e nella bonaccia, si può credere a tutti i gradini di tutte le immaginabili scale umane. *L'esigenza della fe-*

---

lineata in una delle edizioni «storiche» del NT: «Quello che Ab 2,4 scrisse circa la liberazione dalla invasione babilonese dei Giudei che credettero in Dio, può essere detto a maggior ragione circa la salvezza eterna che Dio ha intenzione di dare a tutti coloro che credono in Cristo: questa è proprio la vera vita, la vera fede e la vera giustizia» (J. WETTSTEIN, *Novum Testamentum Graecum*, Amsterdam 1752, II, 22).

<sup>56</sup> Cf. SEGALLA, «L'obbedienza di fede», 341.

<sup>57</sup> F.F. BRUCE, *La lettera di Paolo ai Romani*, Roma 1997, 97. Come vedremo anche nei prossimi capitoli di questo libro “per Paolo la vita nel senso di salvezza comincia con la giustificazione, ma va più in là di essa (cf. 5,9-10); include la santificazione (l'argomento trattato in Romani 6-8) ed è resa perfetta nella gloria finale (5,2: 8,30)” (*ibidem*, 97-98).

<sup>58</sup> «Dove la fedeltà di Dio incontra la fede dell'uomo, ivi si rivela la sua giustizia. Ivi il giusto vivrà» (K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. MIEGGE, Milano 2002, 17).

*de interseca trasversalmente tutte le differenze della religione, della morale, della condotta e della esperienza della vita, della penetrazione spirituale e della posizione sociale. La fede è per tutti altrettanto facile e altrettanto difficile... La fede è per tutti la stessa distretta e la stessa promessa. La fede è per tutti lo stesso salto nel vuoto. Essa è possibile a tutti, perché è a tutti ugualmente impossibile».*<sup>59</sup>

A nessuno sfugge, credo, quanto il testo barthiano – pur con tutti i limiti legati al fatto che si tratti di una citazione – dimostri, contemporaneamente, tutta la straordinaria altezza spirituale e tutta l'astrettezza, direi quasi, astorica del suo orientamento. Si nota inequivocabilmente come la paura di imprigionare la figura e il messaggio di Gesù in un orizzonte storico, visto come fuorviante e distorcente, faccia perdere di vista a Barth quanto sia del tutto qualificante, nell'ambito della fede cristiana, proprio la storicizzazione della figura del Messia e del suo agire kerygmatico, pur con tutte le attenzioni possibili alla distanza ermeneutica tra Gesù e il suo annuncio e tutte le ricezioni delle generazioni a lui successive. Alcuni secoli prima Tommaso d'Aquino aveva scritto:

«È necessario considerare..., in primo luogo, che cosa sia la fede. Essa implica un certo assenso, dato con certezza a ciò che non si vede, e proveniente dalla volontà, *poiché nessuno crede se non volendo*, come dice Agostino. E secondo ciò il credente si differenzia da chi dubita e non assentisce, restando neutrale; si differenzia anche nei confronti di chi soltanto opina, assentendo in una parte, non con certezza ma per timore dell'altra; e infine si differenzia nei confronti di chi, sapendo con certezza, assentisce perché necessitato dalla ragione... Ora, *l'atto di fede*,

<sup>59</sup> *Ibidem*, 73-74 (il corsivo è opera mia). «Ognuno deve credere e può credere... Anche se il *giudeo*, l'uomo religioso, l'uomo di Chiesa è chiamato *prima* al voto, perché egli, per così dire, sta di casa in quel margine del nostro mondo, ove la linea di intersezione del piano di nuova dimensione (1,4) *dovrebbe* propriamente essere veduta (2,17-20; 3,1-2; 9,4-5; 10,14-15), questo vantaggio iniziale non costituisce un privilegio. La domanda "Religioso o non religioso?" non è più essenzialmente un problema, per non parlare dell'altra: "Ecclesiastico o mondano?". La possibilità di udire l'Evangelo è *universale come la responsabilità del fatto che venga udito, e come la promessa data a coloro che lo odono*» (*ibidem*, 15-16 – il corsivo conclusivo è ancora opera mia).

*che è il credere, dipende dall'intelletto e dalla volontà che muove l'intelletto all'assenso; per cui l'atto di fede sarà perfetto se la volontà sarà completata dalla disposizione della carità e l'intelletto dalla disposizione della fede, sicché non sarà perfetto se manca la disposizione della carità».*<sup>60</sup>

Un confronto tra questo brano e quello barthiano testé menzionato dimostra, *mutatis omnibus mutandis* e considerata la secolare distanza temporal-culturale tra i due teologi, quanto la prospettiva tomista consideri assai maggiormente la globalità dell'essere umano, la pluralità degli atteggiamenti umani in rapporto all'annuncio della fede cristiana e al suo accoglimento, rispetto a quanto si possa desumere dal testo del grande intellettuale elvetico.

La fede nel Dio di Gesù Cristo non è per forza e comunque un salto nel buio, bensì un'opzione esistenziale che innerva tutte le componenti dell'individuo perché le fa tutte convergere, giorno per giorno e in un complesso integrato, verso un obiettivo comune: l'attenzione piena d'amore verso i propri simili. Tutto questo sembra assai più vicino all'idea di fede emergente dall'insieme dei *corpora* biblici rispetto all'indicazione barthiana.

La ricerca della salvezza da parte dell'essere umano appare, comunque, in Rm 1,1-17, un cammino di grazia divina contraddistinto dalla volontà umana di interagire relazionalmente con il Dio cristiano secondo *fede* e *giustizia*, in base a una scelta d'amore radicale e fondamentale. Per comprendere più a fondo la portata straordinariamente concreta e vitalizzante di questi due ultimi valori, qui soltanto tratteggiati in abbozzo introduttivo, vediamo di cogliere che cosa la Bibbia in generale e l'epistolario paolino in specifico intendano affermare in ordine alle nozioni di *giustizia* e di *amore*.

<sup>60</sup> «Commento alla lettera ai Romani», nn. 105-106 in *Commento alla lettera ai Romani/1*, Roma 1994, 125-126 (il corsivo è sempre opera mia).



## LA GIUSTIZIA SECONDO PAOLO

Che cosa significa *essere giusti* nella vita? Esiste una giustizia che non reprime l'essere umano, ma lo rende sempre più maturo interiormente e socialmente? Tentare di rispondere a questi interrogativi di fondo, sia pure secondo le categorie espressive del suo tempo, ha costituito un punto di riferimento importante della riflessione condotta da Paolo.

### 1. LA BASE BIBLICA EBRAICA «PRE-PAOLINA»

Per chi, come gran parte degli abitanti autoctoni dell'Occidente, è erede del pensiero greco e dello spirito giuridico greco-romano, la parola *giustizia* è associata all'idea di una norma stabilita, alla quale l'individuo, la situazione o l'ambito che è definito *giusto* sono conformi: la giustizia, pertanto, è contrassegnata in radice dalla corrispondenza ad un modello prefissato e, in campo sociale, chi è deputato ad esercitarla, si preoccupa di far rispettare tale adeguamento. «In tal modo il gioco della giustizia si completa in tre momenti: quello della norma, quello dell'accettazione di questa da parte dell'uomo giusto, quello della sua verifica nei rapporti tra gli uomini».<sup>1</sup>

Nella Bibbia la nozione di giustizia, a cominciare dal Primo Testamento, è diversa. Essa porta in sé, inestricabilmente collegate, l'accezione forense e l'accezione etica. O meglio: i rapporti interumani

<sup>1</sup> F. MONTAGNINI, *La prospettiva storica della Lettera ai Romani*, Brescia 1980, 59.

non sono la mera occasione per verificare la giustizia di questo o quell'atto di un individuo, ma indicano la natura stessa di quest'ultima: giusto è colui che si sente in rapporto con l'altro, perché non lo reputa un estraneo; la giustizia è il risultato di tale modo di sentire, cioè l'azione in cui esso si esprime.<sup>2</sup> «Non si fa la giustizia perché si è giusti, ma si diventa giusti in quanto e fin tanto che si fa la giustizia».<sup>3</sup>

Questo fatto è riscontrabile ogniqualvolta sia in gioco la radice verbale *tsdq*<sup>4</sup> che appare socio-relazionale. «Non definisce un comportamento misurato su un principio universale. La giustizia si definisce sulla base della fedeltà agli obblighi e alla logica del patto che lega i contraenti tra loro».<sup>5</sup> Dio è *il giusto* per eccellenza. Nella sua relazione di alleanza con l'essere umano, Dio «si comporta in modo che prende spicco quello che lo muove, soprattutto la sua bontà e fedeltà, la sua misericordia e rettitudine, la sua giustizia».<sup>6</sup> L'essere umano viene ricoperto di doni, a cominciare dalla creazione e dalla liberazione (si vedano, per esempio, Gen 1-2; Es 14-15), ma proprio perché il Creatore non è un *burattinaio*, lascia che la libertà dell'individuo non sia un simulacro o un fantasma.

D'altra parte la lettura di Gen 1-11 mostra che ogniqualvolta gli individui guardano soltanto a se stessi e vivono autoreferenzialmente, inficiando e/o interrompendo la loro relazione con Dio, prevale, nella loro esistenza, la sofferenza, la tristezza, insomma il male.<sup>7</sup> Viceversa, quando gli esseri umani mostrano chiaramente la coscienza di essere creature, la loro scelta è occasione di gioia, serenità e prosperità per sé e per tutte le generazioni seguenti.<sup>8</sup>

<sup>2</sup> Il termine italiano che viene meglio evocato da questa concezione e più da vicino rende il giusto della concezione ebraica biblica è «galantuomo»: anch'esso sottolinea al massimo la disponibilità pratica a prendere atto dell'altro, mentre non si preoccupa di richiamare una norma a cui tale disponibilità si ispiri» (*ibidem*, 59-60; cf. 1Sam 26,23; Dt 25,1-3).

<sup>3</sup> BOSCO, *Idea e concezioni della giustizia nelle società occidentali*, 3.

<sup>4</sup> Cf., in proposito, l'efficacissimo quadro relativo alle attestazioni del verbo *tsdq* nel Primo Testamento offerto da J.A. ZIESLER, *The Meaning of Righteousness in Paul*, Cambridge 1972, 18-22.

<sup>5</sup> G. BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, Bologna 1999, 556.

<sup>6</sup> MONTAGNINI, *La prospettiva storica della Lettera ai Romani*, 58.

<sup>7</sup> Cf. 3,1-20; 4,3-4.8-14; 6,1-8; 7,10-24; 11,1-9.

<sup>8</sup> Cf. 6,9-7,9; 8,1-9,28.



Dio, comunque, anche nei momenti più difficili del suo rapporto con l'umanità, garantisce con appassionata benevolenza la prosecuzione della storia umana attraverso gli stessi attori del male contro di lui (cf. Gen 3,21-23; 4,15-16.25). La fedeltà del Signore al suo impegno di amore verso l'umanità non viene meno. Questa è la radice della *giustizia* di Dio.

*Essere giusto* è, dunque, lo statuto divino, il suo *mishpàt*, il comportamento che lo rivela come creatore, liberatore, padre (cf., a titolo meramente esemplificativo, Dt 32,4; Ger 23,5-6). In questa prospettiva, che indica la giustizia come «la risposta al diritto fondamentale dell'altro ad esistere nella sua personalità propria»,<sup>9</sup> la giustizia umana non può che avere un solo obiettivo: *rispondere alla scelta di giustizia di Dio*,<sup>10</sup> cioè di colui che è all'origine dell'unità di retto giudizio e retto operato.<sup>11</sup>

*Essere giusto* implica *fedeltà alle promesse fatte e ricevute, misericordia e perdono*. Il giudizio divino (cf. Gen 15,6) si pone nel quadro seguente: quando l'uomo è giusto, manifesta autenticamente il suo *mishpàt*, cioè, in definitiva, il proprio diritto.<sup>12</sup> Poiché la giustizia è innanzitutto un concetto relazionale, è fondamentale sentirsi riconoscere *giusto*: «Tu dici che Dio è giusto; allora sei giusto anche tu» (*Sifré* a Dt 11,22). La *ts'daqah* di Dio implica soprattutto la dimensione dell'amore salvifico (cf. Sal 4,6; 5,9): «perciò sul fedele si stende sistematicamente l'attenzione benefica di Dio che, come un padre, non abbandonando i suoi figli sulla strada, ma li guida verso la via della salvezza».<sup>13</sup>

<sup>9</sup> J. GUILLET, *La justice et la foi. La loi et l'évangile*, Supplément à *Vie Chrétienne*, Paris 1990, n. 342, 25.

<sup>10</sup> Interessante è la ricezione del tutto presente nel Talmud relativo ad Ab 2,4: «Mosè ha dato 613 comandamenti. Davide li ridusse a 11; poi venne Isaia che li ridusse a 6; Michea li ridusse a 3; Isaia ritornò e li ridusse a 2; Amos ad 1: «Cercatemi e vivrete» (Am 5,4). Obiezione di R. Nahman (v. 320): «Cercatemi» significa forse «Cercate in tutta la Tōrah»; è Abacuc che riassume questi due comandamenti in 1: «Il giusto vivrà per la sua fede» (*Makkoth*, 23b-24).

<sup>11</sup> Cf. 1Re 10,9; Is 9,6; Ger 23,5; 33,15 (D. VETTER, «Giustizia», in *Dizionario Comparato delle religioni monoteistiche*, Casale Monferrato [AL] 1991, 257).

<sup>12</sup> Circa il notevole spessore semantico e l'ampia valenza esistenziale di *mishpàt* cf., per esempio, l'efficacissima, ancorché non recente pagina di ZIESLER, *The Meaning of Righteousness in Paul*, 17.

<sup>13</sup> G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, Bologna 1981, I, 143.

Il giudizio divino (cf. Gen 18,25; Dt 10,17; Ger 17,10), nonostante ciò che per secoli è stato detto in termini anche terroristici, è *lo sguardo di colui che ama* e vuole una risposta umana *giusta*, quindi richiama gli individui a ciò. E la collera di Dio non è altro che una metafora rivelatrice del peccato umano, dell'impossibilità di una coabitazione tra peccato e santità e della realistica serietà della libertà umana.<sup>14</sup>

Nella LXX e nel NT i termini del campo semantico *giustizia* partono dalla radice \*dik-/deik-, il cui valore fondamentale è «indirizzare, mostrare, indicare, porre, stabilire», significato che è illustrato dal gesto dello stendere la mano.<sup>15</sup> Da un'accezione di base che non era di ambito giuridico, ma ben più generale,<sup>16</sup> l'evoluzione linguistica ha condotto tale radice, attraverso alcuni vocaboli, a coprire anche tali valenze.

Il vocabolo primo che dimostra tale processo risulta il sostantivo δίκη, il cui significato originario sarebbe «ciò che è indicato, ciò che è in uso di norma», dunque, tramite questo valore di normalità/normatività, anche *giustizia*.<sup>17</sup>

Questa parola viene sostituita sempre di più nella classicità greca e nella *koinè* ellenistica da δικαιοσύνη, sostantivo più descrittivo e concettualizzante della stessa radice, un termine che esprime la qualità, assente alle origini della letteratura greca extra-biblica sino ad Erodoto e che, dal V sec. a.C. in poi,<sup>18</sup> presenta una valenza sempre più estesa.

<sup>14</sup> In ordine al tema del giudizio divino e della dannazione eterna in chiave biblica e cristiana generale ho cercato di offrire alcuni elementi di riflessione e valutazione in *Il cuore della giustizia. Vivere il vangelo secondo Matteo*, Milano 2001, 232-237.

<sup>15</sup> Cf. G. SCHRENK, «δικη», in *GLNT*, Brescia 1966, II, 1207; G. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1990, I-II, 283-284.

<sup>16</sup> Si noti come da tale ascendente derivi, per esempio, anche il verbo δείκνυμι (= mostrare, indicare, cf. *ibidem*, 257).

<sup>17</sup> C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris-Fribourg 1991, 326. Si vedano anche, a titolo di fondazione scientifico-culturale del discorso, le pp. 327-328, in cui sono riportati i riferimenti testuali extra-biblici e primo-testamentari del vocabolo in questione.

<sup>18</sup> Cf. *ibidem*, 334-339.

Il motivo primario è il forte sviluppo del senso giuridico greco. Δικαιοσύνη, proprio in ragione dello strettissimo rapporto fra la formazione giuridica ed etico-religiosa del concetto di *giustizia*, ha una fortuna crescente in un ampio novero di contesti.<sup>19</sup> Nel NT questa multiformità è un fatto importante perché le accezioni di questo termine, ancorché complementari, sono multiple: basta prendere in esame le sue molteplici ricorrenze per rendersene conto.<sup>20</sup>

E comunque tra la nozione primo-testamentaria di *giustizia* e quella che viene proposta a livello neo-testamentario si colloca, per certi versi come momento di sviluppo e di collegamento, la voce della comunità di Qumran. In uno degli scritti più importanti rinvenuti in quella zona della Palestina (1QS 11,11-15), si legge:

«Quanto a me, se inciampo, le misericordie di Dio saranno la mia salvezza eterna; se vacillo per il peccato della carne, nella giustizia di Dio, che permane eternamente, risiederà la mia giustificazione... Egli mi farà avvicinare in virtù della sua grazia e tramite la sua misericordia farà giungere la mia giustificazione. Mi giudicherà con la giustizia della sua verità e nella grandezza della sua bontà farà espiazione di tutti i miei peccati; con la sua giustizia mi purificherà da ogni impurità causata dall'essere umano e dai peccati dei figli degli uomini».

Queste sono la testimonianza di una consapevolezza precisa: la giustizia divina agisce come favore gratuito nei confronti degli individui, secondo un registro che dai testi della Tôrâh e del profetismo primo-testamentario arriva intensamente, come abbiamo visto (cf. la lettura di Rm 1,16-17 del capitolo precedente),<sup>21</sup> sino agli scritti paolini.

<sup>19</sup> Cf. SCHRENK, «δικη», 1238-1239.

<sup>20</sup> Il tema della giustizia nella Bibbia è stato da me toccato in altre occasioni, soprattutto per quanto riguarda i terreni scritturistici non paolini: cf. *La forza della Parola. Vivere il vangelo secondo Marco*, Milano 1998, 92-94; *Il cuore della giustizia. Vivere il vangelo secondo Matteo*, Milano 2001, 159-164.

<sup>21</sup> La luce che questo sfondo qumranico getta sull'uso paolino è immediata e spiega da sé come mai Paolo possa annunciare così, semplicemente, senza aggiunte o commenti, il tema della «rivelazione della giustizia di Dio» (Rm 1,16s): «Paolo è in grado di presumere che la "giustizia di Dio" sia la "potenza di Dio per la salvezza" e che persino una comunità che non ha mai incontrato sappia riconoscere questa effettiva equazione senza altre spiegazioni. Soltanto in una situazione del genere il lin-

## 2. IL TERRENO PAOLINO

295 sono le ricorrenze neo-testamentarie complessive dei termini del campo semantico in esame:

- 226 di quelli «positivi», ossia δικαιοσύνη (= *giustizia/dichiarazione di giustizia/giustificazione come condizione* – 92x),<sup>22</sup> δικαίωσις (= *dichiarazione di giustizia/giustificazione nel suo processo di realizzazione* – 2x),<sup>23</sup> δίκαιος (= *giusto* – 80x),<sup>24</sup> δικαιοῦν (= *giustificare, dichiarare giusto* – 10x),<sup>25</sup> δικαιοῦσθαι (*essere giustificato, essere dichiarato giusto* – 29x),<sup>26</sup> δικαίωμα (= *azione giusta, risultato del processo di giustificazione* – 10x)<sup>27</sup> e δικαίως (= *giustamente* – 5x);<sup>28</sup>

- 69 di quelli «negativi», cioè ἀδικία (= *ingiustizia* – 25x),<sup>29</sup> ἄδικος (= *ingiusto* – 12x),<sup>30</sup> ἀδικεῖν-ἀδικεῖσθαι (*essere ingiusto, com-*

---

guaggio di Paolo può apparire sensato e significativo (soprattutto a Roma), perché altrimenti *dikaioosyne* non è che un concetto puramente giuridico» (DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 346).

<sup>22</sup> Cf. Mt 3,15; 5,6.10.20; Mt 6,1.33; Mt 21,32; Lc 1,75; Gv16,8.10; At 10,35; 13,10; 17,31; 24,25; Rm 1,17; 3,5.21.22.25.26; 4,3.5.6.9.11(2).13.22; 5,17.21; 6,13.16.18.19.20; 8,10; 9,30(3).31; 10,3(2).4.5.6.10; 14,17; 1Cor 1,30; 2Cor 3,9; 5,21; 6,7.14; 9,9.10; 11,15; Gal 2,21; 3,6.21; 5,5; Ef 4,24; 5,9; 6,14; Fil 1,11; 3,6.9; 1Tm 6,11; 2Tm 2,22; 3,16; 4,8; Tt 3,5; Eb 1,9; 5,13; 7,2; 11,7.33; 12,11; Gc 1,20; 2,23; 3,18; 1Pt 2,24; 3,14; 2Pt 1,1; 2,5.21; 3,13; 1Gv 2,29; 3,7.10; Ap 19,11; 22,11. Una terza attestazione di Rm 10,3 è testualmente dubbia.

<sup>23</sup> Cf. Rm 4,25; 5,18.

<sup>24</sup> Cf. Mt 1,19; 5,45; 9,13; 10,41(3); 13,17.43.49; 20,4; 23,28.29.35.37.46; 27,19; Mc 2,17; 6,20; Lc 1,6.17; 2,25; 5,32; 12,57; 14,14; 15,7; 18,9; 20,20; 23,47.50; Gv 5,30; 7,24; Gv 17,25; At 3,14; 4,19; 7,52; 10,22; 22,14; 24,15; Rm 1,17; 2,13; 3,10.26; 5,7.19; 7,12; 8,33; Gal 3,11; Ef 6,1; Fil 1,7; 4,8; Col 4,1; 2Ts 1,5.6; 1Tm 1,9; 6,11; 2Tm 4,8; Tt 18; Eb 10,38; 11,4; 12,23; Gc 5,6.16; 1Pt 3,12.18; 4,18; 2Pt 1,13; 2,7.8(2).12; Ap 15,3; 16,5.7; 19,2; 22,11.

<sup>25</sup> Cf. Lc 7,29; 10,29; Lc 16,15; Rm 3,26.30; 4,5; 8,30(2).33; Gal 3,8.

<sup>26</sup> Cf. Mt 11,19; 12,37; Lc 7,35; 18,14; At 13,38.39; Rm 2,13; 3,4.20.24.28; 4,2; 5,1.9; 6,7; 1Cor 4,4; 6,11; Gal 2,16(3).17; 3,11.24; 5,4; 1Tm 3,16; Tt 3,7; Gc 2,21.24.25

<sup>27</sup> Cf. Lc 1,6; Rm 1,32; 2,26; 5,16.18; 8,4; 9,1; Eb 9,10; Ap 15,4; 19,8.

<sup>28</sup> Cf. Lc 23,41; 1Cor 15,34; 1Ts 2,10; Tt 2,12; 1Pt 2,23.

<sup>29</sup> Cf. Lc 13,27; 16,8.9; 18,6; Gv 7,18; At 1,18; 8,23; Rm 1,18(2).29; 2,8; 3,5; 6,13; 9,14; 1Cor 13,6; 2Cor 12,13; 2Ts 2,10.12.19; Eb 8,12; Gc 3,6; 2Pt 2; 13.15; 1Gv 1,9; 5,17.

<sup>30</sup> Cf. Mt 5,45; 16,10(2).11; 18,11; At 24,15; Rm 3,5; 1Cor 6,1.9; Eb 6,1.9; Eb 6,10; 1Pt 3,18; 2Pt 2,9.

mettere ingiustizia, subire un torto – 28x),<sup>31</sup> ἀδικηματα (*colpa, reato* – 3x),<sup>32</sup> ἀδικῶς (*ingiustamente* – 1Pt 2,19).

Di questo ampio novero la parte presente nell'epistolario paolino è ragguardevole: 115 sono le attestazioni dei termini «positivi» (oltre il 50% del totale), 24 quelle dei termini «negativi» (oltre il 30%). Le Lettere ai Galati (14x) e ai Romani (72x) sono, in proposito, i terreni più ricchi delle ricorrenze delle parole di *giustizia*.

#### a) DALLA LETTERA AI GALATI

Da 2,16 a 5,5, la lettera ai cristiani della Galazia affronta ripetutamente questo tema: in base a che cosa l'essere umano può giungere ad essere giusto? Non certamente a partire dalle opere della Legge, cioè da tutte le azioni che gli individui possono compiere, applicando, anzitutto tramite le proprie energie fisiche, intellettuali e spirituali, le regole morali contemplate nella Bibbia ebraica in genere e nella Tòrah in specifico.

Il passo di 2,16 è l'inizio particolarmente intenso di questo discorso: «sapendo tuttavia che un essere umano non è giustificato sulla base delle opere della legge, qualora non lo sia per mezzo della fede in<sup>33</sup> Gesù Cristo, abbiamo creduto anche noi in Gesù Cristo per essere giustificati a partire dalla fede in Cristo e non in base alle opere della legge, perché sulla base delle opere della legge non verrà mai giustificato nessuno».<sup>34</sup> La scelta paolina del verbo εἰδέναι per iniziare il discorso sarebbe stata fatta proprio per evidenziare il momento di *consape-*

<sup>31</sup> Cf. Mt 20,13; Lc 10,19; At 7,24.26.27; 25,10.11; 1Cor 6,7.8; 2Cor 7,2.12(2); Gal 4,12; Col 3,25(2); Fm 18; 2Pt 2,13; Ap 2,11; 6,6; 7,2.3; 9,4.10.19; 11,5(2); 22,11(2).

<sup>32</sup> Cf. At 18,14; 24,20; Ap 18,5.

<sup>33</sup> Lett.: di Gesù Cristo. Circa l'interpretazione soggettiva o oggettiva del genitivo (quest'ultima è quella che mi pare più sostenibile tenendo conto anche del contesto testuale seguente e del raffronto con Rm 3,26) cf. l'*excursus* dedicato a tale questione da S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Galates*, Paris 2000, 180-182; R. PENNA, «Il tema della giustificazione in Paolo. Uno *status questionis*», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La giustificazione*, a cura di G. ANCONA, Padova 1997, 44-49; DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 380-386.

<sup>34</sup> Cf. Sal 143,2-LXX.

volezza che vi è nel credere. Paolo riassume qui «la convinzione dei “giudei per nascita” che sono diventati credenti in Cristo prima negativamente poi positivamente»,<sup>35</sup> nella presenza alternativa dei termini del binomio *opere della legge/fede in Cristo*.

E il fondamento della proposizione principale (16b) è di fatto l'enunciazione stessa della dottrina paolina della salvezza. La formulazione è antitetica, dal momento che Paolo, così come gli altri egiudei, aveva preso «un'altra strada per conseguire la rettitudine davanti a Dio, trovare la pace e la salvezza. Questa strada è unica ed esclusiva».<sup>36</sup>

L'iterazione evidente dell'antifrase *fede in Cristo/opere della legge* è proposta secondo un *klymax* ascendente molto intenso. Dalla negazione iniziale, senza limitazioni temporali, circa l'impossibilità giustificatoria, dunque salvifica delle realizzazioni/comportamenti legati all'ossequenza legale,<sup>37</sup> si giunge, infatti, sino alla riaffermazione dello stesso concetto, ma attraverso la notevole concretizzazione ulteriore offerta dall'ultima frase del versetto. In essa

- il verbo, un futuro passivo, è strutturalmente portato a sottolineare la definitiva proiezione verso l'avvenire della condizione manifestata;
- l'aggettivazione del soggetto è del tutto generalizzante;
- la portata semantica del sostantivo-soggetto è essenzializzante positiva (σάρξ [= carne, essere vivente] è più globale di ἄνθρωπος [= essere umano]).

Tutti questi elementi convergono nel sottolineare come, da un presente senza fine ad un futuro senza limite, le opere della Legge non possano dire nulla di sostanziale sulla salvezza dell'uomo a meno che si verifichi una situazione ben precisa, che non è una certezza, ma solo una chiara eventualità: che l'azione propria e di coloro che la condividono in rapporto con quanto la Legge richiede passi at-

<sup>35</sup> B. CORSANI, *Lettera ai Galati*, Genova 1990, 164.

<sup>36</sup> LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Galates*, 172.

<sup>37</sup> Le *opere* in questione, vale la pena di ribadirlo, «non sono atti compiuti per ottenere la giustizia, bensì comandamenti della legge messi in pratica per conservare la giustizia dell'alleanza, compresa proprio la separazione dai gentili» (DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 362).

traverso l'affidamento esistenziale in Gesù Cristo quale evento storico attestato dall'esperienza.<sup>38</sup> Tale fiducia e la ricerca della giustificazione nella relazione con Cristo non cancellano certo *d'emblée* la condizione peccatrice degli esseri umani (cf. 2,17).

D'altra parte, per vivere in modo autentico, a cominciare dalla dimensione terrena, è indispensabile entrare nell'imitazione della sua logica esistenziale, dunque della sua scelta d'amore definitivo ed estremo per l'uomo. Questa opzione dipende dalla libera responsabilità del singolo radicata nel favore divino amorevole verso di lui, non dal mero volontarismo umano. Il senso della morte del Figlio di Dio sta tutto nella volontà gratuita di riaprire definitivamente agli uomini la strada verso la piena dignità di se stessi, cioè verso Dio:<sup>39</sup> lo svuotamento completo del significato di questo sforzo quanto mai costoso ed appassionato si verificherebbe senz'altro, se una serie di prescrizioni giuridiche e l'obbedienza relativa avessero un valore congruente ad esso (cf. 2,21).<sup>40</sup>

Se i cristiani della Galazia si sono lasciati sedurre dall'adorazione di un feticcio, la Legge e le azioni che ne discendono quali via di salvezza sono state follemente insensate. Sarebbe stato sufficiente, per evitare questo colossale equivoco, che essi considerassero con realismo l'agire di Gesù Cristo: «*Colui che dunque vi fornisce lo Spirito e opera eventi straordinari in mezzo a voi, lo fa grazie alle opere della legge o a partire dall'obbedienza esistenziale della fede?*» (3,5).

<sup>38</sup> Questo può essere il senso dell'aoristo indicativo ἐπιστεύσαμεν (= credemmo), che nella sua costituzionale puntualità, indica la realizzazione di quanto esprime per la pluralità dei soggetti coinvolti.

<sup>39</sup> «Nella fede il credente aderisce per grazia, in forza cioè dell'evento salvifico della morte di Cristo, come è stato detto prima, a questa dinamica di estroflessione amorosa, che fa sua, essendone condannato a morte l'io egocentrico, messo fuori causa: "non sono più io che vivo"» (BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, 446-447).

<sup>40</sup> «Gesù è il Giusto: ha compiuto tutta la legge. Ma non è giusto per questo, bensì perché ha vissuto pienamente la fiducia nel Padre. Lui è il Figlio che, conoscendo l'amore del Padre per noi, è venuto a portarcelo, facendosi nostro fratello. Sulla croce lui, il Benedetto, prende su di sé la nostra maledizione per darci la sua benedizione; lui, che è la vita di ciò che è, spira il suo Spirito su tutti. Lì si compie lo scambio d'amore tra Dio e uomo: lui condivide la nostra morte perché noi condividiamo la sua vita» (S. FAUSTI, *Verità del Vangelo, libertà di figli. Commentario spirituale alla lettera ai Galati*, Casale Monferrato [AL] 1993, 150).

Circoncisione, prescrizioni alimentari e altre norme giuridicamente codificate, che costituivano una barriera di separazione tra ex-giudei ed ex-pagani, sono idoli rispetto ad un affidamento interiore a Dio che si fa scelta continua di vita. Essa risulta l'opzione esistenziale fondante per essere davvero nella logica della giustizia. Abramo fu il primo esempio di questo modo di vivere. Il suo essere nella migliore logica divina si perpetua di generazione in generazione proprio a partire dalla condivisione solidale di questa decisione a favore di un rapporto con Dio generoso e privo di riserve mentali, che, come dice Paolo riprendendo Gen 15,6, «*gli fu accreditato come giustificazione*» (3,6).

La scelta contraria è semplice da delineare: consiste nella persuasione pratica che le proprie forze e gli esiti della loro attività costruiscano il cammino verso la salvezza e ne garantiscano il raggiungimento (3,10). La cecità di questa tesi è già piuttosto chiara considerando l'impossibilità umana di essere fedeli a tutte le prescrizioni della Legge. Lo diventa del tutto se si tiene presente la via tracciata da Gesù Cristo, fondata sulla consapevolezza che la vita umana senza soluzioni di continuità dipenda dalla chiara sincerità dell'apertura di fede verso Dio (cf. vv. 11-12).<sup>41</sup> Il ragionamento paolino conduce all'emancipazione dalla prospettiva ebraico-giudaica che lega così strettamente la fede alle azioni conseguenti che queste ultime fanno perdere di vista la loro radice e fonte.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Nella proposizione del v. 11 «*ἐν νόμῳ οὐδείς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ*» (= nessuno è giustificato davanti a Dio grazie alla Legge) il complemento local-strumentale d'esordio esprime un ambito che è anche il rapporto che il pronome indefinito soggetto generalizza efficacemente nella sua inutilità salvifica. Il presente indicativo passivo del verbo dà tale condizione come senza limite temporale e il complemento di luogo conclusivo indica la posizione d'arrivo di tutta la dinamica della giustificazione. Essa è una situazione donata all'uomo da Dio e raggiungibile *con il concorso* della sua volontà, *non soltanto a partire* da tale scelta.

<sup>42</sup> «La strada delle opere della Legge non conduce alla giustizia davanti a Dio, perché il giusto per fede vivrà, mentre la Legge non mira al credere, ma al fare... Il fare della legge non conduce alla giustizia, si deve aggiungere, *per definitionem*. Ora, però, non *per definitionem* del teologo Paolo, ma *per definitionem* della Scrittura, e questo significa per l'Apostolo, *per definitionem dei*» (W. REINHOLD, «Gal 3,6-14 und das Problem der Erfüllbarkeit des Gesetzes bei Paulus», in ZNW [2000]1-2, 106).



La passione e risurrezione di Cristo e l'esperienza spirituale che ne deriva sono decisive per giungere a tanto. «*Se infatti fosse stata data una legge capace di far vivere, la giustificazione scaturirebbe davvero dalla legge*» (3,21). Questa prospettiva è del tutto irrealistica. Solo Dio e il suo Spirito sono datori di esistenza. La legge opera sull'individuo dall'esterno; «non è un principio di vita. Dice che cosa l'uomo deve fare; non gli dà la forza di farlo. Non cambia l'uomo internamente; lo lascia come l'ha trovato, peccatore»,<sup>43</sup> cioè soggetto a quella forza interiore che lo imbriglia, facendogli mancare costantemente il bersaglio della sua vita, la relazione con il creatore, perché lo induce erroneamente a pensare di essergli simile e a farlo ripiegare su se stesso.<sup>44</sup>

L'unico dato indiscutibile è, comunque, il seguente: «*Prima che venisse la fede, noi eravamo rinchiusi sotto la custodia della Legge, nella prospettiva della fede che doveva essere rivelata. Perciò la Legge è divenuta il nostro pedagogo verso Cristo, affinché fossimo giustificati in ragione della fede*» (3,23-24).

Il pedagogo<sup>45</sup> aveva una dignità sociale limitata nell'antichità euro-mediterranea e poteva attirare su di sé l'ostilità e il rancore dei minori affidatigli, poiché era autorizzato anche ad utilizzare strumenti coercitivi per accompagnarli da casa ai luoghi deputati alla loro formazione scolastica o per indurli a studiare. D'altronde la sua funzione era comunque significativa, visto che, per esempio, Filone Alessandrino sosteneva che i bambini beneficiari delle lezioni di un pedagogo fossero migliori di quelli che erano lasciati a se stessi e ai loro istinti immediati.<sup>46</sup>

La Legge, fuor di metafora, ha svolto questa importante funzione «pedagogica» finché è stato storicamente necessario, per consentire agli israeliti di raggiungere «sani e salvi» la «maturità adulta».<sup>47</sup>

<sup>43</sup> A. VANHOYE, *Lettera ai Galati*, Milano 2000, 96.

<sup>44</sup> Il peccato fa preoccupare l'uomo del proprio soddisfacimento «compensando così la propria debolezza in quanto carne; è quel potere che ha indotto innumerevoli individui di buona volontà, ma imbelli, a gridare disperati "non posso farci niente", "non ce la faccio a resistere", "non posso oppormi"» (DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 132).

<sup>45</sup> Cf. molte informazioni interessanti a riguardo in LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Galates*, 266-267.

<sup>46</sup> Cf. *Quod deterius*, 145.

<sup>47</sup> Cf. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 160.

D'altronde proprio perché essa può al massimo benedire o maledire, dunque legare e limitare, cessa di avere rilievo e valore quando la via della libertà totale è definitivamente rivelata e coloro che le erano soggetti sono giunti all'adulità spirituale. Allorché infatti si sia profilata la logica dell'affidamento possibile per tutti coloro che nella loro esistenza si fidano dell'amore di Dio, la giustificazione diviene la condizione esistenziale donata all'uomo: «l'aoristo congiuntivo passivo δικαιωθῶμεν (ndr = fossimo giustificati) caratterizza Dio come colui che giustifica e la giustificazione come un'offerta fatta per essere accettata»,<sup>48</sup> in una prospettiva che unifica gli individui, rafforzando in radice le ragioni della solidarietà interumana.<sup>49</sup>

Tutti sono invitati, dal presente al futuro senza limite, a non permettere più ad alcunché di privarli della propria dignità di esseri umani e a sottrarsi stabilmente al dominio del male, compreso quello derivante da un'ossequienza rovinosa alla Legge.

Essa è davvero un cappio soffocante, se è intesa come strada maestra della giustizia. Il rapporto tra Dio e gli esseri umani viene meno, se e quando la vita è fondata su questa convinzione. E si tratta di un decadimento che si verifica una volta per tutte, giacché con la Legge, in dipendenza dalla Legge e nella Legge nessuna *giustificazione vera* è possibile.<sup>50</sup> Infatti storicamente oggettivi risultano, in

<sup>48</sup> R.N. LONGENECKER, *Galatians*, Dallas 1990, 149. «Una persona non può essere "dichiarata giusta" se non è stata previamente "resa giusta". Alla luce del mistero pasquale di Cristo, Paolo ha capito che tutti gli esseri umani erano peccatori e che la macchia del peccato era impressa in loro tanto profondamente che niente la poteva togliere via, eccetto un intervento divino» (VANHOYE, *Lettera ai Galati*, 156).

<sup>49</sup> Cf. S. HILLERT, *Limited and Universal Salvation. A text-Oriented and Hermeneutical Study of two Perspectives in Paul*, Uppsala 2000, 74-75.

<sup>50</sup> Paolo, in 5,3, parlando della necessità che chiunque sia circonciso applichi a sé tutta quanta la Legge, non fa altro che riprendere ciò che vari passi degli scritti giudaici extra-biblici affermano chiaramente. Due esempi: «Lo straniero che si impegna ad accettare la Tòràh, deve accettarla tutta ... Analogamente il proselito deve accettare tutta la Tòràh» (*Talmud. Trattato Demay. Tosefta*, 2,4,5); «Non opprimere uno straniero; non dirgli: ieri tu eri idolatra e ora tu sei entrato sotto le ali della *Shekinah*. Come un indigeno; come un indigeno accetta tutte le parole della Tòràh, così un proselito accetta tutte le parole della Tòràh» (*Commentario Sifre su Lv 19,33*). Per quanto riguarda, invece, il fatto che Paolo abbia ritenuto possibile che qualcuno obbedisse integralmente alla Legge, la questione appare in sé secondaria, se non irrilevante, a fronte dell'affermazione fondamentale sulla centralità della fede

questo caso, sia il venir meno di qualsiasi rapporto con Cristo sia l'autoesclusione, da parte umana, da qualsiasi beneficio gratuito derivante dal rapporto stesso (cf. 5,4).<sup>51</sup>

La prospettiva deve essere ed è un'altra, perché l'affidamento in Dio e la logica che ispira Dio stesso all'azione suscitano, a buon diritto, la speranza che è prodotto della *giustizia*. Si tratta del risultato di una *giustificazione* che orienta quelli che essa gratifica verso l'avvenire della salvezza finale, conducendoli al di là di tutti gli ostacoli e di tutte le tentazioni: «noi infatti per virtù dello Spirito, attendiamo a partire dalla fede la giustificazione e vi speriamo» (cf. v. 5). In questo quadro i vocaboli usati da Paolo sono davvero illuminanti: egli cita polemicamente l'attesa, la speranza, lo Spirito, la fede. Queste parole demarcano l'ambito nel quale paolinamente si può parlare di giustificazione. Occorre, comunque, ricordare che nella speranza in questione non vi è il senso greco del dubbio e del tentativo, ma quello ebraico della fiducia e della certezza.<sup>52</sup> Al di fuori di questo tipo di aspettazione e della fede ad essa collegata «c'è solo l'illusione di vedere instaurato un giusto rapporto con Dio».<sup>53</sup>

---

rispetto a qualsiasi tentativo umano essenzialmente «pratico» (cf. M. CRANFORD, «The possibility of perfect obedience: Paul and an implied premise in Galatians 3:10 and 5:3», in *Novum Testamentum* 36[1994]3, 242-258).

<sup>51</sup> «κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ, οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξέπεσάτε» (= non avete più nulla a che fare con Cristo voi che vi fate giustificare nella Legge; siete decaduti dalla grazia). Mentre credo sia una forzatura indebita intendere in senso relativo-indefinito e non soltanto relativo il pronome οἵτινες, come fa, per esempio, LÉGASSE (cf. *L'épître de Paul aux Galates*, 380 n. 1), credo si debba notare, in questo versetto, la valenza puntuativa rilevata del primo e terzo verbo, due aoristi indicativi, a contrasto con il senso di duratività del presente indicativo δικαιοῦσθε. «La teologia della legge in Gal può essere riassunta così: primo, liberazione dalla legge mosaica, priva di qualsiasi valenza salvifica e addirittura grandezza negativa, finalizzata, però, ultimamente a uno scopo positivo, la salvezza mediante la fede in Cristo; secondo, "compimento" o piena realizzazione di tutta la legge mosaica quando i credenti, "agiti" dallo Spirito, si rendono un reciproco servizio per amore» (BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, 501).

<sup>52</sup> Cf. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 433. Circa questo genere di speranza si vedano anche Rm 5,2-5 e 8,18-25.

<sup>53</sup> CORSANI, *Lettera ai Galati*, 319. «Paolo parla del vangelo di Cristo e del legalismo in modo da farle apparire come categorie di pensiero tra loro dicotomiche e da tracciare delle nette linee di distinzione tra loro. Egli è convinto che né un ebreo autentico né un vero cristiano possano sposare il legalismo ed essere accetti davanti a Dio» (LONGENECKER, *Galatians*, 135).

La novità paolina non consiste nell'attribuire la giustizia umana a Dio e al suo intervento di gratuità, ma «nell'affermare, come fattore necessario e sufficiente per tutti, la fede in Cristo»<sup>54</sup> nel senso integrato di culto e prassi d'amore che la stessa Lettera ai Galati efficacemente presenta (cf. 5,6). L'ultimo sintagma del v. 6 costituisce l'antidoto appassionante e pervasivo contro ogni tentazione di scambiare la giustificazione che è già stata donata con una rendita di posizione piena di supponenza. Nulla, cristianamente parlando, abilita gli esseri umani, quale che sia la loro origine e formazione, a non doversi impegnare, in prima persona, sulle strade della propria e altrui giustizia.<sup>55</sup>

Restano evidentemente fermi<sup>56</sup> due elementi:

- da un lato, la consapevolezza che la fede non gioca alcun ruolo prioritario sulla giustificazione, nel senso che è soltanto la risposta riconoscente dell'uomo all'atto con cui Dio, giudice offeso dal peccato umano, lo assolve e lo rinnova;

- dall'altro, la certezza che la giustificazione sia l'ingresso nella vita cristiana e non soltanto il suo coronamento escatologico, dal momento che i credenti non attendono la fine di questo mondo per beneficiare del dono dello Spirito (cf. anche 1Cor 6,11).

La giustificazione per fede appare, pertanto, in particolare nella sintesi di Gal 5,1ss, come una prospettiva di unificazione interumana, che non sostanzia alcuna tentazione di esclusività e di esclusione nei confronti di alcun individuo o collettività.<sup>57</sup>

## b) DALLA LETTERA AI ROMANI

Questo formidabile scritto paolino sviluppa le argomentazioni della Lettera ai Galati anche riguardo al tema *giustizia* a fronte di un contesto di destinatari composto diversamente sotto il profilo cultu-

<sup>54</sup> BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, 442.

<sup>55</sup> Cf. J. GNILKA, «La dottrina paolina della giustificazione: legge, giustificazione, fede», in *La giustificazione in Cristo*, a cura di J.M. GALVÁN, Città del Vaticano 1997, 22.

<sup>56</sup> Cf. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Galates*, 183-184.

<sup>57</sup> Cf. HILLERT, *Limited and Universal Salvation*, 78.

rale. E la trattazione paolina, nel corso dell'intera epistola (infatti parole del campo semantico della *giustizia* compaiono dal c. 1 al c. 14) è una delle più significative dimostrazioni della sapienza dialettica e della passione umanistica di Paolo.

### *La teoresi del problema (cc. 2-3)*

Il discorso prende l'avvio da un presupposto preciso: la Legge non è irrilevante per la condizione di *giustizia* dell'essere umano dinanzi a Dio. I giudei, che sono nati e cresciuti da molte generazioni in presenza della Legge, sono chiamati a rispondere ad essa circa il loro agire. Essi possono e potranno essere considerati *giusti* a condizione che siano ποιηταὶ νόμου (lett. = realizzatori della Legge – 2,13), cioè praticino effettivamente quanto la Legge prescrive,<sup>58</sup> dunque siano attori di «quell'inizio di ubbidienza riconoscente che si deve trovare in coloro che credono in Cristo».<sup>59</sup>

D'altra parte Paolo non è un nominalista, né un formalista: avvalendosi ancora di un linguaggio ispirato dalla sua matrice giudaica, egli fa comprendere come le direttrici etiche di fondo di cui la Legge è traduzione codificata siano più importanti della normativizzazione in sé. L'eventualità che degli incirconcisi difendano i principi di *giustizia* contenuti nella Legge (cf. 2,26) è da considerare un fatto, ancorché non probabilissimo,<sup>60</sup> tanto positivo da farli annoverare tra

<sup>58</sup> Paolo, con questo forte richiamo, si colloca in continuità con una rilevante tradizione primo-testamentaria (cf., per esempio, Dt 4,1.5-6.13-14; 30,11-14; 1Mac 2,67; 13,48; Is 1,12-14; Os 6,6; Mi 6,8).

<sup>59</sup> C.E.B. CRANFIELD, *La lettera di Paolo ai Romani (cc. 1-8)*, Torino 1998, 69. In ordine all'importanza dell'agire della coscienza umana nel rapporto tra natura e Legge mi permetto di rinviare al mio saggio intitolato «Alle radici della coscienza umana», in E. BORGHI – F. BUZZI, *La coscienza di essere umani. Percorsi biblici e filosofici per un agire etico*, Milano 2001, 32-34.

<sup>60</sup> «ἐὰν οὖν ἡ ἀκροβυστία τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσει, οὐχ ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομὴν λογισθήσεται;» (= qualora, dunque, l'incirconcisione difenda i principi di giustizia contenuti nella Legge, la sua incirconcisione non sarà valutata come circoncisione?): questa domanda costituita da un periodo ipotetico del II tipo riesce ad offrire tre indicazioni semantiche contestuali: (1) l'eventualità del discorso proposto, che è ulteriormente rafforzata sia (2) dal futuro dell'apodossi che (3) dall'interrogatività dell'insieme. In altre parole Paolo vuol dire che sarà certamente superiore agli occhi di Dio, rispetto a qualsiasi cinconciso esistenzialmente

i circoncisi, cioè da porli, secondo il credente ebraico Paolo, tra coloro che hanno, nella sostanza, un vero rapporto d'alleanza con Dio.

Paolo, nel suo argomentare, procede, in un certo senso, sul «filo del rasoio», giacché la sua volontà di giungere al cuore della fede giudaica, facendovi ritornare anche i suoi destinatari e stigmatizzando le degenerazioni dei suoi correligionari d'origine, corre costantemente il rischio di sembrare, anzitutto a questi ultimi, una presa di posizione eretica e distruttiva rispetto alla fede nel Dio di Abramo e di Mosè e alle indicazioni etiche conseguenti.

In merito a questo progetto paolino di essenzializzazione e «purificazione» culturale e religiosa il c. 3 è molto istruttivo. Infatti Paolo sottolinea la fedeltà divina nei confronti dell'umanità in ogni momento e in particolare quando Dio manifesta vibratamente la sua insoddisfazione circa il livello del suo rapporto con l'uomo, anzitutto giudeo (vv. 4-5).<sup>61</sup>

La *giustizia* di Dio che salva non trova l'essere umano in situazione neutra: «Per un uomo convinto com'era Paolo che il mondo fosse stato creato e fosse controllato da un Dio personale, un Dio di giustizia e di misericordia, la retribuzione non poteva essere un principio impersonale, ma era propria l'ira di Dio... L'ira da noi conosciuta nella vita umana coinvolge costantemente una passione in cui vi è peccato e amor proprio. Non così avviene con Dio: la sua "ira" è la risposta della sua santità alla malvagità e alla ribellione».<sup>62</sup>

---

non osservante, il pagano che «ignorando e trascurando le cerimonie della Legge, osserverà ciò che è l'essenza e il fine della Legge, cioè una vita integra e pura e... confiderà e obbedirà a Cristo che è il compimento di tutte le leggi» (ERASMO DA ROTTERDAM, *Parafrasi della lettera ai Romani*, a cura di M.G. MARA, L'Aquila-Roma 1990, 147).

<sup>61</sup> Rm 3,5 è l'unico caso paolino in cui la *giustizia di Dio* è da collegare all'antica implicazione biblica della punizione divina, a cui «si aggiungerà la nozione complessa di *dikaiokrisia*, applicata alla punizione escatologica dei recalcitranti in Rm 2,5. Dovunque altrove, il senso è positivo» (S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, Paris 2002, 97 – le ricorrenze positive citate dallo stesso Légasse sono Rm 3,21.22.25.26; 10,3[2]; 2Cor 5,21; 9,9; Fil 3,9).

<sup>62</sup> F.F. BRUCE, *La lettera di Paolo ai Romani*, Roma 1997, 99.101. L'intera sezione 1,18–3,20 «costituisce non una semplice anticamera del vangelo, ma un modo per dimostrare l'incompatibilità tra Dio e il male e, soprattutto, per precludere qualsiasi altra condizione di vanto che non sia relazionata al vangelo» (PITTA, *Lettera ai Romani*, 205).

Per delineare meglio l'azione di Gesù e l'universalità della salvezza, Paolo mette in campo l'universalità del bisogno, che è legata alla generalità della condizione umana in quanto mortale e fallibile, poco importa se si parli di giudei o di pagani, dunque delle due componenti dell'umanità del suo tempo (v. 10).

Dopo questa sorta di *status quaestionis* storico-trascendentale, Paolo, forte di questa base costantemente valida, fa notare (v. 20), in modo meno immaginifico e più teoretico di quanto proposto, per esempio, in Gal 3,23-24, quali siano i limiti e le possibilità costituzionali della Legge e delle azioni umane che cercano di applicarla per la vita di ogni individuo. Da un lato, vi è l'incapacità giustificatoria e, dall'altro, la presa di coscienza relativa agli errori esistenziali compiuti. Anzi, la consapevolezza del peccato è la causa<sup>63</sup> dell'impossibilità salvifica delle opere della Legge. Infatti la sola presenza di esso, riconoscimento delle interruzioni di trasmissione sulla lunghezza d'onda della relazione uomo-Dio, rende inadeguati gli sforzi meramente umani sulla strada della salvezza.<sup>64</sup>

D'altra parte – e l'avversatività è espressa dalla congiunzione δὲ – è la Tôrah, prima parte della Bibbia ebraica, insieme alla seconda, quella degli scritti profetici, ad aver manifestato, in assenza di qualsiasi precetto o prescrizione giuridica e in forma testimoniale continuativa, *l'essere giusto* proprio di Dio (v. 21).<sup>65</sup> Questa funzione del-

<sup>63</sup> Nel v. 20 («διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας») (= pertanto, in base alle opere della Legge, non sarà reso giusto alcun individuo davanti a lui, perché attraverso la Legge [vi è] la conoscenza del peccato) si noti la pregnanza semantica della congiunzione γὰρ e della mancanza di un verbo espresso nella proposizione che γὰρ introduce: proprio la strumentalità della Legge verso la conoscenza/riconoscimento del peccato in tutta la sua dura efficacia e quest'ultima consapevolezza del male umanamente compiuto sono gli utili e imprescindibili compagni di strada di quanti sono interessati a recuperare la loro piena dignità creaturale, dunque a procedere verso la salvezza. Per quanto riguarda il valore del futuro δικαιωθήσεται non mi pare necessario, visto il contesto globale costituito dai vv. precedenti del c. 3, affermare (come fa, per es., PITTA, *Lettera ai Romani*, 151) che si tratti di un futuro gnomico. La traduzione al futuro vero e proprio, dunque la proiezione verso un avvenire senza limiti, è più rispettosa del testo nelle sue interazioni e nella sua interezza.

<sup>64</sup> Cf. anche H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, Brescia 1982, 183.

<sup>65</sup> La locuzione «πεφάνερωται μαρτυρουμένη» (lett. = è stata manifestata testimoniante) offre una caratterizzazione temporale molto significativa: la valenza con-

le due sezioni anche liturgicamente più importanti delle Scritture ebraiche è resa da Paolo in termini enunciativi generali, senza che siano indicati gli scopi e i destinatari di tale pubblicizzazione e diffusione. Donde l'ulteriore affermazione la quale, secondo una coordinazione sintattica che, però, approfondisce ed intensifica il discorso, delinea il senso della manifestazione della giustizia divina e la sua finalizzazione. La fiducia nel Messia nazareno è il «ponte» tramite il quale la *giustizia di Dio* può concretizzarsi nella direzione di chiunque, quale che sia la sua configurazione e identità, all'unica condizione che egli condivida costantemente questo affidamento in Gesù (v. 22).<sup>66</sup>

E la riflessione paolina si approfondisce attraverso l'utilizzazione di vari linguaggi e molteplici immagini. A cominciare dal dato di fatto che tutti gli esseri umani partono da una situazione di potenziale peccaminosità (v. 22b), i vv. 24-26.28.30 chiariscono l'obiettivo fondamentale della giustizia divina: la piena gratuità della giustificazione umana. La realizzazione di essa è frutto della generosità di Dio in Gesù Cristo.

Una libertà che nasce dalla liberazione in Cristo Gesù, un sacrificio di sé cruento in luogo della punizione degli esseri umani per i peccati commessi: queste sono le manifestazioni qualificanti, cronologicamente appena verificatesi – meno di trent'anni prima del momento in cui Paolo dettava queste parole –, della *giustizia divina*. Il suo scopo essenziale viene definitivamente affermato: rendere nota l'oggettività della propria condizione connaturale di giusto in sé e di

---

clusiva con effetti nel presente, che è specifica del perfetto, viene ampliata, in termini di duratività, dal presente participio. La manifestazione della δικαιοσύνη θεοῦ (= giustizia di Dio) è una condizione che si protrae dal passato ad un presente senza fine.

<sup>66</sup> «Se dunque nel v. 21 è implicita l'idea del *potere* universale di Dio nella storia universale, allora nel v. 22 la giustizia di Dio ha piuttosto carattere di dono. Non si devono separare troppo questi due aspetti, poiché tra i due significati c'è una correlazione intima originata dal fatto che ... per Paolo con ogni dono è il donatore stesso ad entrare in scena» (H. HÜBNER, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, Brescia 1999, II, 315-316). E tutto questo ha destinatari senza limite aprioristico: nel complemento «εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας» (= per tutti coloro che credono) il presente participio πιστεύοντας esprime una duratività che non ha vincoli temporali, fatto che aumenta il valore generalizzante dell'aggettivo indefinito πάντας.



giustificatore<sup>67</sup> di chi abbia, quale unico requisito, la provenienza dall'opzione di vita che Cristo offre a chi sta per lui, ossia la fede di lui (v. 26). Chi vive la fede di Gesù, chi è orientato e regolato da essa nel proprio modo di vivere diviene, al di fuori di qualsiasi vanto personale, partecipe della giustizia manifestata da Dio nel Cristo.<sup>68</sup>

La fiducia nel Dio di Gesù Cristo e la sua iterazione sono il fondamento-base di una successiva ed ora più chiara enunciazione: la giustificazione è un dono possibile in virtù della fede e le opere della Legge non hanno alcun effetto sostanziale sul processo di salvezza umano. Cosicché la conclusione del v. 30, di chiara proiezione escatologica, è del tutto comprensibile: la fede stessa risulterà il solo criterio di valutazione da parte di Dio nell'ammissione degli esseri umani alla felicità eterna, sia essa originaria, come è per quanti sono giudei, o acquisita nel corso della vita, come avviene a chi è di ispirazione culturale non giudaica.<sup>69</sup>

Lo scopo dell'agire paolino non è altro che essere – lo ribadisco – lo strumento fedele del disegno fondamentale di Dio: condurre alla *salvezza*<sup>70</sup> chiunque accetti di entrare responsabilmente nella logica di vita manifestata dall'esperienza del proprio Figlio, Gesù Cristo. Questo è l'unico criterio secondo cui la vita degli esseri umani sarà vagliata. Ed è proprio in ordine all'accettazione di detta logica o alla presa di distanza da essa che si giocano, secondo Paolo, tutte le controversie e le tensioni intrinseche all'esistenza umana.

<sup>67</sup> La successione «δικαίον καὶ δικαιοῦντα» (lett. = giusto e giustificante) appare assai efficace nel tratteggiare il dinamismo della giustizia divina, che non si limita a farsi notare dall'uomo, ma mira ad influire sulla sua vita in termini relazionali stretti.

<sup>68</sup> Cf. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, 203.

<sup>69</sup> La diversa scelta preposizionale tra «ἐκ πίστεως» (= in base alla fede, a partire dalla fede) e «διὰ τῆς πίστεως» (= attraverso la fede) mostra efficacemente questo differente rapporto cronologico che, comunque, non ha alcuna ripercussione discriminante sull'atteggiamento divino d'accoglienza nei confronti degli esseri umani.

<sup>70</sup> Per chiarire che cosa Paolo intenda con l'espressione *salvezza* Tommaso d'Aquino dice: «Questo ... accade, in un triplice modo: in un primo modo, in quanto mediante la parola del Vangelo sono rimessi i peccati; Gv 15,3: *Siete già mondi per la parola che vi ho annunciato*. In un secondo modo, in quanto mediante il Vangelo l'uomo consegue la grazia santificante; Gv 17,17: *Santificali nella verità. La tua parola è verità*. In un terzo modo, in quanto conduce alla vita eterna; Gv 6,69: *Hai parole di vita eterna*» («Commento alla lettera ai Romani» n. 99 in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla lettera ai Romani*/1, 123).

Il c. 3 nel suo insieme, come si è potuto notare anche da queste mie brevi notazioni, offre preziose indicazioni sull'insegnamento paolino complessivo, proprio perché invita

«a non cercare la giustizia secondo i criteri della natura umana, in preda alle sue debolezze, o della pura legge religiosa, tributaria del proprio formalismo e delle proprie astuzie; ... a guardare oltre i confini di ciò che è passato e scontato e a non assumere criteri di giudizio che blocchino e impietriscano l'esperienza spirituale; ... sollecita a non racchiudere la religione nelle prescrizioni legali; ... esorta a non assolutizzare le idee umane sulla giustizia religiosa».<sup>71</sup>

#### *Gli ascendenti storici (c. 4)*

Abramo risalta quale emblema della fede piena, senza remissioni e senza ingenuità. In lui si associano due dati di fatto, egualmente indiscutibili: la chiara consapevolezza delle condizioni difficili e, per molti versi, apparentemente irreversibili del proprio vivere; un abbandono totale, coraggioso e senza remore, alla proposta divina di alleanza e a tutte le conseguenze da essa derivanti. La fede totale dimostrata da Abramo in Gen 12,1-4 fu solo il grande, necessario inizio di un intero percorso nell'affidamento al Signore Dio, itinerario che contraddistinse tutto l'ultimo tratto della vita del patriarca:

«non è tanto l'abbandono eroico a Dio, quanto piuttosto la ferma adesione al monoteismo, di cui Abramo sarebbe il primo e il più eccellente missionario. Inoltre la fede mostrata dal patriarca in Gen 15,6 viene regolarmente associata all'obbedienza di Gen 22, in occasione del sacrificio di Isacco, così che anche in questo caso l'attenzione all'"opera" compiuta da Abramo prende il sopravvento sulla pura accettazione di Dio. Paolo invece fa gravitare il tutto intorno alla fede, che non solo è

<sup>71</sup> OSCULATI, *La lettera ai Romani*, 47.55. In altre parole si potrebbe dire, commentando Rm 3,31, che qualsiasi comandamento guidi o trasmetta la fiducia pura e incondizionata in Dio «o aiuti a manifestare nella vita di ogni giorno quella fiducia, è ancora la legge che esprime la volontà di Dio. Per contro, qualsiasi legge richieda qualcosa oltre la fede, qualsiasi comandamento non possa essere messo in pratica come espressione soltanto di questa fiducia in Dio, qualsiasi regola ostacoli o impedisca una simile fede, questa è la legge che è stata superata con la venuta di Cristo» (DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 618).

ricordata per prima (vv. 4-8), ma si pone pure come punto di riferimento di tutto il resto, che si rapporta ad essa secondo una scala ascendente: prima la circoncisione vi è accostata per contrapposizione (vv. 9-12), poi la promessa (vv. 13-16) e la paternità (vv. 17-22), si collocano positivamente nel suo segno». <sup>72</sup>

Considerando le 11 attestazioni dei termini del campo semantico *giustizia* si può notare come Abramo, nella sua importanza originaria e nella sua storicità, costituisce, per Paolo, un preziosissimo elemento di raccordo culturale e religioso per almeno due motivi.

In primo luogo è stato reso giusto dalla sua fede nel Signore Dio ben prima che si potesse credere ad una giustificazione in virtù della Legge (v. 13) o delle sue opere (v. 2). <sup>73</sup> E il processo giustificatorio vissuto su di sé ha prescisso anzitutto dalla circoncisione, poi comunque donatagli (v. 11). Pertanto egli è anello di congiunzione tra non giudei e giudei, al di là di qualsiasi speculazione astratta (v. 9), giacché è anzitutto l'affidamento in Dio a caratterizzare la sua vita e questo fatto gli viene riconosciuto anche all'interno dell'ebraismo storico (v. 6). <sup>74</sup>

Secondariamente, in quanto capostipite dell'umanità nella πίστις, egli indica la strada necessaria ad ogni essere umano per dare significato alla propria esistenza, anche se gli capitasse di essere del tutto censurabile nelle sue scelte culturali o religiose. <sup>75</sup> Abramo riceve su

<sup>72</sup> MONTAGNINI, *La prospettiva storica della Lettera ai Romani*, 153.

<sup>73</sup> Interessante è la composizione sintattico-semantica del v. 2: in questo periodo ipotetico («εἰ γὰρ – Αβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, ἀλλ'οὐ πρὸς θεόν» = se infatti Abramo fosse stato reso giusto in base alle opere, egli ha un vanto, ma non verso Dio, di fronte a Dio) la protasi è irreali, mentre l'apodosi è reale. Ciò significa che, a fronte dell'ipotesi della giustificazione abramitica a partire dalle opere, pur reputata impossibile, comunque resta del tutto effettivo il contenuto della frase reggente, dunque il vanto di fronte ad una giustificazione del genere, ma non nei confronti di Dio. Il tutto sta a significare che la condizione più oggettiva di tutte è l'impossibilità di una relazione autentica con Dio discendente da un'opzione e uno sforzo puramente umani.

<sup>74</sup> Cf. Sal 31,1-2/LXX.

<sup>75</sup> Diversamente non si comprenderebbe il v. 5: «πῶ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην» (= a colui che, invece, pur non lavorando, crede in colui che rende giusto l'empio, la sua fede viene calcolata come giustizia). Infatti «quando Dio giustifica l'empio... ci troviamo di fronte alla sua azione misericordiosa; e da quest'azione dipende la fede o la fiducia accreditata come giustizia. Paolo evidenzia come all'origine dell'accREDITAMENTO si trovi l'azione gratuita di Dio» (PITTA, *Lettera ai Romani*, 187).

di sé la promessa divina di benedizione, soltanto grazie a questo suo fiducioso atteggiamento di fondo (v. 13), quantunque la meta (*la vita nel Dio rivelato da Gesù Cristo*) gli fosse ovviamente sconosciuta.

E la parte conclusiva del c. 4 è assai significativa proprio nella proiezione dalla figura di Abramo alla contemporaneità delle origini cristiane. Infatti Paolo sottolinea la totale fiducia in Dio da parte del patriarca sino alla fine della sua esistenza. La fisionomia di questo rapporto e il suo accreditamento in termini di *giustizia* vengono fatti proseguire sino a farne vedere una premessa fondamentale di quello che caratterizza Paolo stesso e i cristiani come lui nei confronti del Padre di tutti a partire da una sua azione specifica: il far risorgere Gesù, il culmine dell'agire divino per la causa finale più importante possibile per gli esseri umani, ossia «διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν» (lett. = a causa della dichiarazione di giustizia di noi). La giustificazione vista come un obiettivo da «far raggiungere» nell'interesse essenziale degli esseri umani,<sup>76</sup> ha «motivato» Dio ad indicare agli uomini la strada della piena disponibilità di sé in Gesù Cristo.

Tale condizione si declina nella sofferenza massima e nella gioia senza limite della vita che non conosce definitive soluzioni di continuità e la cui giustizia arriva all'apice in questa precisa condizione. Il grande rilievo della figura e della scelta di Abramo per la fede delle generazioni cristiane non impedisce di notare un fatto: «alla fede generica di Abramo nel Dio che risuscita i morti, si è ora sostituita la nostra fede, la quale ha fatto l'esperienza di questo Dio nella risurrezione dai morti del Signore nostro Gesù Cristo. Il Dio in cui crediamo ha già mostrato in Gesù Cristo l'onnipotenza della sua χάρις (ndr = grazia) e δικαιοσύνη (ndr = giustizia)».<sup>77</sup>

In definitiva, il vero e proprio obiettivo dell'esistere umano è, secondo Rm 1-4, la δικαιοσύνη πίστεως (= giustizia derivante dalla fede), una dinamica costantemente progressiva, che è, *prima di tutto ed in ultima analisi, fedeltà quotidiana* al Dio rivelato definitivamente nell'amore del Cristo crocifisso e risorto, quindi diffusione della stessa logica di rapporto nelle relazioni con gli altri individui.

<sup>76</sup> La processualità è espressa dal deverbativo astratto δικαίωσις (cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982, § 109,3), la finalizzazione a vantaggio umano dal genitivo epesegetico ἡμῶν.

<sup>77</sup> SCHLIER, *La lettera ai Romani*, 238.

### Gli effetti della giustizia (cc. 5-6)

Dopo l'esemplificazione offerta attraverso Abramo giustificato per fede e lo sviluppo contemporaneo centrato sul presente dei cristiani, Paolo approfondisce ulteriormente il discorso sul contenuto essenziale di questo «presente»: il Cristo, «nostra vita». Il valore riepilogativo e prospettico della prima parola del c. 5 è davvero notevole: Paolo e tutti coloro che condividono la sua scelta esistenziale alla sequela del Dio di Gesù Cristo sono uniti anzitutto nella condizione obiettiva di *giustificati* a partire *dalla fede*, cioè di *salvati* in base al rapporto di alleanza con Dio pienamente ristabilito nella fiducia relazionale.<sup>78</sup> Fiducia su quale base? Sull'amore divino riversato nell'esistere umano tramite la scelta di morte per la vita compiuta da Gesù.

Il primo segno di questo nuovo stato di grazia è proprio la condizione dell'autentico *partner* d'alleanza, senza minacce, condizionamenti o riserve mentali di sorta. L'armonia piena di serenità che va molto al di là di quanto indichi il vocabolo italiano *pace*, contraddistingue l'attualità dei rapporti con Dio per quanti si sono fidati e si fidano di lui e si realizza non sulla base di promesse generiche di bene, ma «διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ» (= attraverso il Signore nostro Gesù Cristo).

La ricchezza dell'amore di Dio conferisce questa straordinaria, esaltante positività al presente sostanziale dei cristiani, ma questa situazione, secondo Paolo, deve essere spiegata. A partire dall'esperienza comune, infatti, succedrebbe ben altro. Infatti (v. 7) a favore di un *giusto*, cioè una persona rispondente alle attese di Dio e alla propria dignità e vocazione, sacrificare se stessi non sarebbe in sé assurdo, ancorché non automatico e naturale; più facile sarebbe che un individuo ἀγαθός, ossia buono e generoso verso gli altri fosse l'oggetto del coraggio del sacrificio di sé da parte di qualcuno.

La scelta divina, però, ha superato tutte queste legittime *normalità*, perché ha messo in gioco la sua vita per indicare concretamente agli esseri umani la strada della *giustizia*, quindi salvarli, dall'oggi sto-

<sup>78</sup> Δικαιωθέντες (= essendo stati giustificati), in quanto aoristo passivo participio, indica contestualmente che la giustificazione è per il soggetto una condizione ricevuta al di là del suo agire e che essa si è obiettivamente prodotta.

rico al domani escatologico,<sup>79</sup> dall'assenza di rapporto con Dio, cioè con se stessi (v. 9).

E il discorso di Paolo, nel prosieguito del c. 5, risale ancor di più alle origini dell'umanità di tutti e delinea il famoso parallelismo progressivo tra il progenitore Adamo e Gesù Cristo. Se si considera l'insieme dei vv. 12-21 è interessante il confronto di fondo che si realizza.<sup>80</sup> Infatti risultano palesi quattro elementi:

- la morte non è un fattore della creazione, ma è il risultato di una rottura all'interno di essa, quella ingenerata dal peccato;
- il peccato è, ad un tempo, una componente del tessuto sociale della società e un'azione ascrivibile alla responsabilità dei singoli;
- il peccato è, comunque, la conseguenza del tentativo umano di esistere a prescindere da Dio, dunque il cedimento verso la logica della morte;
- d'altra parte la colpa è valutata esclusivamente a fronte di specifiche trasgressioni individuali e «gli esseri umani non sono ritenuti responsabili dello stato nel quale nascono: tale stato è il punto di partenza della loro responsabilità personale, un punto di partenza del quale non devono rispondere».<sup>81</sup>

E sotto il profilo della nozione di *giustizia*, tale confronto fa notare alcuni aspetti importanti. Anzitutto la realizzazione della *giustizia definitiva* nella vita umana per opera di Dio è frutto della *gratuita benevolenza* di chi agisce per far rialzare gli uomini non da un solo grave «incidente» morale, ma dalle loro molteplici *defaillances* etiche, fatto che sottolinea quanto maggiore sia la valenza *della grazia* rispetto a quella *del giudizio* (v. 16).<sup>82</sup>

<sup>79</sup> Il futuro passivo σωθησόμεθα (= saremo salvati) è assai efficace dal punto di vista espressivo: il soggetto, nella sua pluralità, riceve la condizione espressa dal verbo ed essa ha valore sino ad un avvenire senza limiti temporali.

<sup>80</sup> Chi fosse interessato in particolare alle implicazioni retorico-strutturali della pericope 5,12-21 potrà leggere, con grande costrutto, il contributo di J.-N. ALLETTI, «Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction», in *Biblica* (1997)1, 3-32.

<sup>81</sup> DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 118. Cf. anche L. PANIER, *Le péché originel*, Paris 1996, 116-117.

<sup>82</sup> «Processo e sentenza si applicano alla singolarità del soggetto, dono e giustificazione si applicano alla moltitudine delle cadute/errori/peccati che proliferano a partire da questa unicità. La sentenza (*katakrima*) non è qui una condanna a morte, essa può risultare quella sentenza che dice, giudica e decide nel dispositivo del pec-

Secondariamente l'influenza «τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης» (= del dono della giustizia), quale complemento coordinato, sinonimo diretto della *grazia sovrabbondante* di Dio, contribuisce alla vitalità sostanziale dell'uomo ben al di là del potere mortifero della scelta di Adamo (v. 17), nella chiara consapevolezza che, come sarà ancora più evidente nei cc. 6-8, chiunque ha dinanzi a sé soltanto un'alternativa di fronte alla giustificazione realizzata in Cristo: il rifiuto che conduce alla morte o l'accoglimento che porta alla vita.<sup>83</sup>

In terzo luogo la parola stessa della vita per tutti gli esseri umani, nessuno escluso, passa imprescindibilmente attraverso il processo di giustificazione di ciascuno di loro. Esso si compie secondo la prospettiva del solo che ha accettato di farsi rendere giusto senza averne alcun bisogno (v. 18). Il dinamismo è tragico, formidabile ed entusiasmante: dal giudizio tramite l'unico individuo che mai avrebbe dovuto essere eticamente vagliato, alla logica della giustizia per la vita e nella vita di tutti.

Inoltre nella storia umana si è istituita una fondamentale equazione: la morte ha corrisposto<sup>84</sup> alla condizione del tutto generalizzata di divaricazione da Dio, che ha reso peccatori, *come* la vita implicherà definitivamente<sup>85</sup> quella almeno altrettanto diffusa di ascolto esistenziale di Dio, che rende *giusti* tutti, senza distinzione ed esclusione di sorta (v. 19).<sup>86</sup>

---

cato e della morte affinché un soggetto non vi sia più assorbito, ma vi trovi posto e collocazione. Il dono e la giustificazione sono probabilmente quello che attribuisce al soggetto il suo posto *giusto*, quello che egli stenta a mantenere nella molteplicità di oggetti che egli dà alla sua ricerca, quello che l'orienta ad accogliere la vita e non soltanto, come il giudizio-sentenza, ad evitare la morte» (PANIER, *Le péché originel*, 116).

<sup>83</sup> Cf., per esempio, ΠΙΤΤΑ, *Lettera ai Romani*, 237-238.

<sup>84</sup> L'aoristo indicativo κατεστάθησαν (lett. = furono stabiliti) esprime una puntualità che dà il senso preciso di una condizione storicamente realizzatasi una volta per tutte.

<sup>85</sup> Il futuro indicativo κατασταθήσονται (lett. = saranno stabiliti) proietta la situazione di cui parla al di là del presente in una duratività senza fine, che si può intendere in riferimento al giudizio finale, a partire, però, dalla «vita presente dei credenti» (CRANFIELD, *La lettera di Paolo ai Romani*, 155).

<sup>86</sup> οἱ πολλοὶ (lett. = i più) è una locuzione utilizzata secondo l'uso semitico, in base al quale non si indica contrapposizione semantica rispetto al termine *tutti*; perciò «*multi intellegi possunt omnes, qui multi sunt* cf. Mt 20,28» (M. ZERWICK, *Analysis philologica novi testamenti graeci*, Romae 31966, 344). La posizione stessa del sintagma in questione alla fine del v. 19 fa rimarcare l'importanza data da Paolo al va-

Infine, nella consapevolezza che il peccato e la morte hanno avuto un ruolo importante nella storia umana, quello della grazia divina, interessata, esclusivamente e senza forzature coercitive, alla vita senza fine dell'umanità, è stato ben superiore.<sup>87</sup> Il suo scopo è stato quello di esercitare il potere sovrano sull'esistenza umana per il presente e il futuro «διὰ δικαιοσύνης» (= attraverso la giustizia), cioè tramite l'azione di colui che è l'incarnazione messianica del Signore Dio, Gesù Cristo (v. 21).

Quest'ultima affermazione testimonia in modo culminante come la *giustizia* autentica per l'uomo sia, in ultima ed estrema analisi, «soltanto» e comunque la persona di Gesù Cristo, quindi tutto quello che ha saputo e voluto compiere per gli esseri umani in termini di assoluta gratuità.<sup>88</sup>

Ecco perché essi, in quanto beneficiari di questa eccezionalità di bene al di là di quanto riescono sovente a percepire, sono chiamati a farsi avanti, con tutte le loro capacità e risorse, per costruire la *giustizia* dal rapporto con Dio verso tutte le relazioni con ogni donna ed ogni uomo che intercettino la loro esistenza.

Chi si è lasciato intridere della logica di vita di Gesù non deve farsi complice dell'*ingiustizia*, ossia di un orientamento di vita che si oppone alla vocazione data da Dio (cf. 6,13a): l'imperativa esortazione in tal senso che Paolo rivolge non ha limiti temporali, è un invito in negativo il cui valore dura sempre.

lore universale della condizione positiva espressa.

<sup>87</sup> «Il dono non è come il peccato, non è un'alternativa al regime peccato-morte, esso agisce in questo meccanismo e nel trattamento che gli riserva la legge, presuppone un'opera di giustizia realizzata da *uno solo* (Gesù Cristo) affinché si realizzi la nascita del soggetto ("regneranno nella vita") e sia stabilito uno statuto di *giusto*» (PANIER, *Le péché originel*, 118-119).

<sup>88</sup> «La grazia opera come un *dono* ... Il dono in effetti non deve essere confuso con l'oggetto donato; ci si può appropriare come di un bene dell'*oggetto donato*, mentre il dono è il portatore di significato che pone in relazione il soggetto con l'altro, esso attesta l'amore di Dio (cf. 5,5). Se si tratta qui della vita *eterna*, non è nel senso di una vita *interminabile*, perché si sarebbe fatto "saltare" il catenaccio della morte come fine ... È nel senso di un rapporto nei confronti dell'altro, di una giustificazione ... La grazia apre lo spazio ove un soggetto umano può essere dichiarato *figlio* nella perdita del "possesso", essa è quel dono costitutivo che autorizza e sviluppa il passaggio dal *godimento* al *desiderio*» (*ibidem*, 128).



Ha invece una valenza «ultimativa» maggiore la seconda parte di questo stesso versetto: «*παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ*» (= offrite voi stessi a Dio come vivi venuti dai morti e le vostre membra come armi di giustizia per Dio). L'oblazione della propria esistenza e di ogni frammento di sé va realizzata subito, con una scelta operata una volta per tutte.<sup>89</sup> Questa formulazione così intensa esprime la volontà di *offrirsi*, ma anche la condizione interiore che deve essere sottesa a questa donazione: chi è consapevole di vivere in virtù della grazia divina e di essere stato strappato al dominio del peccato e della morte, si metterà a disposizione con un sentimento di riconoscenza e di lode.

Essere al servizio del peccato o essere al servizio della *giustizia*: questa – occorre ribadirlo – è l'alternativa secca di fronte alla quale si trova ogni esistenza umana e Paolo la ripropone più volte, mutando la costruzione delle argomentazioni ed osservazioni (cf. 6,16.18-19) e avvalendosi anche di ironia sarcastica (cf. 6,20-21).

Egli, comunque, tiene ferma la tesi di fondo, nella convinzione che l'autentica coscienza di essere stati domiciliati gratuitamente da Gesù Cristo nel suo Regno, ossia di avere una dignità di altissimo livello nell'esserne divenuti membri solo dall'amore e per amore. Tale situazione non può che indirizzare gli esseri umani a respingere ogni tentativo delle vecchie abitudini esistenziali di orientarsi rovinosamente verso il nuovo tipo di vita che si è accettato.<sup>90</sup>

*La giustizia non è un'eredità morale,  
ma una scommessa etica quotidiana (cc. 9–11.14)*

Il confronto intimo tra le due componenti della sua identità culturale coinvolge Paolo intensamente. Insieme a questo fatto riappare,

<sup>89</sup> I valori di istantaneità dell'aoristo imperativo *παραστήσατε* (= offrite) e di duratività senza limite del presente participio *ζῶντας* (lett. = viventi) fanno intendere questo. In ordine al valore temporale e al significato dei due verbi appena considerati, si veda E. BORGHI, *Il senso della vita*, 57-60.

<sup>90</sup> Circa la continuazione e «conclusione» di questa straordinaria *pars construens* teologico-antropologica del discorso paolino, rinvio al capitolo 4, in cui porrò una lettura globale di Rm 8.

anche nella seconda metà della Lettera ai Romani, qualche interessante osservazione sulla giustizia nel quadro del rapporto alternativo e conflittuale tra Legge e fede già trattato in precedenza.

Nei cc. 9–11 questo tema si inserisce nella diatriba relativa al rapporto tra l'Israele biblico e storico e la salvezza. Il presupposto è chiaro: la figliolanza divina *non* è un dato, acquisito *una volta per tutte*, di ordine *essenzialmente material-carnale*, ma è un fatto mai cogliabile del tutto, sempre da riscoprire e approfondire, perché legato *alla fedeltà al contenuto della promessa divina* (9,8).<sup>91</sup>

Dio, nei contesti in cui sembra più evidente l'infedeltà degli esseri umani, anche là dove pare essere più imperscrutabilmente lontano dall'umanità evidenzia la positività delle sue modalità relazionali:

- *la pazienza*, che non è certo acquiescenza al male o mancata volontà di denuncia di esso, ma *fedeltà* alla propria scelta di *creatore* sempre costruttivo verso le proprie creature (9,22);

- *l'attenzione* che guarda *al cuore* degli esseri umani, al di là delle configurazioni culturali, nella loro volontà di *figliolanza reale* (9,24-26);

- *la determinazione incrollabile* di condurre *tutti* a tale relazione con lui, attraverso il percorso più umanamente libero: quello dell'*ascolto e della confessione di fede* (10,8-18);<sup>92</sup>

- *la volontà di ristabilimento e rafforzamento* di detto rapporto, secondo modalità a prima vista umanamente censurabili, ma, in realtà, assai persuasive sotto il profilo umano,<sup>93</sup> il tutto *al di là delle pretese ed attese pregiudiziali* di giudei e pagani (11,17-24).

<sup>91</sup> Quale riferimento extra-paolino in proposito, cf., per esempio, Mt 5–7.

<sup>92</sup> A titolo di commento del v. 16 Karl BARTH scrive: «Ubbidire significa essere partigiani di Dio in tutte le circostanze, essere pronti a sacrificare i propri movimenti alla libertà di movimento di Dio ... Ubbidire significa libertà di *camminare*, cioè di andare sempre di nuovo avanti e indietro per la stessa via e di *non* fermarsi, significa concepire e aggredire la vita con la stessa serietà da ogni punto dato, dare corso in tutta la sua forza all'urto di Dio contro di essa e non dimenticare mai, non perdere mai il riposo che ogni cosa ha in Dio» (*L'Epistola ai Romani*, 369).

<sup>93</sup> Di fronte alla gelosia suscitata da Dio nei giudei attraverso la predicazione dell'evangelo di salvezza ai pagani (11,11), penetrante è il pensiero di Martin Lutero: «Questo è l'estremo rimedio cui ricorre il più affettuoso dei padri: dopo aver ammonito il figlio, dopo avergli dato ordini, proibizioni e percosse, senza aver ottenu-

I giudei possono essere ammessi tutti alla salvezza? Certamente, a condizione che riscoprano la loro fedeltà alla promessa accolta dai loro padri e poi ripetutamente tradita.<sup>94</sup> I pagani hanno accesso alla salvezza? Sicuramente, a condizione che conservino la freschezza d'apertura alla fede, che li ha fatti anteporre a coloro che per primi erano stati scelti da Dio, e non credano che tale loro confidare sia scontato e rivendicabile una volta per tutte.

La proclamazione dell'evangelo di Gesù Cristo morto e risorto è *l'annuncio della salvezza*. L'accoglimento di detto annuncio implica l'assenza di qualsiasi tentativo di imporre una *giustizia* modellata sui criteri puramente umani, fossero anche quelli della cultura ebraico-giudaica: si tratta di un'affermazione che già in precedenza è stata variamente proposta nella Lettera ai Romani, ma che qui trova una sua definitiva ripresentazione. Secondo Paolo, il filo rosso dell'israeliticità autentica è *il rapporto con Dio fedele alle premesse originarie*. Ciò significa qualcosa di molto preciso.

Anzitutto vi è *la consapevolezza dei grandi doni ricevuti da Dio*, ossia<sup>95</sup> l'adozione filiale e il *vademecum* per viverla, cioè la Tôrâh; l'opportunità di percepire il valore oggettivo di Dio (= la sua gloria) e di rendere costantemente, ossia culturalmente grazie a siffatta oggettività; la possibilità di stabilire e rinnovare il legame d'impegno vitale con Dio sulla base di prospettive di bene e di prosperità.

Secondariamente vi è *l'inserimento nella sostanza immutabile dell'offerta relazionale divina*, del tutto chiarita sin da Abramo (cf. Rm 4,3ss). Essa è consentita non anzitutto dalla discendenza biologi-

---

to nulla, egli, sotto gli occhi del figlio, incomincia a dare ad un altro la sua eredità, affinché il figlio, vedendo ciò e non sopportandone affatto la vista, si metta piuttosto con tutto lo zelo e cerchi d'ottenere lui l'eredità. Così Dio ha voluto che la caduta dei giudei giовasse a loro stessi, proprio facendo in modo che essa fosse di giovamento ai pagani; ha fatto così, per provocare i giudei alla vista della loro caduta e di quella grazia di cui essi erano stati privati, mentre si vedeva bene che ne erano stati adornati i pagani» (*La lettera ai Romani*, 619).

<sup>94</sup> «Se Israele osasse collocarsi sul terreno dell'elezione dei suoi padri, se la Chiesa osasse lasciarsi muovere e conservare soltanto dalla fede di Abramo, se osasse sacrificare, dedicarsi, diminuire, diventare umile, aderente alla realtà, seria, soltanto per mezzo di quella fede, quanto grande potrebbe essere nella sua esistenza concreta da un attimo all'altro, grande perché non più grande, grande soltanto per la misericordia di Dio!» (BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 402).

<sup>95</sup> Cf. 9,3-4.

ca dai padri<sup>96</sup> o dalla ricerca autoreferenziale della giustizia,<sup>97</sup> ma essenzialmente dall'affidamento fiducioso alla proposta divina, la ben nota πίστις.<sup>98</sup>

Nella storia umana, vi sono stati israeliti che hanno vissuto secondo la fede abramitica, ma ve ne sono stati altri che se ne sono tenuti distanti. Costoro sono l'Israele sclerotizzato, che non ha perseguito la *giustizia* a partire dalla fede, come hanno fatto i pagani (cf. 9,30). Essi, tentando la strada della *legge della giustizia* e, soprattutto, disconoscendo la *giustizia di Dio* al solo scopo di instaurarne la versione modellata su di sé e sulla propria mentalità meramente umana (cf. 10,3), neppure la Legge riuscirono a raggiungere (cf. 9,31).

La ragione di fondo è semplice: il succitato Israele irrigidito, secondo una linea di continuità storica innegabile, dall'età dei patriarchi, attraverso l'età esilica e post-esilica egiziana e babilonese, ha rifiutato lo stile di rapporto con Dio, suscettibile di benedizione, giungendo sino alla chiusura decisiva: *il rifiuto dell'evento Gesù Cristo*.<sup>99</sup> Ciò ha reso inevitabile la sostanziale infedeltà alla Legge autentica e al cuore di essa: «τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι» (= infatti fine della Legge è Cristo per la giustifi-

<sup>96</sup> Cf. 9,7-8.

<sup>97</sup> Cf. 9,32; 10,2-3.21. «Se l'amore e la misericordia sono i moventi della potente azione salvifica di Dio a favore di giudei e gentili, la fedeltà costituisce il fattore di continuità nella realizzazione del progetto divino e il legame tra l'inizio pre-temporale e la fine escatologica. Nessuna possibilità di ripensamento o interruzione: Dio è fedele a se stesso e nell'oscillazione delle scelte e comportamenti umani resta fisso il suo perseguire efficacemente la salvezza dell'umanità» (BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, 542).

<sup>98</sup> Cf. 9,30; 10,6-17.

<sup>99</sup> «È facile dire ed è vero che la massa del popolo giudeo non ha direttamente rifiutato Gesù né deciso la sua condanna, ma il gesto grave e incontestabile che costituisce propriamente la sua colpa nella storia della salvezza è quello di avere rifiutato un po' ovunque l'evangelo che predicavano gli apostoli, questa apertura della salvezza a tutti gli esseri umani che chiedeva ad Israele di abbandonare i suoi privilegi o piuttosto di farli condividere a tutti. Paolo lo dice formalmente: essi hanno inteso la proclamazione dell'evangelo, ma hanno rifiutato di crederci (Rom 10,14ss)» (P. BENOIT, «Conclusion par mode de synthèse», in *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, hrsg. L. DE LORENZI, Roma 1977, 225; cf. anche ΠΙΤΤΑ, *Lettera ai Romani*, 357). Si vedano, in proposito, l'intera pericope 9,30-10,21 e 11,8-10.

cazione di chiunque crede, 10,4).<sup>100</sup> Infatti quello che qui è chiaramente in gioco, nella richiesta da parte di Dio, non è lo zelo giudaico nel difendere una condizione di privilegio religioso, ma l'accettazione della superiorità del creatore da parte delle creature, dunque da parte degli esseri umani, quale che sia la loro estrazione culturale.<sup>101</sup>

La risposta umana, dall'interno all'esterno del singolo individuo, non può che essere l'adesione a questo agire divino intensamente amoroso. L'orientamento dell'interiorità, sede delle decisioni della vita, in vista della δικαιοσύνη (= giustizia), affermazione dell'alleanza con il Dio di Gesù Cristo, implica una conseguente e coerente presa di posizione verbale. Essa, dal riconoscimento della Signoria divina di Gesù e della sua risurrezione dei morti divina, non potrà che guardare, come punto di arrivo definitivo e senza ulteriori possibilità di ascesa, alla salvezza (10,10). Così tra la giustizia e la salvezza si registra una congruenza che fa intendere il primo valore soltanto nella dimensione del secondo, senza alcuna altra accezione o interpretazione.<sup>102</sup>

«In *Galati* e nel resto di *Romani*, Paolo dimostra che la giustificazione non deriva dalla legge, ma dalla fede – o, più precisamente, trasforma la sua formulazione verbale in “si è giustificati per fede, non per legge” ... In *Romani* 10, tuttavia, distingue tra due giustificazioni, quella ebraica, alla quale si perviene tramite la legge, e quella di Dio, tramite la fede ... L'accusa di Paolo nei versetti finali di *Romani* 9 e nei primi quattro di *Romani* 10, ... è che l'errore della giustizia ebraica consiste nel proprio esclusivismo. Dio ha chiamato gli israeliti ad essere un po-

<sup>100</sup> Cf. anche 10,5-6. «Cristo pone un termine alla legge, non distruggendo tutto quello che la legge rappresentava, ma concretizzandone il fine» (BRUCE, *La lettera di Paolo ai Romani*, 250). In passi come, per esempio, questo o come Gal 5,6.13.16 l'identità giudaica di Paolo appare sempre viva anzitutto come compimento della Tòrah vissuta: «Paolo non ha dimenticato la tradizione viva da cui era nato. Ciò che egli ne perde a vantaggio dell'universalismo del Vangelo per i pagani, non dovrebbe far dimenticare tutto quello che egli ne conserva, senza dirlo, per investirlo nella sua relazione a Cristo» (J. MASSONNET, «Paul et la Tòrah», in *Paul de Tarse*, par J. SCHLOSSER, 206).

<sup>101</sup> Cf. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 370.

<sup>102</sup> Cf. PITTA, *Lettera ai Romani*, 366.

polo a parte, ed essi hanno obbedito. La presente generazione di ebrei non capisce che Cristo ha rappresentato la fine di quell'epoca. Paolo pensa che Dio non voleva più che rimanessero separati».<sup>103</sup>

In conclusione non stupisce il senso dell'ultima attestazione in Rm del vocabolo *giustizia*. Infatti nel quadro della parenesi dei cc. 12-15, Paolo, quando sottolinea come siano ovvie le attenzioni a non recare scandalo ad altri fratelli nella fede, a causa di un uso da alcuni ritenuto impuro di cibi o bevande, invita a guardare ben più in alto, a pensare assai più in grande: «οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἀγίῳ» (= infatti il regno di Dio non è cibo e bevanda, ma giustizia, pace intensa e gioia evidente nello Spirito Santo, 14,17). Il trinomio di termini di cui fa parte la parola *giustizia* appare veramente una sequenza di valori anche espressivamente efficacissima. Infatti il significato di essi – la giustizia come il fondamento dei rapporti umano-divini e interumani, la pace come il tessuto e lo stile di essi e la gioia come il risultato di tali esperienze relazionali immediatamente esternato<sup>104</sup> – e la loro disposizione tratteggiano, con grande intensità, la logica di vita dalla quale chi cerca la salvezza secondo la rivelazione giudaico-cristiana può e deve farsi orientare:<sup>105</sup> «la vita del regno di Dio si esprime nel servizio a Cristo ... Noi saremo servitori del Signore Gesù se faremo progredire il regno di Dio, cioè se noi vivremo la giustizia, la pace e la gioia» (cf. anche Mt 5,6.9.12).<sup>106</sup>

<sup>103</sup> E.P. SANDERS, *San Paolo*, Genova 1997, 135.

<sup>104</sup> Cf., per esempio, per approfondire il valore di εἰρήνη e di χαρὰ nella Bibbia, il mio saggio *La responsabilità della gioia. Vivere il vangelo secondo Luca*, Milano 2000, 74-77.80-81.

<sup>105</sup> In questo passo la locuzione ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ potrebbe essere tradotta (cf. anche Col 4,11 e soprattutto 1Cor 4,20, testo assai prossimo a Rm 14,17) con l'espressione «la vita cristiana nella Chiesa» dal momento che abbastanza evidentemente si tratta non tanto della situazione/ambiente che i cristiani ereditano dopo la morte e nella quale saranno introdotti in quel momento, ma della sfera d'azione di Dio sulla Terra (cf. J.-M. CAMBIER, «La liberté chrétienne est et personnelle et communautaire [Rm 14,1-15,13]», in *Freedom and Love, the guide for christian life [1Co 8-10; Rm 14-15]*, by L. DE LORENZI, Rome 1981, 68).

<sup>106</sup> *Ibidem*, 70. «In nessun caso la giustizia di Dio ha una connotazione punitiva ... Dio non reclama giustizia, piuttosto la concede. Il passo in questione ... senza ombra di dubbio, chiama in causa la grazia divina» (GNILKA, «La dottrina paolina

## 3. IN SINTESI

Gesù Cristo crocifisso è stato proclamato alle menti e ai cuori dei cristiani di Galazia e di Roma, come, d'altra parte, di varie altre comunità cristiane mediterranee e mediorientali. L'essere umano, quale che sia la propria origine, è dichiarato e reso giusto attraverso la fede in Gesù Cristo, che non è la più importante opera della Legge sapientemente e storicamente camuffata. Tutto ciò che fa mettere in dubbio l'unicità e impareggiabilità di questa fonte di giustificazione deve essere bandito, quindi anzitutto la legge mosaica nel senso prescrittivo-normativistico del termine.<sup>107</sup>

In questo quadro la nozione di *giustizia* che Paolo propone manifesta, lo ripeto, anzitutto dalla Lettera ai Galati a quella ai Romani, due caratteristiche preponderanti:

- un *legame* inscindibile ed esclusivo *con la fede*: «è la parola del vangelo, in cui Dio si rivela per quello che è, "giusto", che suscita la fede nell'ascoltatore portandolo ad affidarsi all'azione divina giustificante. La fede è il modo in cui l'uomo diventa giusto: in retto rapporto con il Dio di Gesù Cristo è il credente, non il fedele osservante della legge. Rendere giusto o giustificare e fare di un soggetto un credente si corrispondono»;<sup>108</sup>

- una chiara *finalizzazione*, da Dio all'essere umano e viceversa, nel quadro della *salvezza*,<sup>109</sup> nella relazione tra giustificazione e giustizia. Il rapporto tra questi due valori non è certo uniforme. Talvol-

---

della giustificazione», 17). Pur non essendo del tutto d'accordo con Gnllka (basta leggere Rm 3,5 per accorgersi che la sua affermazione è troppo unilaterale), certamente il fatto che Rm 3,5 sia un'eccezione sottolinea la sostanza della tesi sostenuta anche da questo grande esegeta tedesco: «Questa è, in ultimo, la ragione per la quale Dio ha agito attraverso Cristo. La giustizia di Dio è la grazia; e la grazia ha preso il posto della tolleranza» (*ibidem*).

<sup>107</sup> Cf. J.-P. LÉMONON, «Dans l'épître aux Galates Paul considère-t-il la loi mosaïque comme bonne?», in *La loi dans l'un et l'autre Testament*, par C. FOCANT, Paris 1997, 269. «La legge animata dallo Spirito è veramente la legge di Cristo, non si impone dall'esterno e assume Cristo come modello. Essa non ricerca più allora le opere, ma consente all'azione dello Spirito di assumere un volto umano» (*ibidem*, 270).

<sup>108</sup> BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, 558.

<sup>109</sup> Cf. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, 96-98.

ta, specialmente nei passi di carattere più forense, sembra che la giustificazione dipenda dalla giustizia in Cristo a partire dalla fede. Talaltra la giustificazione inizia la relazione in cui la giustizia diventa una possibilità.<sup>110</sup>

In questo quadro globale il testo di Rm 10,4 riassume assai bene il valore che la Legge può avere per chiunque: parola di Dio e via che conduce a lui, ma, nella prospettiva neo-testamentaria, sulla base della fede in Cristo.<sup>111</sup> Una fede che diviene una regola necessaria per la vita quotidiana, ogniqualvolta si ponga in essere un'azione, perché orienta il divenire dell'esistenza degli individui in una direzione in cui il cuore e la mente, il sentimento e la razionalità, la fisicità e la spiritualità, insomma tutte le componenti dell'essere umano sono chiamate ad essere unitariamente compresenti e sinergiche nel progredire sulla strada dell'amore attuato storicamente da Gesù di Nazaret, figlio di Dio e figlio dell'uomo.

Si tratta di una Legge che è *istruzione e insegnamento*, che si articola in principi complessivi declinati in molteplici norme di carattere etico, sociale, rituale, principi che si appellano alla determinazione degli esseri umani di accoglierne il valore decisivo per la prospettiva generale della vita. Il tutto nella certezza che la norma culminante e decisiva sia proprio quella che spinge a orientare scelte e atteggiamenti sulla base delle opzioni di una persona, Gesù Cristo, che è stato *legge a se stesso* a partire da un costante amore per l'essere umano.<sup>112</sup>

Per diffondere ovunque questa consapevolezza, quindi per rendere *tutti partecipi* della sua *appassionata attenzione al bene degli esseri umani*, Dio ha utilizzato al meglio persino le loro infedeltà, anche quelle dell'Israele storico: la discontinuità che ha contraddistin-

<sup>110</sup> Cf. ZIESLER, *The Meaning of Righteousness in Paul*, 212.

<sup>111</sup> Cf. A. SCHENKER, *La legge dell'Antico Testamento volto dell'umano*, Reggio Emilia 2001, 54.

<sup>112</sup> In chiave profondamente biblica risulta assai interessante questa osservazione di sintesi sulla dinamica della rivelazione di Dio: «Abbiamo un "circolo della rivelazione" che è come un circolo ermeneutico: da Dio che si rivela a partire da altri (o dal comandamento che si riferisce ad altri), alla profezia, alla Scrittura (compreso il Talmud) che ritorna al volto dell'altro uomo, "luogo" in cui Dio viene all'idea» (A. CHIAPPINI, *Amare la Tòrah più di Dio*, Firenze 1999, 183-184).



to la storia ebraica e, *mutatis mutandis*, quella dei popoli pagani e che ancora li caratterizza, nasconde la continuità dell'azione misericordiosa di Dio, che è, sempre e comunque, il Signore rivelatosi nella morte e risurrezione di Gesù.<sup>113</sup>

Ciò appare del tutto chiaro a condizione che si comprenda come *giustizia e giustificazione* siano due momenti *interdipendenti e inseparabili* del processo di *salvezza* di ogni essere umano e che discendono da una sintesi della nozione di giustizia divina che proclama l'efficacia dell'azione salvifica nella massima estensione del termine «non solo in senso escatologico, ma anche storico e cristologico ... come manifestazione di potenza non meno che come dono».<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> Cf. BARBAGLIO – FABRIS, *Le lettere di Paolo*, II, 438-439.

<sup>114</sup> MONTAGNINI, *La prospettiva storica della Lettera ai Romani*, 66.



## L'AMORE SECONDO PAOLO

Che cosa vuol dire *amore* in un'esperienza degnamente umana? L'epistolario paolino non dà spazio, come si è già visto in precedenza, ad accademismi e romanticismi di sorta quando vuole rispondere a questa domanda.

Il vocabolario dell'amore nell'antichità extra-biblica e biblica è senz'altro molteplice. La valenza del concetto di *amore* è piuttosto ampia: sensitività emotiva, intellettività e fisicità corporea vi sono contestualmente presenti. La lettura paolina del tema ha un senso espressivamente multiforme e sostanzialmente univoco. Essa è più comprensibile se, prima di affrontare da vicino la lettura dei passi paolini che parlano di *amore*, si riesce ad avere almeno un'idea dell'origine del campo semantico in questione nell'antichità anzitutto ebraico-giudaica e greca.

### 1. LA BASE EBRAICO-GIUDAICA

Tre sono i vocaboli più ricorrenti nella Bibbia ebraica per indicare la nozione di *amore*. Si tratta rispettivamente di (1) *'ab<sup>a</sup>báb*; (2) *rèhem/rahámím* (= lett. *utero/visceri, interiora*); (3) *hèsed* (= lett. *bontà*).

#### a) L'AMORE TOTALE

La considerazione puntuale delle 219 attestazioni della radice verbale *'bb* da cui ha origine il vocabolo *'ab<sup>a</sup>báb* dimostra che essa fa

riferimento ad una nozione di *amore* in senso *globale*,<sup>1</sup> in cui sono contenute, sia pure con accentuazioni diverse da caso a caso, molte componenti semantiche (*tenerenza*,<sup>2</sup> *simpatia*,<sup>3</sup> *desiderio*,<sup>4</sup> *predilezione di persone e/o valori*,<sup>5</sup> *attrazione/unione sessuale*,<sup>6</sup> *affetto*,<sup>7</sup> *ammirazione*<sup>8</sup>).

E se si esaminano le 31 ricorrenze del sostantivo *ah<sup>a</sup>bab* si nota quanto complessivo, intenso e di ordine prevalentemente umano<sup>9</sup> sia il sentimento espresso da questo vocabolo, si tratti di amore in senso generale<sup>10</sup> o, in ambito interumano, di *affetto*,<sup>11</sup> *amicizia*<sup>12</sup> o passione etero-sessuale.<sup>13</sup>

Abbastanza costanti appaiono, al di là delle diversificazioni specifiche, due elementi: *la reciprocità scambievole* del sentimento, reale o almeno auspicata, e la primarietà del rapporto *tra persone*, condi-

<sup>1</sup> Cf., nelle loro diversità qualitative e nelle loro analogie d'intensità, da un lato, Es 20,6; Lv 19,18.34; Dt 6,5; 10,12; 1Re 3,3; Ger 31,3; Os 11,1; Mal 1,2; Sal 116,1; 119,47.48.97; Pr 15,9; Qo 3,8; Dn 9,4 e, dall'altro, Gen 25,67; Ct 2,4.5.7; 3,5; 5,8; 7,7; 8,4; Qo 9,9.

<sup>2</sup> Cf. per esempio, Ct 1,4; 3,1.2.

<sup>3</sup> Cf. per esempio, 1Sam 18,1.22; Pr 16,13.

<sup>4</sup> Cf. per esempio, Gen 29,18; Gdc 16,15; 2Sam 13,1.4; Is 1,23.

<sup>5</sup> Cf. Gen 25,28; 27,4; 37,3; Dt 21,15.16; Is 41,8; 56,10; 61,8; Am 4,5; Mi 6,8; Zc 8,17.19; Sal 4,3; 33,5; 37,28; 40,17; 47,5; 70,5; 119,140; Qo 5,9; Est 2,17.

<sup>6</sup> Cf. Gen 29,30; 1Sam 18,20; 2Sam 12,24; 1Re 11,1.2; 2Re 1,26; 13,15; Ct 5,1; 7,13; Pr 5,19a; Os 4,18; Lam 1,2.19.

<sup>7</sup> Cf. Gen 22,2; Es 21,5; 1Sam 16,21; 18,3; 20,17; 2Sam 1,26; 2Re 13,15; Ger 2,2; Sal 88,19; Pr 13,24; 18,24; Rt 4,15; 2Cr 20,7. In particolare in ordine a quest'ultimo passo si veda quanto segue: «Non c'è dubbio che l'idea dell'alleanza altro non è che l'espressione giuridica dell'esperienza dell'amore di Dio, e che quindi alla base del concetto di alleanza vi è quello di amore... Non meno significativa è la tendenza ad equiparare il concetto di amore a concetti come *hesed*, *mishpat*, *tsedeq* (giustizia), *'emet* (fedeltà), ecc. trasferiti dal diritto alla teologia e usati in genere per definire rapporti etici e religiosi... Leggiamo nell'AT che *l'uomo ama Dio* e che *Dio ama l'uomo*. È sintomatico che non venga mai stabilito un rapporto logico fra le due idee. Soltanto l'autore del Deuteronomio fa un tentativo in questo senso (cf. Dt 10,14-16; 7,14)» (G. QUELL, «ἀγάπῶ», in *GLNT*, Brescia 1965, I, 73-74).

<sup>8</sup> Cf., per esempio, 1Sam 18,16.

<sup>9</sup> Per quanto riguarda le attestazioni del sostantivo relative all'amore di Dio per l'uomo cf. essenzialmente Dt 7,8; Is 63,9; Ger 31,3; Os 11,4; Sof 3,17.

<sup>10</sup> Cf. Sal 109,4; Qo 9,1.6; Pr 15,17.

<sup>11</sup> Cf. 1Sam 20,17.

<sup>12</sup> Cf. 2Sam 1,26(2); Pr 17,9.

<sup>13</sup> Cf. 2Sam 13,5; Pr 5,19; Ct 2,4.5; 5,8; 8,6.7.

zione quest'ultima che implica che «quando si parla di amore verso determinate cose o azioni, il termine va inteso in senso derivato e figurato»,<sup>14</sup> il tutto nell'ordine dell'esclusività del sentimento stesso.

#### b) L'AMORE DI MISERICORDIA

La radice *rhm* e le conseguenti parole *rèhem/rahàmim* esprimono spesso, nel corso di 122 ricorrenze, una sorta di pregnante e ricorrente metonimia:<sup>15</sup> è il *contenuto esperienziale-emotivo* degli organi corporei più intimi dell'essere umano a profilarsi manifestamente. E si tratta di sentimenti (di volta in volta *pietà*,<sup>16</sup> *compassione*,<sup>17</sup> *favore solidale*,<sup>18</sup> *misericordia*,<sup>19</sup> *benignità*,<sup>20</sup> *favore*<sup>21</sup>) tanto intensi quanto intessuti di grande tenerezza,<sup>22</sup> che si riassumono in un *amore* che va da chi *sta in una posizione superiore* a chi si trova *in una posizione e condizione inferiore*.

#### c) L'AMORE DI BENEVOLENZA

Le 254 attestazioni della parola *hèsed* delineano un sentimento il quale può essere biunivoco, insomma una relazione reciproca, quan-

<sup>14</sup> E. JENNI, «'ehb», in *DTAT*, Torino 1978, I, 54. Più accentuata sessualmente è, invece, l'accezione fondamentale dell'altra radice 'gb.

<sup>15</sup> Il significato materiale di *utero, ventre o nato dall'utero* ricorre in Gen 20,18; 29,31; 30,22; 49,25; Es 13,2.12.15; 34,19; Nm 3,12; 8,16; 12,12; 18,15; 1Sam 1,5.6; Is 46,3; Ger 1,5; 20,17(2).18; Os 9,14; Sal 22,11; 58,4; Gb 3,11; 10,18; 24,20; 31,15; Pr 30,16.

<sup>16</sup> Cf. Dt 13,18; 30,3; Is 9,16; 13,18; 27,11; 47,6; 54,8; 60,10; Ger 21,7; 33,26; 50,42; Am 1,11; Mi 7,19; Zc 1,12; 10,6; Sal 102,14; Lam 3,32.

<sup>17</sup> Cf. Gen 43,30; 2Re 13,23; Ger 12,15; 16,5; 30,18; 42,12(2); Ez 39,25; Os 1,6; Zc 1,16; (cuore) Sal 77,10; Lam 3,22; Ne 9,31.

<sup>18</sup> Cf. Ger 31,20.

<sup>19</sup> Cf. Es 33,19; Dt 13,18(2); 2Sam 24,14; 1Re 3,26; 8,50(2); Is 54,10; 55,7; 63,7.15; Ger 13,14; Os 14,4; Zc 7,9; Sal 40,12; 51,3; 79,8; 103,4; 116,5; 119,77.156; Dn 9,9.18; Ne 9,19.27.28; 1Cr 21,13.

<sup>20</sup> Cf. Is 14,1; 30,18; 49,10; Sal 69,17.

<sup>21</sup> Cf. Gen 43,14; Is 54,7; Os 1,7; 2,21; Sal 18,2; 25,6; (paterno) 103,13; (grazia) 106,46; (tenerezza divina) 145,9; Pr 28,13; (simpatia) Dn 1,9; Ne 1,11; 2Cr 30,9.

<sup>22</sup> «La forza e il carattere dell'elemento emozionale sono definiti dal tipo del soggetto e dal grado della partecipazione interiore; ad ogni modo *rahàmim* è prima di tutto il "luogo tenero" della natura di un uomo (Gen 43,30)» (H.J. STÖBE, «rh» in *DTAT*, Torino 1982, II, 686); cf., in proposito, per es., 1Re 3,26; Sal 103,13; Is 49,15; Ger 31,20.

tunque articolata secondo alcune accezioni distinte, quali *disponibilità salvifica di Dio*,<sup>23</sup> *disponibilità altruistica/bontà*,<sup>24</sup> *benevolenza divina/affetto divino/misericordia divina*,<sup>25</sup> *favore personale umano*,<sup>26</sup> *pietà*,<sup>27</sup> *azione amichevole*,<sup>28</sup> *gratitudine*.<sup>29</sup> Tutti questi riferimenti fanno comprendere come questo sentimento sia un attributo funzionale della persona. Esso si manifesta attraverso relazioni che per Dio si concretizzano nel dono dell'alleanza e dei suoi interventi storici e per gli esseri umani in atteggiamenti costruiti ad immagine di questa attitudine strutturale del Signore creatore e liberatore.

Questi sono i dati testuali più essenziali tratti dalla Bibbia ebraica. Vediamo ora il valore dell'amore secondo l'altro grande codice linguistico mediterraneo, quello greco.

<sup>23</sup> Cf., per es., Gen 19,19; Es 15,13; Sal 17,7; 31,17; 44,27 (misericordia); 63,4; 69,14 (grandezza della bontà divina associata a fedeltà della salvezza); 85,8 (misericordia associata a salvezza); 109,26.

<sup>24</sup> Cf., per es., Os 4,1; 6,4,6; 10,12; 12,7 (associato a giustizia); Sal 18,26; 57,11 (bontà divina associata a fedeltà); 88,12 (bontà divina associata a fedeltà); 101,1 (amore associato a giustizia); 106,1 (bontà divina); 107,8.15.21.31.43 (bontà divina); 108,5 (bontà divina associata a verità); 119,64 (amore); 88 (amore); 136,1-26 (misericordia); 138,8 (bontà divina); Gb 37,13 (bontà divina); Pr 3,3 (bontà associata a fedeltà); 11,17 (misericordia); 16,6 (bontà associata a fedeltà); 19,22; 20,28(2) (bontà associata a fedeltà); Rt 1,8 (bontà divina); 3,10; 2Cr 1,8 (bontà/favore).

<sup>25</sup> Cf., per es., Gen 24,12.14.27 (termine associato a lealtà/fedeltà).49; 32,11; 39,21; Es 20,6; 34,6,7; Nm 14,18.19; Dt 5,10; 7,9; 7,12 (associato ad alleanza); 2Sam 2,6; 7,15; 1Re 3,6; 8,23; Is 54,8.10; 55,3 (alleanza); 63,7; Ger 9,23; 31,3; 32,18; 33,11; Os 2,21 (associato ad amore di misericordia); Gl 2,13; Sal 5,8; 6,5; 13,6; 21,8 (fedeltà); 23,6; 25,6.7.10 (associato a verità/fedeltà); 26,3 (associato a verità/fedeltà); 31,8.22; 32,10; 36,6 (associato a fedeltà).11 (associato a giustizia); 40,11 (fedeltà, associata a giustizia e salvezza).12 (fedeltà, associata a misericordia e grazia); 51,3 (misericordia); 52,10 (fedeltà); 57,4; 61,8 (associato a fedeltà); 69,17 (associata a tenerezza); 85,11 (misericordia associata a verità, giustizia e pace); 89,3 (associato a fedeltà); 92,3 (associato a fedeltà); 98,3 (associato a fedeltà); 103,8.11 (misericordia).17; 106,45; 107,2; 115,1 (associato a fedeltà); 118,1-4 (misericordia); 130,7 (misericordia associata a redenzione); 138,2 (associato a fedeltà); Gb 10,12 (benevolenza); 21,21 (misericordia associata a giustizia); 1Cr 16,34; 17,13; 2Cr 6,14 (associato ad alleanza).

<sup>26</sup> Cf., per es., Gen 20,13; 40,14; 47,29; Gs 2,12.14; Gdc 1,24; 1Sam 15,6; 2Sam 3,8; Mi 7,18.20; 2Cr 24,22.

<sup>27</sup> Cf., per es., Mi 6,8; Zc 7,9 (associato a misericordia); Ne 13,14; 2Cr 32,32; 35,26.

<sup>28</sup> Cf., per es., Gen 21,23; 1Sam 20,8.14-15 (di tipo divino); 2Sam 2,5; 9,1.3.7; 10,2; Gb 6,14; Dn 1,9.

<sup>29</sup> Cf., per es., Gdc 8,35.

## 2. IL LESSICO DELL'AMORE NELLA LINGUA GRECA EXTRA-BIBLICA E BIBLICA

Può essere interessante tener presente anzitutto che, in particolare nel greco antico extra-biblico, è possibile trovare tre espressioni, che presentano alcune specifiche sfumature ricorrenti e significative dell'amore:

– *στοργή*, cioè tanto il *sentimento di tenerezza* che i genitori nutrono spontaneamente verso i loro figli o i figli sperimentano tra loro e riguardo ai loro genitori quanto l'*attaccamento* che unisce reciprocamente gli sposi e che si estende alla simpatia verso amici e compatrioti;<sup>30</sup>

– *ἔρως*, che significa *passione* non ragionata e intrisa di desiderio travolgente, insomma *brama di possedere l'altro*:

«Nell'Eros il greco cerca l'estasi e questa è per lui religione. La saggezza è il più bel dono che i Celesti abbiano fatto al cuore umano...<sup>31</sup> Ma più sublime è l'Eros che cancella ogni saggezza, fa impazzire tutti i sensi, sconvolge gli ideali umani di misura e di armonia e innalza l'uomo a ciò che sta sopra di lui... Ma il trasporto che il Greco cerca nell'Eros non è soltanto sensuale. Nei misteri greci... i concetti erotici assurgono a immagine e simbolo del contatto col sovrasensibile... La forma originale ed elementare della religione erotica è il brivido sensibile, stadio più alto di essa è l'estasi»;<sup>32</sup>

– *φιλία*, cioè *affetto puro e semplice*, attaccamento, simpatia, segnata sempre da compiacenza e benevolenza. Essa esige reciprocità e non nasce se non in seno ad un gruppo limitato di persone.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Cf., per es., CICERONE, *Ad Atticum*, 10:8; AA.VV., *Anthologia Palatina*, V,166, v. 3; 191, v. 8; VII,330, v. 4; VII,476; PLUTARCO, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1100D.

<sup>31</sup> Cf. SOFOCLE, *Antigone*, vv. 683ss.

<sup>32</sup> E. STAUFFER, «ἀγαπάω», in *GLNT*, Brescia 1965, I, 93-96. Cf., ad es., OMERO, *Iliade*, XIV, v. 315; ESiodo, *Teogonia*, v. 120; SOFOCLE, *Trachinie*, v. 354; EURIPIDE, *Ippolito*, vv. 32.534; PLATONE, *Simposio*, 192C e *passim*; ARISTOFANE, *Acarnesi*, v. 991; APOLLONIO RODIO, *Argonautiche*, III, v. 452.

<sup>33</sup> «φιλεῖν, φίλια indicano invece, perlopiù, l'inclinazione, l'affetto premuroso degli dei verso gli uomini, dell'amico verso l'amico, l'amore che abbraccia tutto ciò che è umano; che si esprime perfettamente nelle parole di Antigone συμφιλεῖν ἔφυν (v. 523): ossia l'amore che è un compito e una missione alla quale l'uomo può sottrarsi, non l'istinto e il rapimento che lo travolgono» (STAUFFER, «ἀγαπάω», 96-97).

E la LXX, anello di congiunzione basilare tra il giudaismo biblico e gli scrittori e i testi delle origini cristiane, quali termini utilizza per rendere, in lingua greca, vocaboli così intensamente e largamente pregnanti? Le tre radici ebraiche e i vocaboli relativi esaminati nei paragrafi appena precedenti vengono resi nella traduzione alessandrina con quattro termini distinti secondo questa prevalente corrispondenza: ἀγάπη per 'ah<sup>a</sup>bāh, οἰκτιρμός e σπλάγχνον/σπλάγχνα per *rèhem/rahāmīm* ed ἔλεος per *hèsed*.

a) Ἀγάπη

Quale sia l'etimologia di questa parola, è piuttosto difficile dire. Un'ipotesi largamente accettata è quella di un prestito lessicale semitico o, comunque, di una relazione genetica tra una radice semitica e la greca ἀγαπ, secondo fenomeni linguistici non insoliti. Infatti dal semitico comune <sup>33</sup>*agaba* (= amare passionatamente, sensualmente) si sarebbe giunti a <sup>34</sup>*agab*, quindi, parallelamente, al greco epico ἀγαπᾶν e alle parole dell'ebraico biblico 'agabh e 'ahabb, quest'ultima in un'accezione distinta (= amare, essere contento per...) da quella della radice originaria.<sup>34</sup>

Ἀγάπη è comunque un sostantivo praticamente non attestato al di fuori del contesto biblico.<sup>35</sup> Il suo significato è costante ed assolutamente analogo a quello espresso dal suo verbo di derivazione, quest'ultimo assai più presente in tutto quello che il mondo ellenico pagano ci ha tramandato di scritto. Si tratta di un amore di *gratitudine* che presuppone *conoscenza e giudizio di valore*; esso esprime un amore privilegiato, un amore di approvazione e lega tra loro soprattutto degli es-

Cf., ad es., EURIPIDE, *Alceste*, v. 279; ID., *Oreste*, v. 138; ID., *Ippolito*, v. 254; PLATONE, *Gorgia*, 513B; ID., *Repubblica*, I, 3521D; ID., *Simposio*, 192C; ID., *Liside*, 220B; SENOFONTE, *Ciropedia*, VI,4:6; ID., *Memorabilia*, II,6:29; ISOCRATE, *Lettere*, 424,1.

<sup>34</sup> Cf. G.L. COHEN - J. WALLFIELD, «Etymology of Greek agap-“love”», in *IndogF* 90(1985), 100-101.

<sup>35</sup> Cf. C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris-Fribourg 1991, 25.



seri di *condizione diversa*.<sup>36</sup> L'accezione qui espressa, priva di connotazioni sensuali e sessuali, vale soprattutto per la greicità arcaica e classica,<sup>37</sup> come risulta chiaro da un confronto con gli altri vocaboli che sono variamente presenti, per così dire, nell'area semantica *amore*.

Φιλέω è impiegato universalmente per dire «amare» in termini generali; στέργω esprime il sentimento in termini specificamente naturali, ἐράω la passione, ἀγαπάω il valore del sentimento. Ἀγαπᾶν deve la sua particolarità ad alcune associazioni etimologiche, che non sfuggivano certo ad ogni orecchio greco. Legato ad ἄγαμαι,<sup>38</sup> esprimeva le idee di sbalordimento, sorpresa, ammirazione, approvazione. Esso indica dunque propriamente l'amore di approvazione o, comunque, l'amore di stima, a fronte dell'amore di puro diletto che è piuttosto della sfera di φιλέω.

Si potrebbe anche dire che ἐρᾶν sia l'amore universale che cerca la sua soddisfazione cambiando frequentemente il suo oggetto, mentre ἀγαπᾶν sia l'amore che fa distinzione, che sceglie e conserva il suo destinatario. Il primo verbo manifesta un'attrazione più o meno marcata verso un obiettivo; ἀγαπᾶν invece ha origine dal soggetto, è un atto di libera scelta.

«Ἐρᾶν nel suo significato più alto esprime l'anelito dell'uomo verso il soprasensibile, l'amore per il divino. Ἀγαπᾶν, invece, indica piuttosto l'amore che si irradia da Dio, l'amore del potente che solleva l'umile e lo innalza al di sopra degli altri. L'Eros cerca nell'altro l'appagamento

<sup>36</sup> Cf. R. JOLY, *Le vocabulaire chrétien de l'amour*, Bruxelles 1968, 7. «Spesso ἀγαπᾶν significa semplicemente essere contento di qualcosa, spesso anche accogliere, salutare, trattare con i dovuti onori con riferimento soprattutto al contegno esteriore. Più interiore è il significato di *mirare a qualcosa, vedere di buon occhio qualcuno o qualcosa*. Sovente il verbo è usato per indicare la stima, l'amicizia e la simpatia reciproca fra persone dello stesso rango» (STAUFFER, «ἀγαπάω», 97); insomma, i sostantivi del gruppo di vocaboli ἀγαπάω, in definitiva, contraddistinguono un amore passionato nel senso della stima o dell'attenzione amichevole (cf. G. SCHNEIDER, «ἀγάπη», in *DENT*, I, 21-31).

<sup>37</sup> «Sembra fondato affermare che, nel quinto secolo, φιλέω è il verbo corrente per dire «amare» (quando non si tratta di ἐράω) e che ἀγαπάω ha soprattutto il senso restrittivo, sebbene il significato di amare sia esso stesso sicuramente attestato» (JOLY, *Le vocabulaire chrétien de l'amour*, 15).

<sup>38</sup> Si tratta di un fatto che vale soltanto per l'immaginario fonetico-semantico e probabilmente non per la realtà morfologica.

della sua brama di vita; ἀγαπᾶν invece dev'essere spesso tradotto con *dimostrare affetto*: è un amore diffusivo, attivo, che vuole il bene dell'altro». <sup>39</sup>

Nella greicità pagana avviene successivamente (ossia particolarmente dall'età ellenistica) un progressivo allargamento semantico che porta φιλεῖν e ἀγαπᾶν a divenire quasi dei sinonimi e, comunque, conduce il secondo a sostituire progressivamente il primo.

Questo fatto implica un ampliamento semantico di ambedue i vocaboli, il primo nella direzione di un sentimento più altruistico, il secondo in quella di un approfondimento emotivo-sensitivo, ma risulta più sorprendente per quanto concerne ἀγαπᾶν, soprattutto se si considera il suo significato di partenza.

Qualche attestazione di una valenza anche emotivamente rilevante è riscontrabile già agli albori della letteratura greca<sup>40</sup> e taluni importanti autori classici testimoniano un avanzato confronto tra le due parole in questione al punto che, talvolta, manca la diversificazione semantica tra loro.<sup>41</sup>

A partire dal III secolo a.C. ἀγαπᾶν inizierà a soppiantare sovente l'altro verbo nell'uso comune. Fonte significativa di testimonianze in merito è, ad esempio, Polibio, il quale, nei propri scritti,

<sup>39</sup> STAUFFER, «ἀγαπάω», 98.

<sup>40</sup> Cf. anche nella versione poetica di ἀγαπᾶν, ossia ἀγαπάζειν (*Thesaurus Graecae Linguae*, Graz 1954, I, 201-204), OMERO, *Odissea*, XVI, v. 17; XXIII, v. 214. È evidente che questi e altri riferimenti testuali si radicano anche nell'accezione *salutare con simpatia* che è certamente propria del verbo (cf. H.G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, 6); vi è, però, uno spessore di ordine emotivo ben maggiore che in un'accoglienza, sia pur affettuosa, di un ospite, quando, come ad es. nella seconda mia citazione omerica, i due protagonisti sono Penelope e Ulisse, al ritorno dalle sua ventennale assenza!

<sup>41</sup> Cf., p. es., SENOFONTE, *Memorabilia*, II, 7:9.12 (due passi in cui i due verbi risultano interscambiabili); PLATONE, *Listide*, 215A.B; 220D; ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX, 7:2 (negli ultimi due passi citati i verbi sono usati in coppia endiadica); ID., *Retorica*, 1371a, 21. È sicuramente vero che la permutabilità dei termini non significa che la distinzione semantica originaria, che si potrebbe sintetizzare, in lingua italiana, confrontando *voler bene* e *amare appassionatamente*, non sia stata più percepita (cf., a sostegno del permanere di questa riscontrabilità, G. STÄHLIN, «φιλέω», in *GLNT*, 1984, XIV, 1125-1126); tuttavia è indiscutibile la crescita in intensità ed estensione del significato di ἀγαπᾶν, processo che giungerà al suo culmine, come vedremo, tanto per il verbo quanto per ἀγάπη, nell'ambito del NT.

non è certo particolarmente attento al tema dell'amore, quindi risulta, con buone probabilità, molto vicino all'uso della lingua corrente del suo tempo.<sup>42</sup> Un'analisi globale dell'opera di questo storiografo mostra come ἀγαπᾶν abbia quasi sopravanzato φιλεῖν nel significato di amare.<sup>43</sup> Ed anche altri autori paiono seguire, con intensità, una direzione analoga.<sup>44</sup>

Donde si è generato nella grecoità profana tale mutamento semantico? La risposta non pare semplice, e neppure ricercabile nell'esclusivo universo culturale ellenico. Bisogna forse guardare altrove.

Ἀγάπη è, infatti, attestato nella LXX certamente in misura ben maggiore rispetto ad alcuni tra i termini citati nel paragrafo precedente.<sup>45</sup> 16 sono i passi interessati dalla presenza di questo so-

<sup>42</sup> Cf. R. JOLY, *Le vocabulaire chrétien de l'amour*, 11.

<sup>43</sup> Φιλεῖν compare 7 volte, 2 sole delle quali nel senso di *amare* (cf. XVI, 14, 9; XXXIII, 20) e in un senso molto specifico, mentre 3 delle 4 ricorrenze di ἀγαπᾶν hanno proprio questo significato e in forma complessiva (cf. V, 11, 6; 56,1; IX, 29, 12).

<sup>44</sup> Ecco qualche esempio di rilievo. DIONE CRISOSTOMO, nel quadro dell'intera sua opera, presenta 78 volte ἀγαπᾶν, 71 delle quali con il significato di *amare*, a fronte delle 33 in cui compare φιλεῖν con un valore semantico analogo; PLUTARCO, nell'arco di tutti gli scritti denominati *Moralia*, utilizza 83 volte ἀγαπᾶν, 14 delle quali mostrano il senso parziale originario del termine, mentre 35 sono le attestazioni di φιλεῖν, 23 delle quali esprimono il significato di *amare*. Altri testi, invece, indicano il permanere di una sensibile distinguibilità dei due verbi: si veda, ad esempio, questo periodo di DIONE CASSIO: «ἐφιλήσατε αὐτὸν ὡς πατέρα καὶ ἠγαπήκατε ὡς εὐεργέτην» (= lo amaste come padre e avete provato affetto per lui come benefattore - *Storia Romana*, XLIV, 48,1). Credo che la citazione sia eloquente in sé.

<sup>45</sup> Vediamo la presenza dei sostantivi già menzionati. Σπορυγή è contemplato dalla LXX (cf. *A Concordance to the Septuagint*, by E. HATCH - H.A. REDPATH, Graz 1954, II-III, 1295) soltanto 4 volte (3Mac 5,32; 4Mac 14,13.14.17); ἔρωσ, assai ricorrente, come si è visto, nella letteratura greca profana, è presente soltanto due volte nella LXX, e cioè in Pr 7,18 e 24,51; φιλία, invece, ricorre ben 38 volte (cf. *A Concordance to the Septuagint*, II-III, 1430-1431), 10 delle quali nel libro dei Proverbi; le restanti (e sono la maggioranza) fanno tutte parte di scritti di età ellenistica (Sap - Sir - 1/2/4Mac). Quest'ultimo fatto non deve stupire. L'ampiezza dell'area semantica, per così dire, coperta dalle parole φιλεῖν, φιλία le rende utilizzabili anche in contesti culturali diversi rispetto a quello propriamente greco profano, soprattutto quando, come nella fattispecie, la maggior parte delle attestazioni è riscontrabile in libri primo-testamentari che sorgono in ambienti e in momenti intensamente ellenizzati.

stantivo,<sup>46</sup> 11 dei quali fanno parte del Cantico dei cantici, lo scritto dell'amore per antonomasia nel Primo Testamento.<sup>47</sup> E ἀγάπη traduce sempre la parola *ab<sup>a</sup>báb*, la quale esprime, come abbiamo visto in precedenza, un sentimento fortissimo nel suo esclusivismo. L'Eros di matrice greca è un amore cosmico, vasto, indiscriminato, incurante della fedeltà; l'amore celebrato nel Primo Testamento è amore geloso che sceglie il suo oggetto fra migliaia d'altri, lo domina con tutta la forza della passione e della volontà e non ammette infedeltà.

Questa affermazione è ancora più fondata se si considerano le attestazioni primo-testamentarie del verbo ἀγαπᾶν, il quale compare assai di più del sostantivo derivato, ossia ben 264 volte. Di indubbio interesse sono, in proposito, tre elementi: ἀγαπᾶν dà espressione a 19 diversi termini ebraici, che scaturiscono da ben 17 radici differenti; 176 tra queste ricorrenze (ossia oltre il 66%) sono traduzioni di termini della radice *'bb*; le attestazioni ricorrono nell'intero arco dei testi contemplati nella LXX.<sup>48</sup> Queste tre condizioni testimoniano chiaramente quanto i traduttori alessandrini intendessero esprimere l'amore primo-testamentario, nelle sue multiformi fattezze, attraverso questo verbo e, d'altro canto, quanto considerassero intensa la valenza semantica dello stesso ἀγαπᾶν.

L'esclusivismo prima menzionato si riscontra nel principio dell'amore per il prossimo. È un amore che fa distinzioni, che sceglie, preferisce, non un amore cosmopolitico che abbraccia le moltitudini. L'israelita comincia la sua vita sociale in casa, ama il suo popolo con la stessa predilezione con cui lo ama il Signore Dio ed estende il suo amore agli stranieri in quanto sono aggregati alla sua casa e al suo

<sup>46</sup> Una controprova significativa è, anche in questo caso, un confronto con gli altri tre verbi relativi al campo semantico *amore*, già ripetutamente menzionati. Στέργειν compare 1 volta (Sir 27,17); ἐρᾶν, e sempre in diatesi medio-passiva, 3 volte (1Esd 4,24; Est 2,19; Pr 4,6); φιλεῖν, proprio come il sostantivo, è assai più attestato degli altri due (30 volte).

<sup>47</sup> Ecco i testi relativi: Ct 2,4.5.7; 3,5.10; 5,8; 7,7; 8,4.6.7(2); 2Re 13,15; Sap 3,9; 6,17.18; Ger 2,2. Altri due passi (2Re 1,26; Sir 48,11) sono dubbi, in quanto taluni manoscritti attestano, in luogo di ἀγάπη, il sostantivo astratto ἀγάπησις.

<sup>48</sup> Cf. *A Concordance to the Septuagint*, I, 5-6.

popolo. Come si vede, alla base della responsabilità sociale stanno pur sempre i rapporti organici e la situazione concreta. L'amore universale del cittadino del mondo ellenistico è eccentrico; l'amore del prossimo ebraico-giudaico è concentrico.<sup>49</sup>

Delineata la «cornice», cerchiamo ora di esaminare il «quadro»; fuor di metafora, è necessario comprendere quali siano le sfumature di significato che 'ab<sup>a</sup>bab rappresenta là dove il vocabolo ebraico è immediatamente alla base della sua traduzione ἀγάπη. La lettura di tutti i passi relativi porta a qualche interessante osservazione.

L'accezione greca originaria di ἀγάπη, vale a dire quella povera di connotati emotivo-passionali, è riscontrabile soltanto nei versetti tratti dal libro della Sapienza (3,9; 6,17.18) e nel pur contrastato Sir 48,11, ove l'intensità del sentimento è indubbiamente notevole e l'eccellenza etica dello stesso è sottolineata chiaramente, ma sfumature di carattere segnatamente fisico sono del tutto assenti.

Ricche di ogni elemento dello spettro di valori «amorosi» proposto sono le attestazioni del Cantico dei cantici. Infatti, sia che il termine appaia come denominazione o titolatura di uno dei due attori principali, o indichi la caratteristica che li avvolge (2,5; 5,8), o denoti la passione nel lavorare (3,10), è sempre evidente quanto totale sia la concezione di amore espressa. È l'intera persona degli esseri umani in gioco ad essere coinvolta ed esposta, secondo un tasso elevato di passionalità.<sup>50</sup>

I brani che sintetizzano meglio l'ampiezza, la pervasività e il valore etico del sentimento in oggetto sono, credo, i vv. 6-7 del c. 8. Attraverso un gioco di accostamenti verbali ed iconici efficacissimi – si vedano le coppie comparative *amore-morte*, *amore-fuoco* e *fulmine* (v.

<sup>49</sup> Cf. STAUFFER, «ἀγαπάω», 102-103.

<sup>50</sup> «Il fondamento sessuale dell'amore si rivela soprattutto nel fatto che esso è rivolto a persone, tanto che il parlare dell'amore per le cose o per le azioni appartiene già ad un linguaggio scolorito e figurato, mentre soltanto quando si parla dell'amore di una persona verso un'altra persona si avverte il fondamento vitale e istintivo del concetto... Tanto forte è il *carattere personale* dell'amore che perfino l'uso metaforico della parola in riferimento alle cose quasi mai, e soltanto se si tratta di oggetti di poco conto, perde il timbro passionale» (QUELL, «ἀγαπάω», in *GLNT*, I, 60-61; cf. anche, in ordine al ruolo culturale equilibratore del Cantico nel confronto tra le religioni medio-orientali, JENNI, «hb», 56-57).

6), *amore-acqua e oceano* (si pensi alla tradizionale negatività dell'elemento *abisso-distesa d'acqua*), *amore-ricchezze/patrimonio familiare* (v. 7) –, il testo esprime l'intrinsecità dell'amore appassionato all'essere umano, la sua inestirpabilità dalla vita degli individui e la sua superiorità, pur nella sua ineguagliabile concretezza, rispetto ai beni materiali anche più cari all'individuo.<sup>51</sup>

Anche due tra i passi restanti, sia pure con accentuazioni distinte, fanno registrare, sottesa ad ἀγάπη, un'accezione d'amore indiscutibilmente priva di esclusioni, in cui, anzi, il connotato di sensualità è, in certa misura, ancora più rilevante che nelle citazioni di Ct testé presentate (si tratta di passione incestuosa nel caso di 2Re 13,15 e di desiderio prevalentemente sessuale in 2Re 1,26).

Ger 2,2 invece non mi pare assimilabile ad alcun altro brano: indubbiamente ἀγάπη esprime qui uno slancio affettivo *a tutto tondo*, che non è omologabile all'amore intriso di gratitudine e ammirazione di molti testi greci profani. Sotto il profilo del coinvolgimento emotivo è certamente qualcosa di più. Tuttavia è altrettanto innegabile che la carica passionale è imbevuta della reverenzialità propria del rapporto con un partner come il Signore Dio: in assenza di un amore individuale per il Signore, quello che si produce è un senti-

<sup>51</sup> Il Cantico dei cantici fu ripetutamente e variamente interpretato nella storia dell'esegesi ed è estremamente interessante vedere, per esempio, la scelta ermeneutica, per nulla sorprendente e assai significativa, operata nel Targum relativo, opera già ben nota nel I sec. d.C., perlomeno nella sua versione greca (cf. M. TARADACH, *Le Midrash*, Genève 1991, 134-135). Il testo è interpretato come un'allegoria, in cui lo sposo è Dio e la sposa il popolo ebraico. L'intera storia sacra, dall'esodo egiziano sino all'evocazione della liberazione futura è ivi presentata e la lettura targumica è, più che un compendio dell'epopea israelitica, una sorta di profezia che intenda abbracciare gli eventi futuri. Si tratta della storia di un amore straordinario tra Israele e il suo Signore e della profezia dei tempi messianici che vedranno il dispiegamento di questo dialogo amoroso (cf. F. MANNS, «Le Targum du Cantique des Cantiques», in *Liber Annuus*, Jerusalem 1992, XLI, 226-227). Un esempio? Si confronti Ct 8,6-7 con il testo targumico rispettivo. L'intensità emotiva è qualitativamente diversa da quella coglibile nell'interpretazione letterale del testo masoretico. Infatti la componente erotica propriamente detta viene meno, ma non diminuisce certo la potenza del sentimento espresso nell'insieme. Si veda, in proposito, l'emistichio 7a: «Il Signore del mondo dirà al suo popolo della casa d'Israele: "Se tutte le nazioni che assomigliano alle acque del mare che sono numerose si alleassero tra loro, esse non potrebbero spegnere l'amore che nutro per te"» (*ibidem*, 299).

mento che mira direttamente a Dio. Niente separa in questo amore il Signore dal suo popolo, né la città santa, né il tempio, né il sacerdozio, né la legge, e neanche l'amore del prossimo.<sup>52</sup>

Riassumendo, si può dire che la LXX testimonia palesemente l'allargamento ed approfondimento del significato di ἀγάπη, che acquista in intensità e complessità emotiva, con ogni probabilità proprio grazie all'influenza della terminologia semitica con cui viene a contatto.

La lettera di Aristeo presenta una sola volta e in modo elogiativo e concretamente spiritualizzato il sostantivo in oggetto: ἀγάπη è il motivo, l'energia scatenante di quanto è degno della bellezza, ossia la εὐσέβεια, la pietà autentica degli esseri umani nei confronti del divino.<sup>53</sup>

Molti altri apocrifi primo-testamentari d'età ellenistica sono un terreno di ricerca altrettanto significativo.<sup>54</sup> Nel libro dei Giubilei è ricorrente un'idea precisa: «la via di Dio è contrassegnata da amore del prossimo e giustizia. Quale essenza della Legge però ambedue le virtù non sono comprese né lo è il solo amore del prossimo».<sup>55</sup> Ἀγάπη ricorre 10 volte nei Testamenti dei Dodici Patriarchi<sup>56</sup> con sfumature di significato distinte: è amore quale nobile disponibilità

<sup>52</sup> «Senza voler negare che per le lontane origini, il vocabolario deuteronomico può ispirarsi al *covenantal love*, l'atmosfera nella quale si situa il codice ci sembra tanto distante da quella dei trattati profani di alleanza che il suo insegnamento sull'amore per Dio si comprende meglio alla luce della dottrina di Osea e di Geremia. Insomma, esattamente come siamo portati a distinguere nella formula di Dt 7,9.12 tra gli obblighi costrittivi dell'alleanza e la benevolenza divina che li superava gratuitamente, noi riteniamo che il codice inviti i fedeli a rispondere a Dio contemporaneamente tramite un'obbedienza stretta e un amore che trascende i limiti di un dovere di servizio e fedeltà» (J. COPPENS, «La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain», in *ETL* 40[1964], 270).

<sup>53</sup> Cf. *Lettre d'Aristée à Philocrate*, § 229:4; circa l'essenzialità della misericordia nelle relazioni tra Dio e l'uomo secondo questo apocrifo primo-testamentario cf. G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo*, Genova 1993, 129-131.

<sup>54</sup> Nell'ambito degli scritti pseudoepigrafici del Primo Testamento (cf. *Concordance Grecque des Pseudoépigraphes d'Ancien Testament*, par A.-M. DENIS, Louvain-la-Neuve 1987, 95-96) le attestazioni del verbo ἀγαπάω sono 86, 14 invece quelle del sostantivo ἀγάπη.

<sup>55</sup> O. WISCHMEYER, «Das Gebot der Nächstenliebe bei Paulus», in *BZ* 30(1986), 166. Si esaminino, in proposito, nel libro dei Giubilei, i seguenti passi: XX,2; XXXVI, 3-14; XLVI,1.

<sup>56</sup> Cf. *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, ed. R.H. CHARLES, London 1960, 299; si veda anche *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. SACCHI, Torino 1981, 744ss.

umana generale,<sup>57</sup> attenzione di un animo elevato al proprio fratello e al prossimo (in senso etimologico e familiare)<sup>58</sup> e come slancio esistenziale verso il Signore Dio.<sup>59</sup>

Filone Giudeo<sup>60</sup> si avvale in un unico caso del termine<sup>61</sup> e con grande nettezza: ἀγάπη è, in definitiva, il vantaggio acquisito da un essere umano che non conceda nulla a quanto vi è di passionale e meramente affettivo nel rapporto con l'Essere, vivendo così l'esistenza più autentica a contatto con esso. Inoltre, anche quando Filone impiega il verbo ἀγαπᾶν, prevalenti sono le accezioni assai vicine o al senso primitivo pagano o, ancor di più, alla definizione del rapporto di alleanza tra Dio e l'uomo<sup>62</sup> e di altre relazioni intraumane, familiari e non: Filone ha sfruttato tutti i motivi umanitari che un'attenta analisi può scoprire nel Primo Testamento e li ha esposti sistematicamente. Al centro sta l'amore per i connazionali, poi viene l'amore per i proseliti e gli ospiti, quindi quello per i nemici, gli schiavi, gli animali e le piante e infine l'amore che abbraccia tutte le creature.

<sup>57</sup> Cf. *Testamento di Gad*, IV, 6.7; *Test. di Aser*, II, 4; *Test. di Giuseppe*, XVII, 3; *Test. di Beniamino*, VIII, 1.2. Non molto dissimile è l'attestazione della tardiva *Apocalisse di Sedrach*, 1 (cf. *Concordance Grecque des Pseudoépigraphes d'Ancien Testament*, 873), ove si esprime un concetto di ἀγάπη quale attitudine dei cristiani ὀρθόδοξοι verso Dio e verso gli esseri umani, in senso quindi tanto «verticale» quanto «orizzontale» (cf. per quest'ultimo testo anche *The Old Testament Pseudepigrapha*, by J.H. CHARLESWORTH, London 1983, I, 606.609).

<sup>58</sup> Cf. *Testamento di Ruben*, VI, 9; *Test. di Gad*, IV, 2.

<sup>59</sup> Cf. *Testamento di Gad*, V, 2; *Test. di Beniamino*, III, 5; analogo è il significato presente nel *Testamento di Abramo*, XVII, 7. Si tratta invece di amore divino verso i figli d'Israele nei *Salmi di Salomone*, XVIII:3.

<sup>60</sup> Cf. G. MAYER, *Index Philoneus*, Berlin-New York 1974, 2.

<sup>61</sup> Cf. *Quod Deus sit immutabilis*, § 69.

<sup>62</sup> Delle 57 attestazioni del verbo ἀγαπᾶν nelle opere filoniane 8 fanno riferimento, e prevalentemente dandone un giudizio riduttivistico o negativo, ad un concetto d'amore anche sensuale (cf., p. es., *Legum allegoriarum*, II, § 48; *Quis rerum divinarum heres sit*, §§ 42.47); 21 passi sono riconducibili all'area di significati del greco arcaico e classico profano (cf., p. es., *De confusione linguarum*, §§ 41.109; *De Abrahamo*, §§ 22.87.221; *Legum allegoriarum*, III, § 129.176.193; *De congressu eruditionis causa*, § 31; *De Aeternitate mundi*, § 2) e 28 ad accezioni in cui domina l'amore tra Dio e l'essere umano (cf., p. es., *De posteritate Caini*, § 12; *De migratione Abrahami*, §§ 21.60; *De fuga et inventione*, § 58; *De specialibus legibus*, I, § 300), accanto a sentimenti d'affetto intra o extrafamiliari (cf., p. es., *Legum allegoriarum*, III, § 198; *De ebrietate*, § 84; *De somniis*, I, § 195; *De virtutibus*, §§ 103.104, passo quest'ultimo testualmente controverso).



Questa concezione doveva certo colpire anche i greci. E tuttavia proprio nella visione organica di Filone si esprime, in modo consapevole o meno, il fondamentale carattere concentrico dell'amore giudaico verso il prossimo. Anche il giudaismo ellenistico, malgrado le sue tendenze esteriori innovatrici, non esce dai limiti dell'antica concezione giudaica dell'amore.<sup>63</sup>

Tutti gli elementi raccolti sinora consentono, credo, di evidenziare un fatto importante: il concetto di ἀγάπη che gli autori neo-testamentari si trovano dinanzi, deriva, come si è visto, con ogni probabilità, più dalla LXX che da altri apporti e affonda particolarmente le sue radici semantiche nell'*humus* ebraico primo-testamentario. La sua articolazione interpersonale, però, è sensibilmente più ampia. In altre parole, lo spessore è densamente giudaico, ma l'area di azione è meno semitica di quanto si possa credere.

## b) Οἰκτιρμός

I due termini in esame presentano peculiarità e analogie egualmente interessanti. Per quanto concerne οἰκτιρμός, l'elemento di partenza è il verbo οἴζειν, il cui significato non è altro che *gridare* οἶ, ossia proferire un'esclamazione di lamento quale è, appunto, quella espressa dal monosillabo citato. Da quest'espressione sono derivate alcune parole, e segnatamente, il sostantivo οἶκτος, che presentò, sin dalla greicità arcaica, tanto il senso di «lamento, disperazione, afflizione»<sup>64</sup> (particolarmente per la morte di un essere umano), quanto quello di «lamento compassionevole, commiserazione, pietà»,<sup>65</sup> e l'aggettivo οἰκτρός, che è ampiamente attestato nel valore semantico seguente, ossia «degno di commiserazione, che esprime o merita pietà».<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Cf. STAUFFER, «ἀγαπάω», 107-108.

<sup>64</sup> Cf., p. es., ESCHILO, *Sette contro Tebe*, v. 51; ID., *Coefore*, v. 411; ID., *Supplici*, v. 59; SOFOCLE, *Trachinie*, v. 864; PLATONE, *Repubblica*, 387d.

<sup>65</sup> Cf., p. es., OMERO, *Odissea*, II, v. 81; XXIV, v. 438; ESCHILO, *Prometeo incatenato*, v. 239; SOFOCLE, *Aiace*, v. 525; EURIPIDE, *Medea*, v. 931; ID., *Ippolito*, v. 1089; ID., *Ecuba*, v. 851; PLUTARCO, *Amatorius*, 771C.

<sup>66</sup> Cf., p. es., OMERO, *Odissea*, XI, v. 381; PINDARO, *Olimpiche*, 7, v. 142; ID., *Pitiche*, 3, v. 73; EURIPIDE, *Medea*, v. 647; SENOFONTE, *Ciropea*, II, 2:13; ID., *Gerone*, I, 36.

Quest'ultimo termine, οἰκτρός appunto, è la fonte più che probabile, con l'aggiunta di qualche suffisso specifico, di un gruppo di vocaboli, di genere verbale, come οἰκτίρειν/οἰκτεῖρειν (= *avere pietà, essere pietoso*) e soprattutto di genere nominale.

Tra questi ultimi è annoverabile οἰκτιρμός, sostantivo non molto frequente nella grecoità non biblica<sup>67</sup> (si vedrà in seguito quanto lo è in quella biblica). Per quello che attiene al sostantivo in oggetto, il significato risulta in stretta connessione con l'area semantica della *pietà* solidale che scaturisce *in seguito ad un grave dolore capitato ad altri*.

Questo vocabolo compare 38 volte nella LXX,<sup>68</sup> traducendo, come si è detto, prevalentemente<sup>69</sup>, due termini della radice *rbm*: si tratta, in 28 casi, di *rèhem* e in un'altra occasione (Dn 2,18) di *rahamîn*, espressione aramaica per *rahamîm*.<sup>70</sup>

La lettura di tutti i testi della LXX, in cui i sostantivi appena citati sono presenti, indica chiaramente che ci si trova di fronte ad una sorta di pregnante e ricorrente metonimia con due tratti costanti: il connotato della *concretezza effettiva*, senza astrazioni di sorta;<sup>71</sup> il fatto di avere quale *soggetto ed attore princeps* sostanzialmente sempre *il Signore Dio*, affermato<sup>72</sup> e/o invocato<sup>73</sup> come colui che anzi-

<sup>67</sup> Questi riferimenti pindarici (*Pitiche*, 1, v. 85.164) sono due delle rare testimonianze non scritturistiche del termine.

<sup>68</sup> Maggioritaria è la componente di attestazioni nei libri poetici o scritti (20), seguita dalla presenza nei libri storici (13), a partire da 2Re (2Sam, secondo il canone cristiano); limitate sono le testimonianze nell'ambito dei testi profetici (6).

<sup>69</sup> In altri due passi (Zc 12,10; Dn 9,18a) i termini ebraici derivano dalla radice *hnn* (= lett. *mostrare favore, benignità verso qualcuno*).

<sup>70</sup> Nelle sette circostanze residue (Sir 5,6; Bar 2,27; 1Mac 3,44; 3Mac 2,20; 6,2; 4Mac 6,24; Lam 3,22) non risulta chiaro quale dei due termini sia l'ascendente espresso; si ricordi inoltre che il testo di Lam citato è assai controverso come lo stesso apparato critico dell'edizione Ralphs della Settanta testimonia (cf. p. 762).

<sup>71</sup> Tale realismo è efficacemente esplicitato dal carattere plurale di *rahamîm/rahamîn* che connota il significato della parola, indirizzando il lettore verso le azioni, i fatti concreti che manifestano quel sentimento lì espresso.

<sup>72</sup> Cf. 2Re 24,14; 2Cr 30,9; Ne 1,11; Dn 2,18; 9,18ab; Sir 5,6; Is 63,15.

<sup>73</sup> Cf. tutti i testi salmici e, in particolare, 24,6; 50,1; 68,17; 118,156 (Dio implorato come datore di vita perché colmo di οἰκτιρμών); 144,9; inoltre, Ne 9,31; Bar 2,27; 3Mac 2,20.

tutto vive in sé e, quindi, può nutrire fattivamente verso gli esseri umani questo grande sentimento di partecipazione e sostegno alla loro esistenza.

Una traduzione univoca per questo termine appare, quindi, non solo difficile, ma probabilmente indebita. Sembrano comunque ben delineati il perimetro e l'area di significato in cui la parola è collocata. Infatti, tanto nella ricca ascendenza di *rahām*, *rahāmîm*, quanto in quella assai più esigua di *tabanûn*, è evidente che οἰκτιρμός è stato scelto dai Settanta per esprimere quanto di benevolmente appassionato sorge nell'intimo di Dio e dell'essere umano di fronte al dolore, alla sofferenza, al timore vissuti dagli individui.

Mi pare si possa ragionare analogamente per un altro termine, derivante dalla stessa radice di οἰκτιρμός, cioè l'aggettivo οἰκτίρμων, attestato 16 volte nella LXX, così ripartite: 12 quale resa di *rahûm*, 1 (Lam 4,10) e 1 di *rahamanî*, entrambi aggettivi dalla radice *rhm*; 1 (Sal 108,12) di *hanan* e 1 (Sal 144,8) di *hannûn*, aggettivi dalla radice *hnn*.

### c) ἔλεος

Per quanto riguarda il vocabolo ἔλεος il valore di questa parola nella cultura greca extra-biblica è di notevole pregnanza: si tratta del sentimento che porta a commuoversi dinanzi alle sofferenze altrui e, per certi versi, a dividerle, insomma di una forma elevata di compassione.<sup>74</sup> Iastica è la definizione aristotelica, secondo cui ἔλεος è «una sofferenza conseguente alla visione di un male distruttivo o gravoso, che colpisce chi non lo meritava e che ci si poteva attendere di patire in se stessi o nella persona dei propri cari... Per provare tale pietà bisogna ovviamente che ci si senta esposti ad essa».<sup>75</sup> Storiografi e filosofi greci e latini di età ellenistica vedono in termini sem-

<sup>74</sup> Cf. SPICQ, *Lexique théologique*, 488. Si vedano, in proposito e a puro titolo esemplificativo, PLATONE, *Eutidemo*, 288d; SOFOCLE, *Filottete*, vv. 308-309; EURIPIDE, *Ifigenia in Tauride*, vv. 227-228; ID., *Elena*, v. 944; ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III,1, 1109b 32; III,2, 1111a 1.

<sup>75</sup> *Retorica*, II,8,1385b 13-14; cf. anche DIOGENE LAERZIO, VII, 1,111; CICERONE, *Tusculanae disputationes*, IV, 8,1.

pre più negativi tale stato d'animo, reputandolo una dimostrazione di debolezza etica e di scarsa educazione alla fortezza interiore.<sup>76</sup>

Nella LXX questo vocabolo ha 336 attestazioni, 193 delle quali (oltre il 57%) appartengono ai libri sapienziali. All'interno di quest'ultimo novero 121 ricorrenze sono concentrate nel Salterio. Due esempi di rilievo sono quelli offerti rispettivamente da Sal 5,8 e da Sal 136 nella sua globalità.

- Questo passo del salmo 5 è uno dei 172 casi in cui ἔλεος traduce *hesed*: il soggetto del testo può entrare nel tempio pieno di fiducia e là sperimentare la bontà ineguagliabile di Dio, che è la definizione stessa della sua fisionomia (Es 34,6). Fare appello a questa dote divina significa invitarlo ad agire esclusivamente per la sua bontà;<sup>77</sup>

- nel salmo 136 il termine ἔλεος traduce per 27 volte il vocabolo ebraico *testé* menzionato ed esprime sostanzialmente il tema unificante dell'intero componimento: l'amore divino è eterno perché anima il suo agire in ogni tempo. «L'amore di Dio precede l'uomo; è fedele, costante, non occasionale; è storico, riconoscibile dall'uomo in fatti concreti»<sup>78</sup> come dimostra la serie di avvenimenti importanti per la storia ebraica in specifico e umana in genere che il testo intenzionalmente evoca.

#### d) ESISTE UNA RELAZIONE TRA ΟΙΚΤΙΡΜΟΣ ED ἔλεος?

Per quanto riguarda il rapporto tra οἰκτιρμός ed ἔλεος, vocabolo quest'ultimo sovente assimilato al primo in chiave semantica, si deve riconoscere che i significati dei due termini sono molto simili, come testimonia il fatto che gli autori della LXX<sup>79</sup> li scelsero, talora, entrambi per esprimere la stessa parola (per es. *rèhem*).<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Cf., per es., POLIBIO, II, 56,3; EPIFFETO, III, 22,13; SENECA, *De clementia*, II, 4,4.; PLUTARCO, *De tranquillitate animi*, 7.

<sup>77</sup> Cf. *I Salmi*, a cura di T. LORENZIN, Milano 2000, 66.

<sup>78</sup> *Ibidem*, 501.

<sup>79</sup> Cf. *A Concordance to the Septuagint*, I, 451-452.

<sup>80</sup> Delle 298 ricorrenze di ἔλεος 172 esprimono il termine in questione. Per quanto riguarda, invece, οἰκτιρμός cf. (*Concordance to the Septuagint*, II, 982-983), 29 delle 39 attestazioni della LXX in proposito traducono il vocabolo *rèhem/rahámim*.

D'altra parte, è altrettanto vero che la scelta stessa di due vocaboli differenti (οἰκτιρμός ed ἔλεος appunto) per esprimere lo stesso termine in passi diversi (cf., a puro titolo esemplificativo, Dt 13,18 e 3Re 8,50), indica non soltanto due valori distinti della parola ebraica di partenza, ma anche due nozioni non congruenti nei due sostantivi che la traducono. Ciò è arguibile pure dal fatto che il novero di termini che la LXX rende con ἔλεος è più ampio di quanto avvenga con οἰκτιρμός.

A sancire questa relazione di contiguità non sovrapponibile giungono i passi della LXX in cui i due vocaboli sono, direi, endiadi: si vedano, ad es., Sal 102,4; 1Mac 3,44; Is 63,15.

Si può allora concludere che οἰκτιρμός ed ἔλεος si radicano nello stesso settore della medesima area semantica (*condivisione intensa e pregnante delle vicende emotivamente intense degli altri*), ma tendono a distinguersi, probabilmente l'uno nell'accentuazione della componente negativa (*l'afflizione, la tristezza partecipe*), l'altro di quella positiva (*la commozione benevola, la gioia della condivisione*), manifestando, comunque, una densa complementarità.

#### e) Σπλάγχνον/Σπλάγχνα

Il sostantivo σπλάγχνα, plurale di un originario σπλήν (= milza), significa, in radice, *viscere*, cioè, quelle che, nell'antichità, erano reputate le sette parti nobili, ossia *stomaco, cuore, polmone, milza, fegato, reni* e poi, per estensione, anche *l'intestino*.<sup>81</sup>

Nella greicità profana, accanto al senso più strettamente ritual-religioso (= *le viscere delle vittime sacrificali*),<sup>82</sup> si riscontra anche quello di *sede degli affetti e dei sommovimenti emotivi*:<sup>83</sup> «non si concepisce però σπλάγχνα nel senso specifico di sede di una misericordia

<sup>81</sup> Cf. *Thesaurus Graecae Linguae*, VIII, 599.

<sup>82</sup> Cf., per esempio, Omero, *Iliade*, I, v. 464; ID., *Odissea*, III, vv. 9.40; ESCHILO, *Agamennone*, v. 1221; EURIPIDE, *Elettra*, v. 828.

<sup>83</sup> Cf., per esempio, SOFOCLE, *Aiace*, v. 995; EURIPIDE, *Ippolito*, v. 118; ID., *Medea*, v. 220; ID., *Alceste*, v. 1009; ARISTOFANE, *Nuvole*, v. 1036; ID., *Rane*, v. 1006; TEOCRITO, *Idilli*, 7, v. 99.

proveniente dal cuore». <sup>84</sup> Nella LXX il sostantivo ricorre 17 volte e, accanto ad una maggioritaria utilizzazione di carattere fisico-materiale, <sup>85</sup> appare significativamente là dove si intenda esprimere un grande coinvolgimento affettivo: «chi rianima un figlio ne faserà le ferite, e ad ogni suo grido le sue viscere saranno sconvolte» (Sir 30,7). <sup>86</sup>

Alle spalle di queste parole vi è, in certo modo, il più volte citato *rèhem/rahámim*, ossia il luogo ove si sviluppa la compassione piena di pietà per gli altri, tanto della madre per i suoi figli quanto di altri soggetti affettivamente risonanti.

Riassumendo quanto si è detto sinora delle radici ebraica e greca della nozione di amore si potrebbe parlare, a proposito del grande tema biblico corrispondente, di un circolo ermeneutico che abbraccia l'esperienza umana (col suo vertice nell'amicizia e nell'amore sponsale) e il carattere gratuito dell'irruzione dell'amore di Dio per Israele. Cosicché, da un lato, la rivelazione dell'amore di Dio diventa progressivamente radice e fondamento dell'autentico rapporto di amore tra gli uomini, dilatandone gli spazi e le prospettive; mentre, dall'altro, l'amore umano nella sua massima intensità diventa «grammatica» esistenziale per esprimere l'inaudita profondità e reciprocità tra Dio e il suo popolo.

Il punto di raccordo che spezza, unificandoli, i due movimenti di questo circolo ermeneutico è rappresentato dalla novità inattesa dell'Alleanza. In questo senso non sussiste una contrapposizione insanabile tra l'*éros* greco e l'*ab<sup>a</sup>báb* ebraico, come mostra il *Cantico dei cantici*. Per poter essere assunto a «grammatica» e «sintassi» dell'*ab<sup>a</sup>báb* divino, l'*éros*, però, deve essere attraversato da quel principio di rottura e di alterità rappresentato dall'Alleanza, dalla creazione, dall'onnipotente e libera elezione di Dio. <sup>87</sup>

<sup>84</sup> H. KÖSTER, «σπλάγχνον», in *GLNT*, Brescia 1979, XII, 906.

<sup>85</sup> Cf. 2Mac 9,5,6; 4Mac 5,30; 10,8; 11,19; Pr 26,22; Salmi di Salomone 2,14; Ger 28,13; Bar 2,17.

<sup>86</sup> Si vedano anche 4Mac 14,13; 15,23.29; Odi 9,78; Pr 12,10; Sap 10,5; Sir 33,5.

<sup>87</sup> Cf. P. CODA, *L'agape come grazia e libertà*, Roma 1994, 48-49.

L'amore biblicamente inteso è dunque, dal Primo Testamento agli apocrifi primo-testamentari alle fonti giudaiche extra-bibliche, un valore emotivamente molto denso ed eticamente assai impegnativo. I vocaboli ἀγάπη / ἀγαπᾶν ne costituiscono una forma espressiva particolarmente intensa. E il NT, in particolare i testi paolini, mostrano di averne piena consapevolezza e di andare probabilmente anche oltre i livelli di pregnanza esistenziale raggiunti nel Primo Testamento.

### 3. L'AMORE SECONDO PAOLO

Anzitutto i dati oggettivi: i 4 sostantivi ἀγάπη, οἰκτιρμός, ἔλεος e σπλάγχνον/σπλάγχνα compaiono nel NT complessivamente 154 volte. Il primo di essi occupa 114 di queste attestazioni, 74 delle quali fanno parte dell'epistolario paolino.<sup>88</sup> Riserverò, quindi, particolare attenzione al termine ἀγάπη, dedicando, poi, alcune considerazioni esegetiche ed ermeneutiche alle altre parole in questione.

#### a) 'Αγάπη NELL'EPISTOLARIO PAOLINO

Delle 74 occorrenze paoline, 46 rientrano nelle sette lettere reputate di diretta dettatura paolina,<sup>89</sup> 28 nelle altre sei.<sup>90</sup> Una considerazione globale di tutti i riferimenti testuali indica che la parola ricorre soprattutto nell'epistolario paolino e negli scritti giovannei.<sup>91</sup> A titolo informativo, è interessante comparare, a quelli sovraesposti, i dati relativi alla presenza, nel NT, del verbo ἀγαπᾶν. Le 134 attestazioni sono così distribuite:

<sup>88</sup> Una ricorrenza (1Cor 13,4d) è testualmente dubbia.

<sup>89</sup> Cf. Rm 5,5.8; 8,35.39; 12,9; 13,10(2); 14,15; 15,30; 1Cor 4,21; 8,1; 13,1.2.3.4(2).8.13(2); 14,1; 16,14.24; 2Cor 2,4.8; 5,14; 6,6; 8,7.8.24; 13,11.13; Gal 5,6.13.22; Fil 1,9.16; 2,1.2; 1Ts 1,3; 3,6.12; 5,8.13; Fm 5.7.9. 1Cor 13,4 ha una terza ricorrenza testualmente dubbia.

<sup>90</sup> Cf. Ef 1,4.15; 2,4; 3,17.19; 4,2.15.16; 5,2; 6,23; Col 1,4.8.13; 2,2; 3,14; 2Ts 1,3; 2,10; 3,5; 1Tm 1,5.14; 2,15; 4,12; 6,11; 2Tm 1,7.13; 2,22; 3,10; Tt 2,2.

<sup>91</sup> L'articolazione in proposito è la seguente: 6 testi sono dell'Evangelo secondo Giovanni (5,42; 13,35; 15,9.10.13; 17,26); 18 fanno parte di 1Gv (2,5.15; 3,1.16.17; 4,7.8.9.10.12.16[3].17.18[2]; 5,3; 2 di 2Gv (2,3.6) e 1 di 3Gv (3,6).

<b>Vers. Evangeliche = 63</b>	<b>Epist. Paolino = 27</b>	<b>Epist. Cattoliche-Ap = 44</b>
Matteo 8 <sup>92</sup>	Lett. Autent. 20 <sup>93</sup>	I II III Gv 29 <sup>94</sup>
Marco 5 <sup>95</sup>	Efesini 3 <sup>96</sup>	I II Pietro 5 <sup>97</sup>
Luca 13 <sup>98</sup>	Colossesi 2 <sup>99</sup>	Apocalisse 4 <sup>100</sup>
Giovanni 37 <sup>101</sup>	I Timoteo 2 <sup>102</sup>	Gc-Eb-Gd 6 <sup>103</sup>

Cospicua la prevalenza giovannea (52 attestazioni su 141), in un quadro nel quale le versioni evangeliche fanno registrare, nel complesso, una presenza maggioritaria, a fronte dell'assai più ridotto numero di passi paolini.

Da questo sguardo d'insieme si nota che nelle lettere paoline prevale la concettualizzazione dell'amore, mentre altrove si parla piuttosto dell'agire da esso contraddistinto? Certo, ben 27 (oltre il 24% del totale) sono i casi in cui evangelo e lettere attribuite a Giovanni contemplano il «nostro» termine. D'altra parte non pare sorprendente, per esempio, il fatto che testi come le versioni evangeliche e le lettere giovannee, che risentono più ancora dei testi paolini del patrimonio linguistico semitico dei loro autori e redattori, diano maggiore rilievo ai verbi che ai sostantivi e che Paolo, invece, la cui ellenizzazione complessiva era più ragguardevole, dia grande importanza a componenti morfologiche di ordine non verbale.

Al di là delle questioni linguistiche quello che, però, mi sembra importi, a questo punto del percorso, è delineare la nozione di ἀγάπη propria delle lettere paoline. Certamente esaminerò, da questo punto di vi-

<sup>92</sup> Cf. 5,43.44.46(2); 6,24; 19,19; 22,37.39;

<sup>93</sup> In questo caso si tratta di Rm 8,28.37; 9,13.25(2); 13,8(2).9; 1Cor 2,9; 8,3; 2Cor 9,7; 11,11; 12,15(2); Gal 2,20; 5,14; 1Ts 1,4; 4,9; 2Ts 2,13.16.

<sup>94</sup> Cf. 1Gv 2,10.15(2); 3,10.11.14(2).18.23; 4,7(2).8.10(2).11(2).12.19(2).20(3).21(2); 5,1(2); 2Gv 1,5; 3Gv 1.

<sup>95</sup> Cf. 10,21; 12,30.31.33(2).

<sup>96</sup> Cf. 1,6; 2,4; 6,24.

<sup>97</sup> Cf. 1Pt 1,8.27; 2,17; 3,10; 2Pt 2,15.

<sup>98</sup> Cf. 6,27.32(4).35; 7,5.42.47(2); 10,27; 11,43; 16,13.

<sup>99</sup> Cf. 3,12.19.

<sup>100</sup> Cf. 1,5; 3,9; 12,11; 20,9.

<sup>101</sup> Cf. 3,16.19.35; 8,42; 10,17; 11,5; 12,43; 13,1(2).23.34(3); 14,15.21(4).23(2).24.28.31; 15,9(2).12(2).17; 17,23(2).24.26; 19,26; 21,7.15.16.20.

<sup>102</sup> Cf. 4,8.10.

<sup>103</sup> Cf. Eb 1,9; 12,16; Gc 1,12; 2,5.8.; Gd 1.



sta, anche passi già considerati nei capitoli precedenti al fine di favorire ulteriormente l'approfondimento esegetico di carattere sincronico preannunciato all'inizio del volume.

Mi pare molto interessante contribuire a chiarificare in modo distinto i due aspetti fondamentali in cui questo straordinario sentimento si realizza: quello verticale sull'asse che parte da Dio e arriva all'essere umano e quello orizzontale, che ogni individuo può costruire verso gli altri.

### 'Αγάπη verticale

Dio è soggetto dell' 'αγάπη in un numero considerevole di circostanze.<sup>104</sup>

L'atteggiamento d'amore divino è espresso soprattutto tramite delle forme genitivali particolarmente pregnanti. 'Αγάπη è la presenza di Dio che si fa dono, moltiplicando, nell'intimo e alla radice, la libera dinamicità degli individui, in particolare quando la loro inattività a favore del bene è storicamente conclamata. Questo amore penetra con continuità nei recessi decisionali di ciascuno e mobilitandone le scelte fondamentali della vita: «*La speranza poi non crea disagio, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori tramite lo Spirito santo che ci fu donato*» (Rm 5,5).<sup>105</sup> Ogni individuo non può pensare che questo amore sia la soave sensazione di essere amati da Dio, ma deve pensare di trovarsi di fronte qui al gesto di donazione che è «il vertice del Dio-per-noi che caratterizza il lieto annunzio cristiano».<sup>106</sup>

Vivere realmente nella gioia, nel sostegno reciproco, nel rafforzamento ed incoraggiamento mutui, nella concordia degli scopi di fondo e nella pace (2Cor 13,11): ecco le condizioni, evidentemente

<sup>104</sup> 11 sono i passi in cui Dio in quanto tale o in quanto Padre è soggetto (Rm 5,5,8; 8,39; 2Cor 13,11.13; Ef 2,4; 6,23; Col 1,13; 1Ts 5,8; 2Ts 3,5; 2Tm 1,7); 8 quelle in cui lo è Cristo Gesù (Rm 8,35; Fil 2,1; Ef 3,17.19; 4,16; 5,2; 1Tm 1,14; 2Tm 1,13); 2 quelle in cui lo è lo Spirito (Gal 5,22; Rm 15,30) e 4 quelle in cui la soggettività divina è indiretta (Rm 13,10; 1Cor 8,1; 1Ts 1,3; Ef 1,4). Per quanto riguarda Rm 8 si veda il capitolo successivo di questo libro.

<sup>105</sup> Se si considera il testo greco, la forma in carattere tondo è chiaramente un genitivo soggetto e i verbi al presente hanno una strutturale pregnanza durativa davvero notevole.

<sup>106</sup> G. BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, 601.

responsabilizzanti,<sup>107</sup> che assicureranno ai cristiani di Corinto la presenza, insieme e accanto a loro, del Dio «τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης» (= dell'amore e della pace), ossia di un Dio che ha in sé,<sup>108</sup> anzitutto, un amore tanto coinvolgente quanto rispettoso delle scelte degli individui (cf. anche il v. 13), i quali vengono soltanto esortati a farlo proprio, senza costrizioni di sorta.

E il desiderio che la caratteristica divina più peculiare entri nell'interiorità decisionale degli esseri umani trova in Paolo, tra le altre, un'occasione espressiva assai pregnante: nella formulazione di 2Ts 3,5 l'aoristo ottativo κατευθύναί (= Oh, se orientasse!) manifesta, con grande forza, l'intimo auspicio che i cuori dei cristiani di Tessalonica trovino la loro rettitudine esistenziale in una relazione con il divino che dall'amore di Dio parta e nell'amore nei suoi confronti trovi il suo responsabile e armonico compimento.

Tale prospettiva non si fonda sulle pie speranze di Paolo come credente particolarmente dotato perché specialmente toccato da Dio nella sua vita: è questa una scelta esistenziale possibile a tutti coloro che colgono la portata storica dell'intervento divino nella vicenda del mondo e dell'uomo.

Infatti l'azione di Dio ha liberato tutti gli esseri umani «*dal potere delle tenebre e ha trasferito nel regno del suo figlio amatissimo*» (Col 1,13). Gli esseri umani sono avviati al regno, letteralmente, «*del figlio dell'amore di lui*». Ho voluto tradurre parola per parola, perché risulti chiara tutta la pregnanza del genitivo τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (lett. = dell'amore di lui): è certamente un'altra costruzione semitizzante,<sup>109</sup>

<sup>107</sup> «L'atto d'amore divino mira a creare l'uomo nuovo. Ma questo non può avvenire senza l'uomo e senza l'amore dell'uomo, poiché tutte le opere di Dio, la creazione come la redenzione, presuppongono la possibilità e la necessità della collaborazione umana... L'iniziativa è di Dio. Questo è affermato una volta per tutte in Rm 8. Il suo disegno, la sua scelta, la sua chiamata hanno un valore assoluto. Da lui proviene tutto ciò che può chiamarsi ἀγάπη. L'amore degli ἀγαπῶντες τὸν θεόν (ndr lett. = amanti Dio) non è altro che il diretto riflesso dell'amore celeste che si irraggia sul κλητός» (STAUFFER, «ἀγαπάω», 132-133; cf. anche F. MANZI, *Seconda lettera ai Corinzi*, Milano 2002, 317).

<sup>108</sup> Dio è tale in radice e il testo lo esprime con un genitivo di qualità rafforzato dall'articolo attributivo (cf., per questa costruzione semitizzante, originata, in ebraico, anche dalla relativa «carenza» di aggettivi propria di questa lingua, BLASS – DEBRUNNER, *Grammatica*, § 165<sup>1</sup>).

<sup>109</sup> Cf. la nota precedente.

ma questa spiegazione sarebbe parziale, se si fermasse a questo punto. Questo genitivo di qualità ha in sé una chiara accezione di tipo soggettivo. Qui la sintassi è in sé eloquente: l'unica connessione tra padre e figlio è la parola *amore*. Non serve altro perché in essa c'è già tutto.<sup>110</sup>

Dio agisce a favore degli esseri umani in modo, diremmo, sorprendente e conclusivo. La liberazione che egli realizza è tanto più rilevante perché fa saltare tutti i meccanismi della retributività etica: «Dio, invece, mostra il suo amore<sup>111</sup> *per noi* (= εἰς ἡμᾶς), dal momento che, mentre eravamo ancora nel peccato, Cristo morì *per noi* (= ὑπὲρ ἡμῶν)» (Rm 5,8). I due complementi *per noi* sono assai efficaci perché il loro sincronismo e il dinamismo che delineano (dal movimento che evidenzia lo scopo dell'amore all'altruismo della sua destinazione finale) fanno capire bene quanto Dio sia profondamente coinvolto nella morte sulla croce del Figlio in ragione dell'amore per gli esseri umani.<sup>112</sup>

In una chiave distinta, ove si accentuano il dato cosmico onnicomprensivo e l'opportunità di comprensione umana che ne deriva direttamente, l'amore divino è inteso come un'acquisizione così totalizzante, nella sua concretezza storicamente dimostrata, da coinvolgere ad un tempo mente e cuore: «*Per questo mi inginocchio davanti al Padre... chiedendo che abbiate la forza... di conoscere l'amore di Cristo che è superiore alla conoscenza umana, affinché siate ricchi di tutta la ricchezza di Dio*» (Ef 3,15.18-19).<sup>113</sup> Ed è la ricchezza di un amo-

<sup>110</sup> Cf. Col 1,14ss.

<sup>111</sup> La riflessività del pronome ἑαυτοῦ (lett. = di se stesso) e la valenza temporale senza limiti del presente συνίστησι (lett. = presenta) manifestano sia la contrapposizione netta tra l'amore divino e quello umano menzionato al precedente v. 7 sia la duratività senza tempo dello stesso amore divino anzitutto nella sua esplicazione.

<sup>112</sup> Questo aspetto rende chiara l'insostenibilità di qualsiasi interpretazione vicaria della morte di Cristo «come se Dio si trovasse di fronte a Cristo nel momento della sua morte: invece egli è con lui per noi, dimostrando la grandezza e la concretizzazione del suo amore per noi» (PITTA, *Lettera ai Romani*, 226).

<sup>113</sup> La locuzione in corsivo sottolinea, nella sua struttura formale e sintattica (sostantivo e verbo al presente participio attivo che circonchiudono il genitivo τῆς γνώσεως [= della conoscenza] in forma attributiva), quanto sia durevole, avvolgente e straordinaria la superiorità del dato esistenziale divino su quello conoscitivo umano: infatti si tratta di due esperienze che sono possibili, in ultima analisi, soltanto per grazia,

re che è *trait d'union* tra la forza del suo fondamento e la ragionevolezza assennata del suo concreto dispiegarsi nella quotidianità della vita (cf. 2Tm 1,7).

Forse ancor più eloquente in proposito risulta un passo precedente della stessa Lettera agli Efesini (2,4).<sup>114</sup> Infatti se si considera il valore espressivo del genitivo soggettivo αὐτοῦ, dell'accusativo dell'oggetto interno e della paronomasia della radice αγαπ-, si riscontra chiaramente l'intensa pervasività del divino soggetto dell'ἀγάπη. È un fatto incontrovertibile: l'amore è il movente strabocchevole e totalizzante dell'agire di Dio nei confronti degli esseri umani, nonostante la loro insipiente malvagità. Ed è il bene fondamentale che si possa augurare agli esseri umani per la loro vita (Ef 6,23).

E l'ἀγάπη è movente degli esseri umani, allorché è amore di Gesù Cristo e amore degno della consacrazione gesuana alla redenzione di tutti (2Cor 5,14). Si veda il testo appena citato: «*infatti l'amore di Cristo spinge fortemente noi, perché siamo sicuri che uno morì per tutti*». Il genitivo τοῦ Χριστοῦ (= di Cristo) mi pare, nella fattispecie, prevalentemente soggettivo, proprio in considerazione del contenuto stesso del v. 14: Cristo ha amato ed ama per primo ed è la concretezza della sua scelta d'amore (= la morte per tutta l'umanità) a motivare la risposta d'amore umana. Lo stesso verbo συνέχειν (lett. = tenere insieme) – che esprime, particolarmente in questo caso, un senso d'intensa concentrazione psicofisica e di veemente direttività – orienta verso l'interpretazione della locuzione *amore di Cristo*<sup>115</sup> nel

---

nella persuasione che «la conoscenza della fede si realizza nel lasciarsi coinvolgere nella relazione di amore che Cristo instaura con noi» (cf. S. ROMANELLO, *La lettera agli Efesini*, Milano 2003, 252).

<sup>114</sup> ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἡμᾶς ἠγάπησεν ( = Dio, al contrario, essendo ricco di misericordia a causa del tanto suo amore con cui ci ha/aveva amato); si noti, in questo passo, la valenza avversativa davvero importante della congiunzione δὲ. L'espressività di questa congiunzione mi pare utile assimilabile a quella di altri passi paolini, come, per es., 1Cor 1,21.23.

<sup>115</sup> Non concordo con MANZI (*Seconda lettera ai Corinzi*, 205), il quale sostiene che *carità* sia la forma adeguata per tradurre in questo passo ἀγάπη, perché priva dell'ambiguità semantica insita oggi nella parola *amore*. Fermo restando che le ambiguità possono essere adeguatamente dissipate commentando la traduzione, mi pare che la parola *carità* abbia oggi un valore assai meno pregnante e intenso, a causa di alcune accezioni di carattere sociale invalse nell'uso comune, rispetto alla parola *amore*.

senso citato.<sup>116</sup> «Un amore sino alla morte, una morte per amore»:<sup>117</sup> questo slancio incontenibile diviene proprio, senza sentimentalismi, anzitutto caratteristica di Paolo verso il suo Signore (cf. il valore del pronome *noi*, per Paolo in sé e per l'umanità nel suo complesso).

Tutto quanto è stato appena evocato deriva dall'intrinseca costruttività dell'ἀγάπη,<sup>118</sup> di cui si danno definizioni di grande eccellenza etica. Ciò avviene in rapporto ad aspetti fondanti per le prime generazioni cristiane, alle matrici culturali da cui esse variamente derivavano, all'annuncio apostolico del kerygma (cf., p. es., nomi del predicato semanticamente rilevanti e sintatticamente rafforzati come πλήρωμα νόμου,<sup>119</sup> καρπὸς τοῦ πνεύματος<sup>120</sup> o frasi come Rm 13,10a).<sup>121</sup>

Alla base di tutto ciò la scelta prioritaria dell'amore divino a favore degli individui è indiscutibile, come è indicato, implicitamente, in Fil 2,1, dal genitivo di direzione della locuzione assertiva ed esortativa τι παραμύθιον ἀγάπης (= qualcosa che *incoraggia ad amare, un amore che incita al coraggio*).<sup>122</sup>

L'inscindibilità del rapporto tra Dio e l'essere umano è ribadita ad ogni livello, a partire dai rapporti più personali e circoscritti, proprio nell'inestricabile coordinazione dei due obiettivi essenziali della esistenza degli esseri umani, ossia il Signore e le sorelle/fratelli (cf., ad es., Fm 5).<sup>123</sup>

<sup>116</sup> La scelta del termine *amore* mi sembra ancora più azzeccata, se si tiene conto dell'acuta osservazione, sempre dello stesso MANZI (cf. *Seconda lettera ai Corinzi*, 207), il quale, a proposito del verbo in esame, ritiene contestuali in συνέχειν l'*avvolgere*, il *coinvolgere* e il *travolgere*.

<sup>117</sup> BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, 268.

<sup>118</sup> 1Cor 8,1: Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων, οἴδαμεν ὅτι πάντες γινώσκοντες ἡ γινώσκεις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ (= noi sappiamo che tutti hanno conoscenze in merito alle carni sacrificate agli idoli. Il possesso di nozioni, però, gonfia, *l'amore, invece, costruisce realmente*). Si noti il senso di solidità e familiarità domestica proprio del verbo οἰκοδομεῖν (cf. LIDDELL - SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, 1204).

<sup>119</sup> Tr. it. = piena realizzazione/pieno completamento della Legge.

<sup>120</sup> Gal 5,22: frutto dello Spirito.

<sup>121</sup> Questo versetto sarà analizzato nel prossimo capitolo.

<sup>122</sup> ἀγάπη è il soggetto logico evidente dell'intera locuzione.

<sup>123</sup> Iniziando a leggere dal v. 4 si nota un'evidente struttura chiastica che ricollega il primo complemento all'ultima locuzione e i due elementi intermedi l'uno all'altro. D'altronde si riscontra anche l'agire di una relazione rovesciata, cosicché amore e fede fanno parte contestualmente dell'atteggiamento verso Dio e verso i fratelli.

"Αγάπη *orizzontale*

I passi in cui questo genere di amore ha soggetti umani sono la maggioranza delle attestazioni paoline, ossia ben 42, si tratti di esseri umani in senso generale sia, più frequentemente, dei membri delle comunità cui Paolo si rivolge<sup>124</sup> (30), oppure di Paolo stesso (7)<sup>125</sup> oppure ancora di altri individui (5).<sup>126</sup>

Essere animati intimamente dall'amore è condizione indispensabile per guardare con autenticità alla vita, ai propri simili e al loro ruolo: la comunità di Filippi è reputata capace di amore pieno nella generalità dei suoi membri (1,9) e proprio ἐξ ἀγάπης (= a partire dall'amore) gli annunciatori filippesi del *kerygma* sono in grado di capire che Paolo agisce soltanto εἰς ἀπολογίαὺν τοῦ εὐαγγελίου.<sup>127</sup> A lui i cristiani di Filippi potevano guardare «come a chi per la difesa del vangelo stava pagando di persona e riconoscevano nella sua vicenda un modo paradossale, eppure autentico, di apostolato missionario».<sup>128</sup>

Gli individui sono chiamati a praticare un amore temporalmente senza limiti e, lo ripeto, di grande eminenza morale, tanto in sé quanto rispetto alla vita degli esseri umani in genere (si pensi ad aggettivi come ἀνυπόκριτος<sup>129</sup> in Rm 12,9); questa elevatezza si declina in un'attenzione personale intracomunitaria tale da essere autenticamente reciproca.<sup>130</sup> E il valore in questione discende, secondo Paolo,

<sup>124</sup> Cf. Rm 12,9; 13,10; 14,15; 1Cor 13,1.2.3; 14,1; 16,14; 2Cor 2,8; 8,8.24; Gal 5,6.13; Ef 4,2.15; 5,2; Fil 1,9.16; Col 1,8; 2,2; 3,14; 1Ts 1,3; 3,6.12; 5,13; 2Ts 2,10; 1Tm 1,5; 6,11; 2Tm 2,22; Tt 2,2.

<sup>125</sup> Cf. 1Cor 4,21; 16,24; 2Cor 2,4; 5,14; 6,6; 8,7; Fm 9.

<sup>126</sup> Cf. 1Tm 2,15; 4,12; 2Tm 3,10; Fm 5,7.

<sup>127</sup> Fil 1,16: a difesa dell'evangelo.

<sup>128</sup> BARBAGLIO – FABRIS, *Lettere di Paolo*, Roma 1980, II, 556.

<sup>129</sup> Ecco un aggettivo che, sin dalle prime attestazioni in assoluto, sia della LXX sia greco-ellenistiche (Sap 5,18; 18,15; PsDEMETRIO FALEREO, *Περὶ ἐρμηνείας*, 194) esprime un concetto assai perspicuo: schietta e inesorabile chiarezza. Quest'accezione non è certo smentita dalle 6 attestazioni nel NT (appunto Rm 12,9 e 2Cor 6,6; 1Tm 1,5; 2Tm 1,5; Gc 3,17 e 1Pt 1,22). Sincerità di fondamento, trasparenza di manifestazione, non svincolate dalla realtà, ma effettivamente costruttive, senza protagonismi d'alcun genere: questo è quanto si richiede all'amore per essere se stesso.

<sup>130</sup> 2Ts 1,3: Dobbiamo rendere grazie a Dio sempre per voi, fratelli, come è giusto, per il fatto che la vostra fede aumenta notevolmente e *souvrabbonde l'amore che ciascuno tra voi ha reciprocamente per gli altri*.

dall'azione di fondo che Dio ha posto in atto a favore di ogni membro dell'umanità: «L'eros è mendace. Come funzione biologica passa anche troppo presto dall'ardore al gelo... L'amore è sincero in quanto riconduce l'ethos dei comandamenti della seconda tavola a quelli della prima, dall'azione secondaria a quella primaria; la relazione è riferimento all'origine. Nell'altro cerca l'uno, serve l'uno, mira all'uno».<sup>131</sup>

E in 1Cor 13,4.8.13 ἀγάπη compare 6 volte in qualità di soggetto sintattico e proposizioni come «[l'amore] è magnanimo, è benigno ... non è dominato da gelosia e vanagloria» o come «[l'amore] non viene mai meno [lett.: non cade mai], oppure «ora dunque sussistono fede, speranza ed amore, queste tre cose; ma la più grande tra esse è l'amore», manifestano chiaramente, proprio nel ricorrere insistito del presente indicativo e delle forme medialì, quanto il «nostro» termine sia il sigillo definitivo e il *trait d'union* essenziale della relazione tra Dio e gli esseri umani, nella persuasione che questo amore abbia un valore maggiore, sia un segno di maggiore maturità e dagli esiti assai più durevoli di qualsiasi carisma: «Paolo implica che è fin troppo facile avere l'esperienza di un carisma senza avere amore e fa il possibile e l'impossibile per ribadire che il carisma separato dall'amore è inutile».<sup>132</sup>

Paolo, a Corinto, desidera verificare anzitutto la sincerità effettiva dell'impegno d'amore dei suoi interlocutori: essi, così straordinari sotto molti altri punti di vista,<sup>133</sup> vengono messi alla prova nella loro solidarietà materiale<sup>134</sup> verso le indigenti comunità macedoni, solidarietà che essi sono chiamati a concretizzare in nome della generosità definitiva di Gesù Cristo (cf. 2Cor 8,8-9), di quella solidarietà che «è il canale di trasmissione» della sua ricchezza agli altri uomini.<sup>135</sup>

<sup>131</sup> BARTH, *L'epistola ai Romani*, 435.

<sup>132</sup> DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 578.

<sup>133</sup> Cf. 2Cor 8,7.

<sup>134</sup> Nell'espressione τὸ τῆς ὑμετέρας ἀγάπης γνήσιον (= la sincera autenticità propria del vostro amore) la sfumatura prevalente del genitivo è sicuramente quella di pertinenza.

<sup>135</sup> MANZI, *Seconda lettera ai Corinzi*, 240-241; «In 2Cor 8-9 l'Apostolo ha delineato soprattutto una teologia della solidarietà cristiana. In particolare ne ha individuato il saldo fondamento nell'azione provvidente di Dio nella storia della salvezza, culminata nella vicenda singolare di volontario impoverimento di Cristo, finalizzato all'arricchimento dell'umanità (8,9)» (*ibidem*, 346).

Proprio in questo spirito essere ἐν ἀγάπῃ (= nell'amore) è un obiettivo etico basilare: esso chiama in causa la diretta cooperazione di ciascuno, si tratti di una prospettiva totale dal valore globalizzante e dal verificarsi temporale continuativo (1Cor 16,14)<sup>136</sup> o di essere fedeli alla verità nell'amore al fine di orientarsi assolutamente a Cristo (Ef 4,15; 5,21-33). Il tutto magari valutando con generosità l'agire dei propri fratelli nella fede, anche quando essi hanno il compito difficile di esercitare l'autorità intracomunitaria (1Ts 5,13),<sup>137</sup> nella consapevolezza che «la pratica dell'amore è e deve essere la conseguenza della libertà che è data da Cristo».<sup>138</sup>

Si comprende allora che l'oggetto dell'ascolto esistenziale del cristiano non può che essere l'amore verso tutti i fratelli nella fede<sup>139</sup> e anche verso chi è nemico e ostile,<sup>140</sup> nella logica, soprattutto in quest'ultimo caso, della predicazione e vita gesuana più autentiche e definitive.

L'azione divina resta sempre il movente dell'ἀγάπη: Paolo (1Ts 1,3) dà atto ai tessalonicesi del loro slancio cristiano, ricordando la loro «fede attiva» e il loro «amore molto impegnato».<sup>141</sup> Il senso del sostantivo<sup>142</sup> che regge ἀγάπη (genitivo efficacemente partitivo)<sup>143</sup>

<sup>136</sup> πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω (= tutto ciò che vi riguarda, avvenga nell'amore). Il presente imperativo γινέσθω manifesta una duratività davvero notevole in cui è destinato a distendersi il valore dell'amore che «avvolge» e «contraddistingue» sempre la condizione delineata.

<sup>137</sup> Grande è la rilevanza semantica del genitivo avverbiale ὑπερεκπερισσοῦ (= in misura davvero sovrabbondante): il senso di eccellenza spaziale, conferito dal primo segmento significante della parola (ὑπέρ appunto), è quantitativamente accentuato dall'intermedio ἐκ e qualitativamente molto ampliato dalla nozione di prodigiosa straordinarietà conferita dalla forma περισσοῦ (cf. LIDDELL - SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, 1863,1387): insomma, l'amore richiesto ai tessalonicesi è davvero notevole.

<sup>138</sup> C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris 1979, 218.

<sup>139</sup> Cf. Ef 1,15; Col 1,4.

<sup>140</sup> Cf. 2Cor 2,8.

<sup>141</sup> μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης.

<sup>142</sup> Κόπος, *nomen actionis* del verbo κοπιᾶν (= *spossare*, in derivazione figurata da κόπτειν = *troncare, spezzare*; LIDDELL - SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, 978), significa «colpo, percossa» e, parimenti, «pena, fatica, travaglio» (cf. SPICQ, *Lexique théologique*, 839).

<sup>143</sup> Cf. BLASS - DEBRUNNER, *Grammatica*, § 164<sup>a</sup>.



soggettivo), evidenza che quest'accezione di amore comporta anche sofferenze e difficoltà di vario genere.<sup>144</sup> È, insomma, un amore del tutto realistico, per nulla astratto e sognatore, contestuale ad una fede fattiva e operante, ossia ad un radicamento nell'amore di Dio per gli uomini.

Ed è proprio il fondamento dell'agire divino a consentire di essere *ἐν ἀγάπῃ*, condizione, *mutatis mutandis*, che chiama gli uomini alla santità (Ef 1,4).<sup>145</sup> Questa è una meta costante dell'agire di tutti (Ef 3,17), nella fedeltà a Cristo, testa di un organismo che proprio *ἐν ἀγάπῃ* trova la coesione delle sue parti (Ef 4,16): «Per essere veramente il corpo di Cristo, la Chiesa non può stare ferma a contemplarsi. Nel momento in cui si trattenesse in un'autoammirazione narcisistica, essa cesserebbe di essere quel corpo che va pensando».<sup>146</sup>

A titolo riassuntivo è indubbio che l'essere umano sia costantemente soggetto dell'amore, quando si parla del «punto di arrivo» di esso. Paolo non perde occasione per ribadire la finalizzazione umana concreta di questo valore relazionale, di cui egli è stato destinatario diretto da parte di Dio. In tutta una serie di circostanze le riflessioni antropologica e teologica generale si nutrono a vicenda, in una biunivocità tra finito e infinito, che è la più radicalmente umana.<sup>147</sup>

La libertà, uno dei fondamenti essenziali di un esistere degno dell'uomo, è realmente vissuta quando conduce a superare i vincoli fini a se stessi della propria formazione e identità culturale o le lacu-

<sup>144</sup> La conferma di tutto ciò si trova nel secondo capitolo di questa stessa lettera paolina, ove (v. 9) egli, sottolineando l'amorevole, immenso affetto che lo lega a tutti i membri della comunità, espone la *dura fatica* (= τὸν κόπον ... καὶ τὸν μόχθον è un'endiadi) che si è sobbarcato per poter svolgere, senza gravare su alcuno, il proprio ruolo di annunciatore dell'evangelo di Gesù, con l'atteggiamento, determinato e amorevole, di un padre verso i propri figli (v. 11).

<sup>145</sup> «Come egli ci scelse, prima della creazione del mondo in modo che fossimo santi e senza macchia dinanzi a lui nell'amore». Nell'epistolario paolino, il sintagma *ἐν ἀγάπῃ* ha, in un certo senso, un significato di base del tutto costante: esprime la condizione d'amore, priva di inibizioni spaziali, strumentali o temporali prefissate, propria dell'essere cristiano.

<sup>146</sup> F. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini*, Brescia 1994, 274-275; si veda con interesse anche ROMANELLO, *La lettera agli Efesini*, 147-151. Ricordo che *ἐν* è parola comunque polisignificante nel greco biblico, proprio come il suo ascendente ebraico *bē* (= con/in, cf. BLASS - DEBRUNNER, *Grammatica*, § 219).

<sup>147</sup> Cf., ad es., Rm 15,30; 1Cor 16,14; 2Cor 13,11; Fil 2,1; Ef 1,4; 2Ts 5,13; Gal 5,22.

ne disumanizzanti di essa (Gal 5,2-4) in vista della relazione decisiva della propria vita, quella con Gesù Cristo declinata nella cura reciproca, ad esempio, tra individui. Infatti ciò non può che avvenire in una situazione in cui si attui πίστις διὰ τῆς ἀγάπης,<sup>148</sup> ossia in cui il rapporto con Gesù Cristo sia l'affidamento esistenziale al Dio crocifisso e risorto che si realizza in nessun altro modo se non *attraverso l'azione energica e costante dell'amore* (= δι'ἀγάπης ἐνεργουμένη – Gal 5,6). La valenza durativa del presente participio ἐνεργουμένη (lett. = dinamicamente operante) e il significato assai «pratico» del verbo stesso sono due aspetti importantissimi per far capire quanto concreto sia l'argomentare paolino e quanto efficacemente si proietti sull'esistenza di chi ascolta o legge le sue parole. La fede cristiana o è amore concreto o non esiste e l'amore o è radicato nella fiducia nel Dio di Gesù Cristo o non è amore.<sup>149</sup> D'altra parte, sempre in tema di esercizio autentico della libertà (cf. 1Cor 8–10), Paolo evidenzia le due minacce che costantemente incombono su di esso:<sup>150</sup>

- da un lato, lo «Scilla» del legalismo minuzioso e puntiglioso, dunque l'insistenza sulla *fede più...* (cioè più qualsiasi cosa la propria tradizione reputi corollario indispensabile della fede);
- dall'altro, il «Cariddi» del permissivismo senza limiti, che conduce a sopprimere indiscriminatamente qualsiasi principio o regola, anche quando se ne è sperimentata l'eccellenza.

Il sentiero tracciabile tra questi due gravi eccessi non può che fondarsi su un amore attivamente responsabile e responsabilmente attivo.

Se poi si passa ad esaminare i testi in cui Paolo è soggetto dell'amore, alla loro base è possibile notare un elemento comune, che è una consapevolezza personale dell'apostolo: il fatto di *essere*, in tutte

<sup>148</sup> Gal 5,13: *attraverso l'amore*; cf. anche, *mutatis mutandis*, Rm 15,30.

<sup>149</sup> «Fare non significa innanzitutto obbedire ad un comando, ma consiste in un'alleanza credente con Dio. Dal rapporto con Dio, che attraverso Cristo nello Spirito può essere chiamato padre (cf. Gal 4,1-7), si sviluppa il fare dell'amore. Propria del credere è, secondo Paolo, una dinamica che conduca ad *essere praticamente attivi*» (= *eine zum Handeln führende Dynamik*, espressione da riportare nella lingua originale, considerata la sua intraducibile pregnanza – W. EGGER, *Galaterbrief. Philemonbrief*, Würzburg 1985, 36).

<sup>150</sup> Cf. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 635.

le circostanze specifiche in cui egli opera, mediatore, *sotto il profilo dell'ἀγάπη*, del rapporto tra il Dio di Gesù Cristo e le donne e gli uomini concreti che sono oggetti della sua missione.

Infatti, proprio perché è impegnato ad essere portavoce dell'amore pieno di Dio verso gli esseri umani e modello, pur consciamente fallibile, di questo valore per loro (come di molti altri umanamente costruttivi – cf. 2Cor 6,3-6), Paolo *chiede* ai membri della comunità corinzia come debba presentarsi loro in un momento di tensione (1Cor 4,21). Non solo. Egli *manifesta* intensamente la sostanza del suo affetto vitale per i membri delle comunità cui si dedica (2Cor 2,4; 1Cor 16,24) e *sceglie* l'ἀγάπη quale modalità prima nella relazione interpersonale (Fm 9).

Anche quando soggetti dell'ἀγάπη sono altri (ad esempio Timoteo o, ancor di più, Filemone) l'atmosfera d'impegno etico divinamente ispirato è la stessa. In proposito basti vedere come l'amore altruistico, che Filemone direttamente vive, può costituire la base della gioia e del conforto per Paolo e molti altri (Fm 7).<sup>151</sup>

Questo ruolo paolino ha un'importanza vitale tanto per il suo radicamento di fede quanto per la sua realizzazione sociale. Ispiratore e stimolatore di tutto l'agire dell'uomo nuovo, l'amore ha un'estensione universale e non si può immaginare un ambito che le sia estraneo, neppure quello dei più modesti rapporti familiari. Ma poiché la sua natura propriamente divina si caratterizza per l'iniziativa e la gratuità e nessuno vive per se stesso (Rm 14,7), essa si eserciterà in modo privilegiato in rapporto al prossimo.

Se Paolo sembra unificare e finalizzare tutta l'etica cristiana in rapporto all'amore fraterno, ciò avviene perché, in relazione agli altri uomini, chi crede può amare in modo simile a quello di Dio e di Cri-

<sup>151</sup> Non letterale, ma rispettosa del senso del testo mi pare la seguente traduzione: «Il tuo amore mi ha recato molta gioia e consolazione: sì, è per merito tuo che i cristiani si sentono il cuore sollevato» (cf. BARBAGLIO – FABRIS, *Lettere di Paolo*, II, 638, con la variazione interpretativa, a mio avviso, risolutoria di *cristiani* invece di *santi*, scelta quest'ultima certo letterale, ma semanticamente fuorviante. In merito al significato di ἀγαπῶ e al valore del termine nel quadro storico-culturale antico, paolino e non, cf. W. STRACK, *Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus*, Weinheim 1994, 152-158).

sto, donandosi, sacrificandosi spontaneamente in loro favore, accettando anche dei limiti alla propria libertà senza lasciarsi frenare, sulla strada di questo amore, da tradizioni e norme rese venerabili dalle Scritture, ma ormai degne di superamento.<sup>152</sup> Egli agisce allora davvero da figlio assomigliando a suo Padre. Chi crede manifesta quello che è: un essere che ama ed è generoso, che agisce per il bene dei suoi fratelli; la sua condotta morale è soltanto un dispiegamento e una prova dell'amore che gli è infuso, come la condotta di Dio è soltanto una manifestazione della sua misteriosa ἀγάπη.<sup>153</sup>

E là dove oggetto dell'ἀγάπη è l'intero sviluppo della vita umana, e le riflessioni relative si possono direttamente riportare a questo ampio contesto, è possibile trovare forse le definizioni più pregnanti in ordine all'amore stesso.

Infatti il soggetto delle tre azioni espresse da 1Cor 13,1-3 (Paolo quale portavoce/rappresentante di ogni essere umano) non ha, in definitiva, *proprio alcun valore* in assenza del complemento oggetto ἀγάπην, che è sintatticamente e contenutisticamente decisivo. Nel contempo la relazione tra soggetto e oggetto è espressa, senza perifrasi, diaframmi o attenuazioni, con il senso del possesso materiale più concreto.<sup>154</sup>

E l'accusativo in Col 3,14, ancora più che nelle già dense connessioni sintattico-semantiche dei vv. 12-13, costituisce, ad un tempo, obiettivo, termine e realizzazione autentica dell'agire del soggetto. Nulla è più importante dell'amore per chi intende essere pieno discepolo del suo Signore, ossia tendere alla perfezione.<sup>155</sup> Ed è perfezione in ultima analisi perché costruisce l'unità con i fratelli di fede, l'unità nel «Corpo di Cristo» attraverso un'apertura nei loro con-

<sup>152</sup> Si veda in proposito l'intera sezione di Rm 14,1 – 15,6.

<sup>153</sup> Cf. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris 1958, I, 314.

<sup>154</sup> La struttura emblematica del passo in questione è la seguente: καὶ ἐὰν ... ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι (lett. = e qualora ... ma non abbia amore, non sono alcunché): «sono amato dunque sono e sono costituito capace di amare. In questa epifania di Colui che mi ama e nello svelamento dell'uomo vero secondo Colui che mi ama» (G. BRUNI, *Rapporto tra cultura e vangelo. Lectio della prima ai Corinti sulle «origini»*, Milano 1997, 171-172).

<sup>155</sup> La posizione stessa del termine, significativamente «solitario», sembra accentuarne ulteriormente l'importanza.

fronti che non è più «soltanto “come te stesso”, ma “come il Signore”. È guardando il Signore che il cristiano comprende come, e fin dove, bisogna amare». <sup>156</sup>

#### b) CENNI DI CONFRONTO CON L'ἀγάπη DEI TESTI GIOVANNEI

Dei 6 passi in cui ἀγάπη è presentato in caso dativo <sup>157</sup> 3 (Gv 15,9.10; 1Gv 4,16) presentano la costruzione retta dal verbo μένειν (= stare, rimanere stabile). <sup>158</sup> Il legame semantico creato tra il verbo, la preposizione ἐν, in sé plurisignificante (senso locale e relazionale-instrumentale) e il sostantivo designano un'imperturbabilità e immutabilità di rapporto, <sup>159</sup> voluta e sperata, tra Dio Padre, Gesù e gli esseri umani: insomma un amore che è il rapporto in sé. Ove il verbo μένειν non è presente ed εἶναι (= essere, esserci) predicato verbale regge la locuzione (1Gv 4,16; 2Gv 3) prevale il significato locale ampio della preposizione, che determina un contesto ove l'ἀγάπη domina. E la fedeltà al Dio di Gesù viene quotidianamente e dinamicamente giocata a favore, reciproco e incessante, dei fratelli (5,2).

Interessante è un altro confronto con gli scritti giovannei. 21 volte Dio risulta soggetto dell'ἀγάπη e soltanto in 6 circostanze <sup>160</sup> la soggettualità è attribuita all'uomo. A queste constatazioni si aggiunga che, nei 2 testi in cui il sostantivo è parte del predicato nominale (1Gv 4,8.16), vi è identificazione con Dio. Il quadro che ne deriva è chiaro: quando il termine ἀγάπη è utilizzato in forma assertivo-enunciativa, i testi giovannei danno la priorità all'espressione dell'amore «discendente» <sup>161</sup> e conferiscono all'intervento umano un ruolo di sostanziale risulta. <sup>162</sup>

<sup>156</sup> B. MAGGIONI, «L'amore del prossimo nel Nuovo Testamento», in *La carità e la chiesa. Virtù e ministero*, Milano 1993, 47.

<sup>157</sup> Cf. Gv 15,9.10; 1Gv 4,16.18; 2Gv 3; 3Gv 6.

<sup>158</sup> LIDDELL - SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, 1103.

<sup>159</sup> Cf. F. HAUCK, «μένω», in *GLNT*, Brescia 1971, VII, 31.

<sup>160</sup> Cf. Gv 13,35; 15,13; 1Gv 4,18; 5,3; 2Gv 6; 3Gv 6.

<sup>161</sup> STAUFFER, «ἀγαπάω», 140.

<sup>162</sup> Cf. F.F. SEGOVIA, *Love Relationships in the Johannine Tradition*, Scholars Press, Chico 1982, *passim*.

Nell'ambito giovanneo l'oggettualità degli esseri umani per quanto attiene all'ἀγάπη è forse ancora più rimarchevole: questo fatto si verifica 18 volte, cui si devono aggiungere due casi (1Gv 4,18, assai avvolgente; 2Gv 3) in cui obiettivo dell'ἀγάπη è l'esistenza umana nella sua pienezza. Dio è oggetto soltanto in 4 occasioni (Gv 15,10; 17,26; 1Gv 5,3; 2Gv 6) e in una di queste si tratta di un rapporto soggetto-oggetto tra Dio Padre e Gesù Figlio. Prevale notevolmente il concetto di ἀγάπη quale scelta etica esclusiva per coloro che sono discepoli del Dio di Gesù Cristo, tanto esclusiva da essere il segno distintivo della vita autenticamente orientata in questa direzione.

Si comprende allora, dopo l'iter seguito, quanto le nozioni di ἀγάπη paolina e giovannea siano distinte, pur affondando ambedue le loro radici nella scelta d'amore del Dio di Gesù Cristo a favore della vita umana. Non si tratta di un giudizio di valore teso ad evidenziare la caratura maggiore dell'una rispetto all'altra. Ciò non toglie che le difformità siano reali:

– per Paolo l'ἀγάπη è un soggetto a tutti gli effetti e certo determinante, ogniqualvolta riesca a costruire pienamente l'essere umano nella logica di donazione del Dio di Gesù Cristo. Negli scritti giovannei questo avviene nel senso che l'ἀγάπη è soggetto nella misura in cui lo è Dio, vista la totale identità tra i due elementi;

– l'ἀγάπη paolina è attribuzione principe di Dio, ma anche scopo attribuibile agli esseri umani, *habitus* divino e pratica umana verificabile, valore da cui è improbabile, ma possibile che un qualsiasi individuo, certo redento da Gesù Cristo, ma pur sempre fallibile, si distacchi. L'ἀγάπη giovannea è, conseguenzialmente alla fede, rapporto essenziale in Dio e con Dio, a prescindere dal quale non è dato neppure di esistere;<sup>163</sup>

– l'ἀγάπη paolina proietta gli individui anche all'esterno del loro contesto di fede, nell'attenzione fraterna verso chi fratello nella fede non è. L'ἀγάπη giovannea è una sorta di campo magnetico, che non spinge a protendersi appassionatamente verso chi è ostile o nemico, ma parte dall'incrollabile convinzione che tutti non possano che divenire, certo col tempo, ma inevitabilmente, amici di Dio.

<sup>163</sup> Cf. R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 1992, 845; G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, Göttingen 1989, 103.229.

In sintesi si può dire questo: «animata e costituita dall'amore fraterno, la comunità deve stare, ben visibile di fronte al mondo, a tutto il mondo, come l'alternativa della fraternità all'egoismo, della vita alla morte, della libertà alla schiavitù». <sup>164</sup>

c) GLI ALTRI TERMINI DELL'AMORE NELL'EPISTOLARIO PAOLINO

οἰκτιρμός

Il NT non registra molte volte la presenza del termine in questione. I passi relativi sono soltanto quattro e tutti tratti dall'epistolario paolino: 2Cor 1,3; Fil 2,1; Col 3,12; Rm 12,1.

2Corinzi 1,3

Questo versetto costituisce l'inizio vero e proprio dell'epistola. Infatti dopo le due fasi convenzionali denominate *titulatio* e *adscriptio* (1,1-2), il testo dice letteralmente: «*Benedetto colui che è Dio e padre del Signore nostro Gesù Cristo, padre delle tenere misericordie e Dio di ogni consolazione*». In questa sintetica definizione del Dio della rivelazione giudaico-cristiana, gli elementi reputati da Paolo fondamentali, dopo le due essenziali caratteristiche teologica e cristologica, sono i tratti della bontà solidale, confortante e rasserenante: οἰκτιρμός, genitivo *auctoris* in una formula dall'evidente coloritura giudaica, <sup>165</sup> riassume qui tutte le azioni improntate a compassione, misericordia, benevolenza e pietà di cui Dio si è reso soggetto. Esse lo connotano essenzialmente e richiedono, quindi, la lode grata degli esseri umani, realizzabile tramite l'espressione benedicente iniziale. <sup>166</sup>

<sup>164</sup> MAGGIONI, «L'amore del prossimo nel Nuovo Testamento», 55.

<sup>165</sup> L'espressione *av 'rahamim* (= lett. *padre delle tenere misericordie*, nel senso probabile di *padre ricolmo di compassione*: per quest'ultima osservazione cf. P. HUGHES, *The Second Epistle of the Corinthians*, Grand Rapids 1982, 11 nota 4) ricorre assai sovente nei testi rabbinici, e in quelli liturgici soprattutto nella variante *ba'al ha-rahamim* (= lett. *signore delle tenere misericordie* - cf. *Pesiqta de Rab Kabana*, 65B): «Dio, il padre delle misericordie, trova tanto duro annientare gli uomini che studiano la Tòrah e la Mishnà e sono macchiati da una condotta turpe e da azioni indicibili» (*Seder Elijahu Rabbah*, 69 in A. MARMORSTEIN, *The Old Rabbinic Doctrine of God. I. The Names and Attributes of God*, New York <sup>2</sup>1968, I, 56).

<sup>166</sup> D'indubbio interesse risultano talune formule di ordine liturgico a Qumran: «Sii tu benedetto (= *barùk 'attà*), Dio delle misericordie (= *'el ha-rahamim*)» (1QH XI,29; cf. anche l'identico 1QH 10,14).

## Filippesi 2,1

Di rilievo, se possibile, ancora maggiore appare l'avvio di Fil 2: «*Dunque se c'è un'esortazione in Cristo, se c'è amore che incoraggia, se c'è comunione creata dallo Spirito, se ci sono σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί*». <sup>167</sup>

Dopo aver invitato la comunità di Filippi a lottare senza paure di sorta per l'evangelo, nella fedeltà all'esempio coraggioso e definitivo di Gesù e in comunione con Paolo stesso (1,27-30), quest'ultimo accentua l'accoratezza affettuosa della sua esortazione. Perché possa farlo a ragion veduta, egli espone le condizioni oggettive che spingono i suoi interlocutori a essere necessariamente degni dell'amore loro annunciato.

Sono quattro fermi punti di partenza, i primi tre dei quali (appunto il conforto proveniente dall'unione con Cristo, il coraggio che deriva dal suo amore, la partecipazione ai doni propri dello Spirito) trovano il culmine nel quarto, ossia la presenza di σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί. Che cosa significa σπλάγχνα? In questo caso si tratta di una vera e propria metonimia valoriale, in cui è fondamentale «un amore di tipo personale per i Filippesi ... elevato ad un piano superiore perché è l'amore di Cristo Gesù, reso concreto nell'amore dell'apostolo (cf. 2Cor 5,14). L'amore umano è purificato nell'amore di Cristo che lo abbraccia». <sup>168</sup>

In tale quadro l'associazione dei due sostantivi è da intendere come un'endiadi di particolare forza espressiva, in cui gli apporti semantici peculiari dei due membri (*piena compassione ed intimo affetto*) trovano un'estrinsecazione sinergica. Pertanto una traduzione non troppo infedele al testo potrebbe essere «un affetto capace di au-

<sup>167</sup> La traduzione del testo di Fil 2,1 è tratta da BARBAGLIO – FABRIS, *Le Lettere di Paolo*, II, 559.

<sup>168</sup> J. GNILKA, *La lettera ai Filippesi*, Brescia 1972, 113-114; «σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί risulta quindi una formula pregnante in cui l'amore che viene dal cuore e l'affettiva solidarietà personale designano globalmente i momenti essenziali della convivenza dei cristiani» (KÖSTER, «σπλάγχνον», 925-926). Tutte queste affermazioni sono ulteriormente fondate, credo, dal confronto con il famoso inno del c. 2 (vv. 6-11), subito seguente.



tentica comprensione» oppure «un amore pieno di affettuosa solidarietà». E il fatto che questo binomio giunga al termine di una sequenza di locuzioni complessivamente tese a sottolineare con intensità la convergenza relazionale tra Dio e l'uomo ne accentua il valore esistenziale sottraendone i due termini a qualsiasi interpretazione meramente emotiva.

### Colossesi 3,12

Questo passo offre un'ulteriore combinazione dei due sostantivi appena citati. L'autore del testo stimola nei suoi destinatari la consapevolezza della nuova condizione che il loro coinvolgimento nella risurrezione di Cristo comporta per ciascuno (3,1-4); elenca tutti i comportamenti eticamente indegni da cui essi devono guardarsi (3,5-9) ed insiste nel rafforzare l'autocoscienza prima tratteggiata (3,10-11).

Questa nuova situazione dei cristiani di Colossi si fonda sulla certezza, cristicamente verificata, che Dio li ama e che, pertanto, essi non possono non essere, a loro volta, testimoni esistenziali di tutto quanto è amore realizzabile nella loro vita: «Rivestitevi dunque, come eletti da Dio, santi ed amati, di σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ», sintagma cui segue una serie di virtù positive, secondo uno stilema ben noto nella letteratura dell'epoca in genere e nelle epistole neo-testamentarie in specifico.<sup>169</sup>

Il senso della locuzione mi sembra chiaro: *sentimenti di affettuosa compassione* sono richiesti a ciascun cristiano che intenda essere davvero fedele al Signore Gesù Cristo. E sono elementi che non hanno nulla di emotivistico e dolciastro, ma che affondano le loro radici nella coscienza che gli esseri umani sono, tutti ed egualmente, doni di Dio, corresponsabili, ognuno verso gli altri, della qualità della esi-

<sup>169</sup> Cf. J.-N. ALETTI, *Epître aux Colossiens*, Paris 1993, 222. Per quanto la traduzione più generalmente e fondatamente accettata del verbo (l'imperativo aoristo medio Ἐνδύσασθε) faccia riferimento al contesto dell'abbigliamento, ritengo suggestivo e utile ricordare che il verbo semplice, δύνεσθαι appunto, ha tra i suoi significati fondamentali *tuffarsi, immergersi* (cf. LIDDELL - SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, 463), che, nel testo qui in esame, sincronicamente inteso, espliciterebbe pienamente la forza coinvolgente dell'espressione.

stenza, personale e collettiva. Paolo invita a rivestirsi così fattivamente dell'ἀγάπη da gettarvisi dentro letteralmente con coraggioso slancio, perché questo amore è il tipo di rapporto che connota la piena realizzazione dell'essere umano. Così il processo iniziato con l'opzione divina di fondo a favore dell'umanità giunge a compimento.<sup>170</sup>

Non sembra, quindi, casuale che σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ apra la sequenza di doti richieste agli esseri umani per rispondere all'amore del Dio di Gesù Cristo: è dalla volontà di rispettosa, dunque *appassionata e benevola condivisione delle esperienze umane altrui, particolarmente quelle dolorose e sofferte*,<sup>171</sup> che si deve partire per tentare di essere fedeli all'amore per gli altri e degli altri senza alcun altro fine se non il loro bene.

### Romani 12,1

«Vi esorto dunque, fratelli, a offrire quotidianamente tutta la vostra persona come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio: è il culto ragionevole e logico che vi compete». Romani 12 inizia così. E tutto ciò potrebbe sembrare velleitarismo puramente umano anche da parte paolina, se non venisse esplicitato il movente dell'azione di Paolo e l'agente, tramite lui, del possibile comportarsi cristiano generale: la

<sup>170</sup> Col 3,12 è, tra le 13 attestazioni paoline del verbo ἐνδύεσθαι, la più densa sotto il profilo etico, insieme soltanto a Rm 13,14, rispetto alla quale ha, forse, un'intensità ancor maggiore, sempre nella linea della doppia valenza semantica, di riferimento tanto «tessile» quanto «ambientale». Tale pregnanza è ulteriormente sostenuta, mi sembra, dal sostantivo che conclude il versetto (τελειότητος): si tratta di un astratto, in caso genitivo, un genitivo di valore final-direzionale che costituisce l'acme e la sanzione del discorso sin lì condotto.

<sup>171</sup> Paolo è un esempio evidente di tale spirito di compassione e condivisione: «Ora scopro la mia gioia nelle mie sofferenze a vostro favore e completo quanto manca delle sofferenze di Cristo nel mio corpo a favore del suo, che è la Chiesa» – Col 1,24). L'ordine delle parole greche va scrupolosamente rispettato anche nella traduzione, al fine di evitare l'anteposizione del sintagma ἐν τῇ σαρκί μου a τὰ ὑπερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ, che ha generato soluzioni francamente bizzarre (si veda, per esempio, la versione CEI del 1997, non dissimile da quella del 1971: «Perciò sono lieto nelle sofferenze che sopporto per voi e do compimento nella mia carne a ciò che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa»). Sarebbe come se Paolo potesse, in qualità di *partner* diretto di Cristo, integrare le sofferenze che il Signore non poté vivere personalmente: la passione sino alla croce non sarebbe stata quindi sufficiente?

*tenerezza appassionatamente misericordiosa di Dio*. La locuzione utilizzata da Paolo è διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ (= attraverso la tenerezza appassionatamente misericordiosa di Dio), ed essa richiede almeno una puntualizzazione esegetica.

Infatti il valore di διὰ quale elemento reggente di una locuzione in caso genitivo non è difficilmente comprensibile in assoluto: nella greco classica può avere connotazioni spaziali, temporali o strumentali nel senso di «attraverso, tramite». Nel nostro caso, invece, nessuna delle sottolineature testé prospettate sembra soddisfacente; lo stesso accostamento alla preposizione latina *per* è piuttosto fuorviante.

L'idea che Paolo intende esprimere sembra la seguente: egli è in condizione di rivolgere un pressante invito, un'esortazione d'implorante autorevolezza perché, per così dire, alle sue spalle e nel suo animo agisce la tenerezza misericordiosa di Dio, perché egli, come, d'altra parte, ogni creatura, si trova avvolto, immerso in essa. Quindi la resa italiana meno inadeguata dell'intero complemento è, forse, «in nome / in forza della tenerezza intensamente misericordiosa di Dio (che è in me)».<sup>172</sup>

### Cenni di sintesi

Tenendo conto di tutti questi aspetti, è possibile fare qualche osservazione riassuntiva. I quattro passi possono essere raggruppati a due a due: l'οἰκτιρμός di Rm e 2Cor è direttamente ed esplicitamente riconducibile alla soggettualità divina, quello di Fil e Col è un atteggiamento prospettato e invocato nella vita degli esseri umani criticamente impostata. Comune alle quattro attestazioni è, comunque, la radice del sentimento, pur espresso con sfumature diverse: *la scelta d'amore di Dio a favore dell'essere umano*.

Le distinzioni di senso nei quattro casi sono legate, mi pare, alla peculiarità di ciascun contesto: talora vi è necessità di maggiore, indifferenziata globalità (2Cor 1,3), altrove di più puntuale specificità

<sup>172</sup> ERASMO traduce così la locuzione in oggetto: *per quelle dimostrazioni di benevolenza* (cf. *Parafrasi della lettera ai Romani*, 281), facendo una scelta che rende piuttosto debolmente il senso dell'espressione.

(Fil e Col). La funzione del termine in Rm 12, se confrontata con le altre ricorrenze della parola, appare particolarmente fondativa. L'atteggiamento di *affettuosa, appassionata compartecipazione* di Dio alle sorti degli esseri umani, è la «pedana» su cui egli batte per avere lo slancio e la credibilità tali da poter affermare il seguito.

ἔλεος

Delle 25 attestazioni neo-testamentarie di questo vocabolo, soltanto 8 rientrano nell'epistolario paolino.<sup>173</sup> La lettura di tutti i passi in questione consente di individuare una netta linea di demarcazione tra due tipi distinti di utilizzazione della parola ἔλεος: da un lato, quelli, per varie ragioni, riconducibili a formule standardizzate dell'espressività antica, che Paolo rende particolarmente pregne di senso, e quelli riferibili ai rapporti umani personali di Paolo; dall'altro quelli relativi a riflessioni teologiche e pastorali più generali.

Del primo gruppo fanno certamente parte, anzitutto, le ricorrenze di 1-2Tm. Nell'associazione ternaria, intimamente rafforzata dalla struttura in asindeto, con la χάρις, cioè una grazia intensamente connotata, e con l'εἰρήνη, ossia una nozione di *pace* semanticamente informata, l'appassionata misericordia espressa da ἔλεος risulta l'anello di congiunzione non solo strutturale tra i due altri termini. Infatti il favore divino, ricolmo di bellezza, trova concretizzazione nella relazione con gli esseri umani proprio nella comprensione appassionata e non acquiescente verso i limiti da essi riconosciuti. E questa è la condizione fondamentale per rendere presente nella vita umana il bene della splendida serenità recata dalla pace sia interiore che relazionale.

Questa straordinaria ricchezza valoriale costituisce il culmine di un processo che, nella storia dell'epistolografia antica, vede aumentare la gravidanza umana della formula augurale iniziale di ogni lettera. Da χαίρειν (= rallegrarsi, gioire) a εὖ πράττειν (= avere successo), espressioni tipiche, ad esempio, delle epistole platoniche,<sup>174</sup> si

<sup>173</sup> Cf. Rm 5,9; 9,23; Gal 6,16; 1Tm 1,2; 2Tm 1,2.16.18; Tt 3,5.

<sup>174</sup> In merito all'epistolografia extra-biblica antica cf., per es., C. SALLES, «L'épistolographie hellénistique et romaine», in *Paul de Tarse*, par J. SCHLOSSER, 79-97.

giunge alla formula paolina χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη (= grazia a voi e pace), assai ricca semanticamente, la quale riprende la formulazione semitica, avendo sicuramente alle spalle i corrispondenti ebraici *ben* e *shalôm*. Questo binomio è la sintesi di ogni bene intensamente umanizzante che Dio può donare all'esistenza degli esseri umani, nel quadro dell'alleanza con loro. In 1Tm 1,2 e in 2Tm 1,2 tutta questa positività giunge ad un apice d'intensità difficilmente superabile, anche tenendo conto di chi ne è la fonte: il Dio manifestato definitivamente da e in Gesù Cristo, signore di tutti coloro che credono in lui.

Una disponibilità amorevole analoga viene invocata dall'autore di 2Tm sulla famiglia (1,16) e sulla persona (1,18) di un collaboratore e amico di Paolo, Onesiforo, sia nel momento presente che alla fine della storia.

Di valenza certamente maggiore è l'accezione di ἔλεος nelle Lettere ai Galati, ai Romani e a Tito.

Al termine dell'epistola ai cristiani della Galazia, Paolo ripropone due dei temi fondamentali dell'intero scritto, ossia la centralità della croce di Cristo nella scala di valori dell'esistenza cristiana e la necessità di un rinnovamento radicale della fisionomia di chiunque intenda essere seguace di Gesù di Nazaret, al di là della propria identità religiosa precedente e delle pratiche inerenti ad essa: «Non è infatti la circoncisione che conta, né la non circoncisione, ma essere una nuova creatura. E su quanti seguiranno questo criterio sia pace e *misericordia*, come su tutto l'Israele di Dio» (6,15-16). Chi accetta, in tutta libertà e responsabilità, il mutamento profondo di sé nel suo articolarsi quotidiano,<sup>175</sup> è auspicato destinatario, ad un tempo, del bene più coinvolgente e onnicomprensivo che esista e del frutto della magnanimità divina.

Parlando della sovrana libertà con cui Dio si rapporta agli esseri umani, a prescindere dalla fisionomia culturale e religiosa pregressa di ciascuno, Paolo sottolinea quanto il Creatore sia aperto alla relazione con chiunque. Egli infatti manifesta se stesso essenzialmente

<sup>175</sup> La parola στοιχήσουσιν (lett. = procederanno sulle tracce) è doppiamente significativa: in quanto voce del verbo στοιχεῖν evidenzia etimologicamente la progressione sequenziale e coerente dell'azione in corso; in quanto futuro indicativo ne dispiega il valore temporale secondo una prospettiva senza limiti.

in termini di generalizzata longanimità, cioè di ἔλεος (Rm 15,9) tanto verso coloro che sarebbero suscettibili di inesorabile annientamento sia verso quanti sembrano disporsi verso tutt'altra sorte (Rm 9,23), fidandosi esistenzialmente di lui:

«in concreto come già in 1,17-18, Paolo presenta la rivelazione storica del giudizio divino di condanna e la rivelazione storica della potenza divina salvifica; la prima contro chi non crede, a favore dei credenti la seconda. Con questa precisazione, però: Dio pazienta al presente e trattiene la sua collera, naturalmente in vista del ravvedimento e della conversione... Egli si attiene al suo progetto, è fedele alla parola data, agisce costantemente con volontà di effettiva misericordia».<sup>176</sup>

E la terza tra le lettere paoline dette pastorali sottolinea che (cf. Tt 3,5), solo in forza di questo valore, la bontà e l'attenzione per gli esseri umani hanno potuto dispiegarsi a loro favore in vista dell'effettiva decisione di salvarli.<sup>177</sup> Verso questo obiettivo l'agire effettivamente giusto<sup>178</sup> dell'uomo non è così determinante. Lo è stata molto di più la compassione divina, volta al radicale miglioramento dell'interiorità e socialità umane a partire dalla scelta d'amore di Gesù Cristo (v. 6).

Salvarsi significa passare attraverso una nuova nascita e un contestuale rinnovamento di sé realizzati da Dio e accettati effettivamente come necessari dall'uomo: il v. 5 di Tt 3, utilizzando anche un linguaggio culturale tradizionale,<sup>179</sup> parla del fondamento divino di questo agire di bene risolutivo per l'umanità, che è stato proposto, senza forzature o costrizioni, alla libertà dei cristiani del I sec. d.C.

<sup>176</sup> BARBAGLIO - FABRIS, *Le Lettere di Paolo*, II, 415. «Del disegno divino fanno parte non soltanto i vasi di misericordia, ma anche quelli d'ira perché attraverso di essi si manifesta la gloria di Dio» (PITTA, *Lettera ai Romani*, 351).

<sup>177</sup> L'aoristo indicativo ἔσωσεν (= salvò) mostra efficacemente l'oggettività dell'azione espressa nella sua puntualità.

<sup>178</sup> Nella locuzione ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνη (= dalle opere nella giustizia) appare molto significativo il ruolo della preposizione ἐν (lett. = in); il suo valore semantico ha qui compresenti sia la componente spaziale che quella strumentale. Le azioni di cui qui si parla sono propriamente quelle in cui è presente la giustizia e che hanno la giustizia quale modalità essenziale della loro realizzazione.

<sup>179</sup> Di quale purificazione parla l'espressione διὰ λουτροῦ (= attraverso il lavacro)? È il riassetto esistenziale che si sviluppa nel corso di un processo di trasforma-

σπλάγγιον/σπλάγγνα

Questo termine ricorre 11 volte nel NT e 8 attestazioni sono paoline.<sup>180</sup> L'intimo dell'essere umano come luogo ove nasce lo slancio di disponibilità del singolo verso l'Altro e verso gli altri: questa è l'accezione vigente del vocabolo quando si parla, in negativo, della rigidità e ristrettezza interiore, dunque esistenziale dei cristiani di Corinto (2Cor 6,12)<sup>181</sup> o della distensione del cuore di molti felicemente causata da Filemone (Fm 7) oppure ancora di quella invocata per se stesso da Paolo con grande immediatezza<sup>182</sup> (Fm 20).

In altri casi, invece, prevale il valore di *contenuto* dell'intimità sentimentale umana: questo discorso vale sia per il crescente affetto di Tito nei confronti dei corinzi in ricordo del bene da loro ricevuto (2Cor 7,15) sia per l'amore proprio di Gesù Cristo a cui Paolo si rifà per far comprendere ai filippesi l'intensità del suo rapporto con loro (Fil 1,8).<sup>183</sup>

---

zione particolarmente profonda. Esso fa degli esseri umani che accettano di parteciparvi delle creature imparagonabili rispetto alla condizione vissuta prima della scelta d'amore di Dio in Gesù Cristo e del suo accoglimento nella loro vita. L'espressione che associa *παλιγγενεσία* (= rigenerazione completa) *ἀνακαίνωσις* (= rinnovamento radicale) è un'endiadi fortissima e, per certi versi, anche una sorta di *klymax* ascendente, che permette a chi legge di cogliere sia la radicalità dei fenomeni in corso sia, per contrasto, il legame con la storia precedente di chi accetta di viverlo.

<sup>180</sup> Per quanto riguarda Fil 2,1 e Col 3,12, cf. pp. 112-114. Gli altri passi sono 2Cor 6,12; 7,15; Fil 1,8; Fm 7.12.20.

<sup>181</sup> Il verbo *στενοχωρεῖσθε* (lett. = siete in uno spazio angusto) sia per la sua forma medio-passiva, che esprime una condizione intensamente vissuta dal soggetto secondo la duratività del presente, sia per la sua etimologia, la quale associa l'idea di stanzialità a quella di ristrettezza, manifesta assai efficacemente la situazione di intensa limitatezza di vita.

<sup>182</sup> L'aoristo imperativo *ἀνάπαυσον* (= da' sollievo/da' conforto) testimonia, anzitutto in ragione della sua specifica valenza semantica, l'istantaneità e la forza della richiesta paolina.

<sup>183</sup> *ἐπιποθῶ*, verbo che manifesta un ardente desiderio connesso con le nozioni di implorazione e bisogno (cf. C. RUSCONI, *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*, Bologna 1996, 128), è un presente indicativo composto con la preposizione *ἐπί*: questi due fatti morfologici concomitanti sottolineano, da un lato, la duratività dello slancio emotivo, dall'altro, l'esplicita, diretta finalizzazione di esso sul sintagma successivo (*πάντας ὑμᾶς* = tutti voi).

Un uso particolarmente intenso e concreto del vocabolo è quello di Fm 12: lo schiavo restituito a Filemone è definito dall'autore della lettera τὰ ἐμὰ σπλάγχνα. In questa locuzione sono espresse nello stesso tempo entrambe le valenze della parola sin qui presentate e appare oltremodo vivo il legame con *rèhem/rahamim*. Onesimo è amato da Paolo al punto da essere identificato con la fonte effettiva dell'amore in lui.

Interessante è il fatto che il verbo della stessa radice ossia σπλαγχνίζεσθαι (= *provare dentro di sé una compassione viscerale*) sia presente non negli scritti paolini, ma essenzialmente nelle versioni evangeliche, che, invece, attestano soltanto in Lc 1,78 il sostantivo appena trattato. Σπλαγχνίζεσθαι ricorre con sicurezza 11 volte.<sup>184</sup> Queste forme, 6 delle quali sono aoristi passivi indicativi,<sup>185</sup> esprimono costantemente «un'emozione fisica, un'autentica compassione davanti allo stato miserevole del prossimo, letteralmente un movimento di viscere, suscitato dalla vista»,<sup>186</sup> che mobilita chi lo vive a farsi carico delle esigenze di chi l'ha così profondamente interpellato.

Il soggetto è in nove occasioni Gesù,<sup>187</sup> il quale manifesta, sempre in modo esplicito, la condivisione di se stesso a favore di altri esseri umani in grave difficoltà. E anche nei due testi (Lc 10,33; 15,20) in cui questa compassione viscerale è provata da esseri umani, tali soggetti sono dei paradigmi dell'agire divino proposti direttamente all'imitazione di ogni individuo che ascolti o legga queste parole evangeliche. Il verbo, come si vede, ricorre laddove la figura di Gesù Cristo è biograficamente presentata. Allorché, invece, risulta centrale il compito del *kerygma* per quanti, Paolo in primo luogo, sono suoi discepoli, rimane in campo il valore in quanto tale (σπλάγχνα appunto), ossia l'amore «come esperienza concreta e dono reciproco dei cristiani».<sup>188</sup> Insomma si tratta, ad un tempo, di un legato e di una dinamica acquisizione, da vivere ogni giorno.

<sup>184</sup> Nella dodicesima ricorrenza (Mc 1,41) questa forma pare una *lectio faciliior*.

<sup>185</sup> La storicità puntuativa di questi verbi indica con grande pregnanza l'immediatezza e l'intensità notevole del sentimento espresso.

<sup>186</sup> SPICQ, *Lexique théologique*, 1411.

<sup>187</sup> Cf. Mt 9,36; 14,14; 15,32; 18,27; 20,34; Mc 6,34; 8,2; 9,22; Lc 7,13.

<sup>188</sup> KÖSTER, «σπλάγχνοι», 925.



#### 4. L'AMORE SECONDO PAOLO: LINEE DI RIEPILOGO

Che cosa vuol dire Paolo quando parla di *amore*? Questo è l'interrogativo che stava alla base di questo capitolo.

La risposta è tanto entusiasmante quanto complessa. Egli, ogniqualvolta utilizzi il vocabolario dell'amore, sembra avere, nella mente e nel cuore, sia pure in forme e secondo modalità diverse, un dinamismo personale e collettivo costante. Infatti l'amore che egli delinea:

- appare un'apertura creativa all'altro che parte dalla mobilitazione interiore di fronte alla sua situazione;
- entra in relazione con essa tramite un processo di compartecipazione intellettuale ed emotiva intima, che fa guardare al di fuori di sé con grande comprensione;
- conduce alla solidarietà concreta verso chi ha dimostrato di averne effettivamente bisogno.

Ἀγάπη appare l'inizio e la fine del percorso, il valore che lo ingloba complessivamente, la struttura portante senza la quale nulla potrebbe sostenersi. Οἰκτιρμός, ἔλεος e σπλάγγνον/σπλάγγνα costituiscono i presupposti concreti e imprescindibili di questa tensione sociale profonda, il terreno di sviluppo indispensabile perché l'amore diventi effettiva esperienza di vita.

Nella cultura profana del Mediterraneo centrale e orientale, per secoli, l'amore è stato inteso non solo nel senso passionale ed erotico-sessuale, ma anche come uno slancio affettivo mosso da gratitudine e/o ammirazione, materiato di altruismo. A contatto con le fonti e l'esperienza culturale ellenistico-giudaiche anzitutto la nozione di ἀγάπη si è caricata di valenze emotive ulteriori: passione e desiderio sessuale da un lato, forma del rapporto fiduciario tra il Signore Dio d'Israele e gli esseri umani a lui fedeli dall'altro. E vocaboli come οἰκτιρμός, ἔλεος e σπλάγγνον/σπλάγγνα, espressioni nel greco della Settanta di momenti fondamentali della vita interiore e sociale dell'uomo biblico, hanno potuto acquisire una corposità ulteriore rispetto a quella specifica del loro etimo originario.

L'uso neo-testamentario paolino, assai ricco e pregnante, acuì la valenza spirituale dei vari termini, senza privarli di concretezza. Paolo, radicando il sentimento d'amore nella scelta primigenia di Dio a favore dell'essere umano, ne potenziò al massimo la portata, elimi-

nando ogni rischio di incertezza, precarietà e ambiguità, proprio dei contesti mortali, e valorizzando tutto il conservabile della propria matrice culturale originaria.<sup>189</sup>

Paolo, esplicitandone, a più riprese, la complessa ed entusiasmante presenza in qualsiasi momento o spazio che toccasse la vita umana,<sup>190</sup> spalancò una dimensione esistenziale certo esigente, ma profondamente incarnabile in ogni individuo, per nulla incline a teoreticismi, invasamenti estatici, egocentrismi di qualsiasi fattezze. Senza cedere ad antropomorfismi propri di altre tradizioni religiose antiche, il discorso paolino sull'amore mostra, con una capacità di sintesi e una completezza forse unica nel NT, che l'offerta divina di bene verso gli esseri umani passa attraverso l'orientamento altruistico di tutta la loro persona, di tutte le loro energie intellettuali, sensoriali ed emotive, senza soluzioni di continuità e frammentazioni di sorta.

Non vi è possibilità di amore autentico se, nella propria esistenza, vi è spazio per una considerazione di sé abnorme rispetto a quello che si ha degli altri: non è possibile, in questo caso, alcuna *tenerenza intensamente misericordiosa*, alcuna *commozione realmente viscerale* per le loro vicende e condizioni, fossero anche le più drammatiche.

Non si vive amore effettivo verso alcuno, se non c'è apertura del cuore all'ascolto dell'altro, quella *appassionata misericordia* che non esiste se ci si limita ad udirne le parole con le orecchie della mente, restando prigionieri delle proprie elucubrazioni speculative o introspettive.

<sup>189</sup> «Al posto della Tòrah è subentrato l'amore come costruttore/organizzatore ampio e particolareggiato della vita. Questo è un cambiamento fondamentale e inadatto alle armonizzazioni nello stile guida dell'esistenza. L'amore non sta più nella Legge, ma ne *fuori-esce* e sta inaspettatamente *contro* la Legge ... Un singolo aspetto di uno stile di vita viene rivalutato come un particolare *modus vivendi* ed esclude con ciò già l'antico stile di vita come via di salvezza» (WISCHMEYER, «Das Gebot der Nächstenliebe», 187).

<sup>190</sup> «Come Gesù, chi dà se stesso fino alla morte per amore, non lo fa con la speranza di recuperare la vita come premio a tale sacrificio, ma con la certezza di poterla riprendere di nuovo, per la forza dell'amore stesso. Dove c'è amore fino al limite, c'è vita senza limite, perché *l'amore è la vita ...* Per chi ama non c'è morte: questo è l'ultimo gesto di una vita di dedizione» (J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, Assisi 1982, 441-442).

Paolo, insistendo, nella specificità di ogni contesto socio-culturale da lui conosciuto e sostenuto, sull'inscindibilità dell'amore intracomunitario dalla fiducia piena di speranza in Dio e dall'apertura verso l'esterno delle comunità cristiane, moltiplicava le possibilità di diffusione di quell'esperienza d'amore a un tempo intellettuale ed emotivo. Egli ne parlava per esperienza diretta e proponeva questo amore ai suoi destinatari, anche a partire dalla persuasione che la fine della storia umana potesse non essere lontana:

«La fratellanza è l'unico atteggiamento logico e l'unico che abbia con sé l'avvenire in questo periodo decisivo che sta tra la croce e il τέλος. Essa è fondata sulla croce e si risolve nella disposizione al servizio e al sacrificio, al perdono e alla comprensione, alla sopportazione e alla compassione, a sollevare chi è caduto e a ricostruire ciò che è distrutto in mezzo ad una comunità che deve la sua esistenza unicamente alla misericordia di Dio e al sacrificio del suo Cristo».<sup>191</sup>

Ecco perché nessuno è più libero del cristiano e nessuno è meno libertario di lui. L'esigenza etica che viene proposta è ancora più rigorosa di quella richiesta dalla Tôràh e dalle prescrizioni e interpretazioni ad essa legate, proprio perché non è funzionale ad un codice predeterminato. Paolo sottolinea come in ogni momento l'individuo potrebbe trovarsi nella condizione di commuoversi intimamente per la condizione di un suo simile, di aprirgli le porte del suo cuore e della sua mente immedesimandosi davvero nella sua situazione. Tutto ciò per contribuire, senza perdere il proprio equilibrio psico-affettivo, a fagli recuperare o avere in concreto serenità nel presente e fiducia nel futuro. Questa è la fantasmagorica e talora tragica multiformità della vita, che nessun codice scritto può racchiudere in tutta la sua imprevedibilità.

<sup>191</sup> STAUFFER, «ἀγαπάω», 135-137. «“Gli uni gli altri” dice la direzione della carità, ma non ne costituisce la misura, che è sempre il “come te stesso” e il “come Cristo vi ha amato”. La reciprocità è sempre attraversata e superata dalla gratuità. La reciprocità dell'amore cristiano non poggia sulla parità» (MAGGIONI, «L'amore del prossimo nel Nuovo Testamento», 57).



## LA GIUSTIZIA DELL'AMORE SECONDO PAOLO

Nei due capitoli precedenti si è notato quanto Paolo sia impegnato a sottolineare la portata che la giustizia e l'amore hanno nella vita di ogni essere umano, anzitutto nell'individuazione del senso di essa. Anche in questa prospettiva si è visto quali e quante siano le connessioni che questi due valori hanno tra loro e con una nozione di fede imperniata nella relazione con il Dio di Gesù Cristo, che è, secondo la Bibbia in genere e gli scritti paolini in specifico, «il» rapporto dell'esistenza umana, al di fuori di devozionalismi e chiusure integralistiche.

Questo discorso è ancora più importante se si considera l'opzione di fondo strutturale della morale paolina. Per l'apostolo la vita cristiana era soprattutto vita comunitaria fraterna, caratterizzata dall'attesa della fine imminente e dal confronto e contrasto con i non cristiani. Conseguentemente la questione etica fondamentale era, in definitiva, questa: «come la comunità del tempo finale debba conservarsi nell'amore fino alla fine vicina di tutte le cose; come debba promuovere la propria integrazione; come non debba impedire la missione con una condotta impropria; come non debba ricadere nella condizione del mondo che passa».<sup>1</sup>

Questa doverosa constatazione non deve far trascurare il fatto che molti secoli di esegesi paolina hanno variamente mostrato quan-

---

<sup>1</sup> J. BECKER, *Paolo, l'apostolo dei popoli*, Brescia 1996, 417.

to significative siano le direttrici etiche emergenti dall'epistolario di Paolo per l'esistenza dell'essere umano di ogni tempo.<sup>2</sup>

Nello scritto paolino forse più maturo sotto i profili teologico e antropologico globali, cioè la Lettera ai cristiani di Roma, vi sono due testi che costituiscono, per varie ragioni e ciascuno a modo suo, due sintesi pregnanti dell'interrelazione giustizia-fede-amore.

## 1. LO «SPIRITO» DELL'ESISTENZA CRISTIANA (LETTURA DI ROMANI 8)

Dopo la lunga disamina sulla presenza del male nella vita dell'uomo e sulla lotta esistente in lui tra l'obbedienza alla logica divina e l'ossequio alla passionalità distruttiva (c. 7) Paolo traccia, in tre sequenze, il senso della presenza dello Spirito nell'umanità e nel mondo: «quando il lettore raggiunge Romani 8, ... è come se si aprisse una diga, dando sfogo alle convinzioni di Paolo sul ruolo decisivo dello Spirito nel determinare e nel foggiare la vita del credente».<sup>3</sup>

### a) DALLA CARNE ALLO SPIRITO (VV. 1-13)

*«<sup>1</sup>Ora dunque non c'è più nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù. <sup>2</sup>Poiché la legge dello Spirito che dà vita, in Cristo Gesù, ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte. <sup>3</sup>Infatti ciò che era impossibile alla legge, perché la carne la rendeva impotente, Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e in riferimento al peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, <sup>4</sup>perché la giusta esigenza della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito».*

Si parta da un interrogativo di base: lo Spirito, con la sua azione, libera i suoi beneficiari dai condizionamenti e drammi della storia oppure è anzitutto una presenza forte per fronteggiare le contraddizioni dell'esistenza personale e collettiva?

<sup>2</sup> Mi permetto di rinviare, a questo proposito, all'intera sezione relativa alla nozione paolina di coscienza morale, nel saggio già citato di BORGHI – BUZZI, *La coscienza di essere umani*, 32-59.

<sup>3</sup> DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 419.

In continuità dinamica e progressiva con alcuni ascendenti primo-testamentari (Ger 31,31ss; Ez 11,19; 36,26-27;<sup>4</sup> Gl 3,1-3), occorre rispondere che la seconda alternativa è quella giusta. La religiosità fondata sul retribuzionismo e sull'incombere della condanna divina ha subito un colpo mortale. L'ispirazione che ha mosso Gesù Cristo a esercitare la sua libertà nel corso della sua presenza terrena sino alla morte e risurrezione è il motore della vita di chiunque accetti di porsi alla sua sequela, dopo aver abbandonato la persuasione di bastare a se stesso attraverso la forza esclusiva della propria obbedienza alla Legge mosaica. Questo agire di Gesù è stato ed è anzitutto liberazione dall'idea che il male e la morte abbiano comunque e sempre il sopravvento.

E la contrapposizione delle due locuzioni che, letteralmente, appaiono *la legge dello Spirito della vita in Cristo Gesù e la legge del peccato e della morte* esprime, con grande efficacia, la netta cesura verificatasi nell'esperienza umana. Infatti qui *legge* sta per logica e prassi di comportamento. La logica reale propria di Cristo Gesù è quella della vita che può raggiungere la sostanza di tutti e di tutto e far superare le difficoltà di rapporto fondamentali degli individui, quelle con Dio e con gli altri esseri umani, che sono il *peccato* e la *morte*. L'esito emancipatorio da queste condizioni è stato già raggiunto: l'aoristo indicativo ἠλευθήρωσεν (= liberò) sottolinea strutturalmente l'obiettività dell'evento e chiama tutti i destinatari e tutti i lettori di questo testo ad esserne consapevoli.

Per i suoi destinatari romani, che, in forma diversa, ma egualmente radicata, da ex-pagani o ex-giudei che fossero, ritenevano che la legge avesse un ruolo decisivo nella liberazione dal male umano, Paolo usa formalmente categorie espressive a loro congeniali: non a caso adopera il termine νόμος (= legge). D'altra parte, prendendo le mosse dal discorso di Ger 31,31ss ed Ez 35-39, fa compiere un salto di qualità decisivo alla funzione della legge, anzitutto di tradizione

<sup>4</sup> Per un approfondimento in merito, si veda, per esempio, S. LYONNET, «Rom 8,2-4 à la lumière de Jérémie 31 et de Ézéchiél 35-39», in ID., *Études sur l'épître aux Romains*, Roma 1990, 231-241.

giudaica, nel processo della salvezza. Salta infatti il meccanismo perverso che spingeva la persona a utilizzare i comandamenti divini come sostanziale «paravento» dietro al quale nascondere l'orgogliosa affermazione del proprio io.

Il legalismo umano egocentrico è smascherato: «non si tratta di un fatto magico, ma di un evento che incide profondamente sulla persona. Coglie appunto ciascun credente nel centro decisionale del suo essere»<sup>5</sup> come indica assai chiaramente il *te* oggetto diretto della liberazione realizzata. Chi da credente, ossia da persona che si è affidata e continua ad affidarsi a Dio nel rapporto con Gesù Cristo, non è più «uno schiavo che rinuncia alla resistenza o soltanto un resistente inefficace ... Egli ha ricevuto la libertà di contrattaccare coraggiosamente».<sup>6</sup>

*Ora*<sup>7</sup> coloro che credono, giorno dopo giorno, nell'influenza radicale e decisiva del Dio di Gesù Cristo nella loro vita hanno una relazione con lui che è senza eguali, perché può consentire di far trionfare l'ispirazione di vita in tutte le circostanze di morte. Tali situazioni annientanti possono essere le più varie, dalla strumentalizzazione formalistica o terroristica dell'etica religiosa al disprezzo teorico e/o pratico dell'apertura all'Altro, dunque agli altri come prospettiva esistenziale di fondo.

Ed è proprio una scelta divina storica che ha aperto all'umanità la strada per superare definitivamente la convinzione che la pura ossequenza ad un precetto esorcizzi la sofferenza, il male e la morte. E la «visibile assunzione della carne del peccato permette la condanna del peccato nella stessa carne, condanna ... diventata possibile perché Cristo non ha conosciuto il peccato e perché l'intero percorso del suo invio si è realizzato a nostro vantaggio e non al posto nostro».<sup>8</sup>

<sup>5</sup> BARBAGLIO – FABRIS, *Le Lettere di Paolo*, II, 368-369.

<sup>6</sup> CRANFIELD, *La lettera di Paolo ai Romani*, (cc. 1-8), 217.

<sup>7</sup> Cf., circa il significato di questo avverbio di tempo, rispettivamente riguardo al momento della morte e risurrezione di Cristo (Rm 3,21; 5,9.11) e alle conseguenze che ne derivano per il credente (6,21; 7,6).

<sup>8</sup> PITTA, *Lettera ai Romani*, 289. La locuzione περί ἀμαρτίας (v. 3b) si comprende pienamente se la si considera nel suo significato ad un tempo relazionale e finale: l'invio del Figlio è strettamente legato alla presenza del peccato nel mondo e al contrasto risolutivo di esso (cf. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, 485).



La logica della legge fine a se stessa è accantonata perché Dio si è fatto massimamente solidale con gli esseri umani, accettando la morte per dimostrare che neanche l'estremo tentativo di prevaricazione del male rappresentato dalla morte stessa può avere la meglio in modo conclusivo.

E la contrapposizione tra carne e spirito non va letta in termini dualistici chiusi. Non è il rifiuto totale della fisicità umana e l'esaltazione di un mondo di personalità eteree e candide. È la sottolineatura dell'alternatività esclusiva tra due modi di abitare il mondo:

- l'uno, che, in mille forme diverse, segue costantemente (v. 4) i valori che hanno condotto il Dio di Gesù Cristo a sacrificare se stesso per amore delle sue creature;

- l'altro che, sia pure con tante varianti, decide di privilegiare il principio secondo cui tutto quello che è donato è perduto.

L'unica condanna definitiva è quella nei confronti di un'esistenza che non comprende come la volontà di Dio, espressa in quanto di autenticamente giusto la Legge esige,<sup>9</sup> possa essere compiuta soltanto ad una condizione. Quale? La decisione del singolo individuo di lasciarsi orientare dal modo di essere e di agire entusiasmante di Gesù Cristo, proclamato nel suo evangelo. Esso, nella fiducia piena verso il Padre, riunifica la persona orientandone parimenti cuore e mente, corpo e spirito, sulle strade dell'amore.<sup>10</sup> L'alternativa a questo modo di vivere è, in definitiva, una sola: conservare, magari anche illudendosi che siano dei grandi risultati dell'autonomia umana, le proprie dilacerazioni interiori e sociali: «per coloro che, come Paolo, hanno incontrato la libertà di Gesù Cristo, cioè la Croce, la *libertà responsabile* non può più ridursi a un sano equilibrio nell'uso

<sup>9</sup> La traduzione *la giusta esigenza della legge* intende sottolineare il valore del vocabolo risultativo della radice \*dik-/deik-, cioè δικαίωμα: quanto è radicalmente implicato dal rapporto armonico con Dio e con gli altri esseri umani sarà realizzato in ragione della capacità «di girare sempre più le spalle al nostro insaziabile egoismo e di dirigere lo sguardo sempre più verso la libertà che è lo Spirito di Dio» (CRANFIELD, *La lettera di Paolo ai Romani*, 221-222).

<sup>10</sup> «La legge ordina di muovermi e di agire, ma non dà né piedi né mani. Notizie migliori porta il vangelo: mi ordina di volare, e mi dà le ali» (BRUCE, *La lettera di Paolo ai Romani*, 203).

della libertà, a un equilibrio tra i diritti propri e altrui. Anche nella libertà la reciprocità è spezzata dalla gratuità. La misura della libertà è la libertà di Dio apparsa sulla croce». <sup>11</sup>

Successivamente la distinzione *carne/spirito* assume dei connotati più marcati ed esclusivi: «<sup>5</sup>Quelli infatti che vivono secondo la carne, assumono la logica della carne; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, quella dello Spirito. <sup>6</sup>Infatti il modo di pensare e di valutare della carne è morte, mentre quello dello Spirito è vita e pace. <sup>7</sup>Perciò il modo di pensare e di valutare della carne è ostilità a Dio, perché non si assoggetta alla legge di Dio: neanche, infatti, lo potrebbe. <sup>8</sup>E coloro i quali vivono secondo la carne non possono piacere a Dio. <sup>9</sup>Voi però non vivete secondo la carne, ma secondo lo Spirito, dal momento che lo spirito di Dio abita in voi. Se qualcuno non ha lo spirito di Cristo, non gli appartiene».

Un compromesso è impossibile: l'estraneità alla fonte della vita (= morte) e l'apertura a tutto quello che è bene sia in sé che relativamente agli altri (= vita<sup>12</sup> e pace<sup>13</sup>) sono assolutamente incompatibili. Il respiro dell'esistenza di ciascuno<sup>14</sup> è ampio, regolare, armonioso, dunque segno e veicolo di benessere quando è ritmato su quello divino, ossia su quello di colui che ha amato per primo. Tutto quello che l'umanità chiusa al trascendente incarnato da Gesù Cristo pensa, valuta e afferma giunge inevitabilmente a collisione con il Creatore della vita. Essa, infatti, non accetta termini di confronto che non sia-

<sup>11</sup> B. MAGGIONI, *Il Dio di Paolo*, Milano 1996, 217. «Non basta sentirsi liberi e nemmeno percepire la libertà come dono di Dio. Occorre accogliere questo dono, occorre in ogni istante scegliere la libertà» (F. CECCHIN, *Incontrare Cristo oggi. Commento esistenziale alla Lettera ai Romani*, Casale Monferrato [AL] 1989, 78).

<sup>12</sup> Cf. il v. 2.

<sup>13</sup> Cf. Rm 5,1; 14,17.

<sup>14</sup> Parlare di *respiro esistenziale* e di *respiro vitale* è quanto mai opportuno vista la ripetuta utilizzazione paolina del vocabolo φρόνημα la cui radice è costituita dal sostantivo φρήν, il *diaframma*. Esso, in quanto regolatore del ritmo e della forza del respiro, quindi anche dello spirito umano e delle sue passioni, fu molto presto considerato sede di attività intellettuale e psichica, come espressione dell'unità psicosomatica dell'individuo (cf. G. BERTRAM, «φρήν», in *GLNT*, 1988, XV, 134-135). φρόνημα è il termine risultativo, l'esito finale, insomma il contenuto del pensare, del sentire e del pianificare, diversamente orientati in funzione dello spazio aperto o chiuso dagli esseri umani all'agire dello Spirito.

no autoreferenziali è lo stato di «guerra» dentro ogni persona e fuori di essa può continuare solo finché il perdono e la giustificazione divine le sono estranee.<sup>15</sup>

E dire che tale ostilità e incomunicabilità rispetto a Dio è ineluttabile (v. 7), non è una dimostrazione di pessimismo infondato: è sano realismo che parte dalla consapevolezza che individui e gruppi umani, quando reputano se stessi arbitri ultimi ed esclusivi del proprio esistere, non lasciano spazio ad un rapporto vitale con un Dio come Gesù Cristo, dunque alla sua signoria sulla loro vita.

Egli, infatti, proprio lasciandosi ispirare dall'affidamento completo al Padre, ha trovato il senso pieno della sua esistenza. Pertanto coloro che si lasciano mobilitare in senso analogo da Dio, sono certamente abitati da questo modo di vedere la realtà,<sup>16</sup> hanno fatto entrare nella loro mentalità e nella loro prassi la centralità dell'obbedienza della fede. Questo è il senso del v. 9: la relazione con Gesù Cristo è autentica, se vi è un dinamismo esistenziale comune al suo, cioè una vita parametrata, con costanza e creatività, sui criteri di analisi e di valutazione divini.<sup>17</sup> Nessuno può pensare o dire di essere cristiano se non accetta di porsi, in concreto, in questa sintonia esistenziale.<sup>18</sup>

E il discorso paolino successivo accentua ulteriormente questa direttrice di pensiero: «<sup>10</sup>E se Cristo è in voi, il vostro corpo è morto a causa del peccato, ma lo spirito è vita a causa della giustificazione. <sup>11</sup>E se lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi. <sup>12</sup>Così dunque fratelli, noi siamo debitori, ma non verso la carne per vivere secondo la carne; <sup>13</sup>poiché se vivete secondo la carne, voi morirete; se invece con l'aiuto dello Spirito voi fate morire le opere del corpo, vivrete».

<sup>15</sup> Cf. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, 63.

<sup>16</sup> Tra i probabili ascendenti di questa asserzione paolina si veda assai utilmente Ez 37,5.14.27-LXX. Interessante è anche il confronto con Gv 14,27.

<sup>17</sup> Cf. BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, 653.

<sup>18</sup> «Non si tratta semplicemente di un'adesione a Cristo semplicemente come si abbraccia una causa: se il cristiano s'impegna per Cristo, ciò avviene perché in precedenza egli ha "ricevuto" (1Cor 4,7) da lui l'energia interiore che lo incita a farlo» (LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, 489).

Il quadro è chiaro: essere in rapporto con Gesù Cristo fa risaltare l'inconsistenza e la negatività della ricerca orgogliosa di sé e la necessità di un rapporto fiducioso e generoso verso di lui.

Questa relazione è l'unica vera strada che gli individui hanno per divenire giusti, giacché giustizia non è, come si è visto in precedenza,<sup>19</sup> la capacità di essere coerenti applicatori di una norma, ma quella di tentare di mantenere vivo e vitale un legame d'amore, che ha in sé delle norme di comportamento, ma va al di là di esse: «come il destino mortale dell'essere umano è dovuto al peccato, così l'azione vivificante dello Spirito è dovuta alla condizione di giustizia stabilita da Dio tra i credenti. In altre parole l'essere umano riceve lo Spirito che dà la vita in quanto egli è giustificato».<sup>20</sup>

Lo slancio conferito dallo Spirito di un Dio che dà oggettivamente la vita ai morti (la risurrezione di Gesù lo sta a indicare) toglie gran parte della sua importanza a tutto quello che è morte. Esso, infatti, depotenzia le cesure e le barriere che l'essere umano da sempre conosce. Infatti i momenti di morte vissuti in prima persona durante la propria esistenza terrena, dai più contingenti a quelli più strutturali, fino all'estremo commiato dalla terrestrità, perdono il loro rilievo in nome della speranza che la sorte di Gesù Cristo ha autorizzato a nutrire in tutti coloro che cercano di vivere come lui.<sup>21</sup>

La condanna a morte del mero egocentrismo dà certezza di vita; il trionfo di esso l'inevitabilità della morte: tutto è sintetizzabile in queste poche, laconiche parole. Paolo lo fa attraverso l'efficacia di due periodi ipotetici della realtà, in cui la prospettiva della morte appare il futuro del tutto imprescindibile<sup>22</sup> di un'esistenza ripiegata su

<sup>19</sup> Cf. il capitolo 2 di questo libro.

<sup>20</sup> LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, 490.

<sup>21</sup> «Essere nello Spirito significa anche e in definitiva ... vivere per il futuro della salvezza che già ora si rivela ... Tanto più urgente diventa l'esortazione, sin qui implicita, a fare di questo Spirito che è in noi e nel quale noi siamo, di questo Spirito dal quale siamo segnati per effetto del battesimo, il κατά del nostro vivere, la norma, la scaturigine e la direzione del nostro cammino» (SCHLIER, *La lettera ai Romani*, Brescia 1982, 412).

<sup>22</sup> Se si confrontano le due parti del v. 13, e in particolare le espressioni verbali delle apodosi, ossia μέλλετε ἀποθνήσκειν (= siete destinati a morire) e ζήσεσθε (= vivrete), si nota immediatamente come alla sfumatura di ineluttabilità propria della perifrastica introdotta da μέλλειν fa da parallelo progressivo la posizione finale

se stessa, mentre la vita non può che avere l'ultima e definitiva parola per chi prende la risoluzione di combattere ogni comportamento meramente egoistico, proiettandolo in un avvenire di bene.

*Per non morire occorre uccidere*: per evitare la morte, dalla quotidianità mortale alla sostanza della vita al di là della fine fisica, chi crede nella giustizia divina dell'amore deve *uccidere* in sé tutto quanto gli impedisce di *vivere realmente*, cioè di far prevalere, per sé e per gli altri, la logica del dono, che è il modo di esistere di Dio, e la convinzione che tale logica sia la verità. Ed è con questo impegno a *far morire per far vivere* che gli individui devono avere, *per essere realmente umani*, l'unico «debito» autentico della loro esistenza.<sup>23</sup>

#### b) L'ESISTENZA UMANA NELLO SPIRITO DI DIO (vv. 14-30)

La riflessione paolina, chiarito il criterio di base, centra la sua attenzione sulla qualità del rapporto tra Dio e gli esseri umani che credono in lui, partendo dal loro punto di vista: «<sup>14</sup>Tutti quelli infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio. <sup>15</sup>E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi in vista di una rinnovata paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: "Abbà, Padre!". <sup>16</sup>Lo Spirito stesso rende partecipe il nostro spirito della testimonianza che siamo figli di Dio. <sup>17</sup>E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria. <sup>18</sup>Io ritengo, infatti, che le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata a noi e per noi».

Parlare di figliolanza dell'uomo rispetto al divino è di solito quanto di più efficace vi sia per rendere il valore della densità e profondità di questa relazione. La parola «spirito» viene utilizzata in

---

del futuro ζῆσεσθε. Si tratta di espressioni da comprendere non essenzialmente in chiave escatologica: «la vita accordata al credente fedele è l'opera dello Spirito, il quale non aspetta per agire che l'epoca attuale sia passata, ma, come la giustificazione, raggiunge il credente nella sua esistenza attuale per prolungarsi in termini di *vita eterna*» (LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, 493).

<sup>23</sup> Cf., a questo proposito, Gal 5,2-6.16-23 e il passo di Rm 13,8-10 che commenterò nella seconda parte di questo capitolo.

due accezioni distinte, l'una finalizzata all'altra. Infatti il senso vitale che anima gli individui credenti nel Dio di Gesù Cristo non può che essere partecipe della vitalità divina. I verbi del v. 14 sono tutti al presente, a testimoniare come le situazioni espresse abbiano una valenza costante, non esposta ai mutamenti di tempo e di spazio. Tutto questo senza alcuna coercizione esterna, quasi che gli esseri umani in questione fossero «posseduti» o «plagiati» da una forza estranea alla loro natura creaturale.

Si tratta di una guida che è un orientamento fecondo e maturante, che non conosce i connotati della subordinazione dettata dal bisogno o dalla paura, ma intende costituzionalmente suscitare la libera risposta umana. Questa cooperazione alla trasformazione interiore, dunque sociale dell'individuo credente operata da Dio è il segno della responsabilità suscitata dalla fede. La giustificazione fondata su tale affidamento offre questa meravigliosa apertura liberatoria all'incredibile ricchezza della grazia divina. Si tratta senza dubbio di una straordinaria benedizione, una libertà seriamente finalizzata che si radica nel rapporto di intimità con Dio al punto che conduce ad invocarlo ad alta voce<sup>24</sup> con piena familiarità, senza soluzione di continuità tra liturgia e vita feriale, tra culto e normalità quotidiana (v. 15).

Il grido filiale del credente è ispirato così come la consapevolezza stessa di questo rapporto filiale giunge ai credenti per ispirazione di Dio. Il testo paolino non dice come ciò avvenga e non legittima, quindi, nessuna affermazione circa vie straordinarie di tale «penetrazione» spirituale negli individui. Dice «soltanto» che questo rapporto, frutto della solidarietà di Dio nei confronti dell'uomo, implica una forma di risposta corrispondente da parte umana: lasciarsi guidare dallo Spirito significa solidarizzare con il dolore assunto da Gesù. Come la sofferenza umana, dopo la croce di Cristo, non resta un fatto solitario, così il rapporto dell'uomo con Dio è autentico se consiste anche, in caso di necessità, nella condivisione responsabile delle condizioni di sofferenza di cui Gesù ha portato il massimo peso.

<sup>24</sup> Κράζομεν (= gridiamo) è una parola di grande potenza espressiva: il presente di chi è consapevole dello straordinario dono ricevuto non può che motivarlo a rendere fortemente esplicita questa sua condizione.

Questa solidarietà «reciproca» tra Dio e gli esseri umani va dal male al bene, dall'abbruttimento all'apoteosi: la celebrazione del vero valore divino che è la «sua gloria» (v. 17) viene compartecipata all'umanità, esattamente come alla morte di Gesù segue la risurrezione: la prima non avrebbe senso senza la seconda come la seconda sarebbe pura «magia» senza la prima. In sintesi, la cristologia è alla base dell'antropologia: la prospettiva aperta dalla risurrezione di Cristo spalanca uno scenario che conduce al di là di ogni eden, al di là della stessa gloria appena menzionata. Il futuro che si presenta è il dischiudersi del vigore e dello splendore della vita, dunque libertà, pace e gioia piene.<sup>25</sup>

Lo slancio vitale di tutti coloro che si lasciano collocare in questa linea sarà parte dello Spirito divino in quanto tensione globale al bene per sé e per gli altri. Una condivisione della propria vita con gli altri secondo il modello trinitario, delle relazioni tra il Padre e il Figlio attraverso lo Spirito. D'altra parte Paolo non parla acriticamente dello Spirito in relazione a tutte le esperienze, sue personali o dei suoi convertiti. Al contrario lo Spirito del Dio di Gesù Cristo diviene una via di discernimento critico per vagliare la qualità delle esperienze e la loro riconducibilità autentica a Dio. Solo le esperienze che manifestano lo Spirito quale Spirito di Cristo possono essere legittimamente accolte.<sup>26</sup>

Tutto questo è un dono impegnativo: ciò appare evidente all'interno e all'esterno dell'epistolario paolino.<sup>27</sup> Questa opzione esistenziale di fondo farà passare chi vi si sottoporrà attraverso dolori e difficoltà obbiettivi almeno quanto reali sono state le sofferenze vissute

<sup>25</sup> «Accogliere l'evangelo del messia, morto alla morte e vivo per la vita divina, significa sentire tutto il proprio io riunificato nella fiducia verso un Padre universale. Il cuore umano supera le sue divisioni, le sue angustie, i suoi desideri impotenti, le sue contraddizioni in un unico anelito che lo fa sentire riconciliato con la sua prima origine» (OSCOLATI, *La lettera ai Romani*, 120).

<sup>26</sup> Cf. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 428-429; «la natura del ministero di Gesù è diventata la natura caratterizzante dello Spirito ... Si doveva riconoscere come Spirito di Dio soltanto quel potere che si dimostrasse connaturale a Gesù» (*ibidem*, 272). Oltre a Rm 8,9.15-16 si vedano anche, per es., 2Cor 3,12-18; 4,4; Gal 4,6; 5,22-23; 1Cor 12,3.13; Fil 1,19.

<sup>27</sup> Cf. Gal 4,4-7; 5,18; Gv 1,12; 3,8; 15,15; 16,13-15.23-27.

da Gesù Cristo nell'arco della sua presenza terrena sino alla morte di croce: «senza predicare una religione in cui la sofferenza è reputata un bene e l'oggetto di una ricerca positiva, Paolo ha il coraggio di enunciare senza infiorettature la realtà così come si impone, secondo l'esperienza già provata che non aveva alcunché di teorico». <sup>28</sup> Ciononostante, l'importanza di questa tragica negatività è relativizzata nel raffronto con il valore della sua condizione escatologica la cui manifestazione ha come destinatari finali i credenti. <sup>29</sup> Questa affermazione era già stata fatta in altra forma (cf. v. 13): ora assume una dimensione del tutto cosmica.

*«<sup>19</sup>L'attesa impaziente della creazione aspetta con trepidazione inquieta la rivelazione dei figli di Dio; <sup>20</sup>essa infatti è stata sottomessa alla nullità – non per suo volere, ma a causa di colui che l'ha sottomessa – nella speranza <sup>21</sup>di essere a sua volta liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. <sup>22</sup>Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; <sup>23</sup>essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo. <sup>24</sup>Poiché nella speranza noi siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se visto, non è più speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo? <sup>25</sup>Ma se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza. <sup>26</sup>Allo stesso modo anche lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo come bisogna domandare che cosa chiediamo, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili; <sup>27</sup>e colui che scruta i cuori sa quale è il modo di pensare e di valutare dello Spirito, poiché egli intercede per i credenti secondo i disegni di Dio».*

<sup>28</sup> LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, 509.

<sup>29</sup> Il complemento εις ἡμᾶς (= a/per noi) presenta una funzione e una collocazione assai significative: il fatto di essere all'ultimo posto nella frase evidenzia la sua valenza quale punto di arrivo del processo relazionale divino-umano in atto, e il suo possibile doppio valore di moto a luogo e di fine (da cui la mia traduzione duplice) sottolinea tanto il termine dell'azione ricevuta quanto l'oggetto della sua finalizzazione. Insomma la rivelazione futura della «presenza piena e permanente di Dio» (PITTA, *Lettera ai Romani*, 302) avverrà a vantaggio dei credenti come terreno d'approdo della rivelazione.



La creazione – ossia la natura e la storia in quanto create – ha consapevolezza di essere perfettibile a partire dal rovinoso ingresso del male durante la vita dei progenitori dell'umanità. La situazione di piena libertà originaria è stata alterata dal peccato adamitico. Se il genere umano pensa che il suo rapporto con il resto del creato sia quello ipotizzato dal serpente in Gen 3,5, esso integra nella vacua e insensata illusorietà di questa persuasione sia la creazione che l'intera umanità. Viceversa, come per gli esseri umani, l'universo intero desidera recuperare la condizione armonica originaria: esso è partecipe, secondo Paolo, dello stesso slancio di liberazione complessiva<sup>30</sup> cui accedono gli individui che cercano di vivere contemplando costantemente il volto di Cristo, ossia essendo fedeli alla sua Parola.

E il fatto che nel processo di redenzione vi sia un coinvolgimento globale tanto degli esseri umani quanto dell'universo ingenera tre conseguenze importantissime:<sup>31</sup>

- anzitutto, l'orientamento di tutto verso il ritorno di Cristo al momento della parusia e l'insoddisfazione di ogni cristiano finché la prospettiva della salvezza non avrà raggiunto ogni essere umano, giudeo o pagano che sia. L'espressione *la redenzione del nostro corpo* può essere legittimamente intesa sia nel senso letterale più immediato sia, a livello più fondamentale, come la redenzione piena del corpo di Cristo, del tutto impossibile senza la completa integrazione salvifica di ebrei e pagani (cf. vv. 22-23);<sup>32</sup>

- secondariamente, il valore e il senso del lavoro umano come via di servizio a Dio e di sviluppo dell'universo verso il fine voluto da Dio;

- in terzo luogo, la vanità di ogni sforzo umano volto a realizzare la liberazione del cosmo senza e al di fuori della redenzione dell'uomo oppure a conseguire la redenzione dello spirito umano senza la redenzione della persona nella sua interezza.

<sup>30</sup> Cf. anche 2Cor 3,17.

<sup>31</sup> Cf. S. LYONNET, «Rom 8,19-22 et la rédemption de l'univers», in ID., *Études sur l'épître aux Romains*, 251.

<sup>32</sup> Cf. S. EASTMAN, «Whose Apocalypse? The Identity of the sons of God in Romans 8:19», in *JBL* 121(2002)2, 269-270.

In definitiva qualsiasi superiorità e controllo esercitato dall'umanità sull'universo sarebbero privi di valore, se tali facoltà non fossero finalizzate a creare il regno dell'amore in ciascuno dei suoi membri e all'interno del consesso umano.

Tale processo di emancipazione dal male e di diffusione del bene, però, non avviene, lo si sottolinea decisamente, senza difficoltà e sofferenze (vv. 22-23): «è evidente nel testo una progressione di "gemiti" in relazione alla dignità del soggetto gemente».<sup>33</sup> L'avvenire sperato è la piena realizzazione della condizione umana di figliolanza divina, ossia la completa esplicazione del rapporto d'amore tra gli individui e il Dio di Gesù Cristo. La salvezza da parte di Dio è un dato oggettivo già acquisito – diversamente non si capirebbe il significato dell'aoristo indicativo ἐσώθημεν (= fummo salvati, v. 24). Il tutto, però, è la semplice affermazione di una realtà positiva, che occorre comprendere bene per non perdere coraggio nei momenti ardui della vita terrena, secondo una relazione diretta con Dio che il credente può attendere con certezza, ma che è rinviata nell'eternità futura.

Per ora, nella dimensione terrena e mortale della vita, esistono dei limiti. Allora il senso dei vv. 26-27 è chiaro: «La situazione di tensione raggiunge qui il suo vertice espressivo: l'anelito alla piena realizzazione della salvezza è formulato dallo stesso Spirito che caratterizza l'essere cristiano, il *già* e il *non ancora* operano qui al massimo».<sup>34</sup> Infatti chi crede alla portata salvifica della morte e risurrezione di Gesù Cristo ha in sé il sostegno spirituale che lo sorregge nel cammino terreno. Il percorso è fatto di una speranza per nulla astratta, perché fondata su quanto il Messia ha vissuto, prodromo del tutto sufficiente alla parusia definitiva. Nell'itinerario esistenziale di ciascuno l'intervento dello Spirito si realizza a livello comunicativo in tutto e per tutto in linea con lo stadio di sviluppo dell'umanità: «La preghiera fatta di fervore, materiata di sofferenza, librata nell'aspirazione più intensa, non si concreta in formule umane, ma

<sup>33</sup> E. VALLAURI, «I gemiti dello Spirito Santo (Rom. 8,26s)», in *RivB* 27(1979)1, 109.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

rimane allo stato di sospiri. Sospiri che si possono chiamare dello Spirito perché viene da lui, dalla sua presenza attiva, quell'aspirazione alla gloria finale, così profonda da riuscire inesprimibile con le parole umane». <sup>35</sup>

Tutto quello che il credente desidera dire risulta al di là di quello che la verbalità riesce a manifestare: «ascoltiamo lo Spirito che prega in noi e ci accorgeremo che la preghiera è chiedere al Padre di accogliere come dono lo "scandalo" e la "insipienza" della croce». <sup>36</sup> Insomma, il soffio della gloria divina «insufflerà» la tensione alla gloria stessa negli esseri umani.

«<sup>28</sup>E noi sappiamo che tutto coopera al bene di coloro che amano Dio, che sono chiamati secondo il suo disegno. <sup>37</sup> <sup>29</sup>Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli; <sup>30</sup>quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati».

Ogni sviluppo parte da una certezza di base: la risposta d'amore all'attenzione originaria di Dio è l'unica condizione destinata a promuovere il bene autentico nella vita umana. <sup>38</sup> L'espressione paolina è assai pregnante e non vuol dire che tutto quello che capita ai credenti è al servizio del loro benessere, della loro convenienza o dei loro interessi terreni: sarebbe assurdo affermarlo e Paolo non lo fa. Quel

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 106. «Gli esseri umani non sanno come presentarsi al Padre, ma il suo Spirito muove i loro cuori, dà anima alle loro parole, dà forza ai loro sentimenti. Al di sopra delle loro capacità esprime quanto è utile, necessario, conforme al volere divino. Quell'umanità che cerca una giustizia tanto lontana, la ritrova in se stessa come dono divino» (OSCOLATI, *La lettera ai Romani*, 130).

<sup>36</sup> CECCHIN, *Incontrare Cristo oggi*, 80.

<sup>37</sup> Cf. le espressioni giudaiche utilizzate non per chi è giusto, ma per chi ama in Sir 1,10; 2,15.16; 31,19; 47,22; Gc 1,12; 2,5.

<sup>38</sup> «L'amore di Dio è il più profondo realismo di fronte alla problematica della nostra vita. Quando l'uomo (in questo o in quell'atteggiamento) incontra *realmente*, esistenzialmente, definitivamente, inequivocabilmente, inevitabilmente e senza scampo la domanda: chi sono io? allora ama Dio» (BARTH, *L'epistola ai Romani*, 300). Per quanto riguarda il v. 28 concordo con vari esegeti tra cui LÉGASSE (*L'épître de Paul aux Romains*, 528-529) sull'opportunità di considerare *lectio facillior* la variante che aggiunge il sintagma  $\theta$   $\theta$   $\epsilon$   $\delta$   $\varsigma$  (= Dio) dopo il verbo  $\sigma$   $\upsilon$   $\nu$   $\epsilon$   $\rho$   $\upsilon$   $\epsilon$   $\iota$  (= coopera).

che egli vuole asserire è che tutti gli avvenimenti della loro vita, nel quadro di un rapporto di autentica fiducia nei confronti di Dio, possono diventare parte attiva della loro salvezza.<sup>39</sup>

Il vangelo di Gesù Cristo morto e risorto disvela il progetto coerente del Padre: la predestinazione che, senza esclusivismi aprioristici, accomuna tutti gli esseri umani è quella di essere figli di un Dio che, dall'inizio ai tempi ultimi,<sup>40</sup> opera costantemente per giustificare donne e uomini, amandoli,<sup>41</sup> dunque, come il proprio Figlio. Si tratta della parola culminante, al di là dell'infrazione relazionale di Gen 3, dell'agire divino a favore dell'umanità.

Questa scelta divina si declina in una serie di azioni, che iniziano con la chiamata che ogni individuo può ricevere in qualsiasi momento della sua esistenza, tutte espresse con la puntualità oggettiva dell'aoristo indicativo. È un appello ad entrare in una logica di perdono e riconciliazione, resa praticabile dall'opzione divina, secondo una prospettiva che culmina nella decisione di dare loro il massimo riconoscimento di bene: «la gloria, sin d'ora, si trova, nello Spirito, su colui che, insieme con lo Spirito, ha brama di lei».<sup>42</sup>

La prova di questa scelta di Dio è il dono di questo figlio, dopo il quale gli esseri umani, se vogliono, «non appaiono più come meschini e impotenti, rosi da un desiderio impossibile, rivestiti di una giustizia permalosa ed ipocrita ... Piuttosto si sono fatti abitazione del divino, sono diventati solidali con la sua potenza»,<sup>43</sup> dalla santi-

<sup>39</sup> Cf. CRANFIELD, *La lettera di Paolo ai Romani*, 250, il quale traduce il v. 28 nell'efficace modo seguente: «sappiamo che tutte le cose risultano a vantaggio del [loro vero] bene per quelli che amano Dio». Di grande intensità è, a commento sempre del v. 28, questa osservazione di ERASMO DA ROTTERDAM: lo Spirito «desidera soltanto ciò che riguarda la salvezza eterna, solo ciò che contribuisce alla gloria di Dio; chi desidera queste cose sinceramente, anche se forse erra nella scelta, non erra però nell'intenzione. Dio quindi concede non quello che è richiesto, ma quello soprattutto che giova a ciò cui hai indirizzato la somma dei tuoi desideri. Non dobbiamo temere di venir meno, sopraffatti dalla grandezza dei mali, poiché abbiamo la ferma certezza che, qualunque di questi mali accada a chi ha fede, tutto si muta in bene ... Nostro è lo sforzo, tuttavia l'esito dipende dal volere di Dio» (*Parafrasi della lettera ai Romani*, 229-230).

<sup>40</sup> Cf., in merito, Ef 1,4-14.

<sup>41</sup> Cf., in proposito, tutta la prospettiva delineata in 1Gv 4,7-21.

<sup>42</sup> SCHLIER, *La lettera ai Romani*, 452.

<sup>43</sup> OSCULATI, *La lettera ai Romani*, 132.

ficazione<sup>44</sup> alla glorificazione, dunque dalla conformità progressiva alla mente o immagine di Cristo, che avviene qui ed ora (cf. 2Cor 3,18; Col 3,10) alla santificazione ultimata che vi sarà là e allora. Ossia dove lo Spirito avrà completato la sua opera in termini di assoluta gratuità.

c) L'AMORE DI CRISTO TRA DIO E GLI ESSERI UMANI (VV. 31-39)

«<sup>31</sup>Che cosa diremo dunque oltre a ciò? Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi? <sup>32</sup>Egli che non risparmiò il proprio Figlio, ma lo consegnò per tutti noi, come non ci gratificherà di ogni cosa insieme con lui? <sup>33</sup>Chi accuserà gli eletti di Dio? Dio che giustifica. <sup>34</sup>Chi condannerà? Cristo Gesù, che è morto, anzi, che è risuscitato, sta alla destra di Dio e intercede per noi. <sup>35</sup>Chi ci separerà dall'amore di Cristo? Forse una tribolazione? O un'angoscia? O una persecuzione? O una penosa carestia? O la nudità? O un rischio? O forse la spada[del carnefice]? <sup>36</sup>Proprio come sta scritto: Per causa tua siamo messi a morte tutto il giorno, siamo trattati come pecore da macello. <sup>37</sup>Ma in tutte queste cose noi stravinciamo in virtù di colui che ci ha amati. <sup>38</sup>Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, <sup>39</sup>né qualcosa di elevato né qualcosa di profondo né qualche altra creazione potrà separarci dall'amore di Dio in Cristo Gesù nostro Signore».

Questo brano conclusivo di Rm 8 è, contemporaneamente, il punto d'arrivo e la base fondativa di ogni discorso precedente, da 1,16<sup>45</sup> sin qui. Attraverso la forza espressiva notevole di una serie di interrogative retoriche intersecate da recise asseverazioni, Paolo afferma, nei termini di un canto di trionfo storicamente radicato e ricolmo di entusiasmo, che, nell'ordine della salvezza, Dio è amore, l'amore preveniente che ha la sua fonte in se stesso e non è una risposta, ma uno slancio che può investire ogni essere umano.

<sup>44</sup> «La santificazione è la conformità progressiva alla mente o immagine di Cristo, qui e ora (cf. 2Cor 3,18; Col 3,10); la gloria è la conformità perfetta all'immagine di Cristo là e allora. La santificazione è la gloria al suo inizio; la gloria è la santificazione completata. Paolo guarda avanti, al completamento dell'opera di grazia, un completamento garantito da quel che è stato il suo inizio» (BRUCE, *La lettera di Paolo ai Romani*, 221).

<sup>45</sup> Cf. il c. 1 di questo libro.

Il v. 31 sintetizza già tutto il senso del discorso successivo, a partire dal suo valore sintetico non solo della pericope precedente, ma, probabilmente dei cc. 1-8 della Lettera ai Romani: il processo delineato dalla predestinazione alla glorificazione è realisticamente possibile in ragione del favore divino incontrovertibile per l'essere umano. Questo dato di fatto fa sbiadire sino all'annientamento qualsiasi avversario intenda ostacolare la vita degli esseri umani che si pongono seriamente in relazione con Dio.

E il quadro della salvezza (v. 32) è, anzitutto e in radice, una narrazione d'amore in cui il sacrificio di Cristo è chiaramente il punto più alto. Paolo lo dice attraverso una progressione espressiva che vede nel significato radicale della morte di Cristo il suo valore di fondo: «qui si lascia Abramo sul monte Moriah per raggiungere Cristo sul Calvario. Dio prevede, decide e, per così dire, organizza il crudele atto che, secondo la fede cristiana e la convinzione paolina, salva il mondo dal peccato e dalle sue conseguenze». <sup>46</sup>

Dopo questo dono di valore insuperabile, a maggior ragione qualsiasi altro oggetto della creazione non potrà che essere messo a disposizione degli stessi destinatari: la condizione è sempre più chiaramente la gratuità, proiettata in un avvenire senza limiti in cui Dio avvolge con il suo operare beneficante, proprio dal presente al futuro, <sup>47</sup> l'oggetto e il termine d'arrivo del suo agire, cioè la realtà tutta e gli esseri umani in rapporto con lui. <sup>48</sup>

<sup>46</sup> LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, 550. La scelta, ancora una volta, dell'aoristo indicativo (ἐφέϊσατο... παρέδωκεν = risparmiò... consegnò/offrì) sottolinea efficacemente la storicità oggettiva delle azioni e la loro puntualità.

<sup>47</sup> Il verbo χαρίζεσθαι (lett. = gratificare, far dono) sottolinea molto la componente di favore misericordioso pieno di generosità propria della sua radice originaria comune al sostantivo χάρις (cf. C. RUSCONI, *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*, 347). Il fatto che χαρίσεται (lett. = gratificherà) sia un futuro indicativo dilata notevolmente la valenza dell'azione espressa non ponendole limiti temporali.

<sup>48</sup> Nel v. 32b infatti è proprio la disposizione delle parole (σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται = insieme a lui tutto a noi sarà dato in dono) a rendere efficacemente la dinamica del rapporto tra Dio e l'uomo, tra il Creatore e la creazione che il discorso paolino presenta: il partner divino è la cornice delimitante (si tratta degli elementi iniziale e finale della proposizione) tutto l'esistente e gli individui oggetto dell'azione divina sono il contenuto interno, ossia gli elementi centrali della proposizione.

È chiara, quindi, la totale incompatibilità tra la fisionomia attiva del Dio cristiano e qualsiasi nozione di Dio dai connotati essenzialmente accusatori e condannatori (vv. 33-34). Il Dio di Gesù Cristo è colui che *fa giustizia* perché cerca di instaurare, in costante continuità, una relazione *giusta*,<sup>49</sup> ossia sinceramente costruttiva con gli individui, secondo una prospettiva che ha radici lontane (il giardino di Eden – il Sinai), ma vuole indicare la strada per superare tutti i limiti storici di quei fondamenti originari.

Questa scelta è vera al punto tale che per farne comprendere in concreto il valore base – l'amore – Dio ha accettato di morire e continua incessantemente a operare perché questo rapporto di *giustizia* basilare sia sempre più vitale: la dinamica *morte-risurrezione-presenza accanto al Padre-intercessione per gli uomini* è un *klymax* mirabilmente sintetico e pregnante per dire la completezza e sistematicità dell'attenzione divina nei confronti degli esseri umani.

Quando ormai è palese (cf. Rm 5-7) che l'opzione del Dio di Gesù Cristo a favore della pienezza di vita dell'uomo ha assunto la sua culminante definitività, l'allontanamento dall'amore di Cristo verso gli esseri umani risulta del tutto impossibile per chi ne sia vitalmente intriso, anche di fronte a qualsivoglia difficoltà quotidiana (v. 35),<sup>50</sup> così come se fosse in gioco una qualsiasi esaltazione meramente umana (v. 39).

Lo Spirito veicola gli individui a partecipare sempre più consapevolmente ad una relazione che è di piena responsabilità. Essi, infatti, sono liberi di vivere le proprie sofferenze «non più come l'indizio di un giudizio, come la sanzione delle pratiche, anche le più perfette possibili, ma come la partecipazione all'eredità di Cristo, alla sua vita. Nelle tribolazioni come nella tranquillità, nella morte come nella vita, l'essere umano beneficia della giustizia divina. Il grido del-

<sup>49</sup> Nel sintagma del v. 33 θεὸς ὁ δικαίων (= Dio che rende giusto) il valore durativo di δικαίων e la posizione attributiva enfatica realizzata da questo participio e dall'articolo che lo precede sostanziano in modo robusto l'idea che il *fare giustizia* divino sia un'azione del tutto qualificante della sua identità e non conosca limiti e barriere temporali.

<sup>50</sup> Cf. 2Cor 11,23.

l'umanità inquadrato dall'amore di Dio donato, completamente e incondizionatamente, in Cristo Gesù: ecco la folle giustizia di Dio annunciata in Rm 8,31-39!»<sup>51</sup> esercitata nella globalità dell'universo e di ogni aspetto dell'esistenza umana. Una giustizia che è tale perché il suo fondamento è un amore che, in tutta la sua concretezza storica ed eterna (v. 37), rende secondaria qualsiasi altra realtà.<sup>52</sup>

Questa è l'affermazione fondamentale della fede di Paolo a vantaggio dei cristiani di Roma a partire dalla sua esperienza di credente. Questo appare il contenuto basilare della proposta teologico-antropologica che egli rivolge loro: ogni individuo può fronteggiare «alla grande» tutte le evenienze negative, anche le più tragiche e impensate della sua vita, se è consapevole del fatto che tale esito positivo dipende dal fatto di essere l'oggetto dell'amore divino. E non quello più o meno generico di un'entità lontana, ma, come dice la chiusa del c. 8, *l'amore di Dio in Cristo Gesù nostro Signore*, frase che è tutt'altro che uno stereotipo di una liturgia troppo frettolosamente recitata: «l'amore di Dio, infatti, non è conosciuto veramente finché non viene riconosciuto come l'amore eterno di Dio stesso, ed è solo in Gesù Cristo che l'amore di Dio è pienamente manifestato per quello che è veramente».<sup>53</sup> E comunque, quando ogni riserva è caduta e ogni spiegazione si è esaurita, l'evangelo cristiano nella versione paolina può essere di nuovo «ridotto alle sue componenti di base: l'amore di Dio e l'amore per Dio».<sup>54</sup>

<sup>51</sup> I. PARLIER, «La folle justice de Dieu. Romains 8,31-39», in *Foi et Vie* 31(1992)5, 110.

<sup>52</sup> Cf., anche, BORGHI, *Il senso della vita*, 253-257.

<sup>53</sup> CRANFIELD, *La lettera di Paolo ai Romani*, 261. La morte e la risurrezione di Gesù Cristo hanno tolto a tutte quante le potenze celesti qualsiasi possibilità di azione e influenza sul presente e sull'avvenire dei credenti in lui. Ancora più intensa, sotto il profilo iconico, è la pregnantissima immagine di Col 2,15, quella «del trionfo pubblico nel quale i nemici sconfitti sono condotti in catene formando il corteo del generale trionfatore: perché si potesse arrivare a coniare una simile immagine, il senso di liberazione dalle potenze opprimenti che ora godono i cristiani neoconvertiti dev'essere stato quasi tangibile» (DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 242-243).

<sup>54</sup> *Ibidem*, 487.



## d) CENNI DI SINTESI

La lettura di Rm 8, nel quadro, anzitutto, dei cc. 1-8 della Lettera ai Romani, ha evidenziato quanto il messaggio cristiano sia tutt'altro che «la distruzione del tragico attraverso un moralismo a buon mercato, bensì l'elevazione del tragico nella condizione stessa di quanti sperimentano la debolezza e la sofferenza, pur essendo stati giustificati per la loro adesione a Cristo». <sup>55</sup>

A cominciare dall'attesa trepidante espressa dal v. 19, il c. 8 appare come il punto di raccordo tra la rivelazione della giustizia di Dio, propria dei capitoli precedenti, e la rivelazione di questa stessa giustizia come «rivelazione dei figli di Dio» specifica dei cc. 9-15: così il dinamismo dalla presente alla futura «rivelazione dei figli di Dio» si manifesta come un processo che conduce dalla parziale alla piena liberazione, ossia alla salvezza di «tutti coloro che credono» promessa in Rm 1,16. <sup>56</sup>

Il principio della vita umana deve essere lo Spirito di Dio, che può essere il punto di riferimento etico di ogni individuo perché, in nome della pace e della vita, offre le modalità per sanare ogni dilacerazione interiore che mortifica l'essere umano e lo condanna a tensioni distruttive: «lo Spirito è quello "del Figlio", ma è mandato da Dio, e ha sede nei nostri cuori: non si poteva dir meglio che lo Spirito non esiste tanto per sé, quanto per altri e in altri; è per natura aggregante». <sup>57</sup> Esso, infatti, è il veicolatore dei due valori fondanti l'esistenza divina. La giustizia e l'amore sono i due registri inestricabilmente legati dell'agire di Dio, dal momento che egli ha operato e opera per porre gli individui nella condizione di essere *suoi alleati* nello sviluppo positivo di tutte le potenzialità insite nella creazione, secondo un altruismo disegnato a *immagine e somiglianza* dell'attenzione divina per l'uomo e il mondo.

Per essere *giusto* Dio non può che amare gli esseri umani, i quali sono capaci di amore solo se si rivelano *giusti* nei riguardi dei loro

<sup>55</sup> PITTA, *Lettera ai Romani*, 322.

<sup>56</sup> Cf. EASTMAN, «Whose Apocalypse?», 277.

<sup>57</sup> R. PENNA, *Paolo di Tarso: un cristianesimo possibile*, Cinisello Balsamo (MI) 21994, 177.

simili, cioè di creature come loro, dunque del loro comune creatore. Essere partecipi di questa logica è possibile se il modo di pensare e di decidere divino non è estraneo a se stessi, ossia se gli esseri umani riescono a leggere le vicende e personali e collettive in modo solidamente spirituale.

Questa condizione consente loro di avere una visione unitaria e solidale del tutto in cui il dolore e la sofferenza sono i residui di una lotta in cui la vita prevale sulla morte e l'amore che costruisce ha la meglio sull'odio che annienta. Ciò implica la capacità di cogliere i segni di tutto il dinamismo umanizzante che esiste nel mondo, dalle piccole circostanze della vita spicciola ai grandi eventi planetari, nella persuasione che l'amore ispirato dal Dio di Gesù Cristo permetta di resistere bene anche ai confronti più duri e disumanizzanti e di far godere di tutte le opportunità insite nel creato.

Questa scelta, infatti, non significa sostenere la necessità o, peggio, l'eccellenza assoluta di un'esistenza condotta nell'ascetismo, come se la privazione di ogni bene sia un fatto positivo in sé, consenta cioè di vivere in modo più coerente con l'evangelo di Gesù Cristo. Il *saper vivere* paolino consiste nel preservare un'autentica libertà, un'effettiva disponibilità che non si lascia schiavizzare dall'agiatezza né dalla povertà né dal piacere fisico o intellettuale né da una morale sciaguratamente restrittiva in qualsiasi relazione con persone o cose.<sup>58</sup>

Qualsiasi elemento esterno al singolo individuo non riesce ad asservirlo togliendogli la sua *umanità* a meno che l'individuo stesso non volti le spalle all'amore divino, che «tiene l'uomo incrollabilmente saldo in tutte le congiunture e di fronte a ogni realtà ostile».<sup>59</sup> E il discorso paolino, interessato anzitutto a prevenire divisioni nella comunità cristiana di Roma e a favorire il rispetto reciproco tra i suoi componenti, può essere legittimamente proiettato, in tutta la sua straordinaria ricchezza di immagini, di generazione in generazione, *da cultura a cultura*, nell'esistenza di individui e gruppi sociali di ogni tempo, dunque anche del nostro.

<sup>58</sup> Cf. E. BABUT, *Mais alors, que fait Dieu? Une parole adressée*, Paris 2002, 282.

<sup>59</sup> SCHLIER, *La lettera ai Romani*, 461.

Infatti di fronte all'essere umano si prospetta – e l'arco intensissimo delineato da Rm 5,1 sino alla fine del c. 8 lo mostra in modo efficacissimo – un'esistenza in cui la fede cristiana è la chiave di lettura della realtà. Pertanto il pessimismo e l'abitudine a condannare gli altri sono banditi. La sofferenza va temuta anzitutto se è frutto delle responsabilità proprie o altrui. Il senso religioso è autentico soltanto se si declina nell'amore per l'umanità di ciascuno e se, contestualmente e conseguentemente, è appunto privo di qualsiasi volontà di giudizio ultimativo sulla capacità altrui di amare, dunque di essere giusto verso Dio e verso gli altri. Nella certezza, espressa anche per brillanti intuizioni e vividi *flash* da Rm 8, che siano del tutto chiare «la fedeltà di Dio nel completare l'opera intrapresa, l'ordine morale incorporato nell'umanità e nella società e il disegno di Dio che abbraccia tanto il creato quanto la creatura umana, la grazia divina e la responsabilità dell'uomo».<sup>60</sup>

## 2. AMARE SENZA POSSIBILI AMBIGUITÀ (LETTURA DI ROMANI 13,8-10)

Dopo aver strutturato, con un'affermazione programmatica generale (Rm 12,1-2) e una serie di conseguenti declinazioni specifiche (Rm 12,3-21), la fisionomia dell'essere umano che intenda fidarsi esistenzialmente del Dio di Gesù Cristo, Paolo presenta la sintesi etica di questi atteggiamenti.

### a) IL TESTO

«<sup>8</sup>Non abbiate alcun debito verso nessuno, se non quello di amarvi gli uni gli altri. Perché chi ama l'altro ha pienamente osservato la Legge. <sup>9</sup>Infatti: Non commettere adulterio, Non uccidere, Non ruba-

<sup>60</sup> Cf. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 482. A quest'ultimo proposito bisogna ricordare sempre che «l'antropologia di Paolo non è una forma d'individualismo: le persone sono esseri sociali, definiti quali persone dai loro rapporti. Nella prospettiva paolina gli esseri umani sono quello che sono in virtù del loro rapporto con Dio e col suo mondo. Il suo evangelo parla di Dio in Cristo che riconcilia con se stesso il mondo. La sua dottrina della salvezza parla dell'uomo e della donna che vengono riportati all'immagine di Dio nel corpo di Cristo, e così via» (*ibidem*, 76).

re, Non bramare e ogni altro comandamento si riassume in questo detto: Amerai il tuo prossimo come te stesso. <sup>10</sup>L'amore non fa alcun male al prossimo. Dunque l'amore è la piena attuazione della Legge».

## b) L'ANALISI

Paolo, dopo aver invitato i membri della comunità di Roma a non lasciare nulla di sospeso o inevaso rispetto alla loro appartenenza civile, li esorta a conservare un unico debito: l'amore fraterno vicendevole (8a), autentico compimento della Legge (8b). Esaminiamo il percorso testuale di questa esortazione enunciativa.

La negazione rafforzata<sup>61</sup> dei due pronomi in allitterazione accentua il valore eccettuativo del gruppo congiunzionale  $\epsilon\iota\ \mu\eta$ .<sup>62</sup>

Contestualmente il verbo  $\delta\phi\epsilon\iota\lambda\epsilon\iota\upsilon$  manifesta la duplicità del suo valore semantico (= essere debitore ed essere obbligato)<sup>63</sup> esprimendo così la sintesi tra essere e dover essere di chi opta per un'esistenza cristianamente informata.

Il pronome reciproco  $\alpha\lambda\lambda\eta\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  (lett. = gli uni gli altri), nella sua costruzione diretta con il verbo  $\alpha\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\nu$ , mostra come, dinanzi all'invito paolino a praticare l'amore fraterno, non vi siano differenze fra gli individui: tutti sono eguali tanto nella loro condizione di partenza quanto nel loro possibile coinvolgimento.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> L'associazione delle due negazioni (cf. anche Mc 1,44) acuisce solidariamente la loro forza espressiva (cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1981, § 431,2).

<sup>62</sup> Nel quadro delle 85 attestazioni neo-testamentarie del nesso  $\epsilon\iota\ \mu\eta$  si registrano almeno due valori fondamentali: *condizionale-eccettuativo* (= fuorché...) nella quasi totalità dei casi; *condizionale-proprio* (= se non...) in pochissime circostanze: Mt 24,22 e Mc 13,20, paralleli tra loro, sembrano le sole.

<sup>63</sup> Nelle 36 ricorrenze del verbo in questione (semplice e composto) nel NT, si esplicitano i significati di debito e obbligo, in forma distinta e/o contestuale, secondo accentuazioni che vanno dalla materialità più evidente (cf., p. es., Lc 16,5.7; Fm 18) all'obbligo estremo, tanto scelto quanto comunque imprescindibile (cf., sempre a titolo esemplificativo, Gv 19,7).

<sup>64</sup> Lo stesso costrutto sostantivato del verbo  $\alpha\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\nu$  con il reggente  $\delta\phi\epsilon\iota\lambda\epsilon\iota\upsilon$  indica, nella sua neutra essenzialità, la necessità di non aggiungere diaframmi d'alcun genere, a questo punto del discorso, alla pura e semplice affermazione, priva di limiti temporali (l'infinito è un *presente*), dell'amore pieno.

E il debito va conservato per una ragione fondamentale: colui il quale ha deciso di amare chi è altro da sé ed è costantemente fedele a questa determinazione, ha portato a compimento la Legge e continua a farlo.

Molto interessante è l'uso del perfetto attivo  $\pi\epsilon\pi\lambda\eta\rho\omega\kappa\epsilon\nu$  (= ha portato a compimento): la scelta del tempo esprime la volontà che l'azione del soggetto sia indicata come compiuta, ma i suoi effetti permangano reali nel presente. La forma attiva (non comune nel NT, ove il verbo, tranne che in Gv 16,6; At 5,28 e Rm 15,19, è sempre medio-passivo) sottolinea l'importanza del legame con il complemento diretto, che è l'obiettivo finale dell'azione stessa.

Queste notazioni vanno associate all'utilizzazione del verbo  $\pi\lambda\eta\rho\omega\upsilon\nu$  (= completare, colmare – cf. Mt 5,17) in sé: esso

«sembra proprio conservare il senso che lo stesso verbo offre quando designa il compimento di una profezia: l'avvenimento “porta a compimento” sempre la profezia “superandola” ... Colui che ama l'altro, è perfettamente in regola con la legge, espressione della volontà di Dio, a condizione naturalmente che egli non smetta d'amare, cosa di cui sfortunatamente l'essere umano è sempre capace finché egli dimori nella “condizione terrena”». <sup>65</sup>

Il soggetto di questo compimento è chiaro:  $\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\omega}\nu$  (= infatti colui che ama), l'individuo che esprime se stesso essenzialmente *attraverso l'amore* che realizza. Meno evidente è l'oggetto retto da questo participio sostantivato.

Comunque,  $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$  indica inequivocabilmente la legge mosaica, e se si tiene conto di Rm 12,9-21 e dell'uso del pronome generalizzante  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  in questo stesso v. 8a, la cui portata va estesa al di fuori dell'ambito dei correligionari e dei vicini, <sup>66</sup> risulterà allora chiaro che la lettura  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$  è quella legittima. Essa, infatti, pare del tutto in linea con la volontà paolina di sgombrare il campo da tendenze settarie, che l'interpretazione in questione fuga inequivocabilmente. Questo allargamento della sfera d'azione dell'amore evo-

<sup>65</sup> S. LYONNET, «La charité plénitude de la loi», in ID., *Études sur l'épître aux Romains*, 313-327.

<sup>66</sup> Cf. 1Gv 4,11 e J.D.G. DUNN, *Romans*, Dallas 1988, 776.

cato parte dalla priorità di coloro che condividono la fede cristiana e si apre successivamente a «qualsiasi rapporto interpersonale»<sup>67</sup> (cf. l'intensificazione in proposito dal v. 8 al v. 10).

Il v. 8b è una proposizione dichiarativa, introdotta da un γάρ davvero pregnante. Questa congiunzione esprime la connessione tra amore e compimento della Legge non come causalità pura e semplice della seconda circostanza rispetto alla prima, ma come *spiegazione coordinativa* di essa. Questo fatto è concomitante alla funzione morfologico-semantica del verbo πεπλήρωκεν. Esso, come ho prima detto, esprime un'azione che non è da considerarsi del tutto passata, e che converge nella chiara manifestazione di un dato ineludibile: l'amore è un debito che è cristianamente impossibile «saldare» *in toto*.

Anche con queste scelte sintattiche Paolo fa capire definitivamente quali siano le condizioni dell'assolvimento della Legge. Infatti nell'arco dell'intera Lettera ai Romani (cf., per esempio, 2,1; 3,31; 8,4.28ss),<sup>68</sup> l'autore ha indicato, con nitidezza, che si tratta di un processo da condurre senza pause o anticonformismi astratti: «Compimento della legge implica non semplicemente amare qualcuno diverso da sé, ma amare ogni individuo che Dio presenta come prossimo a partire dalla situazione di essere qualcuno sul quale si è in condizione d'influire, nel bene o nel male. Il prossimo, nel senso neo-testamentario, non è qualcuno scelto da noi in modo indipendente: ci è dato da Dio».<sup>69</sup>

Il v. 9 si presenta come l'esplicitazione di 8b. Gli ascendenti primo-testamentari sono preponderanti, in stretta continuità con il versetto precedente: insomma, siamo di fronte, rispetto a 8a, alla spiegazione della spiegazione. Il nostro testo deriva certamente dalla traduzione ellenistica di Es 20,13-17/Dt 5,17-21<sup>70</sup> con qualche importante

<sup>67</sup> PITTA, *Lettera ai Romani*, 449.

<sup>68</sup> Cf. anche Gal 5,6 (cf. pp. 52.105-106); 1Cor 4,6; 14,7.

<sup>69</sup> C.E.B. CRANFIELD, *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburg 1979, II, 676.

<sup>70</sup> La LXX introduce una variazione rispetto al testo masoretico comunemente accettato: l'anteposizione di Οὐ μοιχεύσεις a Οὐ φονεύσεις, quando in ebraico troviamo esattamente il contrario (cf. TM di Es 20,13-14; Dt 5,17-18). L'attestazione dell'ascendente di questa versione, mutuata da Paolo, è un brano del papiro Nash (dal nome del suo proprietario), la cui scoperta fu resa pubblica nel 1903 (cf. G. MERCATI, «Un papyrus hébreu pré-massorétique», in *RB* [1904], 242-251).

modifica: l'omissione del divieto della falsa testimonianza e, soprattutto, l'introduzione generalizzante, *una tantum*, di Οὐκ ἐπιθυμήσεις, che, invece, nella LXX, veniva ripetuto in riferimento ad alcuni possibili oggetti del desiderio indebito umano (cf. Es 20,17; Dt 5,21).<sup>71</sup>

Paolo vede e descrive la situazione nuova creata dall'*atto d'amore di Dio*; tre sono i dati di fatto:

«Dio ha mandato il suo figlio unigenito, e questo atto di amore è culminato sulla croce col sacrificio del Figlio τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς (ndr = che ci ha amato). Dio ha chiamato l'apostolo e continua a chiamare coloro che ha scelto; a questi è diretta la sua volontà di amore: essi sono ἠγαπημένοι, ἀγαπητοὶ (ndr lett. = amati, amabili). L'ἀγάπη di Dio si è riversata nei nostri cuori ed è ormai la realtà fondamentale della nostra esistenza».<sup>72</sup>

La brama indiscriminata, che Paolo ha già in precedenza (cf. Rm 7) enucleato quale compendio del male operante attraverso e nell'essere umano, è anche qui implicitamente stigmatizzata. L'espressione successiva (καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή = tutte le esigenze etiche residue – cf. Sap 6,17-18) fa ulteriormente progredire tale volontà riassuntiva, che ha un solo scopo evidente e culturalmente universalizzante:

«il giudeo devoto, che vorrebbe pensare al resto dei dieci comandamenti e agli altri fondamenti del patto giudaico, ha bisogno di fare memoria della centralità del comandamento dell'amore...; e il gentile, at-

---

Alle righe 18-19 di tale manoscritto compare la successione di imperativi che troviamo in Rm 13,9a.

<sup>71</sup> Come suggerisce LYONNET (cf. *La charité plénitude de la loi*, 314), la traduzione targumica dei passi primo-testamentari testé indicati riporta esattamente questo invito generale a *non bramare* (cf. Es 20,17 in *Targum du Pentateuque*, II, 168-169; Dt 5,21 in *ibidem*, IV, 66-67).

<sup>72</sup> STAUFFER, «ἀγαπάω», 129-130; Da quando san Paolo pronuncia la parola ἀγάπη, «egli ha detto tutto sia di quanto Dio realizza per la felicità dell'uomo sia di quello che costui ha da compiere in favore del suo prossimo; egli ha determinato l'anima della morale cristiana. Non c'è nient'altro da fare qui in Terra che amare» (SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, 314-315). Per quanto attiene alla considerazione complessiva della nozione di ἀγάπη, una delle sue componenti semantiche originarie, ossia tutto quanto è passione intellettuale-esistenziale, trova sostanzialmente spazio nei testi paolini: si veda 2Ts 2,10.

tratto dal richiamo etico fraterno di comandamenti come questi citati, necessita di riconferma che, fino a quando è interessato il vangelo, ogni altro comandamento contenuto nel cristianesimo viene messo a fuoco nel comandamento dell'amore proprio come fanno i quattro citati». <sup>73</sup>

E il cosiddetto «comandamento dell'amore» è reputato da Paolo – l'aveva già detto nel v. 8 – la sintesi della Legge in ogni senso: il presente indicativo ἀνακεφαλαιοῦται chiude il discorso indicando il valore atemporale e totalizzante dell'enunciazione che esso esprime. <sup>74</sup> Amare il proprio prossimo come se stessi: ecco una massima etica non certo esclusivamente paolina o cristiana. Il nostro autore la trae evidentemente da Lv 19,18b.

### Lv 19,18 tra esegesi ed ermeneutica, prima e dopo Paolo

Nel quadro del discorso sin qui articolato, mi pare utile spendere qualche parola in merito a Lv 19,18b e alle sue letture ebraiche.

Ecco l'intero versetto nella versione dei Settanta:

καὶ οὐκ ἐκδικᾷται σου ἡ χεὶρ, καὶ οὐ μηνιεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν.<sup>75</sup>

Il punto di partenza ebraico è il seguente:

לֹא־תִקָּם וְלֹא־תִטַּר וְלֹא־תִבְנִי עִמָּךְ וְאָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ<sup>76</sup>

Quello che mi pare fondamentale per capire il significato di ἀγαπᾶν in questo versetto è comprendere il valore dell'oggetto di quest'azione (τὸν πλησίον σου = רֵעֶךָ (= il tuo vicino) e quello dell'*atmosfera morfologica* in cui il verbo in questione è posto.

<sup>73</sup> DUNN, *Romans*, 778.

<sup>74</sup> Cf. QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, VI,1.1; DIONIGI DI ALICARNASSO, *De Lysia*, 9. Interessante è l'unica altra attestazione neo-testamentaria del verbo: Ef 1,10 (cf. anche Mt 22,40). «Chiunque ama il prossimo con sincera e cristiana carità, questi possiede l'essenza della legge mosaica; se manca la carità, non sono sufficienti le leggi, numerose quanto si vuole; se essa c'è, non vi è bisogno di altre leggi, dal momento che questa sola prescrive in modo più efficace qualunque cosa sia comandata dalle innumerevoli prescrizioni delle leggi» (ERASMO, *Parafraasi della lettera ai Romani*, 301).

<sup>75</sup> Tr. it.: E la tua mano non si vendicherà e non ti adirerai contro i figli del tuo popolo e amerai il tuo vicino come te stesso.

<sup>76</sup> Tr. it.: Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo e amerai il tuo vicino come te stesso.



• «Nella Settanta, πλησίον traduce quasi sempre רַעַךְ; qualche volta esso corrisponde a אָח, «fratello» e a רֵיבֵךְ, «vicino, genitore». Il termine ebraico רַעַךְ dal verbo *ra'ab*, evoca etimologicamente l'idea di due pastori che si associano nel custodire le greggi, per rendersi i servizi reciproci reclamati dalla vita del *midbâr* o pascolo. Il prossimo era, all'origine, il *vicino*, ossia un individuo della stessa famiglia, o perlomeno dello stesso clan o della stessa tribù, con cui si vive in una comunione di buoni uffici reciproci». <sup>77</sup>

Tale considerazione è del tutto valida per quanto attiene al valore semitico di partenza della parola, soprattutto nel passo di Lv citato. <sup>78</sup> Cionondimeno mi pare assai giustificato qualche dubbio sulla corrispondenza totale del concetto nell'espressione della LXX. È noto, infatti, che lo stesso aggettivo ebraico prima citato è semanticamente più o meno allargabile in funzione dei differenti contesti: si vedano, a titolo esemplificativo, passi diversificati in proposito, come Dt 13,7; 2Re 6,19-22; Ger 3,1.20; 38,7-13; Pr 3,29; 6,1.3; 25,21; 1Sam 28,17. Inoltre πλησίον, nella lingua greca, significa vicino, prossimo a..., senza limitazioni se non spazio-temporali e, comunque, non etnico-culturali: <sup>79</sup> «Se i traduttori avessero voluto esprimere l'idea specifica di membro del popolo eletto, avrebbero usato un termine talmente vago da potersi applicare a qualsiasi vicino e che potesse anche significare semplicemente "l'altro"». <sup>80</sup>

Quindi il concetto di *prossimo* che la LXX traduce è certamente più ampio di quello presentato dal testo masoretico di Lv 19,18b.

• ἀγαπήσεις è un futuro indicativo che rende il sostanziale imperfetto (perfetto qal con waw conversivo) אָהַבְתָּ: anche questo fatto ha una valenza precisa ai fini della comprensione del testo. Infatti «una frase come Lv 19,18 ... sebbene sia redatta nella forma imperativa propria del linguaggio legale e sebbene esprima anche il concetto giuridicamente preciso di *re'ab* (prossimo), non è propriamente giuridica, perché l'azione indicata con *'hb*, essendo determi-

<sup>77</sup> SPICQ, *Agapè*, 180 n. 1.

<sup>78</sup> Cf. in proposito anche J. FICHTNER, «πλησίον», in *GLNT*, 1975, X, 720-721.

<sup>79</sup> Cf. G. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, Paris 1990, II, 874; LIDDELL - SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, 1420.

<sup>80</sup> S. LÉGASSE, *E chi è il mio prossimo?*, Roma 1991, 42-43.

nata dal sentimento, si sottrae naturalmente ad ogni prescrizione legale ... Obbedire al comandamento dell'amore può significare soltanto non soffocare l'impulso amoroso che non è determinato dalla volontà, bensì a praticarlo col prossimo (*re'ab*) come si trattasse della propria persona».<sup>81</sup>

Pertanto il concetto di amore espresso da ἀγαπᾶν nella fattispecie è indubbiamente ricco di gran parte dell'intensità umana che l'ebraico 'hb ha in sé, secondo proporzioni, lo ripeto, ben più cospicue di quelle dell'accezione greca profana. Tale apporto semitico incontra ulteriore incremento, rispetto anche al testo masoretico di Lv 19,18b, proprio grazie all'ampiezza dei destinatari: chi è vicino al di fuori di ogni esclusivismo socio-culturale.

Nell'universo culturale del giudaismo contestuale e successivo alla LXX, sino alla nostra era, vi sono in proposito dei dati interessanti. Mi sembra giusto considerare, anche se va cronologicamente ben oltre l'ambito della formazione del NT, la tradizione rabbinica circa l'amore del prossimo in Lv 19,18b.<sup>82</sup> Si consideri la controversia tra R. Aqiba e Ben Azzai riferita dal SifraLv 19,18[89b]. Il primo reputa Levitico 19,18b come «un gran principio» della Tôràh, ma Ben Azzai gli ribatte: «Un principio più grande è: "Ecco il libro della storia di Adamo: [il giorno in cui Dio creò Adamo e lo fece a somiglianza di Dio]"» (Gen 5,1). Secondo certi commentatori, già R. Aqiba estenderebbe l'amore del prossimo a ogni uomo, affermazione che Ben Azzai confermerebbe. Per altri Ben Azzai correggerebbe R. Aqiba, sia che si debba estendere l'amore del prossimo a ogni uomo, sia che occorra sostituire in Levitico

<sup>81</sup> STAUFFER, «ἀγαπάω», 67-68.

<sup>82</sup> LÉGASSE, *E chi è il mio prossimo?*, 53-54. In *GenRabba* 24,7 la disputa tra Ben Azzai e R. Aqiba è rovesciata: «Ben Azzai dice: "Ecco il libro della discendenza di Adamo' è un grande principio". R. Aqiba dice: "Ma tu devi amare il tuo prossimo come te stesso' è un principio ancora più grande"» (*Midrash Rabbah. Genesis*, H. FREEDMAN - M. SIMON [edd.], London 31961, I, 204). La datazione probabile della redazione finale del midrash Sifra del Levitico è la seconda metà del III/IV secolo d.C., mentre di alcuni decenni posteriore (inizio V secolo) sembra quella del Midrash Rabba del libro della Genesi (cf. M. TARADACH, *Le Midrash*, Genève 1991, 175.185). Comunque «L'amore di cui parlano i rabbini non è soltanto l'amore fra Dio e l'uomo e nemmeno soltanto l'amore fra uomo e uomo, o un accostamento di questi due amori, bensì è la compenetrazione di entrambi ... L'amore è il principio che Dio ha posto alla base delle relazioni fra lui stesso, l'Io e il Tu, e perciò i rapporti fra queste tre realtà o sono fondati sull'amore o non sussistono» (STAUFFER, «ἀγαπάω», 115-116).

19,18b il termine «prossimo» (*re'ab*) con «uomo» (*adam*). L'opinione più insostenibile appare quella che attribuisce a R. Aqiba una concezione universalistica: nel testo non c'è niente che lo indichi; il contesto del *Sifra* gli è diametralmente opposto. Ma anche Ben Azzai non asserisce l'estensione della nozione di prossimo a tutti gli esseri umani. Il suo riferimento biblico è la creazione dell'uomo a immagine di Dio. Questo per reggere i rapporti interumani gli sembra un pensiero fondamentale e più inglobante dell'amore, che gli pare una realtà soggettiva.

Per nulla trascurabile risulta pure la lettura qumranica del brano di Lv citato. Soltanto in un'occasione si parla in positivo dell'amore, circoscrivendo il terreno d'azione ad un proprio fratello nella fede.<sup>83</sup> Trova, invece, spazio rilevante la trattazione della prima parte del v. 19, in cui si sottolinea ripetutamente che ci si deve astenere da invidia, rancore e vendetta, sempre, evidentemente, all'interno del contesto della comunità. Insomma una visione riduttiva dei comandamenti e della loro applicazione.<sup>84</sup>

Comunque Lv 19,18b è un passo biblico raramente ripreso prima dell'epoca neo-testamentaria e, successivamente, menzionatissimo, anzi il più citato nel NT.<sup>85</sup> Esso riveste una grande importanza nel giudaismo dell'epoca di Paolo e del secolo a lui successivo, proprio perché allora reputato il principio fondamentale, il nucleo della *Tôràh*. Si veda, ad esempio, per quanto nella forma negativa, Hillel: «Non fare al tuo vicino ciò che a te è odioso: questa è l'intera *Tôràh*, mentre il resto ne è commento; va' e impara» (trattato talmudico babilonese *Shabbat*, 31a).<sup>86</sup>

<sup>83</sup> «(Tutti coloro che sono stati introdotti nell'Alleanza si prenderanno cura) di amare ciascuno il proprio fratello come se stesso» (CD VI,20b-21a in A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esseniens*, Paris 1980, 47).

<sup>84</sup> Cf. 1QS V,26-VI,1; X,19-21; CD IX,2,7-10 in DUPONT-SOMMER, *Les écrits esseniens*, 100.115.163-164; cf. le tesi di O. WISCHMEYER, «Das Gebot der Nächstenliebe», 165.

<sup>85</sup> Cf. H.P. MATHYS, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*, Freiburg/Schweiz-Göttingen 1986, 159.

<sup>86</sup> Cf. E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese*, Brescia 1986, 170; si veda anche, per quanto attiene i rapporti con la lettura che le versioni evangeliche sinottiche presentano del passo di Lv 19, S. RUZER, «From "Love your neighbour" to "Love your enemy": Trajectories in Early Jewish Exegesis», in *RB* 109(2002)3, 371-389. Circa invece le interpretazioni nel II secolo d.C., si veda STRACK - BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, III, 306.

La ripresa di Lv 19,18b è collocata in questa posizione quasi come concretizzazione realistica e specifica dell'affermazione di 8b: l'amore

«è amore del prossimo in tutta la sua irritante, strana, singolare creaturalità e disposizione naturale, appunto perché e in quanto esso allenta e scioglie questa creaturalità e disposizione naturale come un vestito che deve cadere dalle sue spalle (Kierkegaard)... Esso edifica la comunità, perché cerca soltanto la comunione. Esso non aspetta nulla perché ha già raggiunto il fine. Non cerca nulla perché ha già trovato. Non domanda perché sa già. Non combatte perché ha già vinto. Esso non è Eros che desidera sempre, è Agàpe che non cesserà mai».<sup>87</sup>

Il concetto di prossimo derivante dall'interconnessione tra 8b e 9b non autorizza, quindi, alcuna interpretazione riduttivistica: secondo una linea che attraversa tutta la sequenza inaugurata da Rm 12,1 (cf., ad es., 12,14) e giunge sin qui, Paolo afferma l'esigenza costante di considerare prossimo ogni essere umano, al di là di qualsivoglia distinzione o barriera, senza limitarsi all'ambito dei propri cor-religionari. Infatti chiunque può essere *prossimo*, ma il prossimo non è chiunque, bensì proprio chi si incontra effettivamente nel corso della propria vita quotidiana e le cui esigenze si profilano come una richiesta talora discreta, talaltra gridata, comunque sempre diretta al cuore e alla mente di chi crede nel Dio di Gesù Cristo.

E ciò che l'amore può dare concretamente e che qui si richiede comporta l'identificazione «come te stesso». L'invito non pretende un amore che vada al di là delle possibilità del singolo, ma un amore che, senza paure e complessi psicologici, «con un atto di realistico

<sup>87</sup> BARTH, *L'epistola ai Romani*, 476. Il confronto tra questa ripresa di Lv 19,18b e quella di Gal 5,14 è significativo: nel passo di Galati «la Legge è "compiuta" nell'unico precetto del Levitico; secondo Rm 13,9 i precetti "si riassumono" in quest'ultimo, sono inclusi in questo comandamento in quanto loro sintesi. In Galati Paolo si pone nella prospettiva dell'agire; in Romani egli considera le cose da un punto di vista teorico» (LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, 837) e certamente assai meno teso, dal momento che la polemica sull'obbedienza alla Legge era assai più violenta e drammatica nelle comunità della Galazia di quanto capitasse a Roma.

amor proprio, riconosca i limiti oltre che la misura dei doni e delle capacità concesse da Dio». <sup>88</sup>

Paolo conclude questa breve pericope con la consueta, densissima icasticità: ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται· πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη (= l'amore non fa alcun male al prossimo. Dunque l'amore è la piena attuazione della Legge). La struttura anulare del periodo è già indicativa: dalla lettura più limitata e limitante, ma indispensabile (= l'assenza di male) al livello esistenziale massimo (= il compimento della Legge) il termine davvero caratterizzante è sempre ἀγάπη. L'amore fraterno non veicola alcunché di negativo verso il prossimo. <sup>89</sup> Questa ricorrente preoccupazione di Paolo circa l'astensione dal male (cf., ad es., Rm 12,9b.17) trova qui espressione al fine di sgombrare il campo da qualsiasi residuale equivoco in merito alla funzione della Legge:

«Quando (Paolo) dice *amore del prossimo*, ecc., manifesta un proposito, al centro del sillogismo, secondo la modalità seguente: chi ama il prossimo, non compie alcun male verso di lui. Ogni precetto giuridico, però, tende a suscitare l'astensione dal male. Colui che ama il prossimo, dunque, adempie alla legge. Il fatto che l'amore del prossimo non compie il male, si trova in 1Cor 13,4: *la carità non agisce invano*, ecc.». <sup>90</sup>

L'amore allora è completamente continuo della Legge: se è vero che πλήρωμα indica, come tutti i sostantivi dalla terminazione -μα, il risultato dell'azione espressa dal verbo suo ascendente <sup>91</sup> (nel nostro caso il già citato πληροῦν), mi sembra altrettanto fondata l'interpre-

<sup>88</sup> DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 652. L'affermazione parenetica paolina di un amore *tanto universale quanto fraterno* trova una sua «traduzione pratica» neo-testamentaria del tutto coerente in Lc 10,30-37.

<sup>89</sup> Interessante è anche la scelta del presente del verbo ἐργάζεσθαι (lett. = lavorare), forma deponente transitiva che può offrire, contemporaneamente, tre notazioni: l'intensità del coinvolgimento del soggetto nell'azione espressa, la generalità semantica propria di questa parola in specifico (= qualsiasi operare e fare in contrapposizione a pigrizia e inutilità) e l'assenza di confini temporali circa la validità dell'affermazione che ἐργάζεται regge.

<sup>90</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Super epistolas*, 196 n. 1058.

<sup>91</sup> Cf. BLASS - DEBRUNNER, *Grammatica*, § 109,2.

tazione che vede, in questo caso, un'ulteriore influenza di detto verbo sul valore semantico del nome. Ci si trova di fronte, in altre parole, ad un processo di compimento costantemente in atto (cf. 13,8b; 11,12.25; 15,29).

Tale lettura, lungi dall'essere una forzatura esegetica, consente di evitare, in primo luogo, una comprensione giuridicistico-legalistica, pedante, priva d'amore<sup>92</sup> e secondariamente, un'interpretazione dolciastra e sentimentalistica, dunque di disarmante debolezza, dell'amore cristiano.<sup>93</sup>

Paolo, in definitiva, supera qualsiasi ritualismo, proprio nella linea della parenesi inaugurata in 12,1,<sup>94</sup> e ribadisce che la vita cristiana non è altro che un processo inesausto d'amore a tutto tondo, pieno di slancio appassionatamente umano:

«come il punto di vista del comandamento non resta attaccato all'espressione "come te stesso" in quanto tale, ma a quello che è necessario fare per il prossimo, così anche Paolo non vuole far risaltare nel v. 8 il fatto che noi per tutto quanto concerne l'amore del prossimo restiamo debitori l'uno verso l'altro, ma il fatto che noi in nulla siamo così assoluti debitori l'un l'altro come nell'agire d'amore... Il comandamento richiede la mia obbedienza, non il mio compimento, l'aiuto di cui ha bisogno il prossimo, non il mio pentimento contrito per la misura di cui resterò certamente debitore».<sup>95</sup>

<sup>92</sup> In Rm 13,10 non si registra opposizione tra la Legge e la vita nello Spirito del Dio di Gesù Cristo, ma si afferma chiaramente che la Legge trova la sua piena realizzazione, il suo compimento proprio in questo tipo di esistenza fondata sull'amore e materata di esso (cf. T. RHYNE, *Faith establishes the Law*, Ann Arbor 1981, 18).

<sup>93</sup> Cf. CRANFIELD, *Critical and Exegetical Commentary*, 679. E tanto il verbo quanto il sostantivo derivato indicano un'osservanza non solo quantitativamente totale, ma anche qualitativamente perfetta.

<sup>94</sup> «Per Paolo il comandamento dell'amore significa aprire il giudaismo stesso, per dissolvere la sua separatezza etnica; e ciò significa che i rituali che separano giudeo da gentile divengono una restrizione immotivata del comandamento dell'amore (questo era il punto di vista di Rm 2,25-29). Il comandamento dell'amore non è opposto al rituale in sé; tra le mani di Paolo ciò mette semplicemente in questione l'assunto che l'amore del prossimo debba (o voglia imprescindibilmente) essere espresso secondo determinati rituali e ciò avverte che alcuni rituali tenuti cari possono giungere ad ostacolare l'amore del prossimo» (DUNN, *Romans*, 781).

<sup>95</sup> U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen/Vluyn 1978-1982, 73-74.

È tutto questo perché il cristiano, invece di una legge scritta, ha come unica norma di riferimento Cristo stesso, che è, nella scelta d'amore portata sino alla morte di croce, la sua vera «legge».

### c) CENNI DI SINTESI

Anche questo passo di Rm 13 ha fatto comprendere quanto giustizia e amore siano secondo Paolo assolutamente interagenti nel delineare il profilo essenziale della vita cristiana.

L'apostolo non si allontana dall'oggetto della sua attenzione culturale e pastorale: il dovere della giustizia. Egli, però, sa che non esiste modalità perfettamente sicura per esercitarla eccetto l'amore. Ecco che cosa lo spinge a parlare di nuovo di amore e che cosa spiega nello stesso tempo anche la forma negativa da lui usata nel corso di questi tre versetti: «Non fare il male», un'espressione che è la formula giuridica, molto più che d'amore ... L'amore è dunque qui menzionato esclusivamente come il solido supporto della giustizia ... Questo debito è portato con sé dal credente per tutta la sua vita». <sup>96</sup>

Paolo, ancora una volta, non nega assolutamente l'importanza della Tòrah, asse portante della sua formazione originaria. Riconducendola al comandamento dell'amore del proprio simile enunciato sia in senso positivo che negativo, egli realizza un'operazione culturale di grande rilievo, cristianamente assai importante ancorché inaccettabile dal punto di vista giudaico. Infatti, da questo momento in poi, i cristiani potranno affermare che, praticando l'amore in ambito anzitutto intra-comunitario, essi riescono ad osservare completamente la Legge divina contenuta nei loro libri sacri.

Questa lettura estensiva e radicale di Lv 19,18b presenta il cuore della giustizia possibile tra gli esseri umani: «un amore realistico e attivo, che cerca il bene dell'altro senza essere necessariamente legato a convenzioni, soddisfa le esigenze della legge di Dio più che un amore forzato da precedenti legalistici e condizionato da un'accettazione di precetti e rituali etnicamente limitanti». <sup>97</sup> Il nuovo vincolo

<sup>96</sup> F.L. GODET, *Commentary on Romans*, Grand Rapids <sup>2</sup>1979, 446.

<sup>97</sup> DUNN, *Romans*, 783.

cristiano, la «legge dell'amore», non è un mezzo di salvezza, ma la via morale attraverso cui la nuova vita in Cristo si sviluppa.<sup>98</sup> Ciò vuol dire che il principio della giustizia, che l'essere umano è chiamato a seguire nella sua vita, è l'amore esemplare con cui Cristo ama e di cui l'individuo diviene partecipe non a partire dall'osservanza meramente umana di una norma, ma attraverso la fede.<sup>99</sup>

### 3. REDENZIONE, ESPIAZIONE E RICONCILIAZIONE SECONDO PAOLO: CENNI

Dopo aver esaminato le nozioni paoline di *giustizia* e *amore* mi sembra congruo tratteggiare, riassuntivamente, le nozioni complementari a questi due valori che l'epistolario paolino propone nel quadro di una prospettiva di vita integrata e complessiva. Vari testi biblici, che sono stati già esaminati nelle pagine precedenti, saranno necessariamente ripresi secondo altre angolature di contenuto, anzitutto perché le riflessioni condotte da Paolo nelle sue lettere affrontano una pluralità di temi, secondo accezioni multiple, che si ritrovano però sostanzialmente unite da alcuni dati di fatto evidenti:

«egli non era un teologo sistematico..., poiché non cercava di armonizzare le sue risposte con altre a problemi dai molti risvolti. Vediamo chiaramente il principio radicato che caratterizza tutte le sue risposte: Dio è buono e misericordioso e tiene la storia nelle sue mani; sceglie Israele e gli dà la legge; invia Cristo per salvare il mondo. Queste af-

<sup>98</sup> Cf. C.K. BARRETT, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, London-New York 1987, 251.

<sup>99</sup> Cf. LYONNET, «La charité plénitude de la loi», 320. «La fede non si confronta con delle cose o con un elenco di articoli freddi di tesi e assiomi indiscutibili. Credere, invece, significa accettare gioiosamente come valido per me, così come sono, quell'ineguagliabile e fecondissimo atto personale e storico di Gesù "Figlio di Dio che mi ha amato e ha dato se stesso per me". Soltanto di lì il cristiano trae la luce e la spinta per la sua vita nella carne, che diventa vita nuova perché intrinsecamente lievitata alla radice ... Ancora, la fede cristiana non corrisponde primariamente a quello che, secondo alcune frasi fatte, si chiama "credere in se stessi" o "nella vita" o genericamente "nell'uomo". Tutt'altro che agganciare l'uomo ad astrazioni impersonali o ripiegarlo narcisisticamente su se stesso, la fede cristiana implica un incontro, un *vis-à-vis* tra due persone: tra ciascuno di noi e Gesù Cristo, considerato come Figlio di Dio e nostro Signore» (PENNA, *Paolo di Tarso: un cristianesimo possibile*, 90).



fermazioni basilari, e la passione con cui le afferma, unite alle sue ingegnose esplosioni e ai suoi argomenti impetuosi e taglienti, lo rendono un pensatore religioso serio e avvincente». <sup>100</sup>

#### a) REDENZIONE

In una società socialmente fondata sulla schiavitù l'immagine della manumissione e dell'affrancamento non potevano non risultare assai attraenti per chi intendesse proclamare l'evangelo, proprio perché risultava oltremodo concreta, dunque assai parlante. Il termine ἀπολύτρωσις, il cui significato è proprio *redenzione*, trova i suoi terreni originali nel riscatto pecuniario di detenuti, schiavi o prigionieri di guerra.

Questo linguaggio è utilizzato da Paolo con notevole pregnanza ed efficacia a partire da una considerazione: l'essere umano è normalmente, come si è già sottolineato in precedenza, in stato di «soggezione». L'esistenza umana, quale si attua nella realtà dei fatti, è un'esistenza comunque «sottomessa». Paolo non concepisce che l'uomo possa essere *senza guida*: l'importante per lui è sapere chi sia il nostro «Signore», ossia di chi noi «siamo servi». Come si è visto, si può essere tenuti in schiavitù *dalla Legge*,<sup>101</sup> *dalla corruzione* (cf. Rm 8,21), *dal peccato*.<sup>102</sup>

Come si esce da questa condizione di asservimento? Vediamo anzitutto il Primo Testamento: esempi eloquenti sono Ne 1,5-11 e 2Mac 1,24-29. Paolo, mentre evoca la schiavitù «sociale» (Rm 6,17-22), esprime alcune corrispondenze d'indubbio interesse:

- *liberazione = libertà = animazione dallo spirito*: si vedano, quali testi di riferimento, i brani già esaminati di Gal 4,4-6 e Rm 8,14-16.29;
- *redenzione = liberazione*: le radici sono nel Primo Testamento, come indicano, per esempio, Es 6,6-7; Dt 7,6-8. Nel passo del libro dell'Esodo si delinea tutto il processo realizzato dalla presenza attiva di Dio nella sua azione complessivamente liberatrice, secondo la sequenza verbale, in *klymax* ascendente, *far uscire-strappare-riscatta-*

<sup>100</sup> SANDERS, *San Paolo*, 140.

<sup>101</sup> Cf. Rm 6,14.15; 7,4-6; Gal 3,23; 4,5.

<sup>102</sup> Cf. Rm 3,9.22; 6,6.14; 7,14.

*re/rivendicare-assumere come popolo*. In entrambi i brani si parla mirabilmente della grande esperienza interrelata della liberazione e della conclusione di un'alleanza di vita tra Dio e gli esseri umani. E il linguaggio della redenzione rinvia costantemente, per gli autori primotestamentari, alla grande esperienza della liberazione dalla schiavitù e conclusione di alleanza.

In Paolo (cf. 1Cor 1,30; Col 1,14-20) ἀπολύτρωσις esprime la liberazione storica del popolo di Dio come segno di quella definitiva<sup>103</sup> e si deve applicare all'opera di Dio in Gesù Cristo nei due momenti essenziali: la redenzione compiuta dal *mistero pasquale* (morte-risurrezione di Gesù) e quella *escatologica*. Secondo l'apostolo «la redenzione è dunque contemporaneamente *liberazione e acquisto, rilascio e acquisizione* o, come dice esattamente il termine inglese *at-  
nement* ossia, etimologicamente, *at-one-ment, riconciliazione*, o, meglio, *riunione dell'umanità a Dio*».<sup>104</sup>

E se ci si sofferma ulteriormente sull'intero inno di Col 1, si nota come il testo parli di redenzione attraverso il *sangue della croce*, nella persuasione che l'espressione *con il sangue* vuole affermare soprattutto lo stile della riconciliazione e la strada per la riconciliazione che è l'amore gratuito. «Dunque se è vero che Gesù Cristo è il centro di tutte le cose, allora il cristiano deve vederne le tracce ovunque... Un cristiano che non sa vedere le tracce che parlano di lui, non è un cristiano».<sup>105</sup>

## b) ESPIAZIONE

La dimensione dell'impurità, da intendersi nel senso di *ogni condizione che si contrappone alla santità*, è ben presente nell'esistenza umana.<sup>106</sup> Il punto d'arrivo della vita è, ovviamente, dall'ebraismo al cristianesimo, la *santità*. Si tratta di una preoccupazione rituale co-

<sup>103</sup> Cf. R. FABRIS, *Prima lettera ai Corinzi*, Milano 1999, 49.

<sup>104</sup> S. LYONNET, «Conception paulinienne de la rédemption», in *Lumière et Vie* 36(1958), 43.

<sup>105</sup> B. MAGGIONI, «La figura del cristiano», in *Il cristiano, la religione, la storia*, Milano 1996, 14.

<sup>106</sup> Cf. 1Cor 7,14; 2Cor 6,16-7,1; 12,19-21; Ef 4,19; 5,3,5; Rm 1,24; 6,19; Gal 5,19; 1Tm 2,3; 4,7.

stante della pietà giudaica (cf. Es 12,6-7; 24; Is 53,10). Il sacrificio espiatorio<sup>107</sup> è stato inteso – non fa eccezione la morte di Gesù – come un sacrificio cruento offerto a Dio per placarlo.

Questa idea, però, nonostante secoli di omiletica e catechesi cristiane l'abbiano ampiamente diffusa, non ha fondamenti biblici seri. Basti dire, anzitutto, che Dio è sempre soggetto del verbo *espiare*.<sup>108</sup> Nel NT e particolarmente in Paolo (Rm 3,25) *giustificazione, redenzione e funzione espiatoria di Gesù* sono interrelate. Il suo sangue, nel senso ebraico biblico<sup>109</sup> e non solo in esso, è la manifestazione somma della sua vita messa a disposizione degli uomini. Il culmine di questa vita, ossia l'esperienza della croce, è raggiunto attraverso una venuta/invio solidale del Figlio, un suo coinvolgimento del tutto libero è volontario<sup>110</sup> che si esplicita in un'esistenza da testimone, impregnata d'amore obbediente (Fil 2,8-11; Rm 5,19).

Ciò che Paolo insegna *non* è che Cristo muore *al posto* di altri, così che costoro possano sfuggire alla morte, come esigerebbe la ben nota logica della *sostituzione*. Egli mostra piuttosto che, attraverso la condivisione della *loro* morte, Cristo li rende partecipi della *sua* morte: «*rappresentanza* non è un termine che da solo possa dare una descrizione adeguata, né lo sono, in particolare, *partecipazione* o *evento partecipatorio*. Ma, se non altro, questi termini aiutano a trasmettere il senso di una continua identificazione con Cristo nella sua morte, attraverso la sua morte e oltre la sua morte».<sup>111</sup>

Il figlio di Dio, insomma, non ha evitato *la carne del peccato*,<sup>112</sup> ma se n'è rivestito per condurre gli esseri umani, *tramite l'esercizio*

<sup>107</sup> Cf. Lv 17,11; GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, I, 228-231.

<sup>108</sup> Cf. Sal 65,4; 79,9; Ez 16,63; Dt 21,8.

<sup>109</sup> Cf., ad es., Lv 17,11.14; Dt 12,23. Si vedano, a titolo variamente informativo, sul tema del sangue nella Bibbia, *Sangue e Antropologia biblica*, a cura di F. VATTIONI, Roma 1981; BORGHI, *La forza della Parola*, 154-157.266-268.

<sup>110</sup> Cf. Gal 3,13; 4,4; Rm 8,3; 2Cor 5,21; Fil 2,6.

<sup>111</sup> DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 236. Per approfondire in modo sintetico ed efficace il tema del sacrificio di Cristo al di fuori da qualsiasi tentazione terroristica o inutilmente cruenta, cf., nell'ambito di una bibliografia sterminata, *ibidem*, 225-236.

<sup>112</sup> Questa espressione è tipicamente biblica per indicare il fatto che la corporeità umana, in sé tutt'altro che subordinata al peccato, perché creazione divina, può, però, essere assoggettata al male.

*esistenzialmente totale dell'amore*, alla santità di una situazione di vita che è liturgia e fraternità in prospettiva salvifica e che è possibile, in ultima analisi, all'intera umanità.

E, commentando proprio i passi di Fil 2 e Rm 5 appena citati, si può dire che ogni divisione tra gli esseri umani scompare: non vi è spazio residuo per un'altra categoria di persone accanto a coloro che hanno sofferto con Cristo. L'esaltazione che segue la sua umiliazione è così radicale che ha conseguenze non solo per un gruppo specifico e particolare: «ogni ginocchio» dovrebbe piegarsi e «ogni lingua» dovrebbe riconoscerlo. Paolo, insomma, mentre descrive gli effetti dell'agire di Cristo, parla della salvezza per tutti, senza alcun limite, legittimandone un'interpretazione del tutto aperta: tutta l'umanità sarà salvata.<sup>113</sup>

### c) RICONCILIAZIONE

Il vocabolario della *riconciliazione* utilizza essenzialmente dei termini derivati dal vocabolo «altro» (in greco ἄλλος) e dal verbo «cambiare», «rendere altro» (in greco ἀλλάσσειν). Testi paolini significativi in proposito sono il già considerato Rm 5,1-11; 2Cor 5,11-21; Col 1,18-23; Ef 2,11-22.

• In Rm 5,1-11 la riconciliazione è presentata come l'opera del Padre che, per amore *gratuito* (v. 5), fa passare il credente dalla situazione di *peccato* e d'*inimicizia* a quella di *pace* e di *grazia* (vv. 6-10), attraverso Gesù Cristo, attraverso la sua *morte* e il suo *sangue*, collocando gli esseri umani nella *serena e concreta prospettiva* della salvezza finale. Paolo offre una sintetica descrizione della parabola dell'esistenza del credente; passato, presente e futuro sono visti in stretta connessione.

«Punto di partenza, che sta alle spalle come svolta decisiva e determinante, è la giustificazione o la riconciliazione. Punto di arrivo è la glorificazione o la salvezza totale e definitiva. Tra i due estremi scorre il tempo attuale vissuto ... nella libertà o capacità di amare costruttrice di

<sup>113</sup> Cf. HILLERT, *Limited and Universal Salvation*, 206-207.

un cammino umano alternativo ai sogni alienanti della divinizzazione di se stessi e del dominio padronale sugli altri ... Si tocca qui il vertice del Dio-per-noi che caratterizza il lieto annuncio cristiano». <sup>114</sup>

• In 2Cor 5,11-21 si rivelano, anzitutto, delle confidenze di Paolo sulla sua limpidezza interiore, le sue intenzioni e il suo zelo di missionario di Cristo (vv. 11-13). Secondariamente Paolo esprime la sua coscienza della *novità* apportata da Cristo, consapevolezza che scaturisce dalla condivisione esistenziale di siffatta novità (vv. 17-19.21): «la giustizia di Dio raggiunge il suo scopo e trionfa nell'attimo in cui gli uomini stanno davanti a Dio come giusti. Avviene uno scambio tra Cristo e l'uomo... Solo perché Cristo diventa colui che porta i peccati il cristiano riceve la nuova vita. Diventare giustizia di Dio, infatti significa non essere più peccatori, ma una nuova creazione. Attraverso la riconciliazione si giunge alla nuova creazione». <sup>115</sup>

Accanto a tali elementi questo brano di 2Cor evoca la riconciliazione elevando un *memoriale di lode*, tale è la positività incredibile del disegno e dono divino in Gesù Cristo. La riconciliazione è presentata, contestualmente, come una *realtà perfetta e compiuta* nella vittoria epocale di Gesù sulla morte e come una *realtà in cammino e svolgimento* attraverso la *conversione permanente e libera di ogni credente* (vv. 14-16.20-21). <sup>116</sup> La vocazione paolina quale collaboratore di riconciliazione è chiaramente situata in totale dipendenza *da Cristo e dalla sua opera* (vv. 11.14-15.20). <sup>117</sup>

<sup>114</sup> BARBAGLIO – FABRIS, *Lettere di Paolo*, II, 290.296.

<sup>115</sup> H.D. WENDLAND, *Le lettere ai Corinzi*, Brescia 1976, 385. «Il messaggio di riconciliazione, incentrato sulla croce (5,21), è il cuore dell'evangelo ... Se Cristo è il rappresentante di Dio nell'effettuare la riconciliazione, gli apostoli sono i rappresentanti di Dio nel proclamarla» (DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 241).

<sup>116</sup> «Umanamente parlando, il primo passo della riconciliazione spetterebbe a chi ha offeso un'altra persona. Di solito non è la persona che è stata offesa a cercare di fare pace, ma il responsabile dell'offesa stessa. Invece nel caso di Dio è avvenuto esattamente il contrario: Dio che è stato offeso di continuo dai peccati umani ha preso l'iniziativa di fare la pace a sue spese con gli uomini» (MANZI, *Seconda lettera ai Corinzi*, 210-211).

<sup>117</sup> «L'atto di Dio, col quale ci riconcilia a sé, comprende due aspetti, o due facce: "Ci ha riconciliati tramite Cristo ... Ha affidato a noi il servizio della riconciliazione". Sono due aspetti congiunti: il fondamento e la sua continua attuazione, il

• In Col 1,18-23 i vv. 21-23 sintetizzano l'intero campo semantico relativo alla riconciliazione e tutta la pericope, nella sua globalità, la prospetta in un quadro di totale universalità, in condizioni di piena libertà per ciascun individuo. E il v. 23 «è anche un'esortazione ad evitare ogni presunzione. Se tutto è stato compiuto da Dio, tutto resta da fare da parte dell'uomo»,<sup>118</sup> nella convinzione che la potenza del Cristo che si diffonde nel mondo non sia la forza della natura piena di mistero, ma la forza della parola e della vita dell'apostolo, che svolge il suo ministero all'ombra del Signore morto sulla croce.<sup>119</sup>

• Ef 2,11-22 presenta tre aspetti assai significativi. Infatti, in primo luogo, la situazione di *impasse* è assai sviluppata in ragione del paganesimo proprio dei destinatari, un'alienazione dalla logica di vita propria di Dio (vv. 11-12). Poi l'iniziativa di Dio Padre è messa in luce meno dell'*opera mediatrice di Cristo* (si confrontino elementi quali il sangue/la carne/la croce/Cristo, nostra pace – vv. 13-18). Grazie a tale agire di Cristo si è creata una pista di esistenza che è superiore a quelle delineate da ebrei e pagani in ragione dell'universalità del valore da cui discende e che propone: la riconciliazione dell'amore.<sup>120</sup> Infine il punto d'arrivo è espresso liricamente: *in Cristo Gesù* gli esseri umani sono *vicini, in pace*, formando *un solo corpo*, quello dell'*uomo nuovo*, dalla propria individualità alla coralità dell'assemblea di quanti accettano questa relazione con il crocifisso-risorto (vv. 19-22). Si tratta di parole che, nella loro «poeticità», contengono delle asserzioni che risultano un impegno per tutti coloro che si pongono in questa logica di riconciliazione umano-divina: «più

---

fondamento e il suo continuo rendersi presente, l'evento e la memoria ... La Croce e la parola dell'apostolo sono le due facce inscindibili dell'unico evento. Senza la Croce la parola dell'apostolo sarebbe priva di fondamento e di contenuto. Senza la parola dell'apostolo, la Croce resterebbe un fatto chiuso nel passato» (MAGGIONI, *Il Dio di Paolo*, 221).

<sup>118</sup> E. PERETTO, «Lettera ai Colossesi», in *Le Lettere di San Paolo*, a cura di P. ROSSANO, Cinisello Balsamo (MI) 61994, 420.

<sup>119</sup> Cf. E. SCHWEITZER, *Der Brief an die Kolosser*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1989, 80.

<sup>120</sup> «Non che il cristiano sia dispensato dalle obbligazioni morali (cf. la perenesi della seconda parte della lettera), ma egli ormai non le deriva più da una fonte che era in realtà motivo di divisione e di opposizione tra ebrei e pagani, bensì da Cristo stesso e dalla fede in lui» (R. PENNA, *Lettera agli Efesini*, Bologna 1988, 143).

si lascia spazio allo Spirito, più la Chiesa diventa trasparente, cioè testimone della presenza di Dio tra gli uomini, e quindi "tempio santo", la cui realtà non è solo un punto di partenza, ma anche un traguardo»,<sup>121</sup> ancorché non conclusivo, ma intermedio. In esso infatti, la vocazione ultima, in un contesto relazionale interreligioso, dunque con cammini diversi, ha, quale appello definitivo, la comunione con il Padre.<sup>122</sup>

La riconciliazione non è mai un'azione dell'uomo su Dio. Essa nasce dall'amore disinteressato del Padre. L'essere umano è invitato ad accettare questa riconciliazione per raggiungere una personale, maggiore felicità.

«Il sogno di un mondo finalmente riconciliato, di un mondo pacificato è, da sempre, un sogno che appassiona e travaglia l'uomo. Ma, anche qui, qual è il punto di coagulo, qual è la strada? Il cristiano scopre il punto di coagulo e la strada nella croce di Cristo. Questo è integrità? Assolutamente no, perché nella croce di Cristo si scopre che l'amore di Dio è universale, fatto di perdono. È l'amore che non distingue fra quelli che possono entrare nel tempio e quelli che devono restare fuori, perché, probabilmente, il muro abbattuto è proprio quello del tempio, sul quale era scritto in tre lingue: *I non ebrei non possono andare oltre*. Questo muro è crollato».<sup>123</sup>

Essenziale è il ruolo mediatore di Gesù Cristo e della sua parabola pasquale (passione-morte-resurrezione). L'apertura universale della riconciliazione è assicurata. La visione complessiva della vita cristiana che ne deriva è realisticamente ottimista.

<sup>121</sup> *Ibidem*, 152.

<sup>122</sup> Cf. ROMANELLO, *La lettera agli Efesini*, 107.

<sup>123</sup> MAGGIONI, «La figura del cristiano», 20-21. «L'evangelizzazione è né più né meno che un invito. Essa non è un indottrinamento e neppure una conversione, ma una preghiera: "Lasciatevi riconciliare con Dio"... Colui che prega cerca di indurre ad accettare il proprio invito. Fa appello alla libertà degli invitati. La riconciliazione è possibile. La pace è possibile. La giustizia è possibile. La liberazione è possibile. Dio ha reso possibile l'impossibile, e noi siamo invitati a sfruttare le nostre possibilità di vivere. Partecipare al rinnovamento della società e della natura» (J. MOLTMANN, *Chi è Cristo per noi oggi?*, Brescia 1995, 153-154).

## 4. CENNI DI SINTESI

Nel corso dei capitoli precedenti ho cercato di delineare i tratti caratteristici dei valori di giustizia e di amore secondo la prospettiva emergente dai testi paolini. Tutto quanto ho detto sinora fornisce già, credo, un *plafond* sufficiente per capire l'importanza del discorso articolato da Paolo in primo luogo nel quadro del I secolo d.C.<sup>124</sup>

Le ragioni di tale rilievo sono numerose.<sup>125</sup> Anzitutto, Paolo viene dopo Gesù, ma vari anni prima della redazione finale delle versioni evangeliche e, quando parla del Cristo nelle sue lettere, lo fa a partire dalla propria esperienza, senza mediazioni di terzi.

Secondariamente, questo grande appassionato di Dio e dell'uomo annuncia Gesù per il *Sitz im Leben* delle diverse comunità e nel loro contesto: «la figura di Cristo si trova in filigrana nell'esistenza storica della comunità: Gesù appare attraverso la sua Chiesa. Di essa Paolo ci fa sentire i primi battiti, il suo amore per Cristo».<sup>126</sup>

Paolo interpreta inoltre, attraverso il proprio *background* giudaico-ellenico, quanto ha ricevuto e appreso. Non nasce cristiano, lo diventa.<sup>127</sup> Egli è una sintesi culturale straordinaria che si formò e precisò nella partecipazione, diretta e assai coinvolta, ad una serie di fenomeni di transizione, di varia portata e, in certo modo, tutti osmotici.<sup>128</sup>

---

<sup>124</sup> «Nel significato profondo del verbo “comprendere”, di fatto l'affascinante sviluppo teologico del pensiero di Paolo può essere compreso solo da chi abbia egualmente compreso il suo proprio esserci come “essere davanti a Dio” ed “essere in Cristo”. Da un punto di vista ermeneutico è impossibile una comprensione imparziale, “oggettiva”, della teologia paolina. Ma allora, quanto fin qui si è detto di Paolo vale anche per chi lo accompagna nella riflessione in modo comprensivo. Un modo più semplice non c'è. A meno che la teologia non sia più teologia» (HÜBNER, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, 129).

<sup>125</sup> Cf. PENNA, *Paolo di Tarso: un cristianesimo possibile*, 51-52.

<sup>126</sup> M. ORSATTI, *1-2 Tessalonicesi*, Brescia 1996, 22.

<sup>127</sup> «Paolo è il teologo ... dell'inizio e della decisione di fede; egli ci insegna come il cristianesimo trovi la sua identità strappando l'uomo a se stesso per stabilirlo gratuitamente davanti a Dio. La sintesi giudeo-cristiana della Legge e del Vangelo ha meglio preservato l'etica dalla condizione di essere declassata al rango di appendice della fede; da essa impariamo che non vi è cristianesimo al di fuori di una fedeltà vissuta nell'azione e nella parola» (D. MARGUERAT, «Paul: un génie théologique et ses limites», in *Foi et Vie*, Cahier Biblique 24[1985], 73).

<sup>128</sup> MESTERS, *Paolo Apostolo*, 181-182.



- dal mondo ebraico e sostanzialmente rurale al mondo greco anzitutto urbano;
- dalla relativa, interna multiformità giudaica al pluralismo conflittuale dei grandi centri dell'impero;
- da una Chiesa fondata su ex-giudei convertiti e su un'articolazione liturgico-dottrinale-disciplinare sostanzialmente ebraica ad una Chiesa aperta a tutti coloro che aderiscono al vangelo, quale che sia la loro formazione e provenienza, e tesa a elaborare conseguentemente ogni prospettiva, costume e rito.

In questo quadro la responsabilità personale di Paolo gioca un ruolo fondamentale. Da intellettuale missionariamente impegnato qual era, egli matura delle convinzioni che vengono in definitiva dall'incontro che ha orientato ultimativamente la sua vita: «predica Cristo, perché lo ha conosciuto ed amato, o, meglio, perché da lui è stato "afferrato" ... Davanti a pericoli e sbandamenti, solo il riferimento a Cristo aiuta e orienta, salva e redime, permettendoci di essergli contemporanei. Ciò chiama in causa Paolo e il Cristo da lui annunciato e amato».<sup>129</sup>

In tutto questo discorso le nozioni di giustizia e di amore sono apparse il presupposto e il contenuto dell'intera proposta di vita, che risulta il lascito più importante di Paolo di Tarso alla cultura universale nel suo complesso. Ogni individuo è chiamato dal Dio di Gesù Cristo a vivere la propria esistenza come un costante, molteplice dinamismo positivo, che coinvolge, a vari livelli, la sua identità costituzionale più autentica, cioè il fatto di *essere una relazione all'interno e all'esterno di sé*. Si veda il senso di queste affermazioni nel seguente schema riassuntivo:

<sup>129</sup> ORSATTI, 1-2 *Tessalonesi*, 23; «la frase *solus Christus* è l'essenza della teologia di Paolo e la giustificazione attraverso la fede è la sua espressione più forte» (BARRETT, *La teologia di san Paolo*, 251).

**Punto di Partenza**

Dall'**ingiustizia**  
(= fondaz. esclusiva sulla Legge)  
dall'**empietà**  
(= ogni forma di idolatria naturalistico-materiale),

Dalla **schiavitù**  
dei desideri irreflessi, dell'e-  
gocentrismo autoreferenziale,

Dall'**impurità** esistenziale,  
fatta di pratiche religiose  
contrattualistiche, di formalismi esteriori, di oscurità e doppiezza interiori e sociali.

Dall'**inimicizia**  
e dall'**ostilità**,  
come autoesaltazione contro chi è diverso da sé e al di fuori di sé, come allontanamento dai propri simili,

**Percorso esistenziale**

attraverso la **giustificazione**  
a partire dalla **fede**  
(quindi possibile a chiunque si affidi all'amore del Creatore),

attraverso la **redenzione**,  
ossia la coscienza di essere figli di Dio, partners dell'alleanza di vita con lui,

attraverso l'**espiazione**,  
**cioè la scelta di vivere**, anche a prezzo del **proprio sangue**, per far convertire alla giustizia **dell'amore di Cristo** la propria mentalità, il proprio modo di agire, insomma **la propria esistenza**,

attraverso la **riconciliazione**,  
**ossia il rendere se stessi consapevoli di poter crescere e far crescere** aprendo il proprio sé all'incontro con l'altro, sull'**esempio del Padre** che è *giusto* quando **accoglie tutti** nelle loro diversità,

**Punto di Arrivo**

alla **giustizia**  
fedeltà divina alle promesse di felicità fatte agli esseri umani, nonostante le loro manchevolezze e deliberate inaffidabilità.<sup>130</sup>

**L'amore di misericordia**  
ne è l'espressione essenziale.

alla **libertà**  
come **liberazione**  
da tutto quello che **non è amore degno** dell'uomo visto come **creatura divina**.

alla **santità**,  
come interazione tra **sacramentalità e quotidianità**, intese come dimensioni interdipendenti della **crescita in umanità**, cioè nella capacità di **amare gli altri come se stessi** con crescenti continuità e profondità,

alla **pace**,  
vista come condizione del **pieno sviluppo di se stessi e degli altri**, nel dinamismo di una **serenità** e di una **gioia**, che è frutto non di **alienazione scriteriata e superficiale**, ma della **piena assunzione del proprio essere umani** in relazione con Dio, con i propri simili, con l'insieme del Creato.

<sup>130</sup> «La grazia ci è stata data e consiste "nell'unico uomo Gesù Cristo"; attraverso il δικαίωμα di lui si è giunti alla δικαίωσις, e quindi alla ζωή (nдр = vita), e per la sua υπακοή tutti divengono giusti; coloro che ricevono il dono della giustizia regneranno nella vita attraverso l'unico Gesù Cristo; così anche oggi attraverso la giustizia (di Dio) regna la grazia per la vita eterna in virtù di Gesù Cristo glorificato "Signore nostro" ... nella potenza dello Spirito che produce la fede e così ci include come giustificati nella δικαίωσύνη ο χάρις» (SCHLIER, *La lettera ai Romani*, 303).

In questa serie di passaggi, la ricerca e la pratica della giustizia e la scoperta e il discernimento dell'amore sono, come si è visto, operazioni esistenziali oltremodo ricorrenti e necessarie. Esse, però, sono realizzabili soltanto se l'essere umano ha chiaro nel cuore e nella mente il profilo della libertà che Paolo reputa la più autentica:

«Libertà è conoscere e riconoscere la verità<sup>131</sup> che siamo figli e fratelli. Essa si pone oltre il libertinismo e il moralismo, il ribellismo ateo e la schiavitù religiosa. Finito il nostro oscillare tra fratello maggiore e minore,<sup>132</sup> ci scopriamo figli del Padre infinitamente amati e fratelli tra noi, adulti e responsabili, uguali a lui nell'amore... Non nasciamo nella terra promessa e neanche nel deserto, bensì in Egitto. Apriamo i nostri occhi non nel luogo ideale dei sogni, né in quello neutro di una *nobody's land*, ma in quello reale della schiavitù. Il Signore ci tira fuori, ci fa uscire dal ventre della morte e ci fa progredire verso la libertà, in un cammino di liberazione continua».<sup>133</sup>

Questa emancipazione è fondata per una persona come il nostro autore, che certamente non ha rinnegato la propria formazione culturale giudaica, sull'evento della *croce di Cristo* che gli è palesemente *apparsa come la rivelazione irrecusabile dell'amore di Dio*: il dinamismo della salvezza è quello stesso dell'amore.

<sup>131</sup> La verità di Dio «è data nella dialettica di rivelazione e nascondimento; ciò significa che noi ci incontriamo sempre e in ogni caso con il mistero della fede che provoca la mente e l'intelligenza a scoprire la verità di Dio – e in essa la propria – in questa dialettica ... Il credente, pertanto, raggiunge la propria sfera di libertà personale, perché si pone davanti alla verità della fede nell'atto di una scoperta continua che lo impegna a vedere Dio sempre presente nella sua vita e per tutta la sua esistenza» (R. FISICHELLA, «La risposta dell'uomo a Dio», in *Catechismo della Chiesa cattolica*, Casale Monferrato [AL] 1993, 642).

<sup>132</sup> Si pensi tanto a Lc 15,11-32 quanto a tutte le ricorrenze bibliche del raffronto tra giudei e pagani.

<sup>133</sup> FAUSTI, *Verità del Vangelo, libertà di figli*, 245. Paolo «crede che la vita, non la morte, abbia l'ultima parola, che non trionferà il peccato, ma l'amore e la grazia di Dio, che l'inimicizia e l'odio non continueranno a dettar legge, ma che la pace e la riconciliazione vinceranno comunque. Ogni individuo che nutra questi ideali può solo dire che essi si realizzeranno presto. Noi non dobbiamo biasimare Paolo per il fatto di essersi per ora sbagliato. Ciononostante la prospettiva della sua vita e del suo pensiero rimane di grande valore» (C.J. DEN HEYER, *Paul, a Man of Two Worlds*, Harrisburg [Pennsylvania] 2000, 284).

Esso nasce in Dio e conduce l'essere umano al termine di un processo d'impegno, ossia di sacrificio, che coinvolge e impregna tutta la vita, rinnovandola nel profondo a partire da un costante sforzo ermeneutico. In esso il discernimento etico è l'asse portante dell'esistenza, e l'evento di salvezza di Gesù Cristo la cartina da tornasole di ogni scelta. Paolo esprime tutto ciò con una ricchezza impressionante di metafore, significative per l'esperienza di vita dei suoi destinatari,<sup>134</sup> e nella ricerca costante dell'equilibrio tra il movente interiore delle scelte della propria vita e le norme esterne di carattere collettivo, al fine di guardarsi sia dal legalismo letteralistico che dalla deresponsabilizzazione individuale in nome della dipendenza acritica dai «guru» culturali, religiosi o politici del momento.

*E la coscienza paolina della «novità» apportata dal mistero pasquale è vivissima:* si tratta di una «umanità» nuova, di una nuova «creazione», in una prospettiva di gioia, serenità e luce che non ha alcunché di emotivistico e adolescenziale, ma affonda le radici nella concretezza esistenziale quotidiana, aperta alla speranza, non alle chimere. È questa una nozione di religiosità assai più ampia e sostanziale di quanto si possa «tradizionalmente» concepire.

Infatti è l'infedeltà all'amore o alla giustizia ad essere segno oggettivo della lontananza effettiva dal divino e dell'idolatria del culto che eventualmente si presta a Dio. Testimonianza e condizione ineludibile della fede in Gesù Cristo è non l'adesione parolaia a Dio,<sup>135</sup> ma la fede nella giustizia e nell'amore<sup>136</sup> secondo i parametri

<sup>134</sup> In particolare nel caso delle immagini verbali riconducibili al tema della salvezza «esse esprimono tutte un aspetto presente nell'esperienza dei suoi lettori col quale essi potevano identificarsi. Nelle loro vite era successo qualcosa, qualcosa di veramente importante ... Non si usano metafore come il parto, il matrimonio, la morte per avvenimenti di normale amministrazione quotidiana. Queste metafore funzionano veramente solo per eventi che cambiano letteralmente la vita» (DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 336).

<sup>135</sup> «Il lavoro dell'ermeneuta è quello di interpretare una interpretazione. E questa interpretazione ci rimanda ad un'esperienza che è già essa stessa un'esperienza interpretante dell'evento che l'ha suscitata. Ma quando si tratta dell'evento di salvezza Gesù Cristo, esso è sperimentato e interpretato alla luce della fede» (GÉFFRÉ, *Creder e interpretare*, 29).

<sup>136</sup> Cf. H. DE LUBAC in J.L. SEGUNDO, *Le christianisme de Paul*, Paris 1988, 332.

chiaramente enunciati nelle lettere paoline: «l'evangelo non richiede semplicemente la fede, richiede la fede in Cristo ... Per Paolo apostolo, missionario ed evangelizzatore, maestro e pastore, la storia di Cristo rende possibile una fede che tutti possono esercitare».<sup>137</sup>

---

<sup>137</sup> DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 698. «La fede si indirizza primariamente all'incomprensibilità dell'amore divino che ci previene e ci supera e ... questa è l'unica realtà a cui soprattutto mira la fede nel senso del credo cristiano. Soltanto l'amore è credibile, ma anche non si deve e non si può credere a null'altro che all'amore. Questo è il compito, l'opera della fede, riconoscere questo *prius* assoluto e assolutamente inafferrabile. Fede che esiste un amore, un amore assoluto e che questo è l'ultimo punto d'arrivo e che al di là non esiste altro» (H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Roma 1977, 103).



## GIUSTIZIA E AMORE DA PAOLO ALL'UMANITÀ DI OGGI

Per quanto complessa ed elevata, la teologia paolina non ha mai fatto parte del genere della torre d'avorio. È sempre stata un tentativo di capire il senso dell'evangelo di Gesù Cristo come chiave interpretativa per la vita di ogni giorno e di contribuire a rendere possibile, quotidianamente, un'esistenza totalmente cristiana, in particolare circa i valori della giustizia e dell'amore.

A questo punto è proprio legittimo porsi una domanda: parlare di giustizia e di amore come fa Paolo di Tarso risulta ancora sensato all'inizio del ventunesimo secolo?

Giustizia e amore sono valori che entravano ed entrano, a vario titolo, nella vita interiore e sociale degli esseri umani, fosse anche soltanto per registrarne l'assenza più o meno rilevante. Questa affermazione può sembrare paradossale, ma credo sia difficilmente contestabile che la giustizia

«è un'esigenza che postula un'esperienza personale: l'esperienza, per l'appunto, della giustizia o, meglio, dell'aspirazione alla giustizia che nasce dall'esperienza dell'ingiustizia e dal dolore che ne deriva. Se non disponiamo di una formula della giustizia che possa mettere tutti d'accordo, molto più facile è convenire – a meno che non si abbia a che fare con coscienze deviate – nel percepire l'ingiustizia insita nello sfruttamento, nella reificazione degli esseri umani da parte di altri esseri umani».<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> G. ZAGREBELSKY, «Idee ed esperienza di giustizia», in C.M. MARTINI – G. ZAGREBELSKY, *La domanda di giustizia*, Torino 2003, 16.

E per quanto riguarda l'amore ormai non è un segreto per nessuno, né a livello di riflessione scientifica né in termini di prassi quotidiana, un dato di fatto: la capacità di instaurare relazioni umane non necessariamente autoreferenziali è dipesa, in modo determinante, per tutti gli esseri umani di ogni tempo, dall'aver o meno sperimentato – per certi versi sin dalla vita intrauterina e certamente a partire dalla nascita alla luce del sole – l'attenzione gratuita e generosa di qualche proprio simile, a cominciare dai propri genitori o da chi, in assenza di costoro, si è assunto un ruolo analogo.

Giustizia e amore costituiscono, nella loro «fisiologia» di realizzazione, nella loro assenza e nelle loro distorsioni «patologiche», dei valori essenziali nella convivenza interumana: già le letture bibliche condotte l'hanno ripetutamente mostrato ed è sufficiente gettare uno sguardo sui fenomeni endemici di mutamento socio-culturale e socio-economico oggi in corso per comprendere quanto questa affermazione sia fondata.

In particolare dalla fine degli anni sessanta del secolo scorso in poi, tre fenomeni paiono macroscopicamente ricchi di conseguenze non facilmente decifrabili sul futuro degli abitanti del nostro paese, del continente europeo e del pianeta intero:

- il rapporto tra i cittadini e le regole fondamentali della convivenza civile;
- il peso sempre più cospicuo dell'economia nella vita comune;
- i cambiamenti nella strutturazione delle relazioni sociali di base tra gli individui.

## 1. DIRITTI E GIUSTIZIA

Sulla terra abitano oggi oltre sei miliardi di individui, i quali, in ragione anzitutto dell'eterogeneità della loro formazione culturale, certamente hanno, anzitutto da persona a persona, livelli diversi di consapevolezza circa la dignità altrui e l'importanza della giustizia nella vita personale e collettiva. Una convivenza tra gli esseri umani non drammaticamente conflittuale, in un caleidoscopio di contesti come questo, esige – la storia umana l'ha dimostrato nei millenni – un'*apertura interiore e politica ai valori umani radicalmente comuni* e l'elaborazione di strumenti atti a favorire la *coabitazione perlomeno*



civile di tante persone, gruppi e istituzioni che, anche nel medesimo ambito spazio-temporale, avanzano esigenze e stili di vita spesso alternativi tra loro.

a) ALLE RADICI DELLA CONVIVENZA UMANA

Ad alcuni potrà sembrare quasi assurdo che, a oltre cinquant'anni dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, si debba ancora parlare sostanzialmente della necessità di chiarificazione a questo livello, in un certo senso, preliminare. Ciononostante proprio a causa dei fenomeni di sviluppo socio-economico degli ultimi decenni, occorre riconoscere che, troppo spesso, la realizzazione dei diritti umani fondamentali resta ancora oggi, nel mondo, una sorta di utopia.

E se si vuole considerare seriamente questo tema vitale per il presente e il futuro dell'umanità, l'idea da tradurre in pratica è costantemente questa: la massima riduzione possibile della sofferenza socialmente evitabile attraverso la rimozione di tutti gli ostacoli che impediscono agli esseri umani di scegliere come orientare la propria vita «senza essere vittime, sudditi o schiavi delle circostanze naturali e sociali».<sup>2</sup> Nella considerazione comune, per esempio, alle tradizioni etiche del mondo antico greco e giudaico-cristiano e della società occidentale moderna,<sup>3</sup> che la dignità umana sia non tanto un attributo peculiare della persona nella sua individualità, ma piuttosto una relazione, che si manifesta nel gesto con cui ogni individuo si rapporta ad un altro per considerarlo come uomo, ugualmente uomo, anche se l'apparenza denuncia, per le motivazioni più diverse, «una non umanità o anche un'inumanità».<sup>4</sup>

<sup>2</sup> S. VECA, *La bellezza e gli oppressi. Dieci lezioni sull'idea di giustizia*, Milano 2002, 28. Evidentemente ciò è realizzabile in un'esistenza nella quale sia chiaro che giustizia e libertà sono esigenze esistenziali che si implicano a vicenda: «non c'è giustizia senza libertà di perseguirla; non c'è libertà senza una giustizia che meriti di essere perseguita» (ZAGREBELSKY, «Idee ed esperienza di giustizia», 14).

<sup>3</sup> Si vedano, in proposito, per esempio, SOFOCLE, *Edipo a Colono*, v. 393; Sir 12,1-10; Lc 10,29-37; MONTAIGNE, *Essais*, III,2.

<sup>4</sup> P. VALADIER, «La persona nella sua indegnità», in *Concilium* (2003)2, 86. Nella parabola di Luca 10,29-37 «È il samaritano a dare prova di dignità ... in quanto

Società che rispettino ragionevolmente le identità dei loro componenti sono soltanto quelle fondate su patti secondo cui tutti coloro che vi partecipano possano godere degli stessi diritti in cambio della sottomissione alle stesse limitazioni. Tutto questo senza poter legittimamente pensare che tutti gli abitanti del pianeta possano arrivare a scegliere gli stessi principi di giustizia globale e la tesi unificante dei diritti umani per le medesime ragioni per le quali una singola parte del mondo – nel nostro caso l'occidente euro-americano – l'ha fatto. «L'adesione può essere sostenuta per una varietà di ragioni che riflettono il pluralismo delle identità e delle culture».<sup>5</sup>

Ciò che è davvero irrinunciabile non è che le «strade» siano sovrapponibili, ma che le «mete» etiche siano effettivamente sempre più comuni. A questo scopo occorre che il confronto sui fondamenti dell'essere umano sia pazientemente approfondito, dialogando sempre, con fantasia e tenacia, senza ricercare illusoriamente la congruenza totale e il consenso completo tra tradizioni e prospettive culturali chiaramente diverse. È invece sempre più necessario evidenziare le radici dell'umanità di tutti,<sup>6</sup> a partire da una consapevolezza:

«mentre il principio di supremazia porta a una concezione statica (è possibile che cambi la supremazia, ma il rapporto è sempre quello, c'è

---

quelle ferite hanno destato in lui il rispetto di fronte a un'umanità sfigurata. È stato lui ad elevarsi alla dignità umana non tirando diritto sul suo cammino, ... assumendo concretamente ed effettivamente il fardello di un'umanità avvilita sprovvista di tutti i tratti caratteristici di un'eminente dignità ... Noi ci onoriamo rispettando la persona umana nel criminale o nel pedofilo, non identificandoli con il loro crimine o la loro debolezza; e ci onoriamo non identificando un morente con la sua sofferenza, e cercando di aiutarlo ad assumere la sua vita in una relazione di solidarietà e di assistenza che lo aiuti ad attraversare questo momento decisivo» (*ibidem*, 85-86).

<sup>5</sup>VECA, *La bellezza e gli oppressi*, 104.

<sup>6</sup> La dignità umana non è qualcosa che si possa dare per scontato in anticipo, per esempio nel dialogo interreligioso: «Il concetto di dignità umana ha le sue origini nelle fedi abramitiche, ma è costituito in modo radicalmente diverso – seppure lo è – in altre tradizioni religiose. Dev'esservi dunque un meta-dialogo sulla costituzione dell'io, sulla costruzione dell'umano e sulle fonti religiose dell'etica, che accompagnino il dialogo fondamentale su problemi come la giustizia economica ed ecologica, sullo sfruttamento sessuale e sulla discriminazione di genere o sul trattamento delle minoranze e dei rifugiati» (L. HOGAN – J. D'ARCY MAY, «Costruire l'umano. La dignità nel dialogo interreligioso», in *Concilium* [2003]2, 117-118).

chi sta sopra e può e comanda, c'è chi sta sotto e non può e ubbidisce), il riconoscimento di appartenenza allo stesso genere porta a una concezione dinamica, perché la supremazia, quando c'è, è occasionale e reversibile. Con macroscopiche conseguenze non solo concettuali. Solidarietà, per esempio, cessa di essere sinonimo di carità e riacquista il significato di collante del tessuto sociale, disponibilità nei confronti di chi si trovi in momenti difficili non come sottolineatura della differenza esistente, ma come riconoscimento dell'appartenenza alla stessa comunità, e quindi della reciprocità del comportamento anche a parti invertite».<sup>7</sup>

La rivelazione biblica ha dato e può dare il suo contributo, anzitutto a livello di educazione umana di base, non per negare la necessità di leggi positive e della coercizione utile al rispetto di dette normative. Essa può aiutare tutti a capire, dai privati cittadini ai capi di stato e di governo di tutte le nazioni del pianeta, che ciascuno di loro è parte di una società in cui ogni strumento regolativo dei rapporti con gli altri esseri umani e delle relazioni con l'ambiente circostante è, a seconda del suo orientamento di fondo, a vantaggio o a detrimento del proprio simile, dunque del corpo sociale nella sua globalità, quindi anche di se stesso.

Tale prospettiva indica come le leggi siano necessarie per la convivenza umana, ma non sufficienti a realizzare condizioni di vita degne per tutti, in regime di pace, giustizia e senso di piena umanità, se alle spalle e alla base di esse non vi è un'intenzione morale e un'obbligazione profonda della coscienza.<sup>8</sup>

L'impegno stesso a favore dei diritti dell'uomo resta inevitabilmente una pura affermazione verbale, se non è sostanziato dalla chiara percezione della responsabilità e dei doveri che chiamano in causa la mente e il cuore degli individui: «Prima di qualsiasi fissazione giuridica e di qualsiasi legislazione statale esistono l'autonomia morale e la cosciente responsabilità personale del singolo uomo a cui si accompagnano non solo diritti elementari, bensì anche dei doveri elementari» che si fondano su due principi fondamentali: «ogni uo-

<sup>7</sup> G. COLOMBO, *Il vizio della memoria*, Milano 1996, 177-178.

<sup>8</sup> Circa la struttura trascendentale della coscienza etica, può essere assai utile leggere la trattazione dedicata a questo argomento da F. BUZZI, «La coscienza in azione», in BORGHI - BUZZI, *La coscienza di essere umani*, 63-132.

mo deve essere trattato in maniera umana; fai agli altri quello che vuoi che gli altri facciano a te».<sup>9</sup> Queste due ultime affermazioni, in cui credo si possano riconoscere sia credenti religiosi che donne e uomini di altre ispirazioni culturali, non inducono ad alcun fondamentalismo né a dar spazio a indottrinamenti di qualsiasi genere. Essi interpellano l'interiorità umana quale sede di riflessioni e valutazioni che devono trovare una loro estrinsecazione pratica nella piena responsabilità verso se stessi e gli altri. Vigilando attentamente sui rischi forse più incombenti di tutti:

- la riduzione dei legislatori a meri sostenitori di interessi economici o politici di parte, quali che siano le ricadute delle loro scelte sull'interesse generale, poco importa se locale, nazionale o internazionale;
- la pretesa che l'essere umano sia un semplice osservante di norme e regole e il giudice un esclusivo applicatore passivo dei codici messi a sua disposizione dal potere legislativo.

#### b) PER UN'ETICA CONDIVISA DEI DIRITTI E DEI DOVERI

Infatti chi ritiene importante educarsi alla logica della lealtà giuridica, sociale e politica nel rispetto della libertà di coscienza e contribuire a diffonderla nella società contemporanea, non può non essere consapevole di quattro implicazioni che ne discendono direttamente.

- Dei legislatori eletti democraticamente, proprio perché sono costituzionalmente al servizio dell'interesse della collettività, non possono servire anzitutto *a se stessi, alla parte politica* in cui culturalmente si riconoscono o *al leader* da cui variamente dipendono.

<sup>9</sup> H. KÜNG, *Etica mondiale per la politica e l'economia*, Brescia 2002, 181.195. «Nell'identificazione della giustizia con la legalità c'è comunque una forzatura: giungeremmo a designare l'essere umano giusto come colui che sa solo obbedire, esente da libertà e responsabilità: una negazione della dignità questa, che può piacere soltanto agli "organizzatori sociali" di tutte le specie politiche che, secondo ragione scientifica e volontà arbitraria, possono solo creare formicai umani ... La voce della giustizia chiama invece sì all'osservanza della legge, ma sempre in nome di ciò che supera la legge e di cui essa è espressione. Secondo la legge posta, c'è qualcosa di presupposto ed è là che dobbiamo cercar(n)e la giustizia e la fonte della sua coerenza» (ZAGREBELSKY, «Idee ed esperienza di giustizia», 22).

E chi ritenesse di *entrare in politica* allo scopo essenziale di arricchirsi economicamente o estendere il proprio potere o comunque difendere i propri interessi particolari o quelli di singole *lobbies*, non farebbe niente di nuovo rispetto a quello che si è verificato ripetutamente nella storia, dall'antichità ai nostri giorni. Dimostrerebbe soltanto di perseguire egli stesso delle finalità che con la sua dignità umana non hanno alcun rapporto, per di più tradendo le premesse di attenzione al bene comune che degli effettivi servitori della società civile dovrebbero tendere a realizzare.<sup>10</sup> E tale distorsione teorico-pratica appare eticamente ancora più grave quando chi la mette in atto afferma di ispirarsi, nella sua azione sociale e politica, a valori di carattere religioso, magari del cristianesimo di matrice cattolica o protestante, e di esserne un interprete fedele.

- Disposizioni di legge farraginose, di complessa interpretazione, quindi inutilmente vessatorie anche per la loro formulazione non giovano al bene delle società contemporanee, ma soltanto agli interessi dei «potenti» e «ricchi» di turno. Essi sono in grado sempre, attraverso individui analoghi al famoso «Azzecagarbugli» di manzoniana memoria, di attuare tutte le strategie possibili per non rispondere personalmente di atti lesivi dei diritti di altri esseri umani o della collettività nel suo insieme e spesso riescono nel loro intento.

- Leggi, anche eccellenti sotto il profilo della promozione dei diritti umani basilari, non devono essere prive di regolamenti attuativi efficaci e celermente disponibili e di coperture finanziarie realistiche. In queste deprecabili circostanze (in Italia il fenomeno è pluridecennale e gli ultimi casi in ordine di tempo hanno riguardato, a vario titolo, il riordino dei cicli scolastici, l'ultima regolazione legislativa dell'immigrazione straniera e quella della viabilità stradale) si appesantisce inutilmente il sistema normativo di un paese e si creano nell'opinione pubblica sfiducia nei legislatori stessi e nel sistema politico in quanto tale.

---

<sup>10</sup> «L'etica politica non è una tattica scaltra e astuta che trova una scusa per tutto. La situazione politica, se non viene misurata in base a norme etiche, ha come conseguenza la mancanza di coscienza. L'etica politica è invece una *obbligazione in coscienza*, che non mira all'astrattamente buono e giusto, ma al concretamente buono o giusto» (KÜNG, *Etica mondiale per la politica e l'economia*, 134).

• Chiunque si impegni nell'azione legislativa e politica in genere deve chiedersi sempre quale sia il prevedibile impatto delle sue proposte e delle sue opzioni sulla vita dei cittadini, dalla nascita alla morte, secondo una prospettiva umana unitaria, al di fuori di classismi, settarismi e nuovismi sociali scriteriati. A questo proposito l'osmosi tra il corpo elettorale e i suoi rappresentanti politici, ossia un costante ascolto e una puntuale interazione devono essere favoriti con ogni mezzo che la comunicazione contemporanea consente, privilegiando quelli che fanno effettivamente incontrare le persone tra loro. Questi scambi di idee costituiscono una delle modalità fondamentali dell'azione politica intesa quale fuga dai qualunqueismi e dalle emotività ed effettivo servizio alla cosiddetta «gente comune», di cui tutti facciamo variamente parte.

Chi crede che ogni azione umana debba perseguire il bene massimo possibile nel rispetto della personalità più autentica *propria e altrui* – e lettrici e lettori esistenziali della Bibbia non possono che pensare ciò – deve augurarsi la crescita di una mentalità in cui il riconoscimento dell'uguaglianza e delle diversità non contrastino:

«tra le possibili diversità vi è anche l'essere *speciali*: chi corre più di tutti è speciale rispetto a quelli che vanno più lenti di lui ... Perché la società serva l'uomo, diversità e specialità non devono generare sperequazioni. Per intendersi, chi corre più veloce non dovrebbe per questo avere maggior diritto alla salute di chi corre più lento. Contemporaneamente, chi corre più veloce dovrebbe avere tante possibilità di farlo quante possibilità ha di dedicarsi alla sua specialità chi eccelle in altri settori (sempre dando per scontata l'intangibilità del rispetto e delle opportunità degli altri)».<sup>11</sup>

Nessuno può ragionevolmente augurarsi che la *legge* della *giustizia* ebraico-cristiana divenga, *tout court*, *legge* nel senso che l'occidente euro-mediterraneo dà ancora oggi a questa parola. Ogni individuo pensoso del senso della propria vita deve, però, sperare che alla base dei rapporti umani, che sono il tessuto di ogni società, i valo-

<sup>11</sup> COLOMBO, *Il vizio della memoria*, 180.

ri espressi dalla legge della giustizia ebraico-cristiana siano sempre più presenti e condivisi.

Si tratta di una via ricchissima di *chances* per realizzare contesti sociali positivamente armonici, nel quadro delle dinamiche accelerate della cultura contemporanea.

## 2) ECONOMIA E GIUSTIZIA

«Come è possibile che la maggior parte di noi, di fronte alla gravità e alle conseguenze del contrasto fra agi e miseria, conduca una vita priva di problemi e di preoccupazioni, ignorando del tutto le iniquità che caratterizzano il nostro mondo?». <sup>12</sup> Questo interrogativo drammatico, posto da un premio Nobel per l'economia, trova una sorta di contraltare impressionante in un fenomeno ormai sotto gli occhi dell'opinione pubblica mondiale.

### a) L'ESISTENZA UMANA È SOLTANTO ECONOMIA?

Chiunque abbia modo, anche soltanto in Italia, o in altri paesi del cosiddetto «mondo occidentale avanzato», di ascoltare un notiziario televisivo o radiofonico oppure di leggere qualcuno dei giornali e periodici più diffusi, noterà il grande spazio che questi mezzi di comunicazione danno ai temi economici e finanziari. È dilagante l'impressione, anche a partire da questo osservatorio massmediale, che l'economia sia l'asse portante vero e proprio dell'esistenza umana. Le logiche che istituiscono e regolano i rapporti economici, in particolare da tre secoli a questa parte, appaiono una sorta di moderna *ἀνάγκη* a cui tutto il resto dell'esistere umano deve essere sostanzialmente subordinato.

Tale situazione ha quale suo scopo fondamentale una tensione al profitto materiale sempre più sofisticata nel quadro dell'equazione *maggior denaro = maggiori opportunità di benessere = maggior felicità*. Essa, per reggere e svilupparsi, di fatto si articola almeno secondo due direttrici:

<sup>12</sup> A. SEN, *Globalizzazione e libertà*, Milano 2002, 11-12.

- uno stimolo crescente e indiscriminato della domanda di beni e di servizi attraverso le strade di manipolazione mediatica più efficaci possibili. Ogni valutazione circa l'impatto della fruizione di tali *opportunità* sulla crescita intellettuale, spirituale e sociale dell'umanità di tutti è spesso assente, in nome della necessità di non ledere i diritti degli individui, primo fra tutti la libertà dei singoli, e, soprattutto, di non inficiare minimamente lo sviluppo della produzione a tutti i livelli;<sup>13</sup>

- la valutazione di persone singole e collettività in base alla loro funzionalità economica e la conseguente marginalizzazione di quanti non sono utili allo sviluppo del sistema produttivo e finanziario, in primo luogo perché non ne reggono i ritmi sempre più esasperati. Questo discorso vale per gli individui anziani o variamente «disabili» nelle società tecnologicamente sviluppate e per le popolazioni di molte zone del sud del mondo nel quadro dei rapporti socio-economici mondiali.

Questi scenari interagiscono, in varia misura, con altri, ancora più drammatici, come quelli di carattere bellico.<sup>14</sup> Oggi la conduzione dei conflitti armati da parte dei poteri forti globalizzati di carattere politico ed economico-finanziario fa sì che non vi sia più discontinuità tra guerra e pace: «guerre non dichiarate formalmente coinvolgono l'intera vita di relazione di vasti territori, mettono in moto organizzazioni logistiche complesse, rivelano che la posta in gioco è "globale" e consiste nel controllo delle risorse principali del pianeta – il petrolio, l'acqua, lo spazio agricolo, i giacimenti minerali, ecc. – e soprattutto nel controllo dei nodi e i flussi attraverso cui queste risorse vengono distribuite. Si vendono le armi che innescano i con-

<sup>13</sup> Un esempio assai illuminante a questo inquietante proposito sono due spot pubblicitari, uno radiofonico e un altro televisivo, finanziati dall'UPA, che in Italia vengono proposti, con insistenza, dall'estate 2002. In quello trasmesso via radio, a fronte dell'ammissione, da parte di uno dei due personaggi, di non aver adempiuto, in quella giornata, a nessuno degli impegni atti a favorire l'andamento positivo della vita familiare, ma di aver comperato un singolo oggetto, l'altro lo elogia con grande trasporto emotivo, perché quell'acquisto, in sé irrilevante, «ha fatto girare l'economia e questo...». Quello televisivo, invece, presenta, quale oggetto del favore generalizzato e indiscriminato di chiunque l'incontri, un individuo che ha esclusivamente il merito di aver fatto un acquisto in un negozio, il tutto all'insegna dello slogan «l'economia gira con me».

<sup>14</sup> Cf. S. FINARDI – C. TOMBOLA, *Le strade delle armi*, Milano 2002, *passim*.



flitti e poi si “vendono” anche la ricostruzione, l'aiuto umanitario, il ritorno alla democrazia». <sup>15</sup>

Queste sintetiche osservazioni sono sufficienti per far comprendere come l'essere umano esista di norma, in un sistema di tal genere, solo in quanto ingranaggio economico e non certo come fine di un processo che punti a fargli sviluppare pienamente la propria identità socio-culturale. E in una società, che appare trovare il suo senso costituzionale, sovente in prima e ultima istanza, nella dimensione economica, chiedersi *che cosa sia giusto* significa prevalentemente domandarsi, nel migliore dei casi, *che cosa sia utile* all'accrescimento della ricchezza complessiva del sistema; nel caso peggiore, *che cosa giovi* al potenziamento finanziario e politico di coloro, siano essi persone fisiche o giuridiche, che detengono le «leve» del potere.

b) PER UN'ECONOMIA DI GIUSTIZIA  
E UNA VITA DI AUTENTICO SVILUPPO UMANO

La Bibbia in generale e i testi paolini in specifico parlano di *giustizia* – lo si è chiaramente visto – in termini tali che la visione antropologica che ne deriva propone una prassi esistenziale orientata al servizio dell'essere umano inteso come fine e non come mezzo. La ricchezza e il suo valore-simbolo, cioè il denaro, non sono mai demonizzati in se stessi: fanno parte dei mezzi e delle possibilità che l'essere umano impegnato a prendersi cura del creato (cf. Gen 2) può legittimamente realizzare e utilizzare per mostrarsi cooperatore allo sviluppo della creazione divina.

Quanto viene stigmatizzato è, ancora una volta, la strumentalizzazione dell'essere umano all'accumulo di questi beni e la considerazione di essi come i fini ultimi dell'esistenza. La *giustizia* biblica e, in

<sup>15</sup> *Ibidem*, 18. Un dato che fa certamente riflettere: la produzione ed esportazione delle armi leggere – le più impiegate nelle decine di guerre che si svolgono da anni se non da decenni nei paesi in via di sviluppo (cf. *ibidem*, 44-45) – ha riguardato, dal 1995 al 1999, per oltre il 65% del totale (\$ 22.858.493.000) cinque nazioni ad alto sviluppo tecnologico e cioè, in ordine quantitativo, anzitutto gli Stati Uniti e poi, ben distaccati, ma comunque presenti, il Regno Unito, la Germania, la Francia e l'Italia (cf. *ibidem*, 64).

specifico, paolina è un valore a tutt'ondo, che spinge l'individuo che accetti di lasciarsi interpellare da essa a guardare anzitutto dentro di sé per chiedersi se conosce le proprie capacità e i propri limiti, se sa che egli è *giusto* se parte dal riconoscimento della propria creaturalità, dunque dell'eguaglianza effettiva di tutti gli individui. Fare *giustizia* significa contribuire a realizzare ovunque, con il proprio vivere, un rapporto armonico con gli altri uomini che permetta a tutti di dare il massimo compimento possibile all'individuazione e allo sviluppo della propria personalità:

«È abbastanza ovvio che la crescita economica possa essere di grande aiuto nella riduzione della povertà ... Tuttavia l'eliminazione della povertà e della deprivazione non può essere concepita come un esito automatico della crescita economica ... Occorre riconoscere, a un livello più fondamentale, che la deprivazione che, a ragione, preoccupa, non è solo il basso livello assoluto del reddito, ma anche una serie di differenti e interrelate "illibertà", tra le quali l'analfabetismo, l'esclusione sociale, l'insicurezza economica e la negazione di libertà politiche».<sup>16</sup>

Viviamo in un mondo che assomiglia sempre meno agli scenari preconizzati da intellettuali di ogni ispirazione negli ultimi due secoli. Si pensava che la scienza e la tecnologia potessero rendere la vita più sicura e prevedibile e spesso ciò è avvenuto: si pensi, e sono soltanto quattro esempi, al campo medico-sanitario, a quello dei trasporti e delle comunicazioni e a quello agro-alimentare. D'altra parte è proprio il progresso scientifico e tecnologico a dare corpo e forma a fenomeni esiziali (si pensi, e anche qui è solo un esempio, ai cambiamenti climatici del pianeta) che alcuni esseri umani cercano di scongiurare, dopo che molti altri hanno contribuito a crearli.

<sup>16</sup> SEN, *Globalizzazione e libertà*, 19-20. «La quota di reddito globale del quinto più povero della popolazione mondiale è crollata dal 2,3 all'1,4% fra il 1989 e il 1998; la percentuale incamerata dal quinto più ricco, invece, è aumentata. Nell'Africa sub-sahariana 20 paesi hanno redditi *pro capite* più bassi, in termini reali, rispetto alla fine degli anni settanta. In molti dei paesi meno sviluppati inoltre, la legislazione in materia ambientale e di sicurezza è scarsa o inesistente, e certe imprese internazionali vi esportano merci di scarto o bandite dai paesi industriali: farmaci scaduti, pesticidi devastanti o sigarette ad alto contenuto di catrame o nicotina. Più che di un villaggio (*village*) globale, si potrebbe allora parlare di un saccheggio (*pillage*) globale» (A. GIDDENS, *Il mondo che cambia*, Bologna 2000, 28).

Le conseguenze delle innovazioni scientifiche e tecnologiche, economiche e finanziarie non possono essere minimizzate, anzitutto perché è proprio nella connessione dei rischi, per esempio quello imprenditoriale con quello finanziario, che risiede la forza motrice dell'economia globalizzante: molti dei nuovi pericoli e delle nuove incertezze ci colpiscono a prescindere da dove viviamo e dalle responsabilità che abbiamo nell'aver prodotto tutto ciò ed entrano nella nostra vita non di rado al di là di quanto lo si decida personalmente.

La globalizzazione è, dunque, politica, culturale, tecnologica ed economica e l'azione più inconcludente e insensata che si potrebbe oggi promuovere sarebbe quella di opporsi a questo enorme processo in quanto tale. Sarebbe uno sforzo del tutto velleitario. Appare certamente più produttivo agire a un altro livello e secondo un'altra prospettiva. «Quello di cui non abbiamo bisogno è la compiacenza globale verso il mondo di opulenza e assoluta povertà in cui viviamo». <sup>17</sup> Bisogna riuscire, al di là di scetticismi e remore, a fare *giustizia* nel cuore di un fenomeno che certamente ingenera una «*McDonaldizzazione* e mercificazione della cultura, dei beni e persino dell'educazione», <sup>18</sup> ma anche una percepibilità delle patologie sociali e culturali più endemiche almeno altrettanto diffusa. E fare *giustizia* oggi, secondo il pensiero di Paolo di Tarso, significa operare per la diffusione a livello planetario di una serie di veri e propri *dubbi globali* che conducano a costruire una sorta di «pilotaggio» etico della globalizzazione. Occorre operare in modo eversivo rispetto alle «strutture di peccato, dunque di morte» che mirano al guadagno economico come unico fine di una qualsiasi impresa professionale. <sup>19</sup>

<sup>17</sup> SEN, *Globalizzazione e libertà*, 28.

<sup>18</sup> U. BECK in F. SCHÜSSLER FIORENZA, «La sfida portata all'etica dal pluralismo e dalla globalizzazione», in *Concilium* (2001)4, 101.

<sup>19</sup> Certamente la povertà potrebbe essere combattuta con grande efficacia se l'intelligenza creativa, la competenza tecnico-economica e l'altruismo interagissero costantemente al più alto livello. Un grande esempio in questo senso è la *Grameen Bank*, l'istituzione fondata dal noto economista bengalese Muhammad Yunus oltre venticinque anni or sono e oggi diffusa in molti paesi nel mondo. Attraverso modestissimi prestiti in denaro, a tassi d'interesse calmierati, Yunus e i suoi collaboratori sono riusciti a fornire a circa dodici milioni di abitanti del Bangladesh gli strumenti per uscire dalla miseria, garantendosi un futuro di autonomia economica effettiva e

Ciò implica scelte politiche in cui l'obiettivo di *far girare l'economia* non sia una strada solo formalmente alternativa per declinare nella vita sociale il tragico adagio *homo homini lupus*. Deve essere un modo per creare un numero sempre maggiore di *chances* alla creatività professionale degli individui e al miglioramento generalizzato del livello materiale di vita, che è pure una finalità importante, in particolare per la maggioranza degli abitanti del nostro pianeta, i quali hanno sovente, ancora oggi, estrema difficoltà a sopravvivere:

«è giunto il momento di affrancarci dal dilemma "elemosina sì, elemosina no", per puntare a una spartizione più equa dei beni di questo mondo. L'umanità ha tra le mani potenzialità mai avute prima per poter stare tutti meglio sul pianeta, se solo lo volessimo realmente. Bisogna però cambiare radicalmente rotta. Se il 20% del mondo continuasse a vivere come vive ora e se l'altro 80% riuscisse d'un tratto a vivere con i medesimi standard della parte ricca e sviluppata della terra, avremmo bisogno di quattro pianeti per tirare avanti».<sup>20</sup>

condizioni di vita globale almeno degne di esseri umani: «Ho maturato la certezza, solida e profonda, che se davvero lo vogliamo, possiamo realizzare un mondo senza povertà ... Non è solo il microcredito che può spazzar via la povertà. Il credito è solo una delle porte, per quanto grande, che la gente può imboccare per uscire dalla miseria ... Grameen mi ha insegnato due cose. Primo, la nostra conoscenza delle persone e dei modi in cui esse interagiscono è ancora molto inadeguata; secondo, ogni persona è estremamente importante. Ciascuno di noi ha un potenziale illimitato, e può influenzare la vita degli altri all'interno delle comunità e delle nazioni nei limiti e oltre i limiti della propria esistenza» (M. YUNUS, *Il banchiere dei poveri*, Milano 2000, 9).

<sup>20</sup> A. ZANOTELLI, «Global... Altrimenti», in *Jesus* 24(2002)12, 52. «Il mio lavoro è quello di prestare danaro e il successo dei nostri investimenti risiede nella quantità delle vecchie banconote spiegate che i nostri membri un tempo affamati si trovano ad avere fra le mani. Eppure paradossalmente, tutta l'impresa del microcredito, che è stata costruita attorno, per e con il denaro, intimamente e sostanzialmente con esso non ha nulla a che fare. Il suo fine più alto è quello di aiutare le persone a sviluppare il proprio potenziale; non ha quindi a che fare con il capitale monetario, bensì con il capitale umano. Il microcredito è solo uno strumento che permette alla gente di liberare i propri sogni, e aiuta anche i più poveri e i più sfortunati a infondere nella propria vita dignità, rispetto e significato. Noi siamo una banca, siamo soltanto quello e quello pretendiamo di essere ... Noi ci accontentiamo di rimuovere le barriere strutturali che per tanto tempo hanno escluso una fascia di persone dal consesso umano. Se quelle persone riusciranno a realizzare appieno il proprio potenziale, il mondo verrà completamente trasformato non solo dall'assenza di povertà, ma dall'impulso economico e sociale di coloro che fino a ieri dormivano

Le tradizionali cinque «C» della cultura anglofona, ossia «Creed, Cult, Code, Conduct, Community» devono essere sostituite, a livello planetario, soltanto dalle moderne cinque «C», frutto della società «appariscente» ed «economicistica», ossia «Cash, Credit card, Car, Condominium, Country Club»?<sup>21</sup> Questa situazione colmerebbe in modo disumanizzante il vuoto spirituale sempre più evidente in tante menti e in tanti cuori degli abitanti dei paesi del cosiddetto primo mondo e in quelli economicamente emergenti del terzo.

Solo riflessioni e confronti che vadano alle radici di quello che è *umano*, dunque *giusto* per tutti, a partire da convinzioni ampiamente condivise, non anzitutto coercitivamente imposte, possono consentire, a livello locale, regionale e mondiale, un buon livello di convivenza sociale. Il realismo incontrovertibile della *giustizia* biblica e in particolare paolina invita a superare le dicotomie tra l'interiorità e la socialità umana, in nome di una promozione totale dell'individuo che guarda all'altro non come un «terreno» di conquista o un «oggetto» di asservimento.

Lo sviluppo economico, come qualsiasi altra realizzazione umana, può essere una grande opportunità per il futuro dell'umanità. Perché ciò avvenga «deve essere inquadrato *nel complesso della vita umana*, di fronte a un ultimo orizzonte dotato di senso, in corrispondenza a una scala di valori, secondo norme fondamentali valide in modo incondizionato e secondo standard non negoziabili».<sup>22</sup> E in questo campo la *giustizia* secondo Paolo ha certamente, come si è visto, molto da dire, anche perché si oppone alla volontà di potenza di chiunque creda di potersi collocare anche oggi *al di là del bene e del male*:

«il criterio del senso di umanità va rispettato da tutti ... Nessuno sta "al di là del bene e del male": nessun uomo e nessun ceto sociale, nessun influente gruppo di interessi e nessuna concentrazione di potere, nessun apparato di polizia, nessun esercito come neppure nessuno stato. Al contrario: in quanto essere dotato di ragione e di coscienza, ogni uo-

ai bordi della strada, vagabondi e mendicanti che non sapevano se quel giorno, o il giorno dopo, sarebbero riusciti a mangiare» (YUNUS, *Il banchiere dei poveri*, 267).

<sup>21</sup> Cf. KÜNG, *Etica mondiale per la politica e l'economia*, 468.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 469.

mo è tenuto a comportarsi in maniera veramente umana e non in maniera disumana, *a fare il bene e non il male*».<sup>23</sup>

### 3) FAMIGLIA E AMORE

Uno dei terreni fondamentali in cui l'amore umano si è da sempre espresso è certamente quello delle relazioni familiari. Per un occidentale del nostro tempo risulta ancora piuttosto usuale che il modello familiare tradizionale sia quello in cui la madre è dedita esclusivamente alla cura in senso lato della casa e dei figli, più di quanto faccia il marito e padre corrispondente, il quale si preoccupa, tramite il proprio lavoro, di reperire le risorse per il sostentamento economico di tutti i membri del nucleo familiare. Oggi però la situazione di gran parte della popolazione non è più questa.

#### a) UNA FASE DI CAMBIAMENTO EPOCALE

Se si getta uno sguardo anche soltanto sulla storia sociale dell'occidente dall'antichità ad oggi, si può legittimamente affermare che l'amore nel senso globale del termine è divenuto assai recentemente una base essenziale per la formazione dei legami matrimoniali: «la famiglia tradizionale era soprattutto un'unità economica. L'attività agricola normalmente coinvolgeva tutto il gruppo familiare, mentre fra i benestanti e l'aristocrazia la trasmissione della proprietà era la base principale del matrimonio».<sup>24</sup>

In gran parte del mondo la maggior parte delle famiglie si è trasformata in relazione all'importanza crescente del ruolo della coppia. Nella strutturazione tradizionale, giunta sia pure con varie e rilevanti trasformazioni,<sup>25</sup> sino alla nostra contemporaneità, i due sposi era-

<sup>23</sup> *Ibidem*, 194.

<sup>24</sup> GIDDENS, *Il mondo che cambia*, 71.

<sup>25</sup> «Quella che i suoi difensori nei paesi occidentali chiamano famiglia tradizionale rappresenta in realtà una fase tarda, di transizione nello sviluppo familiare degli anni cinquanta: in quel periodo la percentuale di donne lavoratrici era ancora relativamente bassa ed era ancora difficile, specialmente per le donne, divorziare senza che questo implicasse un marchio d'infamia. Tuttavia uomini e donne in quel

no soltanto una delle componenti del sistema familiare: i legami con i figli e con gli altri parenti erano spesso altrettanto se non più importanti nell'andamento esistenziale quotidiano.

Oggi la coppia è al centro della vita della famiglia che essa ha costituito: la sua funzionalità organica allo sviluppo economico della società ha perduto il valore totalizzante del passato e la componente emozionale-interiore ha acquistato la rilevanza prima citata.<sup>26</sup> Ciò significa, però, anche che sempre più il matrimonio «viene istituzionalizzato come un programma individualizzato. Il suo “che cosa”, il suo “come”, il suo “per quanto tempo” viene posto completamente nelle mani e nei cuori di coloro che si sono legati l'uno all'altro... L'ordine universale del matrimonio è un ordine individuale, che deve essere interrogato e ricostruito dallo sguardo degli individui in corso d'opera».<sup>27</sup>

Inoltre parlare di *famiglia* fondata sulla convivenza definitivamente stabile di due persone denominate *sposi* (marito e moglie, dichiaratisi pubblicamente tali, poco importa se in forma religiosa e/o civile) è sempre meno frequente. Infatti sono comparse e si realizzano molteplici varianti dette *schemi familiari alternativi*: la convivenza pre-matrimoniale o extra-matrimoniale,<sup>28</sup> la famiglia monoparentale

---

periodo erano molto più eguali di quanto fossero mai stati prima, sia di fatto sia di diritto: la famiglia aveva cessato di essere un'entità economica e l'idea di amore romantico come base del matrimonio aveva sostituito quella di matrimonio come contratto economico. Da allora la famiglia è ulteriormente cambiata» (*ibidem*, 74-75).

<sup>26</sup> *Ibidem*, 76.

<sup>27</sup> U. BECK, *I rischi della libertà*, Bologna 2000, 20-21.

<sup>28</sup> In ordine all'esame delle differenze interiori e sociali che portano molti giovani oggi a preferire questa modalità di relazione di coppia a quella del matrimonio, scelta sostanzialmente imprescindibile soltanto qualche decennio or sono, si consideri questa spiegazione, certo non onnicomprensiva, ma interessante: «Per le nuove generazioni la prova dell'intimità è un aspetto fondamentale che noi non abbiamo mai conosciuto. Per noi la prova era tutt'altra. E dico solo della generazione precedente, non sono passati chissà quanti anni. Per noi la prova era la prova di fare famiglia, e quindi l'assetto è proprio altro. E qual era il dramma? Se adesso il dramma è che vivi o non vivi la relazione intima, quindi un particolare profondo coinvolgimento emotivo con l'altro, per noi il dramma è sempre stato quello dell'infertilità. Avere o non avere figli ... Dalla prova dell'intimità è possibile passare alla prova del fare famiglia cioè del generare? Sono tappe separate che noi non abbiamo conosciuto» (V. CIGOLI in AIES, *La coppia oggi: fattori di rischio e protettivi della relazione*, Trento 2003, 40).

e, sia pure in misura più ridotta, le convivenze omosessuali, le comuni monogamiche e quelle non monogamiche. Le relazioni di convivenza extra-matrimoniale e quelle di carattere omosessuale risultano, in molti paesi, tra polemiche e discussioni di vario tenore e spesso, <sup>29</sup> in fase di riconoscimento giuridico secondo parametri che spesso risultano una sostanziale equiparazione al matrimonio.

Il nucleo familiare tradizionalmente primario ha, inoltre, un tasso d'instabilità crescente: sempre più alto è il numero di matrimoni che viene meno prima della morte di uno dei due coniugi<sup>30</sup> e sempre più rilevante è il numero di persone che cercano esperienze di intimità psico-affettiva al di fuori del ménage matrimoniale:<sup>31</sup>

«fare coppia» e «non fare più coppia» oggi forniscono una descrizione della propria vita privata ben più accurata di quella fornita un tempo da «matrimonio e famiglia» ... Negli anni Sessanta nessuno parlava di «relazione» perché non ce n'era bisogno, la gente non aveva bisogno di parlare di intimità e di impegno. A quell'epoca il matrimonio era l'impegno ... Matrimonio significa che una coppia si trova in un rapporto stabile e che promuove quella stabilità facendo una dichiarazione pubblica di impegno. Ma il matrimonio non è più l'elemento caratterizzante della coppia». <sup>32</sup>

<sup>29</sup> Si consideri, quale esempio recentissimo, il dibattito suscitato in Italia dal documento sulle convivenze omosessuali pubblicato nell'agosto 2003 dalla Congregazione vaticana per la dottrina della fede. D'altra parte «la crescente accettazione della omosessualità non va vista soltanto come conseguenza della tolleranza liberale: è anche il logico risultato della separazione della sessualità dalla riproduzione. Una sessualità non più definita in termini rigidi non può più essere dominata dall'eterosessualità» (A. GIDDENS, *Il mondo che cambia*, 74).

<sup>30</sup> Fermiamoci alla situazione italiana: le separazioni legali nel nostro paese sono state 11.796 nel 1971 e hanno fatto registrare un costante aumento sino a raggiungere le 112.901 unità nel 2001 e le 104.986 nel 2002 mentre i divorzi sono aumentati di oltre il 300% dal 1971 al 2001 (51.861 contro 17.134). Altro dato importante e preoccupante è il fatto che risulta crescente il numero di coppie che si separano giudizialmente e non consensualmente (erano il 13,8% nel 1987, mentre sono state il 38,2% nel 2001), denotando un tasso di litigiosità e di tensione interpersonale sempre maggiore (per tutti questi dati cf. ISTAT [1971-2000] e Direzione Statistica del Ministero di grazia e giustizia [2001-2002]).

<sup>31</sup> Cf. STUDIO PFIZER – ASSOCIAZIONE ITALIANA DI SESSUOLOGIA CLINICA in *Corriere della Sera* (4.2.2003, p. 20).

<sup>32</sup> GIDDENS, *Il mondo che cambia*, 76-77.



Diverse sono le ragioni delle grandi trasformazioni in atto. Mi pare, comunque, che punto di partenza di qualsiasi discorso non possa che essere il seguente: nel contesto delle relazioni umane contemporanee contano sempre maggiormente la soggettività e l'emotività, in termini di libertà esperienziale e ricchezza valoriale, ma anche di confusione interiore e conflittualità sociale.

Sempre maggiore appare, dunque, la complessità del ruolo coniugale e parentale, che si manifesta chiaramente in termini di fragilità culturale nella rilevante incertezza educativa di molti genitori. Fin da piccolo, l'essere umano viene troppo spesso persuaso del fatto che nessuno ha intenzione e possibilità di insegnargli alcunché di essenziale per la vita perché nessuno, in realtà, è profondamente convinto di alcunché di fondamentale. Molti bambini e molti ragazzi possono sopravvivere, ad esempio, al disfacimento di un matrimonio, ma non sembrano in grado di sopravvivere – anche se il matrimonio dei genitori regge – alla persuasione che *su molte questioni importanti essi sono troppo spesso lasciati completamente a loro stessi*.

Tutti gli aspetti disumanizzanti di queste condizioni, lo ribadisco, endemicamente riscontrabili anzitutto nelle società euro-occidentali avanzate, sono legati a insicurezze radicali, che attraversano l'essere umano del nostro tempo:

«La scandalizzata denuncia di un universo giovanile plasmato dall'edonismo, dalla mancanza di valori, dalla superficialità del vivere, dalla cura dell'esteriorità senza impegno, mi pare francamente assai patetica (per non dire altro). È *la società di oggi*, suona il ritornello che spesso accompagna la denuncia. Ma non è forse la stessa frase che spesso motiva, nell'opera dell'educazione, l'inclinazione degli adulti a farsi istruire semplicemente dal costume (anzi dalla moda) circa l'interpretazione dei *bisogni* dei giovani? E non è pur sempre la stessa frase che impone immediatamente il ridimensionamento degli *ideali*, pur tanto coltivati, non appena si profili all'orizzonte del quadro matrimonio / professione / vita sociale l'attitudine ad una qualche sua elaborazione non strettamente convenzionale (magari evangelica, per dire) del modo di vivere le potenzialità?».<sup>33</sup>

<sup>33</sup> P. SEQUERI, *L'oro e la paglia*, Milano 1994, 115-117 (il corsivo è opera mia).

## b) PER UNA FELICITÀ RELAZIONALE PIENA

Di fronte a queste situazioni di disagio interiore e sociale, ogni individuo che abiti nel mondo euro-mediterraneo, pensi seriamente la propria vita e aspiri ad elevarne il livello di autentica felicità, è invitato a guardare a fondo nelle proposte che ancora oggi la tradizione culturale dell'occidente vitalmente avanza.

La logica non è certamente quella di chi, per esempio, propone l'irrevocabilità del legame matrimoniale come un valore fine a se stesso nonostante tutto: non si può negare, ad esempio, che vi siano situazioni di evidente, tragico deterioramento dei rapporti tra coniugi che, protraendo la loro convivenza sotto lo stesso tetto, sfigurerebbero, anche drammaticamente, la loro fisionomia creaturale di immagini di Dio. Occorre essere realisti, ma, anche in questo caso, è necessario non cedere alle derive contemporanee, come se fossero ineluttabili.

L'ideale di vita riconducibile al Dio di Gesù Cristo si fonda, come Paolo mostra ripetutamente nelle sue lettere, sulla pratica concreta di un amore integrale, non «a tempo», che non ha alcunché di emotivistico e di meramente volontaristico. E ciò vuol dire che oggettività e soggettività, emozionalità e razionalità, interiorità e socialità sono tutte dimensioni dell'affettività interumana e particolarmente della relazione «costituzionale» dell'umanità – quella tra donne e uomini – che devono essere mantenute rigorosamente contestuali.

L'amore biblico e in particolare l'interpretazione paolina di esso chiamano in causa la maturità interiore e la responsabilità sociale dell'essere umano.<sup>34</sup> Nei confronti dei giovani i genitori e, in altra veste,

<sup>34</sup> «I nostri conflitti personali non devono farci dimenticare che noi siamo, prima di tutto, i figli dell'Uomo e della Donna. I figli dell'Uomo e della Donna devono a se stessi di restare vigili in proposito. Per vivere pienamente le loro potenzialità umane, è loro indispensabile integrare nella loro vita psichica, i loro due genitori. Da ciò dipendono le loro capacità di amare, di creare, di pensare»; tra l'altro «un mondo in cui le donne (rappresentative della madre) non hanno diritti, in cui esse sono umiliate e offese, rivela una profonda insicurezza legata alla paura di essere annichiliti dal potere fagocitante della madre primitiva. Un mondo da cui il padre è scomparso è un mondo nel quale la capacità stessa di pensare è stata annientata. L'unione del padre e della madre non fa nascere soltanto il figlio, ma il suo intelletto con la sua piena capacità di funzionare» (J. CHASSEGUET-SMIRGEL, *Les deux arbres du jardin*, Paris 1988, 31-32).

quanti hanno ruoli educativi o formativi verso di loro, se intendono cercare di rifarsi effettivamente all'amore del Dio di Gesù Cristo, hanno dinanzi una prospettiva altamente umanizzante: contribuire a svilupparne pienamente la mente e il cuore per imparare a superare le difficoltà dell'esistenza non attraverso il loro mero trasferimento nella vita degli altri, ma tramite la riscoperta, personale e comunitaria, «di quei valori profondi che sono preivi a qualunque confessionalità e comuni a tutti gli uomini. Bisogna esprimere concretamente la carica di umanizzazione che si radica nella fede in Cristo».<sup>35</sup> Essa mostra il suo valore più immediatamente condivisibile «mediante la promozione delle evidenze etiche, di valori di fondo su cui basare un consenso di popolo per le grandi scelte di vita, di solidarietà, di fraternità ... In altri termini la centralità dell'etica comporta che il cuore sia il luogo decisivo della libertà e del senso. Il cuore nuovo chiama in causa valori universali presenti in tutti gli uomini: la coscienza, la libertà, la ricerca, il dialogo, la responsabilità, ecc.».<sup>36</sup>

Nei rapporti tra i sessi, dalle relazioni amicali a quelle matrimoniali, tutto questo è possibile anzitutto se si promuove la consapevolezza circa la peculiarità delle differenze tra donna e uomo<sup>37</sup> e la po-

<sup>35</sup> C.M. MARTINI, *Sto alla porta*, Milano 1992, n. 39.

<sup>36</sup> *Ibidem*, n. 40. «Materialmente, genitori e figli non possono, né devono essere uguali: i genitori devono avere autorità sui bambini, nell'interesse di tutti. Tuttavia i genitori dovrebbero presumere un'uguaglianza di principio ... È come se il genitore dicesse al figlio: "se tu fossi un adulto e sapessi quello che so io, saresti d'accordo che ciò che ti chiedo è per il tuo bene"» (GIDDENS, *Il mondo che cambia*, 79-80).

<sup>37</sup> «L'uomo genera fuori di sé e ama fuori di sé, anche quando fabbrica e coltiva fuori di sé per esistere, per essere. Questo modo di fare gli è proprio. La donna diviene o lascia divenire in sé: se stessa o l'altro. Lascia divenire in sé: la donna, il bambino, l'uomo. Se non fa (come) l'uomo, se non esce da sé riducendo se stessa a niente, la donna diviene se stessa in se stessa. Certo può rimanere uno strumento per il fare tecnico dell'uomo. La prostituta allora si utilizza per giocare con il corpo-natura nonostante la madre, la moglie si usa per partorire i figli, per tenere la casa, per salvaguardare una materia con la quale sarà possibile continuare a fare, fabbricare, diventare ... Il sapere tecnico non appare solo sotto la forma delle centrali nucleari, né della fecondazione artificiale, ma prende sempre la strada della fabbricazione di una cosa materiale o spirituale alla quale l'uomo dà una forma con l'intenzione di usarla per adempiere un proprio obiettivo. Così a poco a poco ha creato un mondo che si interpone fra lui stesso e un mondo al femminile» (L. IRIGARAY, *Essere due*, Torino 1994, 87-88).

sitività di un'integrazione chiara tra corporeità e spiritualità, senza dare spazio a devastanti concezioni dicotomiche tra esse. In occidente si è troppo a lungo creduto che il rapporto di sensibilità e amore fra l'uomo e la donna non fosse il fondamento del loro incontrarsi e delle loro scelte conseguenti, mentre questa è la logica della creazione biblica, che rende impossibile il realizzarsi dell'umanità dell'uomo senza la donna e viceversa:

«la differenza fra l'identità femminile e quella maschile, che sussiste grazie alla negatività legata al rispetto del proprio genere, apre la possibilità di una nuova alleanza fra loro. Il rapporto d'amore fra i sessi allora non si riduce all'istinto restando in parte desiderio, non si limita a un'immediatezza naturale...; l'uno e l'altra si parlano a partire dalle loro necessità, ad esempio a partire dal loro amore carnale e spirituale. L'alleanza fra l'uomo e la donna diviene allora un ponte fra la natura e la cultura, un ponte ancora da costruire».<sup>38</sup>

E non vi è dubbio, infatti, che si tratterebbe di una «costruzione» in termini di responsabilità seria, dunque tenace e maturante, verso il partner e verso tutti coloro che dal rapporto a due traggono vita e vitalità, dunque anzitutto i figli, ma non solo essi: «si ama l'uomo, ogni uomo per mostrargli l'amore che Dio ha per lui. L'unica cosa seria è che l'amore cristiano sia una "trasparenza" – chiara, credibile e convincente – dell'amore di Dio. Niente altro».<sup>39</sup>

Tale opzione consente di avere accesso alla radice dell'identità umana, perché indirizza verso gli altri senza strumentalizzarli, siano essi il proprio partner di vita, i figli, gli amici, non lega l'assunzione di impegni comuni verso la vita propria e altrui all'emotività di singoli momenti, secondo una dicotomia tra pochi istanti di entusiastica felicità e molti momenti di noiosa, depauperante *routine*.

Questo amore, fondato nella risposta alla scelta divina di bene per l'umanità, invita a considerare le scelte decisive della vita secondo un'eccedenza affettiva misurata in termini non di fredda raziona-

<sup>38</sup> *Ibidem*, 96-97.

<sup>39</sup> MAGGIONI, «L'amore del prossimo nel Nuovo Testamento», 56.

lità, ma di sana ragionevolezza. L'amore di cui Paolo appassionatamente parla non aliena l'essere umano dai «piaceri» e dalle «bellezze» della vita e neppure ne diminuisce la libertà di pensiero, di sentimento e di azione. Contribuisce a costruire una convivenza tra soggetti che perseguono una felicità adulta, fatta cioè di fiducia e fedeltà, non di ondeggiamenti e aspirazioni adolescenziali. È proprio così difficile percepire quanto si gioverebbero i rapporti tra i sessi e gli equilibri familiari presenti e futuri di una rinnovata diffusione di questo tipo sensato di amore?

Non ha certamente dato contributi in questa auspicabile direzione il fatto che, sino a pochi anni fa, le comunità religiose cristiane e, in particolare, la Chiesa cattolica dedicassero una notevolissima mole di energie scientifico-culturali all'approfondimento della relazione sessuale tra gli esseri umani e soprattutto, in forma più o meno moralistica, alla trattazione delle sue implicazioni etiche, e fossero molto meno impegnate a riflettere, in modo radicalmente umano, sulla relazione coniugale nella sua globalità e sulla contestuale considerazione, anch'essa complessiva, delle dinamiche parentali e intra-familiari.

E in ambito propriamente ecclesiale cattolico viene da chiedersi, ad esempio in Italia, quanti siano, ancora oggi, i matrimoni religiosi celebrati da donne e uomini che non sono realmente aiutati ad essere consci di ciò che stanno per iniziare a vivere, *come segno e testimonianza dell'amore di Dio per l'essere umano*, per tutta l'esistenza. Quanta fretta, quanta superficialità, quanta approssimazione viene posta in essere e/o tollerata dai futuri sposi e/o dai presbiteri che, a vario titolo, hanno responsabilità nella preparazione al sacramento e nella concessione del consenso canonico alle nozze!

Dico questo senza voler assolutamente trascurare l'azione della grazia santificante di Dio, che può illuminare strada facendo il cammino matrimoniale degli sposi. Non voglio neppure minimizzare l'importanza di eventi imponderabili da cui la vita di ciascuna coppia può essere attraversata dopo il matrimonio, portando i partner a scelte inimmaginabili, anche in negativo, all'inizio del loro percorso a due. Non intendo neanche fare discorsi elitaristici sotto il profilo sacramentale, caldeggiando una sorta di drastico «giro di vite» generalizzato sulla disponibilità ecclesiale a favorire la scelta matrimoniale

sacramentale. Mi chiedo, comunque, se sia giusto rendere possibili matrimoni sacramentali senza approfondire e far approfondire seriamente le ragioni di tali scelte a coloro che sono orientati a operarle. Affidarsi alla provvidenza divina non risulta, in troppi casi di questo genere, più segno di facile e «colpevole» disinvoltura umana che di fede adulta nella volontà generosamente benevola dell'Eterno?

Nella formazione delle coscienze alla effettiva libertà del vangelo, attenzione che è una finalità di base della Chiesa di Gesù Cristo nelle sue articolazioni confessionali, che cosa c'è di più urgente di una pastorale che «prepari» effettivamente all'instaurazione delle relazioni fondamentali dell'esistenza, da quella matrimoniale a tutte le altre? E che magari attrezzi anche presbiteri, laici e religiosi a farsi carico anche delle problematiche di coloro che sono divorziati-risposati e che potrebbero aver bisogno di aiuto dalle comunità cristiane?<sup>40</sup> Certamente molti risponderebbero che già si agisce e da molto tempo, per rendere tutti consapevoli della bellezza e della serietà dell'amore secondo la prospettiva proposta dalla Bibbia e, in specifico, dall'epistolario paolino.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> «Nessuna separazione è priva di sofferenze e nessuna è esente da paure e da problemi, sia a livello di nuova coppia sia a livello educativo (quando ci sono i figli) sia a livello economico. Andare per condividere e per porsi in ascolto dei problemi è il modo perché questi soggetti non si sentano dimenticati ed esclusi. Perché il parroco, con la presenza di una coppia, non potrebbe dichiararsi disponibile a una cena di ascolto e di fraternità con le singole coppie dei divorziati? Non potrebbe essere il primo passo che fa percepire aperte le porte della comunità? Non potrebbe essere l'occasione per cogliere i doni dei singoli che potrebbero essere espressi in vari modi nella comunità stessa? E non potrebbe essere anche un'opportunità per conoscere cause e problemi che hanno portato alla rottura del precedente matrimonio per essere più attenti a come "educare" i ragazzi, i giovani, i fidanzati, perché siano meglio avveduti nel vivere l'amore?» (DIOCESI DI VICENZA, *Per una pastorale di accoglienza dei divorziati-risposati*, Bologna 1997, 10). Resta un ultimo interrogativo: questa prospettiva di azione è largamente condivisa e praticata nella Chiesa cattolica in Italia e nel mondo così come nelle altre articolazioni confessionali della Chiesa di Gesù Cristo? Leggendo contributi come, per esempio anche *Credere oggi* 4(2003), 133-150, sembrerebbe che la sensibilità al problema stia aumentando positivamente, ma che la diffusione di certe consapevolezza di apertura evangelica resti limitata.

<sup>41</sup> In Italia le iniziative di promozione culturale e spirituale relative alle dinamiche di coppia, nate anche soltanto nell'alveo della Chiesa cattolica, sono numerose. Cito, a puro titolo esemplificativo, le esperienze multiple, sorte in varie zone del territorio italiano, a partire dall'attività della Comunità di Caresto o la policentrica serie di occasioni formative, presenti in varie regioni italiane, offerte dall'organizza-

Comunque, se si analizzassero da questo punto di vista, anzitutto in Italia, non solo i percorsi di preparazione al matrimonio – un campionario impressionante dal livello qualitativo estremamente vario – ma anche le proposte di catechesi sino all'età adulta e le «omelie» dei momenti di culto feriali e festivi – il tutto sia nell'ambito della pastorale parrocchiale ordinaria che dell'azione di movimenti, associazioni, confraternite, ecc. –, apparirebbe indispensabile, credo, un salto di qualità notevolissimo rispetto a quanto oggi, anche meritoriamente e lodevolmente, viene realizzato. Se *comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, come s'intitola il programma della Chiesa cattolica in Italia per il decennio in corso, non significa anzitutto radicare seriamente ogni occasione formativa nella Bibbia, dunque in un'ineguagliabile storia d'amore per l'umanità e la sua esistenza, un progetto pastorale pluriennale di questo genere quale valore ha?<sup>42</sup>

Occorre esserne definitivamente coscienti: chi desidera essere cristiano vive, per così dire, «senza rete» con l'unico principio dell'amore, che parte dalla condivisione dell'umanità degli altri e ha una sola, vera misura:<sup>43</sup> Gesù Cristo e la sua croce. Si tratta della sola

---

zione denominata «Incontro Matrimoniale». Queste e altre opportunità sono rivolte essenzialmente a coppie di sposi e/o fidanzati che non presentino patologie relazionali in fase acuta, cioè che desiderino approfondire il senso del loro rapporto e riconsiderare gli aspetti qualificanti della loro quotidianità di coppia, al fine di sviluppare la comunione e il dialogo tra loro. Altre iniziative, come, per esempio, il gruppo «Retrouvaille», nato in Canada e diffusosi in varie parti del mondo, intervengono nei confronti di coppie che attraversano momenti di difficoltà più o meno grave nella conduzione del loro rapporto. La serie di manifestazioni esaltanti della solidarietà interumana, di cui le poche citate sono, lo ripeto, soltanto un saggio, risultano il segno di un'attenzione prioritaria, per esempio, della Chiesa cattolica in Italia sul tema del sostegno alla coppia e alla famiglia? Credo che la domanda sia legittima e temo che la risposta sia piuttosto difficile.

<sup>42</sup> D'altra parte c'è da chiedersi se l'immagine di Chiesa che mediamente viene offerta non sia «tutta proiettata verso le urgenze e le emergenze della società, verso i bisogni, e meno attenta alla fraternità e alle persone ... Una comunità che vive di molte iniziative, ma di poche relazioni. Una comunità, insomma, tutta servizio e poca compagnia» (MAGGIONI, «L'amore del prossimo nel Nuovo Testamento», 57). A conferma di questa affermazione si possono trarre vari elementi interessanti sotto il profilo socio-culturale dal saggio collettaneo curato da F. GARELLI, *Sfide per la Chiesa del nuovo secolo. Indagine sul clero in Italia*, Bologna 2003, *passim*.

<sup>43</sup> Cf. R. PENNA., «Il problema della legge nelle lettere di Paolo», in ID., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, 517-518.

«norma» della vita. E l'amore vissuto nelle relazioni con gli altri è risposta positiva e senz'altro promettente in questa linea «se lo si mantiene all'interno di molte tensioni: verso Dio e verso il prossimo, nella comunità e verso il mondo, reciprocità e gratuità, virtù e servizio. Se si privilegia una di queste tensioni, lasciando cadere le altre, cade l'intera impalcatura». <sup>44</sup>

La posizione paolina circa l'amore risulta, pertanto, nello stesso tempo, *insegnamento, esortazione ed esempio esistenziale diretto* a partire dalla convinzione che certamente non è stato né è l'essere umano ad amare per primo. Ogni persona che voglia essere degna di sé, non può che tentare di inserirsi in questa logica esistenziale che, proprio perché inizia da Dio, considera l'altro non un terreno di «colonizzazione» culturale o uno specchio in cui riflettere il proprio narcisismo, ma un'opportunità di relazione tale da far crescere, nel modo più contestuale possibile, il bene proprio e altrui. Paolo invita tutti i suoi destinatari e interlocutori, ancora oggi, a vivere d'amore per questa ragione e a questo scopo.

---

<sup>44</sup> MAGGIONI, «L'amore del prossimo nel Nuovo Testamento», 55.



## Conclusione

### PER PROPORRE OGGI LA GIUSTIZIA DELL'AMORE

Paolo di Tarso non ha detto tutto su qualsiasi aspetto della vita umana. Non avrebbe potuto e probabilmente neppure gli sarebbe interessato farlo. Scoprire lo spessore esistenziale dell'argomentare di Paolo, come ho cercato di fare, invita a rivedere la reputazione di moralismo perentorio e sommario che gli è associata; Paolo sa di che cosa parla. Percorrere i campi, poco conosciuti da troppi esseri umani, a cominciare da tanti che si professano cristiani, del suo pensiero teologico conduce a lasciarsi interpellare dalla coerenza del suo messaggio: ecco un uomo che ostinatamente si presenta scelto da Dio per attestare che il cristianesimo comincia e finisce con la liberazione di sé.<sup>1</sup>

Egli ha evidenziato, senza accademismi di sorta, quali siano, secondo una prospettiva etica in cui trascendentalità morale e fede religiosa sono tra loro legate, le direttrici fondamentali per condurre un'esistenza degna di essere vissuta.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. MARGUERAT, «Paul: un génie théologique et ses limites», 76.

<sup>2</sup> «Paolo è un *teologo della rivelazione*. Egli teologizza a partire dalla fede, a partire dall'esperienza del Cristo che si rivela a lui. La rivelazione di Dio che ha la fede come obiettivo e la fede che risulta da questa rivelazione di Dio vengono fatte oggetto di riflessione nella teologia. Tuttavia non è mai un giocare puramente intellettuale con dei concetti; si tratta invece di una riflessione che nasce da un'esistenza colpita, incentrata appunto su un'esistenza che la rivelazione di Dio ha trasformato e continua a trasformare in modo sempre nuovo. Paolo teologizza nella consapevolezza del proprio "essere in Cristo". Perciò, se si cercasse di "intenderla" da una posizione di neutralità come gioco castalio delle perle di vetro (Hermann Hesse), la teologia paolina crollerebbe su se stessa» (HÜBNER, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, II, 394).

*La giustizia dell'amore* può essere terreno esaltante della vita di tutti a condizione che si moltiplichino le occasioni in cui le donne e gli uomini di oggi e di domani possano sperimentare la formidabile sensatezza di questi valori e del binomio che essi costituiscono per la loro esistenza, sia nelle scelte fondamentali che nell'ordinarietà del quotidiano. I credenti cristiani hanno, a questo proposito, una grande responsabilità: testimoniare realmente, pur considerando i loro limiti mortali, che *essere giusti e amare* secondo la via divina mostrata da Paolo è *possibile e costruttivo* non per individui «magicamente» dotati di doni interiori, ma per tutti gli esseri umani: «La morte e la nuova vita di Cristo ... mostrano il nuovo impegno al credente: l'annuncio di una misericordia che raggiunge tutti. Non si può più stare rinchiusi in una religione che accusa le colpe dell'umanità. Occorre passare ad una fede e ad una speranza che mostrino a tutti la via della giustizia ottenuta per grazia e per amore».<sup>3</sup>

Ciò significa, lo ribadisco, far cadere tutte le opportunità formative, anzitutto ecclesiali, che non sono radicate nella lettura scientificamente rigorosa e umanamente appassionata delle sacre Scritture ebraiche e cristiane. Vuol dire anche non sprecare energie in una miriade di piccole o grandi iniziative che sono presentate come «culturali» e che, invece, distolgono dalla concentrazione sull'unico obiettivo oggi davvero prioritario: la crescita della persuasione che nessuno sta «al di là del bene e del male», perché tutti gli esseri umani nessuno escluso, hanno delle responsabilità nei confronti del bene o del male che entra nella vita dei propri simili.

Come possono prodursi efficacemente le declinazioni concrete della fuga dal male e della promozione del bene, dunque della *giustizia dell'amore*, ossia la cultura della nonviolenza e del rispetto della vita, della solidarietà, della tolleranza e della sincerità, della parità di diritti tra i sessi, tra le generazioni e tra i popoli? Anzitutto attraverso l'applicazione dei codici giuridici, ecclesiastici o civili, tramite le grandi teorizzazioni filosofiche o per mezzo della lettura e interpretazione rigorose e appassionante delle fonti perenni della cultura umanistica universale, di cui la Bibbia è parte ragguardevole?

<sup>3</sup> OSCULATI, *La lettera ai Romani*, 86.

Certo, tutto può essere utile, ma delle priorità devono essere individuate. Le sacre Scritture ebraiche e cristiane sono un ambito del tutto privilegiato per riorientare le scelte della formazione culturale in occidente, nelle comunità religiose e nella società civile, al fine di far apprezzare, in forma sempre nuova e vitalizzante, la bellezza e la bontà della giustizia e dell'amore radicalmente umani perché aperti all'Assoluto.

Questa è una delle sfide che si prospettano dinanzi all'avvenire immediato e successivo di qualsiasi individuo:

«sappiamo quanto severi siano i vincoli dello spazio che il mondo ci concede e conosciamo bene, in questi tempi difficili, quanto sia stretto il tracciato percorribile fuori dell'ambito della dura necessità pratica, quell'ambito in cui non c'è più margine per biasimo o lode. Ma non possiamo accettare che il fatto dell'oppressione, della crudeltà e dell'ingiustizia della terra riducano e mettano cinicamente o desolatamente a tacere il senso vivo della possibilità. Per quanto difficile possa essere, dobbiamo mantenere la promessa della duplice fedeltà di Camus. Alla bellezza e agli oppressi».<sup>4</sup>

Tutto ciò è possibile? Certamente, se si dà credito a quello che sostengono, in modo convergente, tutte le grandi tradizioni religiose e etiche mondiali, dopo un cammino storico plurisecolare fatto di scontri anche cruenti e di occasioni, più recenti e serene, di confronto sui valori umani fondamentali. Esse reputano veramente *uomo*<sup>5</sup> chi:

- attribuisce valore alla verità, senza scambiare la libertà con l'arbitrio, l'autodeterminazione con la volontà di potenza e il pluralismo culturale e religioso con l'indifferentismo;
- pratica la sincerità nelle relazioni interpersonali quotidiane, evitando la disonestà, la finzione e il conformismo opportunistico;
- cerca costantemente la verità senza accontentarsi di mezze verità ideologiche o partitiche e senza favorire l'asservimento acritico delle menti e dei cuori ai leader e ai guru più rinomati;

<sup>4</sup> VECA, *La bellezza e gli oppressi*, 31.

<sup>5</sup> Cf. KÜNG, *Etica mondiale per la politica e l'economia*, 198; A. SEN, *Globalizzazione e libertà*, 148-149.

- sostiene l'interrelazione delle libertà economiche, sociali e culturali e la necessità che esse siano tutte interattivamente sviluppate per risolvere problemi antichi e nuovi quali la disuguaglianza sociale, l'ignoranza culturale, la povertà economica, il degrado ambientale, e la superficialità relazionale tra i sessi e le generazioni.

Ogni individuo e ogni collettività, a cominciare da quelle religiose, che affermino di impegnarsi in questa prospettiva, devono vigilare con attenzione sulla coerenza del proprio agire in tutti i suoi momenti, ben sapendo che la giustizia dell'amore è un ideale esigente, fondato anzitutto sul *dialogo* interumano, il quale ha delle regole piuttosto precise:<sup>6</sup>

- è autentico, se *universale*. Non c'è vero dialogo là dove si esclude qualcuno;

- è effettivo, se avviene nella *libertà*. Non c'è dialogo là dove c'è imposizione, paura, o ricatto;

- è reale, se avviene nella *sincerità di sé*. C'è dialogo solo là dove si comunica qualcosa di vero, qualcosa di se stessi;

- è autentico se costruisce *comunione*. Il dialogo è un parlare di sé, ma non per erigere la propria originalità al di sopra delle altre (sarebbe idolatria);

- è reale se è *dinamico*. Non c'è vero dialogo dove ci si confronta semplicemente per conservare ciascuno il proprio spazio;

- per saper dialogare occorre essere *uomini liberi* e semplificati, profondamente *inseriti nella vita*: liberi – ad esempio – dall'ansia del possesso, dai valori illusori, dalle ideologie. Perché è vero dialogo solo quello che si svolge in profondità attorno ai problemi veri dell'esistenza;

- il vero dialogo richiede il *superamento degli steccati*, degli schieramenti contrapposti (ma solo scendendo nella profondità dei problemi reali della convivenza umana si può fare questo!), delle consuetudini consolidate, in una parola di tutte quelle divisioni che l'egoismo degli uomini ha costruito e via via giustificato, siano esse di carattere religioso, culturale o politico;

<sup>6</sup> Cf. B. MAGGIONI, *Il tesoro nascosto*, Milano 1999, 90-93.

- il dialogo esige profonde *radici*, cioè una chiara consapevolezza della propria identità, la capacità di rendere ragione della propria fede o scelta di vita e della propria speranza, non necessariamente per convincere, ma per mostrare che la propria esperienza è intellettualmente onesta e degna di rispetto;

- il dialogo richiede di rinunciare ad un linguaggio di gruppo (che soltanto i componenti di quel contesto sono in grado di comprendere), per adottare un linguaggio desunto dall'esperienza comune, in grado di raggiungere chiunque.

Tutto questo può essere il presente e il futuro di qualunque essere umano. Egli può ritenersi credente in senso religioso o professare fiducia in valori di carattere filosofico o dirsi agnostico rispetto alle spiegazioni religiose o filosofiche apparse all'attenzione dell'umanità circa il senso della vita: comunque sia, nulla gli impedisce di intraprendere «il viaggio» della propria umanizzazione o riumanizzazione integrale.

«Il futuro ha molti nomi, dice Victor Hugo: per i deboli esso è l'irraggiungibile, per i paurosi è lo sconosciuto, per i coraggiosi è la possibilità».<sup>7</sup> A lettrici e lettori di questo libro spetta la libertà di stabilire in quale novero essi intendano collocarsi.

---

<sup>7</sup> KÜNG, *Etica mondiale per la politica e l'economia*, 470.



## BIBLIOGRAFIA

### STRUMENTI

- A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament*, by E. HATCH – H.A. REDPATH, 3 voll., Graz 1954.
- Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. SACCHI, Torino 1981.
- BALZ H. – SCHNEIDER G., *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di O. SOFFRITTI, Brescia 1995-1999, I-II.
- BAUER W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, hrsg. B. ALAND – K. ALAND, Berlin-New York 1988.
- BLOSS F. – DEBRUNNER A., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982.
- BOFFO L., *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia 1994.
- BONSIRVEN J., *Textes rabbiniques de deux premiers siècles chrétiens*, Roma 1955.
- CHANTRAINE G., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1990, I-II.
- Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament*, par A.-M. DENIS, Louvain-la-Neuve 1987.
- Dizionario Comparato delle religioni monoteistiche*, a cura di A.T. KHOURY, Casale Monferrato (AL) 1991.
- Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, a cura di G.F. HAWTHORNE – R.P. MARTIN – D.G. REID, Cinisello Balsamo (MI) 1999.
- DUPONT-SOMMER A., *Les écrits essenienis*, Paris 1980.

- Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, hrsg. W. BAUER, Berlin 1952.
- HILL D., *Greek Words and Hebrew Meanings*, Cambridge 1967.
- KITTEL G. – FRIEDRICH G. (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di F. MONTAGNINI – G. SCARPAT – O. SOFRITTI, 16 voll., Brescia 1965-1992.
- Lexikon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, ed. F. ZORELL, Roma 1968.
- LIDDELL H.G. – SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968.
- MAYER G., *Index Philoneus*, Berlin-New York 1974.
- Midrash Rabbah. Genesis*, by H. FREEDMAN – M. SIMON, London 1961, I.
- Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA, Cinisello Balsamo (MI) 1988.
- RUSCONI C., *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*, Bologna 1996.
- SPICQ C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris-Fribourg 1991.
- STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, 9 voll., Graz 1954.
- STRACK H.L. – BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 7 voll., München 1922-1961.
- TARADACH M., *Le Midrash*, Genève 1991.
- TESCAROLI L., *Letteratura cristiana extracanonica del I secolo*, L'Aquila-Roma 1996.
- The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, ed. R.H. CHARLES, London 1960.
- The Old Testament Pseudepigrapha*, by J.H. CHARLESWORTH, London 1983, I.
- ZERWICK M., *Analysis philologica novi testamenti graeci*, Romae 1966.

## PAOLO: LA FORMAZIONE E LO SVILUPPO BIOGRAFICO

- BARBAGLIO G., *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi 1985.
- BASLEZ M.F., *Paolo di Tarso*, Torino 1993.
- BECKER J., *Paolo, l'apostolo dei popoli*, Brescia 1996.
- BISER E., *Paolo apostolo e scrittore: una sfida per i cristiani*, Roma 1991.



- BORNKAMM G., *Paolo apostolo di Gesù Cristo*, Torino 1977.
- BRETON G., *San Paolo: un ritratto filosofico*, Brescia 1990.
- BUSCEMI A.M., *San Paolo: vita, opera, messaggio*, Jerusalem 1996.
- CIRIGNANO G. – MONTUSCHI F., *La personalità di Paolo*, Bologna 1996.
- DEN HEYER C.J., *Paul, a Man of Two Worlds*, Harrisburg (Pennsylvania) 2000.
- GNILKA J., *Paolo di Tarso, apostolo e testimone*, Brescia 1998.
- HENGEL M., *Il Paolo precristiano*, Brescia 1992.
- , *Paulus und Jakobus*, Tübingen 2002, III.
- HENGEL M. – SCHWEMER A.M., *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, Tübingen 1998.
- HUGEDÉ N., *Saint Paul et la culture grecque*, Genève 1966.
- KUSS O., *Paolo. La funzione dell'Apostolo nello sviluppo teologico della Chiesa primitiva*, Roma 1974.
- JEWETT R., *Dating Paul's Life*, London 1979.
- LÉGASSE S., *Paul apôtre*, Paris 1991.
- LOHFINK G., *La conversion de saint Paul*, Paris 1967.
- MARTINI C.M., *Le confessioni di Paolo*, Milano 1983.
- MESTERS C., *Paolo Apostolo*, Assisi 1993.
- MIRANDA A., «La chiamata di Paolo nella comunità cristiana nelle tre narrazioni degli Atti dell'episodio di Damasco», in *RivB* (1998)1, 28-66.
- Paul de Tarse apôtre du notre temps*, Leuven 1986.
- PENNA R., *Paolo di Tarso: un cristianesimo possibile*, Cinisello Balsamo (MI) 1994.
- , «Un fariseo del secolo I: Paolo di Tarso», in *Ricerche Storico Bibliche* (1999)2, 65-87.
- POFFET J.-M., *Paul de Tarse*, Fribourg 1998.
- REYMOND S., «Paul sur le chemin de Damas (Ac 9,22 et 26). Temps et espace d'une expérience», in *Nouvelle Revue Théologique* (1996)4, 56-78.
- RIESNER R., *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, Tübingen 1994.
- SANDERS E.P., *San Paolo*, Genova 1997.
- WALLACE R. – WILLIAMS W., *The Three Worlds of Paul of Tarsus*, London-New York 1998.

## PAOLO: LA SUA OPERA

- ALETTI J.-N., «Comment Paul voit la justice de Dieu en Rm. Enjeux d'une absence de définition», in *Biblica* (1992)3, 359-375.
- , *Epître aux Colossiens*, Paris 1993.
- , «Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction», in *Biblica* (1997)1, 3-32.
- , *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997.
- AMBROSIASSTER, *Commento alla lettera ai Romani*, Roma 1984.
- Atti del VI Simposio su S. Paolo Apostolo*, a cura di L. PADOVESE, Roma 2000.
- BARBAGLIO G., «Il presente della fede e il passato della promessa abramitica: profezia apologetica di Paolo in Galati», in *Ricerche Storico Bibliche* (1999)1, 131-147.
- , *La Teologia di Paolo*, Bologna 1999.
- BARBAGLIO G. – FABRIS R., *Le lettere di Paolo*, Roma 1980, I-III.
- BARRETT C.K., *A Commentary on the Epistle to the Romans*, London-New York 81987.
- , *La teologia di san Paolo*, Cinisello Balsamo (MI) 1996.
- BARTH K., *Breve commentario all'epistola ai Romani*, Brescia 21990.
- , *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. MIEGGE, Milano 2002.
- BETZ H.D., *Galatians*, Philadelphia 1979.
- BORGHI E., *Il senso della vita. Leggere Romani 12-13 oggi*, Milano 1998.
- BRUNI G., *Rapporto tra cultura e vangelo. Lectio della prima ai Corinti sulle «origini»*, Milano 1997.
- CECCHIN F., *Incontrare Cristo oggi. Commento esistenziale alla lettera ai Romani*, Casale Monferrato (AL) 1991.
- , «Sii te stesso». *Commento esistenziale e tematico della I e II lettera di Paolo ai Corinzi*, Casale Monferrato (AL) 1989.
- CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento alla lettera ai Romani*, Roma 1991.
- CORSANI B., *Lettera ai Galati*, Genova 1990.
- CRANFIELD C.E.B., *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburg 1975-1979, I-II.
- , *La lettera di Paolo ai Romani (cc. 1-8)*, Torino 1998.

- CRANFORD M., «The possibility of perfect obedience: Paul and an implied premise in Galatians 3:10 and 5:3», in *NT* 36(1994)3, 242-258.
- DAVIES N.G., *Faith and Obedience in Romans*, Sheffield 1990.
- DE LORENZI L. (ed.), *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, Rom 1977.
- (ed.), *Paul de Tarse apôtre de notre temps*, Rome 1979.
- DILLON R.J., «The Spirit as Taskmaster and Troublemaker in Romans 8», in *CBQ* 60(1998), 682-702.
- DUNN J.D.G., *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia 1999.
- , *Romans*, Dallas 1988.
- EASTMAN S., «Whose Apocalypse? The Identity of the Sons of God in Romans 8:19», in *JBL* 121(2002)2, 263-277.
- EBELING G., *La verità dell'evangelo. Commento alla lettera ai Galati*, Genova 1989.
- EGGER W., *Galaterbrief. Philipperbrief. Philemonbrief*, Würzburg 1985.
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Parafrasi della lettera ai Romani*, a cura di M.G. MARA, L'Aquila-Roma 1990.
- FABRIS R., *Identità cristiana. Prima lettera di Paolo ai Corinzi*, Leumann (TO) 1980.
- , *Prima lettera ai Corinzi*, Milano 1999.
- FAUSTI S., *Lettera a Sila: quale futuro per il cristianesimo*, Casale Monferrato (AL) 1991.
- , *Verità del Vangelo, libertà di figli. Commentario spirituale alla lettera ai Galati*, Casale Monferrato (AL) 1993.
- FERNANDEZ V., «Le meilleur de la lettre aux Romains procède du judaïsme de Paul», in *NRT* 124 (2002), 403-414.
- FITZMYER J., *Romans*, Doubleday, New York 1993.
- GNILKA J., *La lettera ai Filippesi*, Brescia 1972.
- GODET F.L., *Commentary on Romans*, Grand Rapids 21979.
- HAACKER K., «Justification, salut et foi. Étude sur les rapports entre Paul, Jacques et Pierre», in *Études Théologiques et Religieuses* 73(1998)2, 177-188.
- HILLERT S., *Limited and Universal Salvation. A text-Oriented and Hermeneutical Study of Two Perspectives in Paul*, Uppsala 2000.

- HONG I.-G., «Does Paul misrepresent the Jewish law? Law and covenant in Gal 3:1-14», in *NT* 36(1994)2, 164-182.
- HÜBNER H., *La legge in Paolo*, Brescia 1995.
- , *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, Brescia 1999, II.
- HUDSON MCLEAN B., *The Cursed Christ. Mediterranean Expulsion Rituals and Pauline Soteriology*, Sheffield 1996.
- HUGHES P., *The second epistle of the Corinthians*, Grand Rapids 1982.
- LAFONTAINE R., «Pour une nouvelle évangélisation. L'emprise universelle de la justice de Dieu selon l'épître aux Romains 1,18-2,29», in *NRT* 108(1986)5, 641-665.
- LAMBRECHT J., «Abraham and His Offspring. A Comparison of Galatians 5,1 with 3,13», in *Biblica* (1999)4, 525-536.
- LÉGASSE S., *L'épître de Paul aux Galates*, Paris 2000.
- , *L'épître de Paul aux Romains*, Paris 2002.
- Le Lettere di San Paolo*, a cura di P. ROSSANO, Cinisello Balsamo (MI) 1994.
- LINDEMANN A., *Der Kolosserbrief*, Zürich 1983.
- , *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche*, Tübingen 1999.
- LONGENECKER R.N., *Galatians*, Dallas 1990.
- LUTERO M., *La lettera ai Romani*, a cura di F. BUZZI, Cinisello Balsamo (MI) 1991.
- LYONNET S., *De peccato et redemptione*, Romae 1957-1960, I-II.
- , *Études sur l'épître aux Romains*, Roma 1990.
- MAGGIONI B., *Il Dio di Paolo e il vangelo della grazia*, Milano 1996.
- MANZI F., *Seconda lettera ai Corinzi*, Milano 2002.
- MARCHESELLI-CASALE C., *Le lettere pastorali*, Bologna 1995.
- MARGUERAT D., «Paul: un génie théologique et ses limites», in *Foi et Vie*, Cahier Biblique 24(1985), 65-76.
- MONTAGNINI F., *La prospettiva storica della Lettera ai Romani*, Brescia 1980.
- , *Lettera agli Efesini*, Brescia 1994.
- MURPHY-O'CONNOR J. – CAMBIER J.-M. – DE LORENZI L. (edd.), *Freedom and Love. The guide for christian life (1Co 8-10 Rm 14-15)*, Rome 1981.
- MUSSNER F., *La lettera ai Galati*, Brescia 1987.
- ORSATTI M., *1-2 Tessalonesi*, Brescia 1996.
- , *Il canto della gioia. Introduzione alla lettera di Paolo ai Filippesi*, Roma 1999.

- , *Il capolavoro di Paolo. Lettura pastorale della lettera ai Romani*, Bologna 2002.
- OSCOLATI R., *La lettera ai Romani*, Milano 1996.
- PARLIER I., «La folle justice de Dieu. Romains 8,31-39», in *Foi et Vie* 31(1992)5, 34-49.
- PENNA R., *L'apostolo Paolo, Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo (MI) 1991.
- , *Lettera agli Efesini*, Bologna 1988.
- PFAMMATTER J., *Epheserbrief. Kolosserbrief*, Würzburg 1987.
- PITTA A., *Lettera ai Romani*, Milano 2001.
- REINHOLD W., «Gal 3,6-14 und das Problem der Erfüllbarkeit des Gesetzes bei Paulus», in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* (2000)1-2, 91-106.
- ROMANELLO S., «La giustizia di Dio in Rm 1,16-4,25: concezioni in conflitto», in *Ricerche Storico Bibliche* (2002)1-2, 245-294.
- , *La lettera agli Efesini*, Milano 2003.
- SACCHI A. (ed.), *Lettere paoline e altre lettere*, Leumann (TO) 1996.
- SCHLIER H., *La lettera agli Efesini*, Brescia <sup>2</sup>1973.
- , *La lettera ai Romani*, Brescia 1982.
- SCHLOSSER J. (ed.), *Paul de Tarse*, Paris 1996.
- SCHNACKENBURG R., *Der Brief an die Epheser*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1982.
- SCHRÖTER J., *Der versöhnte Versöhner. Paulus als Mittler im Heilsvorgang*, Tübingen-Basel 1993.
- SCHWEITZER E., *Der Brief an die Kolosser*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1989.
- SEGALLA G., «“L'obbedienza di fede” (Rm 1,5; 16,26) tema della lettera ai Romani?», in *RivB* (1993)3, 329-342.
- SEGUNDO J.L., *Le christianisme de Paul*, Paris 1988.
- SEITZ E., «Korrigiert sich Paulus? Zu Röm 5,6-8», in *ZNW* 91(2000)3-4, 279-287.
- SENF C., *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris <sup>2</sup>1990.
- SUHL A., «Paulus und seine Briefe», in ID., «Der Beginn der selbständigen Mission des Paulus», in *NTS* (1992)38, 430-447.
- TAMEZ E., *Gegen die Verurteilung zum Tod*, Luzern 1998.
- THEOBALD M., *Studien zum Römerbrief*, Tübingen 2001.

- THOMAS RHYNE C., *Faith establishes the Law*, Ann Arbor (Michigan) 1981.
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla lettera ai Romani/1*, Roma 1994.
- VALLAURI E., «I gemiti dello Spirito Santo (Rom. 8,26s)», in *RivB* 27(1979)1, 95-113.
- VANHOYE A., *Lettera ai Galati*, Milano 2000.
- WENDLAND H.D., *Le lettere ai Corinzi*, Brescia 1976.
- WILCKENS U., *Der Brief an die Römer*, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen/Vluyn 1978-1982, I-III.
- WINGER M., «From Grace to Sin: Names and Abstractions in Paul's Letters», in *NT* 41(1999)2, 145-175.
- , «The law of Christ», in *NTS* 46(2000)4, 537-546.
- WRIGHT T., *Che cosa ha veramente detto Paolo*, Torino 1999.
- YEUNG W.M., *Faith in Jesus and Paul*, Tübingen 2002.
- ZIESLER J.A., *The Meaning of Righteousness in Paul*, Cambridge 1972.

## ALTRI SAGGI ESEGETICI E TEOLOGICI

- ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La giustificazione*, a cura di G. ANCONA, Padova 1997.
- BABUT E., *Mais alors, que fait Dieu? Une parole adressée*, Paris 2002.
- BALTHASAR H.U. VON, *Solo l'amore è credibile*, Roma 1977.
- BAUMANN R., «Gottes Gerechtigkeit» – *Verheißung und Herausforderung für diese Welt*, Freiburg-Basel-Wien 1989.
- BIBLIA, *Vademecum per un lettore della Bibbia*, Brescia 1996.
- BOF G., «Ristabilire la giustizia: il compito e l'apporto della teologia», in *CredOg* 22(2002)4, 135-148.
- BORGHESI E., *La forza della Parola. Vivere il vangelo secondo Marco*, Milano 1998.
- , *La responsabilità della gioia. Vivere il vangelo secondo Luca*, Milano 2000.
- , *Il cuore della giustizia. Vivere il vangelo secondo Matteo*, Milano 2001.
- BORGHESI E. – BUZZI F., *La coscienza di essere umani. Percorsi biblici e filosofici per un agire etico*, Milano 2001.
- Catechismo della Chiesa cattolica*, Casale Monferrato (AL) 1993.
- CHIAPPINI A., *Amare la Tôrah più di Dio*, Firenze 1999.

- CODA P., *L'agape come grazia e libertà*, Roma 1994.
- FABRIS R., *Giovanni*, Roma 1992.
- Giustizia - Giustificazione nella Bibbia*, Roma 2001.
- GUILLET J., *La justice et la foi. La loi et l'évangile, Supplément à Vie Chrétienne*, Paris 1990, n. 342.
- HOLLEMAN J., *Resurrection and Parousia*, Leiden-New York-Köln 1996.
- Il cristiano, la religione, la storia*, Milano 1996.
- JÜNGEL E., *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 1998.
- KÖRSTENBERG A.J. - O'BRIEN P.T., *Salvation to the Ends of the Earth*, Downers Grove (Illinois) 2001.
- KÜNG H., *Dio esiste?*, Milano 1978.
- , *Etica mondiale per la politica e l'economia*, Brescia 2002.
- La carità e la chiesa. Virtù e ministero*, Milano 1993.
- La giustificazione in Cristo*, a cura di J.M. GALVÁN, Città del Vaticano 1997.
- La loi dans l'un et l'autre Testament*, par C. FOCANT, Paris 1997.
- La parola di Dio cresceva*, a cura di R. FABRIS, Bologna 1997.
- La responsabilità politica della chiesa*, Milano 1994.
- LÉGASSE S., *E chi è il mio prossimo?*, Roma 1991.
- LOHSE E., *Etica teologica del Nuovo Testamento*, Brescia 1991.
- MAGGIONI B., *Il tesoro nascosto*, Milano 1999.
- MANNS F., «Le Targum du Cantique des Cantiques», in *Liber Annuus*, XLI, Jerusalem 1992, 223-301.
- MARMORSTEIN A., *The Old Rabbinic Doctrine of God. I. The Names and Attributes of God*, New York 21968, I.
- MARTINI C.M., *Sto alla porta*, Milano 1992.
- , *Sulla giustizia*, Milano 1999.
- MATEOS J. - BARRETO J., *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1982.
- MATHYS H.P., *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*, Freiburg. Schweiz-Göttingen 1986.
- MERCATI G., «Un papyrus hébreu pré-massorétique», in *RB* (1904), 242-251.
- MUSSNER F., *Die Auferstehung Jesu*, München 1969.
- PANIER L., *Le péché originel*, Paris 1996.

- PENNA R., *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*, Bologna<sup>3</sup>1991.
- POFFET J.-M. – TARDIF J.-M. – VARONE M.-C., *La vie après la mort*, Fribourg 1994.
- RAHNER K., *Écrits théologiques*, Bruges 1968.
- RAVASI G., *Il libro dei Salmi*, 3 voll., Bologna 1981-1984.
- RUZER S., «From "Love Your Neighbour" to "Love Your Enemy": Trajectories in Early Jewish Exegesis», in *RB* 109(2002)3, 371-389.
- Sangue e Antropologia biblica*, a cura di F. VATTIONI, Roma 1981.
- SCHENKER A., *La legge dell'Antico Testamento volto dell'umano*, Reggio Emilia 2001.
- SCHMIDT W.H., *I dieci comandamenti e l'etica vetero-testamentaria*, Brescia 1996.
- SCHNACKENBURG R., *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, Brescia 1990, II.
- , *Il vangelo di Giovanni*, Brescia 1981, III.
- SCHWEIZER E., *La foi en Jésus Christ*, Paris 1975.
- SEGOVIA F.F., *Love relationships in the johannine tradition*, Chico 1982.
- SEQUERI P., *L'oro e la paglia*, Milano<sup>5</sup>1994.
- SESBOÛÉ B., *Credere*, Brescia 2000.
- SIMON M. – BENOIT A., *Giudaismo e cristianesimo*, Bari 1978.
- SPICQ C., *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris 1958, I.
- STRACK W., *Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus*, Weinheim 1994.
- STRECKER G., *Die Johannesbriefe*, Göttingen 1989.
- TERTULLIANO, *Apologia del cristianesimo*, a cura di C. MORESCHINI, Milano 1984.
- VINCENT J.M., «Un regard sur la "justice" dans l'Ancien Testament», in *Études Théologiques et Religieuses* 74(1999)3, 321-333.
- WISCHMEYER O., «Das Gebot der Nächstenliebe bei Paulus», in *BZ* 30(1986), 161-187.

#### SAGGI FILOSOFICI, LETTERARI, STORICI E SOCIOLOGICI

- AIES, *La coppia oggi: fattori di rischio e protettivi della relazione*, Trento 2003.
- AMIN S., *Oltre la mondializzazione*, Roma 1999.



- BECK U., *Che cos'è la globalizzazione*, Roma 1999.
- , *I rischi della libertà*, Bologna 2000.
- BOSCO N., *Idea e concezioni della giustizia nelle società occidentali*, Torino 1983.
- CHASSEGUET-SMIRGEL J., *Les deux arbres du jardin*, Paris 1988.
- COLOMBO G., *Il vizio della memoria*, Milano 1996.
- DACQUINO G., *Che cos'è l'amore*, Milano 1994.
- , *Legami d'amore*, Milano 1997.
- DIOCESI DI VICENZA, *Per una pastorale di accoglienza dei divorziati-ri-sposati*, Bologna 1997.
- FABRIS A., *I paradossi dell'amore fra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Brescia 2000.
- FINARDI S. – TOMBOLA C., *Le strade delle armi*, Milano 2002.
- FOLEY G., *Il coraggio di amare*, Leumann (TO) 2002.
- GARELLI F. (ed.), *Sfide per la Chiesa del nuovo secolo. Indagine sul clero in Italia*, Bologna 2003.
- GIDDENS A., *Il mondo che cambia*, Bologna 2000.
- «I divorziati. La chiesa di fronte ai legami spezzati», in *CredOg* 23(2003)4, 133-150.
- IRIGARAY L., *Essere due*, Torino 1994.
- LEVI MONTALCINI R., *Il tuo futuro*, Milano 1994.
- MARTINI C.M. – ZAGREBELSKY G., *La domanda di giustizia*, Torino 2003.
- MELHAUSEN J. (ed.), *Recht Macht Gerechtigkeit*, Gütersloh 1998.
- RAPHAEL D.D., *Concepts of Justice*, Oxford 2001.
- RAWLS J., *Giustizia come equità*, Milano 2002.
- RICOEUR P., *Amore e giustizia*, Brescia 2000.
- , *Il male*, Brescia 1993.
- SCHÜSSLER FIORENZA F., «La sfida portata all'etica dal pluralismo e dalla globalizzazione», in *Concilium* (2001)4, 98-119.
- SEN A., *Globalizzazione e libertà*, Milano 2002.
- SENNETT R., *L'uomo flessibile*, Milano 1999.
- SPYBEY T., *Globalizzazione e società mondiale*, Trieste 1997.
- STERBA J.P., *Justice for Here and Now*, Cambridge 1998.
- VALADIER P., «La persona nella sua indegnità», in *Concilium* (2003)2, 78-88.
- VECA S., *La bellezza e gli oppressi. Dieci lezioni sull'idea di giustizia*, Milano 2002.
- YUNUS M., *Il banchiere dei poveri*, Milano 2000.



## INDICE GENERALE

<i>Abbreviazioni</i> .....	pag.	7
<i>Introduzione</i> .....	»	9
1 ALLE RADICI DEL DISCORSO PAOLINO .....	»	15
1. L'educazione e la formazione di Paolo .....	»	15
2. Il programma della giustizia dell'amore (Romani 1,1-17) .....	»	20
a) <i>L'esordio</i> (vv. 1-7) .....	»	20
b) <i>L'azione di grazie</i> (vv. 8-15) .....	»	24
c) <i>La prospettiva fondante</i> (vv. 16-17) .....	»	28
2 LA GIUSTIZIA SECONDO PAOLO .....	»	39
1. La base biblica ebraica «pre-paolina» .....	»	39
2. Il terreno paolino .....	»	44
a) <i>Dalla Lettera ai Galati</i> .....	»	45
b) <i>Dalla Lettera ai Romani</i> .....	»	52
3. In sintesi .....	»	71
3 L'AMORE SECONDO PAOLO .....	»	75
1. La base ebraico-giudaica .....	»	75
a) <i>L'amore totale</i> .....	»	75
b) <i>L'amore di misericordia</i> .....	»	77
c) <i>L'amore di benevolenza</i> .....	»	77

2.	Il lessico dell'amore nella lingua greca extrabiblica e biblica .....	»	79
	a) Ἀγάπη .....	»	80
	b) Οἰκτιρμός .....	»	89
	c) Ἔλεος .....	»	91
	d) <i>Esiste una relazione tra οἰκτιρμός ed ἔλεος?</i> .....	»	92
	e) σπλάγγνον/σπλάγγνα .....	»	93
3.	L'amore secondo Paolo .....	»	95
	a) Ἀγάπη nell'epistolario paolino .....	»	95
	b) <i>Cenni di confronto con l'ἀγάπη dei testi giovannei</i> .....	»	109
	c) <i>Gli altri termini dell'amore nell'epistolario paolino</i> .....	»	111
4.	L'amore secondo Paolo: linee di riepilogo .....	»	121
4	LA GIUSTIZIA DELL'AMORE SECONDO PAOLO .....	»	125
1.	Lo «spirito» dell'esistenza cristiana (lettura di Romani 8) .....	»	126
	a) <i>Dalla carne allo spirito (vv. 1-13)</i> .....	»	126
	b) <i>L'esistenza umana nello spirito di Dio (vv. 14-30)</i> .....	»	133
	c) <i>L'amore di Cristo tra Dio e gli esseri umani (vv. 31-39)</i> .....	»	141
	d) <i>Cenni di sintesi</i> .....	»	145
2.	Amare senza possibili ambiguità (lettura di Romani 13,8-10) .....	»	147
	a) <i>Il testo</i> .....	»	147
	b) <i>L'analisi</i> .....	»	148
	c) <i>Cenni di sintesi</i> .....	»	159
3.	Redenzione, espiazione e riconciliazione secondo Paolo: cenni .....	»	160
	a) <i>Redenzione</i> .....	»	161
	b) <i>Espiazione</i> .....	»	162
	c) <i>Riconciliazione</i> .....	»	164
4.	Cenni di sintesi .....	»	168

## 5 GIUSTIZIA E AMORE

DA PAOLO ALL'UMANITÀ DI OGGI .....	»	175
1. Diritti e giustizia .....	»	176
a) <i>Alle radici della convivenza umana</i> .....	»	177
b) <i>Per un'etica condivisa dei diritti e dei doveri</i> .....	»	180
2. Economia e giustizia .....	»	183
a) <i>L'esistenza umana è soltanto economia?</i> ....	»	183
b) <i>Per un'economia di giustizia         e una vita di autentico sviluppo umano</i> ....	»	185
3. Famiglia e amore .....	»	190
a) <i>Una fase di cambiamento epocale</i> .....	»	190
b) <i>Per una felicità relazionale piena</i> .....	»	194

*Conclusione*

## PER PROPORRE OGGI

LA GIUSTIZIA DELL'AMORE .....	»	201
-------------------------------	---	-----

<i>Bibliografia</i> .....	»	207
Strumenti .....	»	207
Paolo: la formazione e lo sviluppo biografico .....	»	208
Paolo: la sua opera .....	»	210
Altri saggi esegetici e teologici .....	»	214
Saggi filosofici, letterari, storici e sociologici .....	»	216

Il volume esamina i campi semantici della giustizia e dell'amore nell'epistolario paolino, al fine di capire quanto il modello di vita proposto dal Dio di Gesù Cristo nell'interpretazione di Paolo sia, per ogni essere umano, una grande occasione di riscoperta, insieme ai propri simili, delle radici di una giustizia e di un amore essenzialmente umani.

Dopo una sintesi biblica, l'autore individua alcuni ambiti della società contemporanea in cui la proposta di Paolo su amore e giustizia acquista particolare rilievo e significato. Il tentativo di far interagire i dati emersi dall'esegesi ed ermeneutica dei testi paolini con alcune questioni fondamentali della vita e cultura contemporanee risulta il punto di arrivo qualificante del volume. Tutto questo per sottolineare come, al di là delle barriere tra i cosiddetti credenti e i sedicenti non credenti, ciò che conta è muovere in una logica di riscoperta dei fondamentali dell'umanità di tutti.

NATO A MILANO NEL 1964, LAICO CONIUGATO, HA STUDIATO A MILANO E FRIBOURG (SVIZZERA) CON LAUREA IN LETTERE CLASSICHE E DOTTORATO IN TEOLOGIA. HA INSEGNATO INTRODUZIONE AL NUOVO TESTAMENTO ALL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO (1992-1994); È STATO ASSISTENTE PRESSO LA CATTEDRA FRANCOFONA DI NUOVO TESTAMENTO DELL'UNIVERSITÀ DI FRIBOURG (1994-1997), DOCENTE PRESSO LA FACOLTÀ DI TEOLOGIA DI LUGANO (1996-2003); È PROFESSORE INVITATO PRESSO IL CENTRO PER LE SCIENZE RELIGIOSE DI TRENTO E PRESSO LA FACOLTÀ DI TEOLOGIA



## ERNESTO BORGI

TORINESE DELLA PONTIFICIA  
UNIVERSITÀ SALESIANA.

HA PUBBLICATO *CONTRIBUTO  
AD UNA LETTURA CRITICA  
DEL NUOVO TESTAMENTO,*

MILANO 1995; *IL SENSO DELLA VITA. LEGGERE ROMANI 12-13 OGGI*, MILANO 1998; *LA FORZA DELLA PAROLA. VIVERE IL VANGELO SECONDO MARCO*, MILANO 1998; *LA RESPONSABILITÀ DELLA GIOIA. VIVERE IL VANGELO SECONDO LUCA*, MILANO 2000; (A CURA DI) *LEGGERE LA BIBBIA OGGI*, MILANO 2001; *LA COSCIENZA DI ESSERE UMANI*, MILANO 2001; *IL CUORE DELLA GIUSTIZIA. VIVERE IL VANGELO SECONDO MATTEO*, MILANO 2001.

ISBN 88-10-22122-2



€ 15,00 (IVA compresa)

