

La nuova prospettiva su Paolo

James D.G. Dunn

INTRODUZIONE
ALLO STUDIO DELLA

BIBBIA

SUPPLEMENTI

59

Paideia

A James D.G. Dunn si deve l'inizio di una nuova fase negli studi su Paolo, un nuovo modo di guardare al vangelo di Paolo e alla sua teologia: «la nuova prospettiva» su Paolo ha fornito intuizioni inedite e preziose riguardo alla teologia di Paolo e non cessa di contribuire a un'immagine più equilibrata della missione e del pensiero del Saulo fariseo diventato Paolo apostolo cristiano. In questo volume sono raccolti tutti i principali lavori in cui negli anni Dunn è andato sviluppando la nuova prospettiva da cui considerare Paolo, preceduti da un esteso saggio di apertura in cui l'autore spiega come sia giunto alla nuova prospettiva e insieme controbatte alle critiche che gli sono state rivolte. Particolarmente interessanti si rivelano in questo contesto i capitoli dedicati alla problematica della legge e insieme della giustificazione per fede, alla luce dei quali l'episodio della cosiddetta conversione di Paolo suscita ad esempio tutta una serie di interessanti domande.

James D.G. Dunn è professore emerito di Teologia all'Università di Durham in Inghilterra. Autore di saggi e studi di meritata fama internazionale, per i tipi Paideia ha pubblicato *La teologia dell'apostolo Paolo* e *Cambiare prospettiva su Gesù*, sorta di introduzione propedeutica alla grande opera dedicata a *Gli albori del cristianesimo* (prevista in 3 volumi per 9 tomi, di cui 2 – per 6 tomi – già editi).

ISBN 9788839408563



La nuova prospettiva su Paolo

James D.G. Dunn

Paideia Editrice

ISBN 978.88.394.0856.3

Titolo originale dell'opera:

James D.G. Dunn

***The New Perspective on Paul
Collected Essays***

Traduzione italiana di Franco Ronchi

© Mohr Siebeck, Tübingen 2005

© Paideia Editrice, Brescia 2014

a Tom Wright
φίλος, συνεργός και συστρατιώτης
ἐπίσκοπος

La traduzione italiana è condotta sull'edizione americana riveduta: *The New Perspective on Paul*, revised edition, Wm.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Mich. - Cambridge, U.K. 2008, dove il cap. 1 è stato migliorato e ampliato rispetto all'edizione originale pubblicata nel 2005 nelle *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (WUNT)* edite da Mohr Siebeck di Tubinga.

Indice del volume

- 11 Premessa
- 15 Avvertenza
- Capitolo 1
- 17 La nuova prospettiva: quale e come?
- Capitolo 2
- 123 La nuova prospettiva su Paolo
- Capitolo 3
- 148 Opere della legge e maledizione della legge
(*Galati 3,10-14*)
- Capitolo 4
- 170 La nuova prospettiva su Paolo: Paolo e la legge
- Capitolo 5
- 181 Dove stava il problema tra Paolo e «quelli della circoncisione»?
- Capitolo 6
- 201 La teologia della lettera ai Galati
Il problema del nomismo dell'alleanza
- Capitolo 7
- 224 La giustizia di Dio
Una prospettiva rinnovata sulla giustificazione per fede
- Capitolo 8
- 246 Una volta ancora: le «opere della legge»
Una risposta
- Capitolo 9
- 262 Echi di polemica giudaica nella lettera di Paolo ai Galati
- Capitolo 10
- 283 Quanto era nuovo il vangelo di Paolo?
Il problema della continuità e discontinuità
- Capitolo 11
- 303 Paolo era contrario alla legge?
La legge in Galati e Romani: caso esemplare di testo in contesto

10	Indice del volume
	Capitolo 12
325	Alla ricerca di un terreno comune
	Capitolo 13
356	Né la circoncisione né l'incirconcisione, bensì... (<i>Gal.</i> 5,2-12; 6,12-16; cf. <i>I Cor.</i> 7,7-20)
	Capitolo 14
385	4QMMT e la lettera ai Galati
	Capitolo 15
393	La conversione di Paolo Sguardo sulle controversie del ventesimo secolo
	Capitolo 16
415	Paolo e la giustificazione per fede
	Capitolo 17
431	Che ne è di «opere della legge»?
	Capitolo 18
446	Gesù giudice Nuove considerazioni sulla cristologia e la soteriologia di Paolo
	Capitolo 19
464	Una faccenda senza fine: «opere della legge» Il dialogo continua
	Capitolo 20
481	Paolo ha una teologia del patto? Riflessioni su <i>Romani</i> 9,4 e 11,27
	Capitolo 21
499	Paolo e la torà Funzione e finalità della legge nella teologia di Paolo apostolo
	Capitolo 22
523	<i>Filippesi</i> 3,2-14 e la nuova prospettiva su Paolo
547	Bibliografia
563	Indice analitico
566	Indice dei passi
584	Indice degli autori moderni

Premessa

Scegliere il titolo di un libro è sempre una faccenda rischiosa. Il titolo deve non solo informare ma anche attirare l'attenzione piuttosto che essere incolore o puramente descrittivo. Più attira l'attenzione più è d'altro canto possibile che provochi fraintendimenti o venga travisato. Se ho scelto questo titolo, La nuova prospettiva su Paolo, è quindi con qualche timore.

Mi sono risolto in tal senso anzitutto perché normalmente si pensa che il mio saggio dallo stesso titolo (qui riedito come cap. 2) segnali l'inizio di una nuova fase negli studi su Paolo o un nuovo modo di guardare al suo vangelo e alla sua teologia (o in particolare al suo insegnamento) riguardo alla giustificazione per fede). Poiché il volume è costituito da una raccolta di saggi (nel complesso ventidue) che in un modo o nell'altro perlopiù trattano di questa «nuova prospettiva» o cercano di svilupparla ulteriormente, il titolo avrebbe potuto essere La nuova prospettiva su Paolo e altri saggi. Ma ciò non avrebbe messo sufficientemente in chiaro che il primo, corposo saggio (cap. 1) è interamente nuovo ed è stato scritto per il volume. Ed è in particolare su questo nuovo saggio, La nuova prospettiva: quale e come?, che voglio richiamare l'attenzione del lettore. Anche lo studio conclusivo su Fil. 3,2-14 è stato scritto appositamente per questo volume, nell'intento di far conoscere un nuovo modo d'intendere ciò di cui effettivamente si tratta in questo sommario della perfetta compiutezza della teologia di Paolo anche in questioni controverse.

Per essere più precisi, il titolo «la nuova prospettiva» sembra aver toccato in molti il tasto giusto e pare essersi affermato come quello più ovvio per riferirsi a questo modo diverso o nuovo di guardare a Paolo, soprattutto fra quanti mostrano un atteggiamento critico nei riguardi della «nuova prospettiva» (come la bibliografia conferma). In tal modo ciò di cui si parla si lascia immediatamente riconoscere; coloro per i quali il volume è stato composto capiranno d'acchito quale sia il contenuto probabile delle sue pagine. E a giudicare dalla polemica che «la nuova prospettiva su Paolo» ha generato, ci si accorgerà facilmente che il volume vuole sia essere un mio tentativo di risposta alla controversia sulla «nuova prospettiva», sia servire da strumento per quanti possano trovare utile avere un rapido accesso al complesso in generale dei miei pensieri e delle mie intuizioni in via di sviluppo sull'argomento.

Stando così le cose, devo subito aggiungere che il titolo non è da leggersi mettendo l'accento sull'articolo, «la nuova prospettiva su Paolo», come se la mia fosse l'unica «nuova prospettiva» possibile o accessibile a chi studia Paolo; data la breve storia della denominazione sarebbe stato veramente fuorviante intitolare il volume «Nuova prospettiva su Paolo». Né si deve battere sull'aggettivo, «la nuova prospettiva su Paolo», come se si volesse sottintendere che ogni altra prospettiva vecchia diventi improvvisamente obsoleta o destinata a essere buttata; l'esatto opposto, come il primo studio dovrebbe chiaramente far capire. Né il titolo dovrebbe esser letto come pretesa di fornire un'esposizione definitiva della «nuova prospettiva su Paolo»; nelle pagine che seguono parlo soltanto a mio nome e non come rappresentante di qualche «scuola». Forse farò bene anche ad aggiungere che «la nuova prospettiva» non è una sorta di «dogma» che vincoli suoi «adepti», e che questo non sarebbe certo un modo di praticare esegesi e ricerca storica rigorosamente critiche (e anche autocritiche).

Il titolo indica semplicemente la mia convinzione sempre viva che «la nuova prospettiva» ha fornito intuizioni nuove e preziose riguardo alla teologia di Paolo e continua a contribuire a un'immagine più equilibrata della missione e della teologia del Saulo fariseo diventato Paolo apostolo cristiano. Come il saggio di apertura dovrebbe illustrare a sufficienza, ho trovato che la discussione suscitata dalla «nuova prospettiva» e che ha contribuito a perfezionarla sia stata perlopiù stimolante e istruttiva, talvolta migliorativa, e sempre mi ha aiutato a chiarire e affinare le mie idee su Paolo. Il volume non è quindi una difesa appassionata della «nuova prospettiva», come se «la nuova prospettiva» sia un articolo di fede per il quale esser pronti a morire o come se qualsiasi critica rivolta a quanto ho scritto in passato debba essere respinta severamente, quasi sia in gioco il mio onore. Intento di tutto ciò che ho scritto è sempre stato di offrire un contributo a un giudizio collegiale e in sviluppo riguardo a quella che come si sa è una teologia molto più ricca e cospicua di quanto una sola persona possa mostrare o un singolo saggio, un solo volume possano riassumere. Al riguardo il saggio iniziale mira a spiegare come sono arrivato alla «nuova prospettiva», a chiarire che cosa io pensi che essa sia e a far progredire il dibattito. L'ultimo studio cerca infine di dimostrare la ricchezza e la pregnanza della concezione che Paolo aveva della giustizia salvifica di Dio così come viene illustrata dal singolo passo di Fil. 3,2-14.

Ringrazio quindi Jörg Frey, direttore delle Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, per essere stato il primo a suggerirmi di raccogliere i miei saggi su «la nuova prospettiva» e per avermi incoraggiato ad aggiungervi il saggio di apertura. Sono grato anche a direttori ed editori dei vari articoli nella versione originale per avermi concesso di ristamparli, e a Henning Ziebritzki, di Mohr Siebeck, che si è addossato

l'onere di ripubblicare articoli risalenti alla fase preinformatica delle mie ricerche sull'argomento. Grande è il mio debito di gratitudine verso Friedrich Avemarie, John Barclay, Kevin Bywater, Don Garlington, Michael Gorman, Terry Halewood, Peter O'Brien e Michael Thompson che mi hanno aiutato per la bibliografia, e gratissimo sono poi a Henning Ziebritzki per avermi fatto leggere le prime bozze del secondo volume di Carson, O'Brien & Seifrid, Justification and Variegated Nomism. Il sito web di Mark Mattison su Paolo (www.thepaulpage.com) è una fonte di tutto rispetto per quanti sono interessati a seguire il dibattito in corso.

Naturalmente il mio primo ringraziamento va a coloro con i quali ho potuto discutere in tutto o in parte l'argomento del primo capitolo e dai quali ho ricevuto commenti e consigli spesso preziosi: Friedrich Avemarie, John Barclay, Phillip Esler, Don Garlington, Simon Gathercole, Bruce Longenecker, Stephen Taylor, Mark Seifrid, Peter Stuhlmacher, Francis Watson e Tom Wright. Non sempre ho seguito i consigli che mi sono stati suggeriti, ma discutere mi è servito molto e molti sono i cambiamenti che ho apportato al testo, soprattutto nella speranza che le riformulazioni adottate rendano meno ostica e più facile l'impressione che il tutto può suscitare. Come cerco di spiegare nel primo capitolo, personalmente non penso che «la nuova prospettiva» comporti il rifiuto o la sostituzione di alcuna o qualsiasi «vecchia prospettiva», bensì sia complementare ad altre prospettive e contribuisca a un'intelligenza più piena e più profonda del vangelo e della teologia del primo e massimo teologo cristiano. Se il volume avrà promosso questo obiettivo, potrò pensare che sia valsa la pena pubblicarlo.

San Silvestro, 2004.

James D.G. Dunn

Avvertenza

I capitoli elencati sotto sono stati originariamente editi con i titoli e nelle pubblicazioni di cui si forniscono gli estremi:

- Capitolo 2: *The New Perspective on Paul*: BJRL 65 (1983) 95-122; rist. in *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*, London 1990, 183-214.
- Capitolo 3: *Works of the Law and the Curse of the Law (Gal. 3.10-14)*: NTS 31 (1985) 523-542; rist. in *Jesus, Paul and the Law*, 215-241.
- Capitolo 4: *The New Perspective on Paul. Paul and the Law*, in J.D.G. Dunn, *Romans* (WBC 38) Dallas 1988, LXIV-LXXII; rist. in K.P. Donfried (ed.), *The Romans Debate*, Peabody, Mass. 1991, 299-308 = *Die neue Paulus-Perspektive. Paulus und das Gesetz*: Kul 11 (1996) 34-45.
- Capitolo 5: *What was the Issue between Paul and «Those of the Circumcision»?*, in M. Hengel - U. Heckel (ed.), *Paulus und das antike Judentum. Tübingen-Durham Research Symposium 1988*, Tübingen 1991, 295-312.
- Capitolo 6: *The Theology of Galatians. The Issue of Covenantal Nomism*, in J.M. Bassler (ed.), *Pauline Theology, 1. Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, Minneapolis 1991, 125-146; versione leggermente aumentata in *Jesus, Paul and the Law*, 242-264.
- Capitolo 7: *The Justice of God. A Renewed Perspective on Justification by Faith (The Henton Davies Lecture, Oxford 1991)*: JTS 43 (1992) 1-22.
- Capitolo 8: *Yet Once More – «The Works of the Law». A Response*: JSNT 46 (1992) 99-117.
- Capitolo 9: *Echoes of Intra-Jewish Polemic in Pauls Letter to the Galatians*: JBL 112 (1993) 459-477.
- Capitolo 10: *How New was Pauls Gospel? The Problem of Continuity and Discontinuity*, in L.A. Jervis - P. Richardson (ed.), *Gospel in Paul. Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker* (JSNTS 108), Sheffield 1994, 367-388.
- Capitolo 11: *Was Paul against the Law? The Law in Galatians and Romans. A Test-Case of Text in Context*, in T. Fornberg - D. Hellholm (ed.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts* (Fs L. Hartman), Oslo 1995, 455-475.
- Capitolo 12: *In Search of Common Ground*, in J.D.G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law* (WUNT 89), Tübingen 1996; Grand Rapids 2001, 309-334.
- Capitolo 13: *«Neither Circumcision Nor Uncircumcision, but...» (Gal. 5.2-12; 6.12-16; cf. 1 Cor. 7.17-20)*, in A. Vanhoye (ed.), *La foi agissant par l'amour (Galates 4.12-6.16)*, Roma 1996, 79-110.
- Capitolo 14: *4QMMT and Galatians*: NTS 43 (1997) 147-153.

- Capitolo 15: *Pauls Conversion – A Light to Twentieth Century Disputes*, in J. Ådna e al. (ed.), *Evangelium - Schriftauslegung - Kirche* (Fs P. Stuhlmacher), Göttingen 1997, 77-93.
- Capitolo 16: *Paul and Justification by Faith*, in R.N. Longenøcker (ed.), *The Road from Damascus. The Impact of Pauls Conversion on His Life, Thought, and Ministry*, Grand Rapids 1997, 85-101.
- Capitolo 17: *Whatever Happened to «Works of the Law»?*, in J. Kerkovsky e al. (ed.), *Epitoayto* (Fs P. Pokorný), Praha 1998, 107-120.
- Capitolo 18: *Jesus the Judge. Further Thoughts on Pauls Christology and Soteriology*, in D. Kendall - S.T. Davis (ed.), *The Convergence of Theology* (Fs G. O'Collins), New York 2001, 34-54.
- Capitolo 19: *Noch einmal «Works of the Law». The Dialogue Continues*, in I. Dunderberg - C. Tuckett (ed.), *Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity* (Fs H. Räisänen), Leiden 2002, 273-290 (ediz. riv.).
- Capitolo 20: *Did Paul have a Covenant Theology? Reflections on Romans 9.4 and 11.27*, in S.E. Porter - J.C.R. de Roo (ed.), *The Concept of the Covenant in the Second Temple Period*, Leiden 2003, 287-307; anche in S.E. McGinn (ed.), *Celebrating Romans. Template for Pauline Theology* (Fs R. Jewett), Grand Rapids 2004, 3-19.
- Capitolo 21: *Paul and the Torah*, versione ingl. di *Paul et la Torah. Le rôle et la fonction de la Loi dans la théologie de Paul l'apôtre*, in A. Dettwiler - J.-D. Kaestli - D. Marguerat (ed.), *Paul, une théologie en construction*, Genève 2004, 227-249.

Capitolo 1

La nuova prospettiva: quale e come?

I. NOTA AUTOBIOGRAFICA

Come ho accennato nella premessa alla mia *Teologia dell'apostolo Paolo*,¹ il mio interesse per Paolo risale ai tempi del liceo, quando nella pausa pomeridiana tenevo una serie di conversazioni sui viaggi missionari di Paolo per gli alunni delle classi inferiori. Nel corso dei miei anni di università questo interesse si approfondì considerevolmente per diventare poi, durante il mio dottorato di ricerca a Cambridge verso la metà degli anni sessanta, vera e propria passione. Quindi non rimasi certo costernato quando nel primo corso universitario affidatomi, nel 1970 a Nottingham, mi fu chiesto di tenere un corso sulla lettera di Paolo ai Romani. E quando un anno più tardi potei sostituirgli un corso più ambizioso su *Gli albori del cristianesimo*, sin dall'inizio la teologia di Paolo stette ovviamente in primo piano.

Ben presto mi si presentò un problema che divenne un enigma tormentoso per il resto degli anni settanta. Naturalmente m'immersi nell'insegnamento di Paolo riguardo alla giustificazione per fede, o *mediante* la fede, come prontamente iniziai a correggermi. Questo insegnamento era anche essenziale al vangelo come pure fondamentale nella tradizione riformata e in quella evangelica in seno alle quali avevo aperto gli occhi alla teologia e vi avevo compiuto i primi passi. Ma dallo studio di qualsiasi passo cruciale di Paolo risultava ovvio che nel suo insegnamento sulla giustificazione mediante la fede Paolo risponde a qualche altro insegnamento: «per fede *senza opere della legge*» (Rom. 3,28); «dalla fede in Cristo e *non da opere della legge*» (Gal. 2,16). A che cosa rispondeva Paolo? che cosa sono queste «opere della legge»? I manuali e i commenti fornivano una risposta abbastanza convenzionale: Paolo reagiva all'insegnamento giudaico corrente secondo cui la giustificazione consegue dalla realizzazione di opere – rispondeva alla concezione propriamente giudaica che si è accolti da Dio per i meriti acquisiti con la realizzazione personale di una buona condotta meritoria.²

¹ *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998 (tr. it. *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia 1999).

² H.B.P. Mijoga, *The Pauline Notion of Deeds of the Law*, San Francisco 1999 dimostra che per

Un esempio tipico delle mie prime letture è stato il commento a *Rom.* 4, 6 ss. di Franz Leenhardt, il quale osserva «che per la mentalità giuridica dei rabbi (in questo simili a qualsiasi uomo di qualsiasi tempo) il rapporto dei credenti con Dio è una sorta di partita contabile con tanto di dare e avere. Importante è che nella colonna dell'avere ci siano più opere buone di quelle cattive registrate nella colonna del dare».¹ In una nota in calce Leenhardt riporta un'osservazione di J. Bonsirven (*Jud. Palest.* 11, 58 s.) secondo il quale sarebbe stata proprio questa mentalità a «procurare ai farisei il nomignolo di calcolatori». W. Bousset non è da meno: «La vita divenne così un gioco aritmetico, un controllo costante della situazione contabile del conto che il pio ha presso la banca divina» (*Rel. Jud.*, 1926, 393). Autorevole si dimostrò anche la presentazione del giudaismo dei tempi di Gesù di Emil Schürer nei termini di «formalismo esteriore... molto lontano dalla religiosità autentica»,² e un'impressione analoga fa la definizione che del fariseismo dà Matthew Black come dell'«antenato immediato... della religione in larga misura arida praticata dai giudei dopo la caduta di Gerusalemme... una religione sterile di tradizione codificata che regolava ogni aspetto della vita con una halaka...».³ La mia reazione del tempo era comprensibile: nessuna meraviglia che Paolo abbia provato un senso di liberazione quando si convertì, abbandonando una religione siffatta (*Rom.* 8,2; *Gal.* 5,1)!

Ai tempi delle mie prime letture su Paolo e il suo vangelo tutto ciò sembrava dato per scontato ed essere in larga misura vero oltre ogni ragionevole dubbio. Ma il rompicapo che si fece ben presto assillante saltò fuori dalla mia prima indagine approfondita di una delle espressioni chiave dell'insegnamento paolino sulla giustificazione: l'espressione *la giustizia di Dio*. Com'era possibile che non si cercasse di sviscerare quell'espressione quando ci si trovava davanti all'asserzione tematica di *Rom.* 1,16-17? Rileggiamola: «... il vangelo è la potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede; del giudeo prima e poi anche del greco, poiché in esso è rivelata la tradizione predominante l'espressione «opere della legge» significa «giustizia di opere conformi alla legge» (pp. 5-21). Ne è un esempio recente R.N. Longenecker, *Galatians* (WBC 41), Dallas 1990: «frase fatta per indicare tutto il complesso legalistico di idee che hanno a che fare con la conquista del favore di Dio mediante l'osservanza meritevole della torà» (p. 86).

1 F.J. Leenhardt, *The Epistle to the Romans*, tr. ingl., London 1961, 115 s.

2 E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, 5 voll., Edinburgh 1886-1890: «Quando persino la preghiera stessa, il centro della vita religiosa, era vincolata dalle catene di un rigido meccanicismo, difficilmente si poteva parlare ancora di religiosità vitale» (2/2, 115). Esempio è anche la definizione principale che del «giudaismo» dà Rudolf Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, London 1956, che intitola «Il legalismo giudaico» le pp. 59-71 (tr. it. *Il cristianesimo primitivo nel quadro delle religioni antiche*, Milano 1964). F. Watson, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, London 2004, probabilmente non esagera quando commenta (p. 7) che «non c'è da aver dubbi: a Bultmann stesso il fenomeno storico a cui scrive non piace affatto, ed è sua intenzione trasmettere questa avversione ai suoi lettori». 3 M. Black, *Pharisees*, IDB III (1962), 774-781: 781.

ta la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: Il giusto per fede vivrà» (*Ab.* 2,4). Lessi le voci sull'argomento redatte da Elizabeth e Paul Achtemeier per l'*Interpreter's Dictionary of the Bible* trovandole molto illuminanti – ma anche fonte di altri interrogativi.¹ Gli Achtemeier mi convinsero che l'espressione centrale di Paolo proveniva direttamente dall'Antico Testamento e risuonava tutta di connotazioni peculiarmente giudaiche. «Giustizia» era un concetto relazionale e doveva essere capito nel senso di «ciò che soddisfa le condizioni di un rapporto». Questa medesima accezione valeva anche per l'espressione «la giustizia di Dio», la quale presupponeva il rapporto derivante dal patto che Dio aveva stabilito, di propria iniziativa, con l'uomo: Dio era giusto quando soddisfaceva le condizioni di quel rapporto di alleanza.² Donde il discorso (per me) sorprendente (ricorrente soprattutto nel Deutero-Isaia e nei Salmi) della *giustizia* di Dio per denotare *la sua azione salvifica* in favore del suo popolo, la sua *redenzione* e la sua *reintegrazione* anche di un popolo che sbaglia.³ Donde anche il riconoscimento che la giustizia di Dio può comprendere l'idea della *fedeltà* di Dio alle promesse del suo patto (*Rom.* 3,3-5).⁴

L'enigma è ovvio, sebbene a quello stadio (gli anni settanta) fosse ancora solo un assillo. Se con «la giustizia di Dio» ci si riferisce all'opera giustificante di Dio, quale rapporto c'è allora con la concezione tradizionale secondo cui Paolo reagiva a una visione che insegnava che quella giustificazione andava guadagnata? se «la giustizia di Dio» presupponeva l'elezione divina di un popolo infedele ed esprimeva la fedeltà divina a tale popolo e la sua conferma nonostante l'infedeltà, quando allora l'idea della giustificazione che deve essere *guadagnata* con le opere entra nel discorso? se per formulare il suo vangelo Paolo poté servirsi dell'elemento della

¹ E.R. Achtemeier, *Righteousness in the Old Testament* e P.J. Achtemeier, *Righteousness in the New Testament*, IDB IV (1962), 80-85, 91-99.

² A quel tempo non ho valutato a dovere l'importanza dell'opera apparentemente datata di H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhänge ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Gütersloh 1899, ²1900, 34-38, ma trovai l'intuizione confermata dalle teologie dell'Antico Testamento che allora andavano per la maggiore: W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* I (1959), London 1961, 239-249 (tr. it. *Teologia dell'Antico Testamento* I, Brescia 1979) e G. von Rad, *Old Testament Theology* I (1957), Edinburgh 1962, 370-376 (tr. it. *Teologia dell'Antico Testamento* I, Brescia 1972). Così ora, ad esempio, F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments* I, Tübingen 2002, 247 s.; J. Roloff, *Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre biblische Grundlagen*, in W. Kraus - K.-W. Niebuhr (ed.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont biblischer Theologie* (WUNT 162), Tübingen 2003, 275-300: «La giustizia di Dio non è una novità nata con Cristo; essa era già operante precedentemente, in Israele» (p. 290); J.M. Bassler, *Navigating Paul*, Louisville 2007, cap. 5.

³ Ho potuto così capire l'esperienza di Lutero come l'avevo conosciuta per la prima volta nel libro di R. Bainton, *Here I Stand*, London 1951, 65 e che ho citata in *The Justice of God. A Renewed Perspective on Justification by Faith*: JTS 43 (1992) 1-22: I (= sotto, cap. 7, p. 224).

⁴ Queste convinzioni divennero chiari cruciali per l'interpretazione proposta nel mio commento a Romani (WBC 38), Dallas 1988, 41-42, 132-134.

gratuità della giustizia di Dio, fondamentale nell'Antico Testamento, come poteva anche implicare che il giudeo comune concepisse la giustificazione come una condizione che andava guadagnata? qualcosa da qualche parte era andato storto, ma dove?

Il mistero si fece ancora più profondo quando per la prima volta prestai attenzione al celebre inno che conclude *La Regola della comunità di Qumran* (IQS 11,11-15):¹

- 11 Quanto a me, se inciampo
 12 le misericordie di Dio saranno la mia salvezza per sempre;
 se cado nel peccato della carne
 nella giustizia di Dio, che eternamente resta, sarà il mio giudizio (*mšpaṭi*);
 13 se inizia la mia afflizione
 egli libererà la mia anima dalla fossa
 e renderà saldi i miei passi nella via;
 mi toccherà con le sue misericordie,
 e per mezzo della sua grazia introdurrà il mio giudizio (*mšpaṭi*);
 14 mi giudicherà nella giustizia della sua verità,
 e nell'abbondanza della sua bontà
 espierà (*j^ckapper*) per sempre tutti i miei peccati;
 nella sua giustizia mi purificherà
 dall'impurità dell'essere umano,
 15 e dal peccato dei figli dell'uomo,
 affinché lodi Dio per la sua giustizia
 e l'Altissimo per la sua maestà (tr. C. Martone).²

Ecco un testo che con fervore parla di grazia, misericordia e giustizia di Dio sulla sola base della speranza, della certezza di peccati perdonati.³ Un testo che per stile e accenti suona tanto *paolino!*⁴ Ma proprio questo

¹ Il primo a richiamare la mia attenzione su questo testo è stato K. Kertelge, «*Rechtfertigung*» bei Paulus. *Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs*, Münster 1967, 29-33. Contenuti analoghi s'incontrano anche in 1QH 12,29-37; 13,5-6; 15,16-19; IQM 11,3-4, per non dire di Sal. 103,10 e Dan. 9,16-18 e anche di 4 Esd. 8,34-36.

² Fra i manoscritti di Qumran di più recente pubblicazione si vedano in particolare 4Q507 e 4Q511 frr. 28 + 29. Cf. H. Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde*, Göttingen 1980, 73-93.

³ È da osservare che 1QH 12,29-31 e 17,14-15 riprendono Sal. 143,2, testo sul quale anche Paolo edifica la sua dottrina della giustificazione (Rom. 3,20; Gal. 2,16). J.C.R. de Roo, «*Works of the Law*» at Qumran and in Paul (NTM 13), Sheffield 2007, richiama l'attenzione su 1QH 9, 35-36: «Giusti, mettete fine all'empietà! E voi tutti, dalla via perfetta, attenetevi fermamente [al patto]» (p. 27) – la giustizia vista come rapporto di prestigio non interrotto dall'iniquità perché il patto aveva provveduto a riparare l'iniquità.

⁴ Le analogie furono presto notate da David Flusser, *The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity* (1958), in Id., *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, 24-74: 33-35. Come ha osservato N. Dahl, *The Doctrine of Justification. Its Social Function and Implications* (1964), in Id., *Studies in Paul*, Minneapolis 1977, 95-120: «Ci sono rotoli di Qumran che parlano del peccato dell'uomo e della giustizia di Dio in modi che suonano sorprendentemente paolini per non dire luterani... le convinzioni espresse da membri della comunità di Qumran corrispondono a svariate formulazioni classiche della dottrina della giustificazione... la termi-

stesso scritto (1QS) veniva anche portato a esempio del tipo di legalismo ristretto e settario che come generalmente si pensava dovette caratterizzare il «giudaismo» dei giorni di Paolo (*Gal.* 1,13-14) o quantomeno essere molto simile al fariseismo che Paolo conosceva ben da vicino.¹ Come conciliare l'idea tradizionale di legalismo meritorio giudaico sia con ciò che l'Antico Testamento insegna riguardo alla giustizia di Dio sia con la fiducia a quanto pare totale che l'inno qumranico esprime nella grazia di Dio di un giudizio favorevole? a che cosa reagiva Paolo col suo insegnamento sulla giustificazione per grazia mediante la fede che suona tanto veterotestamentario e tanto qumranico (!)?

Nei lavori preparatori per il mio commento all'epistola ai Romani avevo individuato nell'incidente di Antiochia (*Gal.* 2,11-14) una chiave che avrebbe potuto risolvere alcuni degli enigmi. Lo studio sia di quell'episodio sia dei rapporti tra Paolo e Gerusalemme, portato avanti nel primo biennio degli anni ottanta, mi ha aiutato a chiarire le tensioni verificatesi nell'opera missionaria di Paolo e dovute, principalmente, alla sua vocazione e al suo impegno nella missione ai gentili.² Ma come queste due conoscenze acquisite potessero inserirsi in una qualche risoluzione del problema non era ancora del tutto chiaro. Ad ogni modo, quel periodo mi diede anche l'opportunità di studiare più attentamente il libro da poco apparso di E.P. Sanders dedicato a *Paolo e il giudaismo palestinese*.³ Ed è a questo punto che l'enigma si trasformò in un interrogativo che non potevo ignorare. Dovevo assolutamente trovargli una risposta: che cos'era mai ciò cui Paolo reagiva?

In effetti, Sanders offrì agli studiosi di Nuovo Testamento *una nuova prospettiva sul giudaismo del secondo tempio*. Senza tanti veli, egli accusò polemicamente gli studiosi cristiani di avere una prospettiva tradizionale sul giudaismo che era semplicemente sbagliata. Egli fece notare che gli studiosi ebrei erano stati a lungo perplessi davanti a quella che sembrava lo-

nologia della giustificazione... mostra chiari contatti con un linguaggio religioso ancora esistente nel giudaismo... Le affinità con la dottrina paolina della giustificazione grazie alla giustizia salvifica di Dio sono veramente considerevoli» (pp. 97-99-100).

¹ L'autorevole studio di J. Jeremias, *Jerusalem at the Time of Jesus* (1967), London 1969 (tr. it. *Gerusalemme al tempo di Gesù*, Roma 1989) si era servito del *Documento di Damasco* (CD) a completamento della sua immagine del tipo di «organizzazione delle comunità farisaiche» (pp. 259 s.).

² J.D.G. Dunn, *The Incident at Antioch* (*Gal.* 2,11-18): JSNT 18 (1983) 3-57 (lezione tenuta la prima volta nel 1980); Id., *The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2*: NTS 28 (1982) 461-478; entrambi gli articoli sono stati ripubblicati nel mio *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*, London 1990, 129-174 (entrambi con aggiunta di ulteriori note). Il primo articolo è stato ristampato anche in M.D. Nanos (ed.), *The Galatians Debate*, Peabody, Mass. 2002, 199-234. Il secondo è stato ben accolto da R. Schäfer, *Paulus bis zum Apostelkonzil* (WUNT 2.179), Tübingen 2004, 123-149. 175-180. 201. 221.

³ E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977.

ro una caricatura del giudaismo che essi conoscevano; come poteva il fariseo Paolo caratterizzare il giudaismo del suo tempo in maniera tanto fuorviante (essi leggevano Paolo, lo si dovrebbe dire, nei termini tradizionali dell'esegesi cristiana)?¹ Sanders notò anche che studiosi di parte cristiana, ad esempio George Foot More e James Parkes,² avevano protestato da molto tempo contro la caratterizzazione tradizionale del giudaismo di Paolo considerato freddamente e strettamente legalistico. Purtroppo, tuttavia, le loro proteste erano passate inascoltate.³ Sanders era deciso a non far passare sotto silenzio la propria protesta.⁴

La tesi fondamentale di Sanders era che il giudaismo non era assillato dalla giustizia per opere come mezzo per assicurarsi un favore divino prima sconosciuto. Al contrario, la soteriologia d'Israele iniziava dall'iniziativa di Dio e dalla gratuità del suo favore. Dio aveva scelto Israele perché fosse suo popolo; con lui Dio aveva fatto la sua alleanza. I membri del patto non avevano quindi bisogno di conquistarsi il suo favore prima di potersi ritenere veramente accettabili a Dio: essi *partivano* da quella posizione.⁵ Al tempo stesso i membri del patto erano tenuti a ubbidire alla leg-

1 Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 12: «Leggendo Schechter e Montefiore, ci si chiede che cosa mai Paolo abbia trovato di criticabile nel giudaismo». Sanders si riferisce a una sua citazione precedente (p. 6) da S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1961 = 1909, 18: «O la teologia dei rabbì dev'essere sbagliata, i suoi concetti di Dio sfilenti, i suoi motivi principali materialistici e rozzi e i suoi maestri privi di entusiasmo e spiritualità oppure l'apostolo dei gentili è del tutto incomprensibile». Cf. inoltre J.G. Gager, *Reinventing Paul*, New York 2000, cap. 1; S. Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul. The «Lutheran» Paul and His Critics*, Grand Rapids 2004, 118-128 su C.G. Montefiore e H.J. Schoeps.

2 Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 6 cita J. Parkes, *Jesus, Paul and the Jews*, London 1936, 120: «... se Paolo realmente attaccava il 'giudaismo rabbinico', allora gran parte della sua argomentazione è irrilevante, i suoi insulti immeritati e la sua concezione di ciò contro cui polemizzava sbagliata».

3 V. anche Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 33-59. Cf. la critica di F. Weber in P.S. Alexander, *Torah and Salvation in Tannaitic Literature*, in D.A. Carson e al., *Justification and Variegated Nomism*, 1. *The Complexities of Second Temple Judaism* (WUNT 2.140), Tübingen 2001, 261-301: «La sua esposizione è animata da malanimo antigudaico che si è dato per scopo di rappresentare il giudaismo come nient'altro che arida e legalistica giustizia delle opere» (p. 271).

4 In una conversazione privata Sanders mi fece osservare che la protesta di Moore nella sua grande opera *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, Cambridge, Mass. 1927-30 era stata velata e si era fatta esplicita soltanto in un suo articolo: *Christian Writers on Judaism: HTR* 15 (1922) 41-61 – con la conseguenza che il *Judaism* di Moore venne spesso citato a sostegno della denigrazione tradizionale del giudaismo, una cosa che avrebbe fatto inorridire Moore. È stata questa situazione che rese Sanders determinato a non far cadere nel vuoto la propria protesta polemica che egli volle fosse immediata e indubbia. Questa osservazione fornisce anche una risposta alla critica e alle perplessità di M. Silva, *The Law and Christianity. Dunn's New Synthesis: WTJ* 53 (1991) 339-353: 348.

5 T.R. Schreiner, *Paul Apostle of God's Glory in Christ. A Pauline Theology*, Downers Grove, Ill. 2001, 117 s.: «Dio prima redime Israele dall'Egitto e poi gli dà la legge; l'ubbidienza alla legge è quindi risposta alla grazia di Dio, non il tentativo di ottenere giustizia mediante opere (cf. Es. 19-20)».

ge; l'ubbidienza era necessaria se essi volevano *conservare* la loro appartenenza al patto. Secondo una distinzione famosa, l'ubbidienza era richiesta, ma per *restare nel patto*, non per *entrarvi*; «l'ubbidienza conserva la posizione di un membro nel patto, ma non guadagna la grazia di Dio in sé», così Sanders riassume la concezione sulla quale insiste costantemente la letteratura rabbinica e del periodo del secondo tempio da lui esaminata.¹

Per la nuova prospettiva sul giudaismo di Sanders ebbe un'importanza fondamentale il riconoscimento che in questo «modello di religione» Dio non richiedeva la perfezione ma teneva conto del fallimento, fornendo mezzi di espiazione e perdono per quanti si pentissero del loro peccato. Il bilancio complessivo di questa nuova prospettiva si riassume allora in una delle più celebri espressioni di Sanders, che anch'egli considerava chiaramente una formula chiave: *covenantal nomism* («nomismo dell'alleanza / del patto», *Bundesnomismus*, *nomisme d'Alliance*), che sta a indicare l'interrelazione d'iniziativa divina («il patto») e risposta umana («nomismo»), da Sanders considerata tanto caratteristica del giudaismo. Con «nomismo dell'alleanza» s'intende la concezione secondo cui il posto di ciascuno nel disegno di Dio è stabilito sulla base del patto e che il patto richiede come risposta adeguata dell'uomo l'ubbidienza ai comandamenti previsti nel patto, il quale provvede mezzi di espiazione per la trasgressione.²

Pensai che Sanders avesse dimostrato la sua tesi, ed ero straordinariamente grato per la correzione da lui apportata alla visione, tradizionalmente più negativa, del giudaismo.³ Purtroppo, tuttavia, la sua concezione di

¹ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 420: «Paolo è d'accordo col giudaismo palestinese... la salvezza è per grazia ma il giudizio avviene secondo le opere; le opere sono la condizione per rimanere dentro, ma non procurano salvezza» (p. 543). Cf. già Moore, *Judaism II*, 94-95: «Nel giudaismo rabbinico... 'un destino nel mondo a venire'... è assicurato in definitiva a ogni israelita in virtù dell'elezione originaria del popolo per la libera grazia di Dio, procurata non per meriti, collettivi o individuali, ma unicamente dall'amore di Dio... Questi fatti sono ignorati quando il giudaismo è messo in antitesi al cristianesimo... Se l'uno è grazia, lo è anche l'altro».

² Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 73; cf. 236. 420. 544. Nel mio *The New Perspective on Paul*: BJRL 65 (1983) 95-122 (rist. in Id., *Jesus, Paul and the Law*, 183-214 = sotto, cap. 2) faccio osservare che, pur criticando la metodologia di Sanders, J. Neusner faceva sua l'immagine del giudaismo rabbinico al riguardo considerandola «un'ipotesi affatto ragionevole e del tutto ovvia» (p. 204 n. 16 = sotto, p. 127 n. 1); così anche C. Strecker, *Paulus aus einer «neuen Perspektive»: der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung*: Kirche und Israel 11 (1996) 3-18: 7; si veda anche la mia *Teologia di Paolo*, 341 n. 14. D. Garlington, «*The Obedience of Faith*». A *Pauline Phrase in Historical Context* (WUNT 2.38), Tübingen 1991, ha dimostrato la persistenza del paradigma del nomismo del patto nella letteratura apocrifia. R. Bergmeier, *Das Gesetz im Römerbrief*, in *Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament* (WUNT 121), Tübingen 2000, 31-90 conviene con Sanders (pp. 44-48).

³ N. T. Wright, *The Paul of History and the Apostle of Faith*: TynBul 29 (1978) 61-88 è stato il primo a riconoscere l'importanza dell'opera di Sanders e a proporre «un nuovo modo di considerare Paolo... (e) una nuova prospettiva sulle... problematiche paoline» (pp. 64. 77-84). K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, London 1977, aveva ancor prima parlato di «nuova prospettiva» (per la teologia sistematica e quella pratica) aperta dalle proprie ricerche sulle sorgenti della teologia di Paolo (v. sotto, p. 25 n. 2).

Paolo non rispondeva al mio interrogativo principale. Infatti, mentre, da un lato, metteva le cose a posto per quel che riguardava il giudaismo con il quale Paolo si confrontava, dall'altro non faceva che rendere l'enigma ancora più oscuro: se il giudaismo dei giorni di Paolo dava anch'esso tanto spazio all'elezione divina, all'espiazione e al perdono, che cos'era mai ciò che Paolo disapprovava?¹ Sanders non mi aiutò affatto a capire Paolo su questo sfondo e la sua soluzione basata sull'incoerenza di Paolo non mi sembrava affatto risolvere in maniera soddisfacente l'enigma.² Inoltre, come mi sarei accorto più tardi, quando caratterizza la soteriologia paolina nei termini della formula «dalla soluzione alle difficoltà»,³ Sanders continua a impostare il problema troppo nei termini dell'idea protestante tradizionale di Paolo alla quale egli stesso si oppone. Certamente egli stava reagendo contro la tradizione che, effettivamente, considerava l'esposizione paolina del vangelo in *Rom. 1-3* un riflesso dell'esperienza personale di Paolo («dalle difficoltà alla soluzione»). Ma la nuova prospettiva sul giudaismo palestinese dello stesso Sanders non richiedeva forse una riconfigurazione più sostanziale del problema che condizionava formalmente l'esposizione paolina del vangelo?

La mia T.W. Manson Lecture dedicata a «La nuova prospettiva su Paolo» (1983) fu il mio primo tentativo di trovare una risposta migliore.⁴ La trovai nel contesto che aveva occasionato il primo uso, da parte di Paolo, dell'espressione chiave «opere della legge» in *Gal. 2,16*.⁵ Il contesto fa capire con sufficiente chiarezza che «opere della legge» era l'espressione usata per caratterizzare l'insistenza dei credenti giudei nel sostenere che l'ubbidienza alla legge («nomismo») fosse per loro ragione necessaria e suffi-

1 Morna Hooker ripropose il problema: «Per molti aspetti il modello che Sanders è convinto che sia la base del giudaismo palestinese coincide perfettamente col modello paolino dell'esperienza cristiana: la grazia salvifica di Dio suscita in risposta l'ubbidienza umana» (*Paul and «Covenantal Nomism»* [1982], in *From Adam to Christ. Essays on Paul*, Cambridge 1990, 155-164: 157).

2 Cf. *New Perspective*, 186-188 (= sotto, pp. 216-219). Ugualmente insoddisfacente mi sembrò l'opera di H. Räisänen apparsa quasi contemporaneamente al secondo volume di Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983. Nel suo saggio *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 1983 Räisänen propone una lettura atomistica di testi paolini per arrivare a scoprire un Paolo alienato. Cf. il mio *Jesus, Paul and the Law*, 215 (v. sotto, p. 148). Gager cerca di risolvere le incongruenze apparenti arguendo che quando parla in termini negativi della legge Paolo sta parlando della legge e dei gentili: «Paolo non aveva niente da obiettare alla legge giudaica quando si trattava di Israele e dei giudei»; quando Paolo afferma che «nessuno (*anthropos*) è giustificato per opere della legge» egli si riferisce soltanto a gentili - «nessuno = gentile» (*Reinventing Paul*, 52. 57-58. 86-88); ma v. sotto, p. 72 n. 2).

3 Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 474-475. 497.

4 Cf. il cap. 2 di questo volume. Per dirla con Henri Blocher: «La nuova prospettiva su Paolo nacque da una nuova prospettiva sul giudaismo del secondo tempio»: *Justification of the Ungodly (Sola Fide)*. *Theological Reflections*, in D.A. Carson e al., *Justification and Variegated Nomism*, 2. *The Paradoxes of Paul*, Tübingen 2004, 465-500: 469.

5 Cf. *New Perspective*, 188-189 (= sotto pp. 130-131).

ciente per «separarsi» (2,12) da altri credenti e ragione essenziale perché essi potessero essere «ritenuti giusti» (2,16). Le «opere della legge» in questione erano, evidentemente, la circoncisione e le leggi alimentari: «i falsi fratelli» cercavano, in effetti, di «costringere» i credenti gentili a osservare la prima (2,3-4), mentre Pietro e gli altri credenti giudei cercavano di «costringere» i credenti gentili a seguire le seconde quale condizione per continuare a mantenere la comunione di mensa (2,14).

Nel 1984, dialogando con Heikki Räisänen, ampliai la tematica cercando una spiegazione per il passo problematico di *Gal.* 3,10 nella «funzione sociale» della legge: la legge serve per demarcare, «separare» Israele dalle nazioni; come *Gal.* 2,1-16 ha dimostrato, opere della legge possono fungere da indicatori di demarcazione, riti e pratiche che distinguono Israele dalle nazioni.¹ Questa acquisizione potrebbe fornire la chiave del dissenso di Paolo? nel senso che parlando di «opere della legge» Paolo pensi a questa funzione separatrice, di indicazione di demarcazione della legge? Ciò si accorderebbe certo con l'osservazione di Krister Stendahl risalente a qualche anno prima: «la dottrina della giustificazione per fede fu elaborata da Paolo per il preciso e limitato scopo di difendere il diritto dei gentili convertiti a essere pienamente e veramente eredi delle promesse del Dio d'Israele». ² E ciò pare corrispondere molto strettamente alla funzione attribuita alla legge nella *Lettera di Aristea*:

139 Considerate dunque bene tutte queste cose, il nostro legislatore [sc. Mosè], che era saggio, dotato da Dio della conoscenza di tutto, ci ha cinti di palizzate ininterrotte e di mura ferree per evitare che ci mescolassimo in alcunché con gli altri popoli, mantenendoci puri di corpo e di anima, liberi da vane credenze, adoratori del Dio unico e potente su tutta la creazione... 142 Per evitare dunque che attraverso una qualunque contaminazione o il rapporto con gente malvagia noi ci rovinassimo, il legislatore ci ha cinti da ogni lato di purità: cibi, bevande, contatti, udito, vista sono regolati da leggi (tr. F. Calabi).

1 J.D.G. Dunn, *Works of the Law and the Curse of the Law* (*Gal.* 3,10-14): NTS 31 (1985) 523-542, rist. in *Jesus, Paul and the Law*, 215-241 = sotto, cap. 3. Anche Räisänen aveva definito le «opere della legge» «qualcosa che separa i giudei dai gentili» (*Paul and the Law*, 171; altri riferimenti a Sanders e Neusner sotto, pp. 151-152). Mi sono accorto troppo tardi che nello stesso anno in cui uscì il mio *New Perspective*, R. Heiligenthal, *Werke als Zeichen* (WUNT 2.9), Tübingen 1983 richiamava l'attenzione alla funzione di delimitatore sociale delle «opere» in *Gal.* 2: «opere della legge come segni di appartenenza al gruppo» (pp. 127-134); «Quando parla delle 'opere della legge' Paolo pensa concretamente alle leggi alimentari e alla circoncisione» (p. 133).

2 Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, 2 che riprende uno dei temi chiave del suo celebre *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*: HTR 56 (1963) 199-215, ristampato nello stesso volume (pp. 78-96): «Fu la necessità di affrontare la questione della posizione dei gentili nella chiesa e nel piano di Dio... a condurre (Paolo) a quella interpretazione della legge che sarebbe diventata sua in maniera unica» (p. 84). Non dissimile è il pensiero di N.T. Wright, *Paul. Fresh Perspectives*, London 2005, 36: «Ogni volta che Paolo parla di giustificazione sembra riferirsi al tempo stesso all'inclusione dei gentili».

I precetti della legge come indicatori di demarcazione, ben appunto!¹ – Continuando a lavorare su Romani, crebbe in me la convinzione di trovarmi sulla strada giusta.² Il «vanto» del «giudeo» in *Rom. 2,17-23* va sicuramente inteso nel senso che il giudeo si vantava perché godeva del privilegio del patto rispetto ai gentili, meno favoriti o, piuttosto, ignorati:³ «vantarsi» di Dio o della legge (*Rom. 2,17.23*) denota, in termini di contenuto, la persuasione del «giudeo» di essere «guida dei ciechi, luce di quelli che sono nelle tenebre, educatore degli insensati, maestro dei fanciulli, perché ha nella legge la formula della conoscenza e della verità» (*Rom. 2,19-20*). Un «vanto» basato sulla sicurezza di sé e sulla fiducia in sé,⁴ il «vanto» di una giustizia ottenuta con le proprie forze (come avevo ritenuto in passato),⁵ è molto lontano dal contesto.⁶ Parimenti in *Rom.*

1 Come ha osservato anche Sanders: «C'è qualcosa in comune tra la circoncisione, il sabato e le leggi alimentari, che li colloca a parte rispetto alle altre leggi: essi creano una distinzione sociale tra i giudei e altre razze nel mondo greco-romano. Inoltre si trattava di aspetti del giudaismo che provocavano critiche e suscitavano il ridicolo in autori pagani» (*Paul, the Law and the Jewish People*, 102). Cf. inoltre *Works of the Law*, 216-219 (= sotto, pp. 149-153), con l'osservazione simile di Neusner (p. 232 n. 16 = sotto, p. 152 n. 1); anche *The New Perspective on Paul. Paul and the Law*, nel mio commento a Romani, LXXII-LXXI (= sotto, cap. 4, pp. 173-179); poi *What was the Issue between Paul and «Those of the Circumcision»?*, in M. Hengel - U. Heckel (ed.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58), Tübingen 1991, 295-312: 298-305 (= sotto, pp. 183-192); e *The Theology of Galatians. The Issue of Covenantal Nomism*, in J.M. Bassler (ed.), *Pauline Theology*, 1. *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, Minneapolis 1991, 125-146: 125-128 (= sotto, pp. 201-205).

2 Questo convincimento si riflette già nel mio *Works of the Law* (pp. 121-125 = sotto, 155-160). Penso, oltre che al mio commento a Romani (v. sopra, p. 19 n. 4), anche al mio *Yet Once More – «The Works of the Law»*: JSNT 46 (1992) 99-117: 104-114 (= sotto, pp. 250-252).

3 Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, 33; così anche Wright, *History*, 82 e anche *The Letter to the Romans*: NIB 10 (2002) 446. V. inoltre il mio *Romans*, 110-111: 115; sviluppo il tema in questione nel saggio *What was the Issue*, 305-313 (= sotto, pp. 191-200). Le citazioni di *Ps. Sal. 17,1* e *2 Bar. 48,22-24* («saremo benedetti per sempre; almeno non ci siamo mischiati con le nazioni. Poiché siamo tutti un popolo del nome») colgono bene lo stato d'animo (U. Wilckens, *Der Brief an die Römer I* [EKK], Zürich 1978, 147-148; E. Lohse, *Der Brief an die Römer* [KEK], Göttingen 2003, 109-110). S.K. Stowers, *A Rereading of Romans*, New Haven 1994, critica questa lettura di *Rom. 2*, ma non si accorge dei forti riecheggiamenti sia dei *Salmi di Salomone* sia della *Sapienza di Salomone* nell'atteggiamento giudaico che Paolo critica in *Rom. 2,1-6* (cf. spec. *Sap. 15,1-4* con *Rom. 2,4*; v. la mia *Teologia di Paolo*, 107. 136 e sotto, cap. 5, § 5), sebbene Stowers (p. 92) riconosca una comparazione (selettiva) tra *Sap. 14* e *Rom. 1,18-2,15*.

4 R. Bultmann, *kauchaomai*, GLNT v, 298 ss.; anche *Theology of the New Testament*, London 1952, 242 s.: «L'atteggiamento di fiducia in se stesso dell'uomo che pone la propria fiducia nella sua propria forza e in ciò che è da lui controllabile» (p. 240) (tr. it. *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985); H. Hübner, *Law in Paul's Thought*, Edinburgh 1984, 113-124; R.H. Bell, *No One Seeks for God. An Exegetical and Theological Study of Romans 1,18-3,20* (WUNT 106), Tübingen 1998, 186-188. 193 difende l'opinione di Bultmann. Per ulteriori indicazioni bibliografiche v. de Roo, «*Works of the Law» at Qumran*, 43-45 e n. 4.

5 C.E.B. Cranfield, *Romans I* (ICC), Edinburgh 1975, 165, anche a commento di *Rom. 3,27*: «L'atto di rivendicare un diritto su Dio in ragione delle proprie opere, l'atto di pretendere che Dio sia in debito con sé».

6 Cf. N.T. Wright, *The Law in Romans 2*, in J.D.G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law*,

3,27-30 l'argomentazione implica chiaramente che il vanto basato sulla legge di opere o da questa incoraggiato equivale ad affermare che Dio è dio soltanto dei giudei; in qualche modo opere della legge hanno la funzione di rafforzare l'idea che Israele detenga il monopolio di Dio.¹ I versetti indicano due argomentazioni logiche alternative/antitetiche:

non: di opere → giustificazione per opere
→ dio soltanto dei giudei

vanto
escluso dalla legge

ma: di fede → giustificazione per fede
→ dio anche di gentili → conferma la legge.

Grand Rapids 2001, 131-150: 139-143: «Questa torà, questa base sulla quale [Israele] 'riposa' (v. 17) non è la scala del merito del legalista, è la carta costituzionale della nazione d'Israele». D. Moo, *The Epistle to the Romans* (NICNT), Grand Rapids 1996, 160: «Quindi il 'vantarsi in Dio' del giudeo non è sbagliato in sé – un esempio dell'orgoglio e dell'arroganza umana – ma è un orgoglio legittimo e un gioire nel Dio che aveva dato a Israele così tante cose buone»; ma cf. il modo in cui Moo tratta Rom. 3,27: «l'orgoglio di opere compiute, la tendenza del giudeo a pensare che l'ubbidienza alla legge costituisca una sorta di diritto nei confronti di Dio» (p. 247). C.G. Kruse, *Paul, the Law and Justification*, Leicester 1996, 191 s.: «Il vanto dei giudei che Paolo riprovava non era che essi avessero guadagnato la propria salvezza ubbidendo alla legge, ma piuttosto la presunzione di godere agli occhi di Dio di qualche vantaggio rispetto ai gentili perché essi sono giudei e perché sono loro ad avere la legge (Rom. 2,17-20)». T.R. Schreiner, *Romans* (BECNT), Grand Rapids 1998, 130: «In questo contesto il vanto non viene biasimato». T. Eskola, *Theodicy and Predestination in Pauline Soteriology* (WUNT 2.100), Tübingen 1998, 231: «Questo tipo di vanto non può essere confuso con la sicurezza di sé del legalista». Sulla medesima linea si colloca anche K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (THIK 6), Evangelische, Leipzig 1999, 68.

1 V. inoltre il mio commento a Romani, 184 s. 190 s.; Wilckens, *Römer* 1, 244 s.; M.A. Seifrid, *Justification by Faith. The Origin and Development of a Central Pauline Theme* (NovT 5 68), Leiden 1992, 35 s.: «La *kauchesis* di Rom. 3,27 si riferisce ai privilegi giudaici»; Mijoga, *Deeds of the Law*, 151: «Paolo attacca la sicurezza di sé del giudeo perché giudeo e appartenente al popolo eletto di Dio»; L. Thurén, *Derhetorizing Paul. A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law* (WUNT 124), Tübingen 2000, 169: «In Rom. 3,27-30 [Paolo] esclude il vanto giudaico per lo status che viene loro dalla legge»; S.J. Gathercole, *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5*, Grand Rapids 2002, 225: «Il vanto di cui si parla in 3,27 si riferisce, nella maniera più logica, al passo precedente di 2,17-24»; R.K. Rapa, *The Meaning of «Works of the Law» in Galatians and Romans*, Peter Lang, New York 2001, 249-251; Wright, *Romans*, 480; Bassler, *Navigating Paul*, 62: «I giudei si vantano del loro status privilegiato in quanto popolo del patto di Dio»; cf. Haacker, *Römer*, 92 s. Schreiner, *Romans*, 205 si dimostra fuorviante quando sostiene che la particella *ē* che apre il v. 29 segnala «l'inizio di una nuova argomentazione». La particella denota semplicemente la continuazione della medesima argomentazione con riferimento alla Scrittura (come in Rom. 11,2 e 1 Cor. 6,16) oppure a un convincimento comune (come in Rom. 6,3; 1 Cor. 6,9.19) oppure, come nel nostro caso, allo *Shema*¹, il credo fondamentale giudaico. E anche se si deve riconoscere un'interruzione più importante tra il v. 28 e il v. 29 (D.J. Moo, *Israel and the Law in Romans 5-11. Interaction with the New Perspective*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 183-216: 206), l'affermazione principale di 3,29-30 sussiste ancora: parlare di giustificazione per fede è un modo per affermare che Dio non è dio soltanto dei giudei, bensì anche dei gentili, poiché egli giustifica *entrambi* per fede a prescindere dalle opere della legge (3,28) che sono possibili solo per giudei.

Allo stesso modo in *Rom.* 9,30-10,4 lo sviluppo argomentativo associa il fallimento d'Israele per l'importanza malriposta in opere della legge (9, 32)¹ allo «zelo» sbagliato dei giudei consimili di Paolo (10,2) e al presupposto che la giustizia debba essere «stabilita» come «loro propria giustizia», vale a dire come (esclusivamente) loro propria, loro e di nessun altro (10,3).² Anche qui la prospettiva è principalmente quella di una condizione (l'appartenenza all'alleanza) concessa esclusivamente a Israele, che mette Israele a parte da tutte le (altre) nazioni e lo privilegia rispetto a queste,³ condizione affermata e convalidata dalle opere della legge che dimostravano e costituivano la separatezza d'Israele; ora Paolo riteneva che un atteggiamento del genere impedisse di cogliere la natura e l'universalità della fede.

Lo studio di Galati, che non avevo abbandonato mai, mi aiutò anch'esso a completare il quadro, che si faceva sempre più coerente, della teologia paolina della giustificazione e la sua struttura logica fondamentale. Lavorando su *Rom.* 10,2 mi ero reso conto della tradizione di «zelo» in Israele, uno «zelo» inteso quale *dedizione a conservare la distinzione d'Israele*

1 Per la possibilità che la metafora della «ricerca» si regga per tutta la pericope 9,30-10,4 v. J.A. Fitzmyer, *Romans* (AB 33), New York 1992, 584; ma la critica delle opere non è diretta contro «l'impresa umana» (Moo, *Israel and the Law*, 210 s.) perché la «ricerca per fede» è giudicata positivamente.

2 Cf. anche il mio *Romans*, 582 s. 587 s.; Wright, *Romans*, 649. 654 s.; K. Kuula, *The Law, the Covenant and God's Plan*, 2. *Paul's Treatment of the Law and Israel in Romans*, Göttingen 2003, 309-312. Cf. B. Byrne, *The Problem of Nomos and the Relationship with Judaism in Romans*: CBQ 62 (2000) 294-309: «Alla luce di ciò che Paolo ha dimostrato precedentemente nella lettera (capp. 3-4), la 'loro propria giustizia'... può significare soltanto la giustizia d'Israele, popolo santo separato dal resto peccaminoso dell'umanità, la giustizia che la 'legge di opere' cercava di promuovere e preservare» (p. 302); D. Marguerat, *Paul et la Loi. Le retournement (Philippiens 3,2-4,1)*, in A. Dettwiler e al. (ed.), *Paul, une théologie en construction*, Genève 2004, 251-275: 272 s. Ho ricevuto l'illuminazione esegetica sul significato di *idios* da G.E. Howard, *Christ the End of the Law. The Meaning of Romans 10,4*: JBL 88 (1969) 331-337: 336 che ha persuaso anche B.C. Wintle, *Justification in Pauline Thought*, in D.A. Carson (ed.), *Right With God. Justification in the Bible and the World*, Carlisle 1992, 51-68 (p. 262 n. 31); Moo discute l'interpretazione (*Romans*, 634 s.) con ulteriore bibliografia (n. 22). Confesso d'essere un po' deluso perché tanto pochi hanno notato il parallelo (nell'uso di «stabilire») tra il punto di vista criticato in 10,2-3 e quello esposto con tanto vigore in 1 *Macc.* 2,27 (Haacker, *Römer*, 204 s. è l'eccezione; Eskola, *Theodicy and Predestination*, 237 n. 7 pensa che io forzi l'interpretazione di «stabilito», ma trascura il nesso nel contesto con «zelo» e «loro propria»; Gathercole, *Where is Boasting?*, 228 s. coglie il parallelo ma minimizza il nesso maccabaico tra «zelo» e «stabilire» ciò che è distintivo d'Israele). Al contrario, si veda ad esempio già R.H. Gundry, *Grace, Works, and Staying Saved in Paul*: *Biblica* 66 (1985) 1-38: 17-19.

3 Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, 38; Wright, *Romans*, 654. Wright conio l'espressione «national righteousness (giustizia nazionale), la convinzione che la discendenza carnale garantisce l'appartenenza al vero popolo del patto di Dio» (*History*, 65. 71. 82 s. e v. sotto, p. 141 n. 1). B.W. Longenecker, *Eschatology and the Covenant. A Comparison of 4 Ezra and Romans 1-11* (JSNTS 57), Sheffield 1991 preferì l'espressione *ethnocentric covenantalism* (dottrina dell'alleanza etnocentrica). M.F. Bird, *The Saving Righteousness of God*, Milton Keynes 2007, 116 s. opta invece per *ethnocentric nomism* (nomismo etnocentrico).

quale popolo separato per Dio – uno zelo esemplificato dalle storie di Simeone e Levi, di Finees, Elia e dei Maccabei¹ – una dedizione tale da giustificare l'uso della forza da parte di israeliti contro altri israeliti ritenuti una minaccia per questa santa separatezza.² Un simile «zelo», d'altra parte, non era che il corrispettivo della «gelosia» (stessa parola!) di Dio (*Es.* 20,5; 34,14; *Num.* 25,11-13; *Deut.* 4,24; 5,9 ecc.): in *Num.* 11,29 lo zelo di Finees è considerato riflesso diretto della «gelosia» di Jhwh.³ Lo «zelo» di Dio perché Israele restasse fedele solo a Dio si rispecchiava direttamente nello «zelo» che difendeva e rinforzava i confini che separavano Israele dalle (altre) nazioni. Questa mi sembrava che fosse la spiegazione più ragionevole del fatto che Paolo attribuisse la sua violenta persecuzione della «chiesa di Dio» a questo medesimo «zelo» (*Fil.* 3,6; *Gal.* 1,13-14). Lo zelo persecutorio di Paolo non era semplicemente lo zelo d'essere il migliore possibile (zelo per la legge),⁴ bensì la spietata determinazione di preservare la santità d'Israele attaccando – «mirando a distruggere», *Gal.* 1,13.23 – quei giudei che (a suo parere) cominciavano ad aprire brecce nei confini d'Israele.⁵ Non solo, ma che Paolo parli della sua conversione in termini di vocazione a predicare Cristo tra le nazioni (*Gal.* 1,15-16) implica abbastanza chiaramente che Paolo si era davvero convertito: ave-

¹ Simeone e Levi: *Gen.* 34; *Gdt.* 9,2-4; *Iub.* 30. – Finees: *Num.* 25,6-13; *Sir.* 45,23-24; *1 Macc.* 2,54; *4 Macc.* 18,12. – Elia: *1 Re* 18 (notare 18,40); *Sir.* 48,2-3; *1 Macc.* 2,58. – I Maccabei: *1 Macc.* 2,23-27; *Ios.*, *Ant.* 12,271; cf. *2 Macc.* 4,2. V. inoltre sotto, pp. 408-409.

² Dunn, *Romans*, 586 s. Questo aspetto è stato notato anche da J.L. Martyn, *Galatians* (AB 33A), New York 1997, 155 (brevemente) e 161-163 (trascurando il fondamento logico dello zelo del tipo di quello di Finees).

³ «Nel suo zelo Finees mette in atto, analogamente a quanto Giosuè aveva fatto nei confronti di Mosè in *Num.* 11,29, la gelosia di Jhwh... che avrebbe dovuto effettivamente distruggere tutto Israele» (E. Reuter, *qn'*, GLAT VII, 1016). A. Stumpff aveva già osservato (GLNT III, 1491) che il termine «zelo» viene associato a «ira» (*Deut.* 29,20) e a «furore» (*Num.* 25,11; *Ez.* 16,38.42; 36,6; 38,19). V. anche sotto, p. 533 n. 1.

⁴ Gathercole risulta ingannevole quando afferma che «Paolo non considera lo 'zelo' del proprio passato un atto di pietà giudaica» (*Where is Boasting?*, 208): sarebbe più ragionevole dire «un atto di pietà cristiana».

⁵ J. Becker, *Paul. Apostle to the Gentiles*, Louisville 1993, 68: «Ai tempi di Paolo, chi mai avrebbe potuto parlare di tanto zelo senza far ricordare lo spirito di Finees?». T. Holland, *Contours of Pauline Theology*, Fearn, Ross-shire 2004, 188-192 da questi miei riferimenti allo zelo di Paolo (che in realtà si definisce «zelota»: *Gal.* 1,14; *Atti* 22,3) deduce erroneamente che io consideri il Paolo precristiano uno «zelota», cioè che io associ l'apostolo ai rivoluzionari politici che portarono alla rivolta contro Roma nel 66. Evidentemente non è al corrente che il termine «zelota» assunse una connotazione politica e divenne il nome di una delle componenti rivoluzionarie soltanto 25-30 anni dopo la conversione di Paolo (v. il mio *Jesus Remembered* 1, Grand Rapids 2003, 272 s. (tr. it. 288 s.). Holland (p. 190) pensa anche che Paolo abbia accettato il suo mandato di evangelizzatore dei gentili «come fosse il più naturale dei cambiamenti (*sic!*)». Comprendibilmente egli si chiede (p. 195) se una missione ai gentili fosse già cominciata prima della conversione di Paolo, sebbene egli ignori sia *Atti* 11,19-21 sia il problema se Luca abbia ritardato il suo racconto del successo degli ellenisti ad Antiochia per poter inserire la storia della conversione di Paolo (*Atti* 9) e dare priorità alla conversione di Cornelio e al suo battesimo a opera di Pietro (*Atti* 10-11).

va compiuto un'inversione completa di 180° e si era dedicato a un vangelo per i gentili che egli aveva tanto violentemente avversato.¹

La mia ricerca su *Farisei, peccatori e Gesù*, pubblicata lo stesso anno del mio commento a Romani in risposta all'interpretazione di Sanders del termine «peccatori» nel ministero di Gesù,² mi aveva anche condotto a riconoscere che quella parola («peccatori») poteva essere usata nella polemica tra fazioni, ed era di fatto usata in senso fortemente *fazioso*.³ Naturalmente il termine denota quelli che trascurano e infrangono la legge, insomma gli empi e i malvagi. Ma per quanti erano «dentro la legge», il termine includeva anche tutti quelli che erano «fuori della legge»; i gentili erano, per definizione, «fuorilegge», «peccatori».⁴ E per quanti insistevano che soltanto quelli che accettavano la loro interpretazione della legge osservavano effettivamente la legge, i giudei stessi che non accettavano quella data interpretazione erano considerati anch'essi trasgressori della legge, «peccatori».⁵ Queste informazioni gettarono, a loro volta, un fascio di luce su *Gal.* 2,15: «Noi, giudei per natura e non *peccatori gentili*». Ecco qui lo stesso atteggiamento giudaico tipico nei confronti dei gentili. Evidentemente Paolo vide che in Antiochia i credenti giudei trattavano i credenti gentili col medesimo spirito di condanna («peccatori»), in effetti

1 Un'esposizione più ampia di questo tema è offerta nel mio contributo alla *Festschrift* in onore di Peter Stuhlmacher: *Paul's Conversion – A Light to Twentieth Century Dispute*, in *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche*, ed. J. Adna e al., Göttingen 1997, 77-93, ristampato sotto (cap. 15). La posizione di Roloff è vicina alla mia: «La certezza di aver ricevuto il mandato specifico di proclamare Gesù tra i gentili fu per lui il riconoscimento definitivo dell'evento di Damasco» (*Lutherische Rechtfertigungslehre*, 283-284). Seifrid afferma giustamente che «la conversione di Paolo comportò la rivalutazione della funzione della torà ma nel tentativo di «ricostruire» la conversione di Paolo sulla base delle sue stesse informazioni autobiografiche egli non coglie la rilevanza dei riferimenti allo «zelo» (pp. 136-146, 255-257). J. Taylor, *Why did Paul Persecute the Church?*, in G.N. Stanton - G. Stroumsa (ed.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, 99-120 è anch'egli all'oscuro di quanta luce getti su questa tematica il motivo dello «zelo». U. Schnelle, *Apostle Paul. His Life and Theology*, Grand Rapids 2005, 85 s. offre il fianco a una critica similare.

2 E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985, cap. 6.

3 Dunn, *Pharisees, Sinners and Jesus*, in *The Social World of Formative Christianity and Judaism* (Fs H.C. Kee), ed. J. Neusner e al., Philadelphia 1988, 264-289, rist. in *Jesus, Paul and the Law*, 61-86.

4 Cf. *Sal.* 9,17; *Tob.* 13,6; *Iub.* 33,23-24; *Ps. Sal.* 1,1; 2,1-2; *Mt.* 5,47 / *Lc.* 6,33; *Gal.* 2,15.

5 Dunn, *Pharisees, Sinners and Jesus*, 73-77 e *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism*, London-Philadelphia 1991, 103-106, dove mi riferisco a *1 Macc.* 1,34; 2,44-48; *1 Hen.* 1,1.7-9; 5,6-7; 8,2,4-7; *1 QpHab* 5,5; *1QH* 10,10.12.24; 12,34; *Ps. Sal.* 1,8; 2,3; 7,2; 8,12-13; 17,5-8.23. L'esempio più ovvio è la controversia sul calendario delle feste che tormentò il giudaismo del secondo tempo nei due secoli prima di Paolo: osservare una festa secondo il calendario sbagliato equivaleva a *non osservare* la festa od *osservare* la festa dei gentili (*Iub.* 6,32-35; *1 Hen.* 82,4-7); v. il mio *Echoes of Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians*: *JBL* 112 (1993) 457-477: 470-473 (= sotto, pp. 274-278). Cf. M.A. Elliott, *The Survivors of Israel. A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism*, Grand Rapids 2000, 144-162.

dando prova di quello spirito decisamente settario contro il quale Gesù stesso aveva protestato, anzi proprio a proposito del medesimo problema della comunione conviviale (*Mt.* 11,19; *Mc.* 2,17).¹ Ne consegue quindi che l'uso del medesimo termine «peccatori» due versetti dopo (*Gal.* 2,17) costituisce una protesta contro quel medesimo spirito settario: prendere alla leggera, come aveva fatto Paolo, la rigida interpretazione delle leggi alimentari richiesta da Pietro, significava tirarsi addosso l'epiteto fortemente critico di «peccatore» e rendere Cristo, che accoglie i peccatori, servo del peccato (2,17).²

Per ripartire dal mio vecchio saggio del 1984 (v. sopra), «la nuova prospettiva» mi aveva portato a pensare che «tutti quelli che vengono dalle opere della legge» (*Gal.* 3,10) è un'espressione che si lascia meglio comprendere in riferimento a quanti insistevano su un nomismo dell'alleanza generale (più che sulla salvezza meritata con la giustizia di opere), come era già successo, provocandovi una crisi, a Gerusalemme e ad Antiochia e ora di nuovo in Galazia.³ Iniziai inoltre a vedere che il significato di *Lev.* 18,5 (*Gal.* 3,12) era stato probabilmente frainteso: il versetto serviva a indicare come sarebbe dovuta essere vissuta la vita nel quadro del patto («chi avrà messo in pratica queste cose vivrà per mezzo di esse») e non soltanto la vita dopo la morte.⁴ Questa intuizione gettò luce anche su *Gal.* 3,21: la legge venne stabilita non per dare vita (cosa che soltanto Dio o il suo Spirito potrebbero fare), bensì per ordinare la vita del popolo del patto.⁵ E quella precedente cognizione che il vanto condannato da Paolo avesse a che fare più con l'orgoglio per un privilegio etnico che con l'orgoglio per i propri successi, sembrò essere confermata ulteriormente da *Gal.* 6,12-13:

1 Cf. Seifrid, *Justification*, 62: «Le fonti che mettono in mostra una qualche forma di presa di posizione polemica contro altri giudei costituiscono il giusto punto di partenza per un confronto con Paolo». Nella mia *Teologia di Paolo* affermo che Paolo era a conoscenza della tradizione di Gesù che mangiava con «peccatori» (pp. 205 ss.).

2 Si veda anche il mio *The Epistle to the Galatians*, London 1993, 132-134. 141-142 ed *Echoes of Intra-Jewish Polemic*, 460-470 (= sotto, pp. 274-282). Becker, *Paul*, 96: «tipica interiezione giudeocristiana». Cf. E.H. Kok, *The Truth of the Gospel. A Study in Galatians 2:15-21*, Hong Kong 2000; Schäfer, *Paulus bis zum Apostelkonzil*, 265-268 e v. Martyn, *Galatians*, 254 s. e la tesi più elaborata di M. Winninge, *Sinners and the Righteous. A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters* (CBNTS 26), Stockholm 1995, 253. Diversamente J. Lambrecht, *Paul's Reasoning in Galatians 2:11-21*, in Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, 53-74: 56-58. Anche A.A. Das, *Paul, the Law, and the Covenant*, Peabody, Mass. 2001, 169 s. non coglie qui lo spirito di fazione che fa parlare di «peccatore».

3 Cf. il mio *Galatians*, 170-174, anche se il rapporto tra il v. 10a e il v. 10b resta oscuro. Martyn traduce «quelli la cui identità deriva dall'osservanza della legge» (*Galatians*, 308). Cf. inoltre il mio saggio *Theology of Galatians* = sotto, cap. 6. 4 V. inoltre sotto, 4.2.

5 Cf. il mio *Galatians*, 175 s. 192 s. Cf. Westerholm, *Perspectives*, 282: «Nessuna legge che richieda opere *dikaïos* (ed è questo che le leggi fanno) può risuscitare i morti»; «la funzione della legge è più limirara» (p. 319); «la legge fu data per regolare, non trasformare, questa vita di peccato» (p. 380). Martyn, *Galatians*, 359 s. sembra non cogliere la distinzione tra dare vita (3,21) e ordinare la vita (3,12), ma non è certo l'unico a essere così distratto.

i missionari giudei trarrebbero motivo di vanto dalla carne *dei galati* quando convincevano i galati a essere circoncisi nella carne per conformare la loro identità incirconcisa all'identità circoncisa del popolo del patto (*Gen.* 17,9-14).¹

Un anno più tardi, nel 1994, fui molto incoraggiato dalla pubblicazione (finalmente!) del testo settario di Qumran, 4QMMT.² Già da qualche tempo sapevo di questo testo ed ero ovviamente incuriosito dalla notizia che esso usava l'espressione «le opere della legge». Ma quando potei vederlo per la prima volta nel novembre 1994 al congresso della Society of Biblical Literature, rimasi sbalordito dalle stupefacenti analogie che mostrava con la lettera ai Galati.³ In particolare colpivano tre paralleli. 1. L'espressione «opere della legge» vi è usata per varie *halakot* descritte sopra nella lettera (cf. *Gal.* 2,16), ove è chiaramente implicito che la legge veniva osservata adeguatamente riguardo ai punti in questione soltanto se ci si atteneva alle interpretazioni della legge vigenti a Qumran.⁴ 2. La convinzione che la legge debba essere osservata in questo preciso modo, che queste opere della legge debbano essere eseguite, era ragione necessaria e sufficiente per la setta di Qumran di «separarsi» (ancora questa parola) dal resto del popolo (cf. *Gal.* 2,12).⁵ 3. La conclusione della lettera implica chiaramente che la giustizia sarà contata (reminiscenza di *Gen.* 15,6) soltanto a quelli che eseguiranno queste opere della legge (cf. *Gal.* 2,16).⁶

1 Cf. il mio commento a Galati, 336. 339 s. Sviluppo l'argomento in «Neither Circumcision nor Uncircumcision, but...» (*Gal.* 5,2-12; 6,12-16; cf. 1 Cor. 7,17-20), in A. Vanhoye (ed.), *La foi agissant par l'Amour* (*Galates* 4,12-6,16), Abbazia di S. Paolo, Roma 1996, 79-110: 88-92 (= sotto, cap. 13); cf. Martyn, *Galatians*, 561 s.

2 E. Qimron - J. Strugnell, *Miqsat Ma'ase Ha-Torah* (DJD 10.5), Oxford 1994.

3 Cf. il mio *4QMMT and Galatians*: NTS 43 (1997) 147-153, ristampato sotto (cap. 14). M.G. Abegg, *4QMMT C 27,31 and «Works of Righteousness»*: DSD 6 (1999) 139-147 ha tratto conclusioni simili alle mie. Io ero stato perfettamente a conoscenza di altre espressioni affini negli scritti di Qumran le quali esprimevano le stesse idee in questione - particolarmente IQS 5,21. 23; 6,18 e 4Q174 1,7 (cf. il mio *Romans*, 154); per la lezione «opere della legge» piuttosto che «opere di rendimento di grazie» in 4Q174 1,7 v. ora de Roo, «Works of the Law» at Qumran, 11-15.

4 Bell, *No One Seeks for God*, 230-233 è un esempio tipico di quanti non colgono lo spirito di fazione che anima il contesto d'uso dell'espressione in MMT. B. Witherington, *Grace in Galatia. A Commentary on Paul's Letter to the Galatians*, Edinburgh 1998, 176-178. 353 s. pare lasciarsi sfuggire l'ovvietà che se tutte le opere della legge sono necessarie, allora quelle di cui si parla in particolare non possono essere trascurate. Si veda anche sotto.

5 Elliott, *Survivors of Israel*, 174-178, le definisce «leggi di determinazione» o «elementi identitari» che «di fatto servono a identificare o indicare l'eleto». Cf. anche Bergmeier, *Gesetz*, 38 s. e N.T. Wright, *4QMMT and Paul. Justification, «Works» and Eschatology*, in S.-W. Son, ed., *History and Exegesis* (Fs E.E. Ellis), New York 2006, 104-132.

6 4QMMT

Galati

MMT C 26-27 Opere della legge che mettono al centro il requisito generale Gal. 2,16 di osservare la legge riguardo a questioni specifiche.

MMT C 7-8 Insistenza su queste opere della legge in quanto sufficienti e Gal. 2,12 necessarie per esigere la separazione dal popolo.

Ecco qui un sorprendente parallelo con la situazione che Paolo dovette affrontare ad Antiochia e che portò alla sua prima, documentata formulazione della sua parola d'ordine: giustificazione per fede e non per opere della legge. I credenti giudei di Antiochia, Pietro incluso, in realtà premevano perché i gentili «giudaizzassero» (2,14), ossia ottemperassero a certi requisiti, certe opere della legge;¹ in tal modo, a dire di Paolo, rendevano queste opere un requisito aggiuntivo rispetto alla fede. Di qui la protesta di Paolo: «Nessuno è giustificato per opere della legge ma soltanto per fede» (2,16).²

Ecco che cosa intendevo e ancora intendo quando espongo «la nuova prospettiva su Paolo», come ho cercato di capirla e formularla più esaurientemente alcuni anni più tardi nella mia *Teologia dell'apostolo Paolo*.³ In breve, «la nuova prospettiva»

1. si basa sulla nuova prospettiva sul giudaismo del secondo tempio secondo Sanders e sulla riaffermazione da parte di questo autore dell'importanza fondamentale riconosciuta alla grazia divina nella concezione e nella pratica del nomismo dell'alleanza nel giudaismo;

2. osserva che una funzione sociale della legge costituiva un aspetto integrale del nomismo dell'alleanza d'Israele, dove si credeva che la separazione *per Dio* (sanrità) richiedesse la separazione *dalle* (altre) nazioni, co-

MMT C 31 Fiducia che opere della legge esemplificate da quelle indicate Gal. 2,16 avranno per risultato la giustificazione.

¹ Per il significato di «giudaizzare» nel primo secolo si veda il mio *Galatians*, 15 n. 1 e 129. P.F. Esler, *Galatians*, London 1998, 137-139 ignora questi passi e insiste che «giudaizzare» deve contenere il requisito della circoncisione. Più fondata è l'osservazione di Martyn, *Galatians*, 233: «Si può essere certi che il messaggio [degli inviati di Giacomo] non abrogasse direttamente ed esplicitamente la formula dell'incontro di Gerusalemme col suo riconoscimento della missione della chiesa di Antiochia che non imponeva la circoncisione. Se lo avesse fatto, Paolo lo avrebbe fatto senz'altro notare... La questione della circoncisione non venne riaperta». Come nel suo saggio precedente, *Making and Breaking an Agreement Mediterranean Style. A New Reading of Galatians 2:1-14*: *BiblInt* 3 (1995) 285-314, Esler pensa che una valutazione nella prospettiva delle scienze sociali di possibili considerazioni nell'ottica di onore-vergogna lo autorizzi a interpretare l'episodio in modi affatto disonorevoli per Pietro e Barnaba. Per la motivazione di Giacomo v. anche M. Bockmuehl, *Antioch and James the Just*, in B. Chilton - C.A. Evans (ed.), *James the Just and Christian Origins* (NTSuppl 98), Leiden 1999, 155-198.

² Martyn, *Galatians*, 230 descrive bene come Paolo abbia fatto in modo, «senza dirlo esplicitamente, che il suo discorso a Pietro diventasse un discorso diretto ai maestri [cristiani] della Galazia... I vv. 15 e 16 costituiscono una sovrapposizione tra l'osservazione fatta un tempo a Pietro e il discorso attuale ai maestri [galati]». È, più o meno, quanto dico anche io nel mio *Galatians*, 132.

³ *Teologia di Paolo*, cap. 5, § 14, spec. 338 ss. 356 ss. All'incirca nello stesso periodo scrissi *Paul and Justification by Faith*, in R.N. Longenecker, *The Road to Damascus. The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought and Ministry*, Grand Rapids 1997, 85-101 (= sotto, cap. 16). Il saggio di Strecker, *Paulus aus einer «neuen Perspektive»*, 11-13 contiene uno dei migliori tentativi di riassumere le mie opinioni; ora si veda in particolare M. Bachmann, *J.D.G. Dunn und die neue Paulusperspektive*: *TZ* 63 (2007) 25-43 e anche due valutazioni benevole ma critiche: O. Wischmeyer (ed.), *Paulus*, Tübingen 2006, 35-43 e Bassler, *Navigating Paul*, 13-17.

stituendo esse le due facce della medesima moneta, e che la legge veniva considerata il mezzo per mantenerle entrambe;

3. rileva che l'insegnamento proprio di Paolo sulla giustificazione è per larga parte, se non principalmente, imperniato sulla necessità di superare la barriera che si pensava che la legge alzasse tra giudei e gentili, così che il «tutti» di *Rom.* 1,16 («tutti quelli che credono»), significa in primo luogo sia i gentili sia i giudei;

4. afferma che l'espressione «opere della legge» divenne una parola d'ordine chiave della spiegazione del vangelo della giustificazione di Paolo, perché un gran numero di credenti come lui giudei continuavano a insistere su certe opere della legge ritenendole indispensabili per poter stare essi stessi (e altri?) nel patto, e quindi necessarie alla salvezza;

5. dichiara formalmente che il mancato riconoscimento di questa importantissima dimensione della dottrina paolina della giustificazione per fede potrebbe avere ignorato o escluso un fattore vitale per combattere il nazionalismo e il razzismo che hanno tanto stravolto e svilito il cristianesimo passato e presente.

2. CONFUSIONI E MALINTESI DA CHIARIRE

Le critiche alla nuova prospettiva non tardarono molto a farsi sentire.¹ Quattro critiche meritano una risposta immediata, perché esse potrebbero risultare utili a chiarire i punti in questione e, se possibile, evitare che un'ulteriore discussione si preoccupi oltre il necessario di specifiche formulazioni o di significati reconditi che alcuni potrebbero scorgere, a ragione o a torto. Vale, forse, la pena di dire subito che la discussione dovrà concentrarsi sull'aspetto centrale della questione, senza divagare dietro a espressioni che potrebbero esser formulate con maggiore accuratezza o farsi distrarre da commenti nati con un obiettivo specifico e citati, poi, fuori contesto. Le quattro critiche sono le seguenti. 1. La nuova prospettiva è stata istituita in antitesi alla dottrina tradizionale della giustificazione per fede nella riforma e come sua sconfessione.² 2. Io ho ridotto le «ope-

¹ Per recensioni recenti del dibattito sulla nuova prospettiva v. spec. S. Westerholm, *The «New Perspective» at Twenty-Five*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 1-38.

² Particolarmente in un intervento letto al Tyndale Fellowship, a Cambridge, nel 2000, da Carl Trueman, *A Man More Sinned Against than Sinning? The Portrait of Martin Luther in Contemporary New Testament Scholarship. Some Casual Observations of a Mere Historian* (può essere letto su internet nella pagina web su Paolo; anche Lee Gatiss, *Justified Hesitation? J.D.G. Dunn vs. The Protestant Doctrine of Justification: The Theologian* (rivista elettronica) (2001) e in Churchman 115/1 (2001) 29-48. Sulla stessa linea anche B. Corley, *Interpreting Paul's Conversion – Then and Now*, in Longenecker, *The Road to Damascus*, 1-17: «Un attacco frontale al paradigma agostiniano-luterano che sostiene che quella interpretazione precedente fosse una lettura radicalmente sbagliata e del giudaismo e di Paolo» (p. 3). Eskola, *Theodicy and Predesination*, 274: «Gli studiosi di Paolo che lavorano all'interno della 'nuova prospettiva' sono so-

re della legge» a pochi «indicatori di demarcazione».¹ 3. Ho ridotto la disapprovazione paolina della legge a micro «atteggiamento» (giudaico) verso la legge (o all'atteggiamento verso altri come esito della legge).² 4. Ho ritardato la formulazione paolina della dottrina della giustificazione fino alla sua reazione all'incidente di Antiochia, negandone così l'importanza fondamentale per il vangelo di Paolo e riducendola a pura e semplice soluzione pragmatica di un problema di rapporti tra cristiani.³

Mi sia consentito affermare subito che queste critiche non sono del tutto ingiustificate, perché le mie prime formulazioni non erano sufficientemente affinate. Se non altro qualche riformulazione è quindi d'uopo.

2.1. Contro Lutero?

La critica secondo cui il mio lavoro su «la nuova prospettiva» costituirebbe un rifiuto di massima del principio protestante fondamentale della giustificazione per fede si appella soprattutto al mio saggio su *La giustizia di Dio: una prospettiva rinnovata sulla giustificazione per fede*.⁴ Il nocciolo di questa critica è l'accusa che io attacchi Martin Lutero, dando tuttavia l'impressione di non avere una conoscenza di prima mano dei suoi scritti. Riconosco apertamente di non essere un esperto di Lutero e che la mia co-

liti rifiutare diversi dei grandi temi della teologia di Paolo. Ciò riguarda in particolare l'insegnamento sulla giustificazione». P.F.M. Zahl, *Mistakes of the New Perspective on Paul*: Themelios 27/1 (autunno 2001) 5-11: «Il cavallo di battaglia della nuova prospettiva è il rifiuto della riforma» (p. 7). S. Kim, *Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel* (WUNT 140), Tübingen - Grand Rapids 2002, XIV: «Per molti rispetti, la scuola della nuova prospettiva sta capovolgendo l'interpretazione del vangelo paolino della riforma». D. Macleod, *The New Perspective. Paul, Luther and Judaism*: Scottish Bulletin of Evangelical Theology 22.1 (2004) 4-31: «Se Stendahl, Dunn e Wright hanno ragione, Lutero e Calvino hanno torto marcio» (pp. 4 s.). D. Garlington, *The New Perspective on Paul. An Appraisal Two Decades Later*: Criswell Theological Review 2.2 (2005) 17-38 risponde a critiche di questo genere rivolte alla nuova prospettiva (pp. 26-32).

¹ C.E.B. Cranfield, «*The Works of the Law*» in *the Epistle to the Romans*: JSNT 43 (1991) 89-101, rist. in Cranfield, *On Romans and Other New Testament Essays*, Edinburgh 1998, 1-14: «Un senso particolare limitato» (p. 4). T.R. Schreiner, «*Works of the Law*» in *Paul*: NT 33 (1991) 217-244: 225-231; Fitzmyer, *Romans*, 338; O. Hofius, *Zur Auslegung von Römer 9,30-33* (1993), *Paulusstudien* 11 (WUNT 143), Tübingen 2002, 156-166: 158 s. n. 26; Lohse, *Römer*, 126 s.

² H. Räisänen, *Galatians 2,16 and Paul's Break with Judaism, in Jesus, Paul and Torah. Collected Essays* (JSNTS 43), Sheffield 1992, 112-126: 122; e il suo discepolo, K. Kuula, *The Law, the Covenant and God's Plan*, 1. *Paul's Polemical Treatment of the Law in Galatians*, Göttingen 1999, 59 n. 3. 76 s.: «Il problema della legge, per Paolo, non era che essa venisse interpretata male in senso settario ed esclusivo. Ciò che l'apostolo contesta qui non è un'interpretazione sbagliata della legge ma la legge stessa».

³ Così soprattutto Kim, *Paul and the New Perspective*, 45-53.

⁴ J.D.G. Dunn, *The Justice of God. A Renewed Perspective on the Justification by Faith*: JTS 43 (1992) 1-22 [= sotto, cap. 7].

noscenza diretta dei suoi scritti è limitata – in particolare ai suoi commenti a Romani e Galati e all'antologia di suoi scritti curata da John Dillenberger.¹ Per il resto, la mia conoscenza è fatta di citazioni e accenni in biografie, libri di storia e studi teologici che si riferiscono a Lutero in misura più o meno approfondita.² Nell'articolo sulla *Giustizia di Dio* le mie uniche fonti sono il *Lutero* di Roland Bainton,³ libro che ha esercitato su di me, allora studente universitario, grande influenza, e, di M. Saperstein, *Momenti di crisi nei rapporti tra ebrei e cristiani*,⁴ che cita direttamente dalle opere di Lutero. Se avessi avuto l'intenzione di criticare Lutero esplicitamente (oppure impegnarmi in uno studio della teologia della riforma), avrei quindi senz'altro prestatato il fianco a questa critica; il mio interesse primario andava invece al modo in cui Lutero era stato recepito e usato in età moderna.⁵ Nel saggio sulla giustizia di Dio critico apertamente Lu-

1 J. Dillenberger, *Martin Luther. Selections from his Writings* (Anchor Books), New York 1961. Cf. il mio *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, Cambridge 1993, 140-143.

2 Tra i più recenti D.K. McKim (ed.), *The Cambridge Companion to Martin Luther*, Cambridge 2003, dove, strano a dirsi, non si trova un saggio sostanzioso sulla «giustificazione per fede».

3 R. Bainton, *Here I Stand*, London 1951 (tr. it. *Lutero*, Torino 1960).

4 M. Saperstein, *Moments of Crisis in Jewish-Christian Relations*, London 1989; mi servo delle citazioni di Saperstein dei *Discorsi a tavola* anche nella *Teologia di Paolo*, 339 s. n. 6.

5 A differenza di Trueman (Gatiss muove la stessa accusa, ma con maggior moderazione), io non attribuisco a Lutero l'opinione che il pronome «io» di *Rom. 7* si riferisca alla condizione precristiana di Paolo. Evidentemente Trueman è all'oscuro del mio precedente *Rom. 7,14-25 in the Theology of Paul: TZ 31* (1975) 257-273 e anche di quanto scrivo nel mio libro *Jesus and the Spirit*, London 1975, 314. 444 n. 57 dove affermo esplicitamente di seguire le orme di Lutero e Calvino interpretando *Rom. 7,14-25* quale descrizione dell'esperienza continua dell'apostolo in quanto credente. Nel saggio succitato (*The Justice of God*) le critiche ivi espresse riprendevano quelle che W.G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929, aveva diretto a quella che era diventata l'interpretazione protestante per eccellenza di *Rom. 7*, considerato un brano autobiografico del Paolo precristiano, e, più in particolare, la critica di Stendahl al modo in cui, secondo lui, la conversione di Lutero era stata interpretata nella sua stessa tradizione luterana. La critica esegetica che io propongo è diretta non a Lutero stesso, bensì contro quanti considerano la conversione del riformatore paradigmatica e una chiave per capire la conversione dell'apostolo (v. anche sotto, p. 40 n. 1). Come già W. Wrede, *Paul*, London 1907, aveva fatto osservare, «le lotte spirituali di Lutero sono servite da modello per il ritratto di Paolo» (p. 146). Non pensa diversamente V. Stolle, *Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers*, Leipzig 2002, cap. 2: «Lutero e la sua concezione autobiografica di se stesso come 'Paolo': 1. «Lutero si concepisce come Paolo dei suoi tempi». Anche quando mi si critica di aver accusato Lutero «di concepire la giustificazione in termini chiaramente individualistici» si trascura il fatto che io stia parlando di come veniva interpretata la conversione di Lutero: e non affermo certo che fosse interpretata così da Lutero stesso. Il mio bersaglio, in realtà, era Bultmann con la sua lettura esistenzialistica di Paolo che tanta influenza aveva esercitato. Si noti anche l'osservazione di Dahl, *Doctrine of Justification*, 118: «Si è assistito a un certo restringimento... Al centro della dottrina si è trovato a essere il rapporto con Dio». «Individualistico» è stato per me semplicemente un modo per indicare che alla parola d'ordine più importante di Paolo è associata la dimensione collettiva, non appunto quella individuale – «del giudeo anzitutto e anche del gentile» (gentili = nazioni; v. anche sotto, 2.3). Il mio interesse generale trova un'eco in Roloff, *Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre biblische Grundlage*, 277-282: «Nel caso dell'insegnamento sulla giustificazione, che nei termini in cui si concepisce dovrebbe esprimere in modo

tero soltanto su un punto – riguardo al suo famigerato trattato *Sui giudei e le loro menzogne*, che oggi giorno nessuno, sono certo, si sognerebbe di difendere,¹ quantunque riconosca di aver usato anch'io, scrivendo altrove a un livello più popolare, un linguaggio, diciamo, molto più (anzi troppo) libero.²

Un altro importante fattore che probabilmente merita d'essere menzionato è che essendo io presbiteriano, educato per esercitare il ministero pastorale nella chiesa di Scozia, l'autorità del XVI secolo che più mi ha influenzato nella fase iniziale del mio lavoro teologico è stata quella di Giovanni Calvino e della tradizione riformata piuttosto che la tradizione luterana. Dalla *Confessione di Westminster*, ad esempio, ho imparato presto che un unico «patto di grazia» attraversa entrambi i testamenti – «non due patti di grazia diversi nella sostanza, bensì un unico e medesimo patto sotto ordinamenti diversi» – e che «la giustificazione dei credenti nell'Antico Testamento è... l'unica e medesima giustificazione dei credenti nel Nuovo Testamento».³ Nelle mie prime riflessioni sulla teologia del battesimo fui molto colpito dall'insistenza di Calvino sulla continuità fra i due Testamenti e sulla somiglianza davvero totale tra circoncisione e battesimo rispetto a promessa ed effetto.⁴ Immagino che questo mio retroterra possa contribuire a spiegare quella che potrebbe essere diventata una reazione quasi istintiva da parte mia a un'insistenza esagerata sulle discontinuità fra la religione nativa di Gesù, egli stesso «servo della circoncisione» (Rom. 15,8), e il cristianesimo.

Per parte sua Carl Trueman sostiene che la nuova prospettiva non è soltanto un rifiuto del magistero luterano sulla giustificazione, ma in sostanza l'accusa «che tutta quanta la tradizione cristiana sia fundamentalmente in errore riguardo alla salvezza [e] che i riformatori sono stati fra tutti i maggiori colpevoli della perversione del vangelo». Poiché questa critica è diretta personalmente contro di me, non ho altro da dire se non che non riconosco nulla di ciò che egli afferma.⁵ Affermazioni del genere mi

esemplare la *concezione della Scrittura come norma normans*, essa ha di fatto istituito l'*insegnamento della chiesa come norma normans*» (p. 278).

¹ Probabilmente Stephen Westerholm ha in mente questo scritto allorché osserva che «quando (Lutero) scrive polemicamente, il suo vocabolario e il suo tono sono spesso enormemente deplorabili» (*The «New Perspective» at Twenty-Five*, 38).

² Così con Alan Suggate, *The Justice of God. A Fresh Look at the Old Doctrine of Justification by Faith*, Carlisle - Grand Rapids 1993, 13-14.

³ *Confessione di Westminster*, §§ 7,3-6 e 11,6.

⁴ *Istituzione* 4,16,10-16. Cf. inoltre F. Wendel, *Calvin. The Origins and Development of his Religious Thought* (1950), tr. ingl. Collins Fontana, London 1965, 208-214-325 s.

⁵ Altrettanto stupito sono degli attacchi ancor più virulenti diretti contro N.T. Wright, *What Saint Paul Really Said*, Grand Rapids 1997, specialmente in PCANews.com, la rivista web della Chiesa Presbiteriana d'America. G.P. Waters, *Justification and the New Perspectives on Paul*, Phillipsburg, N.J. 2004, si propone «di illustrare i modi in cui la NPP (nuova prospettiva su

sorprendono come più non si potrebbe, e mi chiedo se davvero Trueman abbia letto quello che ho scritto. Ciò mi lascia attonito, tanto più che all'inizio del saggio sulla *Giustizia di Dio* ho tentato di mettere in risalto come *l'affermazione centrale della dottrina della giustificazione per grazia mediante la fede è e rimane assolutamente fondamentale per la fede cristiana* –, precisazione ribadita nuovamente anche nella conclusione dello scritto.¹ Nella misura in cui il mio saggio sulla *Giustizia di Dio* può essere considerato rappresentativo della nuova prospettiva, non riesco quindi proprio a vedere come esso possa essere usato per avvalorare l'accusa pronunciata da Trueman contro la nuova prospettiva.²

Sin dal principio il mio interesse non è stato quello di attaccare o negare la classica dottrina cristiana della giustificazione per fede. Il problema che mi ha sempre occupato è che la dottrina della giustificazione, così com'è stata riscoperta (o riaffermata) da Lutero³ ed esposta costantemente nel Protestantesimo, ha trascurato aspetti importanti, in particolare della formulazione originaria di Paolo nel contesto della sua missione.⁴ Nel

Paolo) si allontana dalle dottrine esposte nella *Confessione di Westminster*» (p. X); «le simpatie soteriologiche della NPP, nella misura in cui si possa dire che esistono, non vanno al protestantesimo ma al cattolicesimo romano» (pp. XI e anche 190); il cap. 7 è dedicato a una recensione ingiuriosa di Wright del tutto incredibile: «Noi nutriamo, a sentire Wright, un'idiosincrasia innata per le formulazioni dottrinali... una repulsione a concepire il rapporto tra Dio e uomo in termini *verticali*» (p. 121); «detestiamo, a dire di Wright, fare teologia nei modi tradizionali in cui la chiesa ha concepito la teologia» (p. 192); «per la chiesa i suoi scritti si sono dimostrati un cavallo di Troia» (p. 198). Si consideri di contro la valutazione più conciliante che del rapporto di Wright con l'«ortodossia riformata» fornisce Bird, *Saving Righteousness*, 183-193.

1 Dunn, *Justice of God*, 1-2. 21 = sotto, pp. 225. 244 s. Affermo le stesse cose in *Justice of God*, 8-9. 10-13 e prima ancora in *Romans*, LXV. Westerholm riconosce pienamente tutto ciò e anche che la mia critica all'interpretazione «luterana» riguarda le sue «manchevolezze» e il fatto che essa «oscurava» il *point d'appui* (per usare le mie parole) dell'affermazione iniziale della dottrina da parte di Paolo (*Perspectives*, 184 e n. 8). Parimenti conciliante si dimostra Bird quando ribadisce che la dimensione verticale dell'insegnamento di Paolo sulla giustificazione non dev'essere disgiunta dalla dimensione orizzontale, perché questa è stata troppo ignorata dagli esecuti riformati e troppo rimarcata dalla nuova prospettiva (*Saving Righteousness*, ad es. 29-34. 153. 182).

2 In un piacevole scambio di e-mail (febbraio 2004) il dr. Trueman riconobbe gentilmente che la sua relazione aveva travisato le mie opinioni, esprimendo il suo dispiacere che il suo contributo fosse stato diffuso (senza sua autorizzazione) in internet. Anche la mia risposta è disponibile integralmente su internet sulla pagina di Paolo. Purtroppo si continua a citare la relazione originale come ha fatto, più di recente, T. George, *Modernizing Luther, Domesticating Paul. Another Perspective*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 437-463: 439 n. 7.

3 Forse è bene chiarire che ammetto pienamente che la «giustificazione per fede» non sia stata affatto persa di vista nei secoli prima di Lutero; cf. McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge 1986, *1998, capp. 2-5; T.C. Oden, *The Justification Reader*, Grand Rapids 2002.

4 Quando ho attribuito (*Justice of God*, 2) alla teologia luterana della giustificazione «un significativo fraintendimento di Paolo», mi riferivo proprio alla mancanza di tale dimensione. Il mio è stato un modo fuorviante e inutilmente provocatorio di presentare la mia opinione (per costringere l'uditorio a drizzare le orecchie e fare attenzione), e mi spiace sinceramente di averlo fatto. Un bersaglio più adatto per questo tipo di critica sembrerebbe essere Francis Watson con

saggio sulla *Giustizia di Dio* protesto contro il corollario della spiegazione tradizionale che Paolo abbia formulato la propria dottrina in contrapposizione a un legalismo giudaico degenerato.¹ Io faccio notare che l'insegnamento di Paolo sulla giustificazione è un'espressione della sua missione ai gentili, che essa dà corpo a una protesta contro la presunzione nazionale o etnica con il conseguente disprezzo per le (altre) nazioni; da qui il forte risalto iniziale, anzi primario, dato dalla lettera ai Romani al fatto che il vangelo sia «per tutti quelli che credono, i giudei prima, *ma anche* i greci» (*Rom.* 1,16). E sostengo che un aspetto integrale delle «opere della legge» era la preoccupazione di mantenere la distinzione e la separazione d'Israele dalle (altre) nazioni. Sostengo, inoltre, che questo aspetto era stato ignorato, ma non avrebbe dovuto esserlo, nei nostri tentativi di esplicazione della formulazione chiave di Paolo, «si è giustificati per fede indipendentemente da opere della legge» (*Rom.* 3,28).² Il problema, se così posso metterla, è che la distinzione fondamentale di Lutero tra vangelo e legge³ gravitava eccessivamente sul pericolo della giustizia di opere rag-

la sua precedente tesi, *Paul, Judaism and the Gentiles* (SNTSMS 56), Cambridge 1986, il quale sostiene esplicitamente sin dall'inizio che «il modo tradizionale in cui i riformatori affrontano Paolo è fondamentalmente sbagliato» (p. 1) e che riassume con la formula «processo di 'deluteranizzazione di Paolo'» (p. 18) la tendenza allora di moda in una parte degli studiosi paolini. Ma Watson ha fatto pubblicamente atto di contrizione per quella sua giovanile esuberanza e con pari fervore ha criticato la nuova prospettiva in un intervento alla British New Testament Conference tenuta a Manchester nel settembre del 2001: *Not the New Perspective*, disponibile anch'essa su internet, alla pagina web di Paolo. N. Elliott, *The Rhetoric of Romans. Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism* (JSNTS 45), Sheffield 1990, parla di «cattività luterana» della lettera ai Romani, ma riconosce che questa è una definizione tendenziosa (pp. 292 s.). Anche McGrath fa osservare che «nella teologia dogmatica la 'dottrina della giustificazione' ha assunto un significato che è del tutto indipendente dalle sue origini paoline» (*Iustitia Dei*, 2 s.).

1 La risposta di Gatiss a questo proposito non dà abbastanza peso alla denigrazione del giudaismo che è stata una caratteristica della teologia cristiana in epoca moderna; la bibliografia indicata in *Justice of God*, 5-6 nn. 11-15 (= sotto, pp. 228 nn. 2-3. 229 nn. 1-3) dovrebbe fornire una documentazione sufficiente.

2 Cf. *Justice of God*, 5-15 (= sotto, pp. 228-238). La quarta parte del saggio (pp. 15-21 = sotto, pp. 238-244) non è stata presa in considerazione, ma è direttamente rilevante per quanto si discuterà più avanti (§§ 4.2-3).

3 Come ad esempio è stato fatto osservare da H.M. Müller, «*Evangelium latuit in lege*». *Luthers Kreuzespredigt als Schlüssel seiner Bibelhermeneutik*, in *Jesus Christus als die Mitte der Schrift* (BZNW 86, Fs O. Hofius), ed. C. Landmesser e al., Berlin 1997, 101-126: «La distinzione di legge e vangelo originò dal lavoro esegetico di Lutero nel suo colloquio con l'apostolo... la distinzione di legge e vangelo come base dell'insegnamento della giustificazione per fede»; «a detta di Lutero, soltanto chi fa sua questa distinzione e lascia che i suoi pensieri siano guidati da essa è un buon teologo» (pp. 101 s. e anche pp. 107-109). Cf. Bergmeier, *Gesetz*, 31-35 il quale fa notare, tra l'altro, l'osservazione di Harnack che «secondo Lutero, da un punto di vista religioso tutta la sfera della legge appartiene 'a una fase sorpassata: chiunque non lo riconosca deve restare giudeo'» (p. 34). Ma si noti anche l'avvertimento di B. Wannewetsch, *Luther's Moral Theology*, in McKim (ed.), *Martin Luther*, 120-135: «La teologia della legge di Lutero non può essere messa sullo stesso piano della famigerata antinomia di legge e vangelo» (pp. 124-126). Cf. ora V. Stolle, *Nomos zwischen Tora und Lex*, in M. Bachmann, *Lutherische und Neue Pau-*

giunte con le proprie forze e anche che troppo affrettatamente essa fu traspunta nell'antitesi di cristianesimo e giudaismo.¹

Forse dovrei ripetere il concetto di fondo, poiché la convinzione che la nuova prospettiva ripudi la natura fondamentale, costituzionale della giustificazione per fede e neghi il vangelo sembra essere diffusa specialmente in alcuni ambienti nordamericani e luterani.² Io dichiaro che è un punto centrale della fede cristiana che l'accettazione divina di qualsiasi e ciascuna persona avviene soltanto per grazia di Dio e soltanto mediante la fede.

lusperspektive (WUNT), Tübingen 2005, 41-67 dove l'autore mostra che la classica antitesi vangelo/legge necessita di una precisazione e che per Lutero stesso il contrasto tra la prospettiva luterana e la nuova prospettiva potrebbe essere stato esagerato; particolare importante da non dimenticare, per Lutero la legge continua ad avere una sua funzione nella vita del cristiano» (pp. 52 e 56).

1 Cf. E. Lohse, *Paulus*, München 1996, 285: «Non è inopportuno far d'altro canto osservare che dalla ferma opposizione di Lutero alla giustizia per opere medievale non è lecito giungere alla conclusione di uno sfondo altrettanto oscuro per il giudaismo dei giorni di Paolo, come non di rado è avvenuto in discussioni del passato». P. Stuhlmacher, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification. A Challenge to the New Perspective*, Downers Grove, Ill. 2001, 35: «Agli occhi di Lutero gli avversari giudei e giudeocristiani di Paolo erano la stessa cosa dei teologi cattolici del suo tempo, mentre egli stesso e i suoi seguaci apparivano nel ruolo di Paolo e dei suoi collaboratori. Questo ottenebramento della distinzione di prospettiva storica e prospettiva dogmatica resta fino a oggi una caratteristica della ricerca paolina in Germania».

2 Per la percezione tra gli studiosi più importanti che la nuova prospettiva si sia proposta di allontanare Paolo dal Paolo «luterano» – «la 'deluterizzazione' dell'apostolo» (Strecker, *Paulus aus einer «neuen Perspektive»*, 3 s.) –, si veda per esempio R.B. Matlock, *Almost Cultural Studies? Reflections on the «New Perspective» on Paul*, in J.C. Exum - S.D. Moore (ed.), *Biblical Studies / Cultural Studies. The Third Sheffield Colloquium* (JSOTS 266), Sheffield 1998, 433-450: «La nuova prospettiva si definisce polemicamente nella contrapposizione a quella che essa individua come lettura 'luterana' classica di Paolo. Questa definizione negativa costituisce la reale unità di quello che è altrimenti un fronte diviso al suo interno da opinioni ancora in via di sviluppo» (p. 436); B. Byrne, *Interpreting Romans Theologically in a Post-«New Perspective» Perspective*: HTR 94 (2001) 227-241: 228 e 230; Lohse, *Römer*, 140; la nuova prospettiva «pen-sa che per capire Paolo adeguatamente sia necessario salvarlo dalle grinfie di Lutero» (George, *Modernizing Luther*, 441); per Blocher, *Justification of the Ungodly*, 473 la nuova prospettiva è in larga misura «una prospettiva antiluterana». La recensione di T.L. Donaldson alla mia *Teologia di Paolo* in CRBR 1998 ha per titolo: *Alla ricerca di un Paolo che non sia né luterano né idiosincratico*. Il sottotitolo del libro di Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul* recita *Il Paolo «luterano» e i suoi critici*, e il volume edito da M. Bachmann, *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, inizialmente aveva come titolo possibile questo: *Lutherische oder Neue Paulusperspektive*. D'altro canto la protesta di Sanders – secondo cui interpretare Paolo mettendo la contrapposizione della riforma *sola gratia / sola fide* in antitesi a una presunta «giustizia per opere» giudaica difficilmente coglierà l'intenzione delle affermazioni paoline – sta guadagnando sempre più ascolto negli studi neotestamentari di lingua tedesca, come mostrano K.-W. Niebuhr, *Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, in T. Söding (ed.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre. Das biblische Fundament der «Gemeinsamen Erklärung» von katholischer Kirche und lutherischem Weltbund*, Freiburg 1999, 106-130: 118-121 e diversi contributi al volume edito da Bachmann, in particolare K. Haacker, *Verdienste und Grenzen der «neuen Perspektive» der Paulus Auslegung*, 1-15; H. Frankemölle, *Völker-Verheissung (Gen. 12-18) und Sinai-Tora im Römerbrief*, 275-307 e W. Kraus, *Gottesgerechtigkeit und Gottes Volk*, 329-347, spec. 330-336 e 344; così anche K. Haacker, *Merits and Limits of the «New Perspective on the Apostle Paul»*, in S.-W. Son (ed.), *History and Exegesis* (Fs E.E. Ellis), New York 2006, 275-289.

Avrei sperato che il capitolo sulla *Giustificazione per fede* (specialmente il § 14.7) nella mia *Teologia dell'apostolo Paolo* fosse stato chiaro abbastanza e avesse tolto ogni dubbio in proposito. Da parte mia, sebbene non sia questo il linguaggio della tradizione riformata,¹ non ho problemi particolari ad affermare che la dottrina della giustificazione (nella sua espressione più piena) sia *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Sono stupito dall'accusa che «la nuova prospettiva su Paolo costruisce un attacco a quel principio fondamentale luterano e una sua negazione» e la respingo energicamente e totalmente. Chiunque legga una cosa simile nei miei scritti vi legge ciò che vuole vedere, ma non vi legge ciò che vi è scritto. Ciò che cerco di dire è semplicemente questo: che c'è un'altra dimensione (o altre dimensioni) della dottrina biblica della giustizia di Dio e dell'insegnamento di Paolo sulla giustificazione che sono sfuggite e sono state trascurate e che è importante recuperare questi aspetti e considerarli a fondo in maniera nuova nelle situazioni mutevoli del mondo odierno. In una parola: io *non* cerco di sminuire e ancor meno di ripudiare la dottrina della giustificazione (*mē genoito*), ma di portare alla luce, in maniera più piena, la sua ancor maggiore ricchezza.

2.2. Opere della legge

Mi è molto rincresciuto che sia stata proprio la mia formulazione iniziale della tesi che andavo sviluppando (riguardo alle «opere della legge») a permettere che la mia argomentazione venisse tanto rapidamente respinta.² Lasciate, allora, che mi spieghi bene: non ho dubbi che l'espressione «opere della legge» si riferisca a ciò che la legge richiede, alla condotta prescritta dalla torà.³ Tutto ciò che la legge prescrive di fare può essere

¹ Cf. McGrath, *Iustitia Dei*, 188. 225 s.

² In particolare *New Perspective*, 201 s. (= sotto, pp. 145-146). Le bacchettate di Watson, *Hermeneutics of Faith*, 334 s. n. 41, a questo proposito sono giustificate.

³ M. Bachmann, *Rechtfertigung und Gesetzeswerke bei Paulus*: TZ 49 (1993) 1-33 e 40MMT und Galaterbrief, ma'ase hatorah und erga nomou: ZNW 89 (1998) 91-113, entrambi ristampati in *Antijudaismus im Galaterbrief. Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus* (NTOA 40), Freiburg 1999, 1-31. 3-56 sostiene che l'espressione indichi soltanto i precetti della legge o regole halakiche (inoltre anche in *Keil oder Mikroskop?*), un'interpretazione che evita l'antitesi luterana tra «fede» e «opere» (*Neue Perspektive*, 40 s.), mentre J.C.R. De Roo, *The Concept of «Works of the Law» in Jewish and Christian Literature*, in S.E. Porter - B.W.R. Pearson (ed.), *Christian-Jewish Relations Through the Centuries* (JSNTS 192), Sheffield 2000, 116-147, seguito da A.A. Das, *Paul and the Jews*, Peabody, Mass. 2003, 40 s., insiste con pari veemenza che l'espressione si riferisca soltanto alle «opere» distinte dai «precetti». In entrambi i casi la distinzione è forzata. Cf. inoltre Bergmeier, *Gesetz*, 40-42 e *Vom Tun der Tora*, in Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, 161-181: 161-164; cf. anche il mio *Noch einmal «Works of the Law»*. *The Dialogue Continues*, in I. Dunderberg e C. Tuckett (ed.), *Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity* (Fs H. Räisänen), Leiden 2002, 273-290 (rist. sotto in forma riveduta come cap. 19, II: pp. 470-474), e la mia re-

definito «fare» la legge, un'opera della legge.¹ Come spero di aver spiegato *ad abundantiam* in contributi successivi, l'espressione «opere della legge» è un modo per denotare l'osservanza della legge richiesta a tutti i membri della comunità del patto,² e potrebbe essere considerata un modo appropriato per completare la prima metà della formula di Sanders «nomismo dell'alleanza».³ Per inquadrare la questione dal punto di vista

plica in Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, 397-401 (anche a Bergmeier, 402-404). De Roo sembra convinto che io convenga con Bachmann a ritenere che gli *erga nomou* indichino soltanto i «precetti» e continua a insistere su «una chiara distinzione tra 'opere fatte' e 'opere prescritte'» («*Works of the Law*» at *Qumran*, 82-85, 92 e, poi, in tutto il cap. 4) per poter così «contrapporre (*sic!*)» il significato di quelle a queste. Quello che voglio dire, rispetto sia a Bachmann sia a De Roo, è che l'espressione comprende *entrambi* i significati, come oggi si potrebbe parlare di «pagamento delle tasse» intendendo sia il relativo dovere fiscale sia, ovviamente, il suo compimento. Con il suo chiaro riferimento alle regole precedenti della sezione B, 4QMMT C 26 sembra abbracciare precisamente quei due aspetti (nonostante de Roo, 90-94).

1 Il concetto è sottolineato adeguatamente da Cranfield, *Works of the Law*, 5 oltre che da altri, ad esempio da T.R. Schreiner, *The Law and its Fulfilment. A Pauline Theology of Law*, Grand Rapids 1993, 51-54; D. Flusser, *Die Gesetzeswerke in Qumran und bei Paulus*, in P. Schäfer (ed.), *Geschichte - Tradition - Reflexion*, t. *Judentum* (Fs M. Hengel), Tübingen 1996, 395-403; Eskola, *Theodicy and Predestination*, 208-220; Bell, *No One Seeks for God*, 228-235; Mijōga, *Deeds of the Law* 2, 158 s. (anche 65 ss. 74-77); F. Avemarie, *Die Werke des Gesetzes im Spiegel des Jakobusbriefs. A Very Old Perspective on Paul*: ZThK 98 (2001) 282-309; Gathercole, *Where is Boasting?*, 92-96. 238-240. 249; v. anche Martyn, *Galatians*, 260-263. Ci si può riferire a Es. 18,20 (come ad es. nel mio 4QMMT and *Galatians*, 150 n. 19 = sotto, p. 388 n. 3; *Noch einmal*, 380 s. = sotto, pp. 470-472). Bergmeier, *Gesetz*, 37 e n. 41 (cf. anche 39-41) richiama anche *los.*, *Ap.* 2,169.172. La tesi principale di Rapa (*Meaning*) è che Paolo sia andato oltre la funzione di indicatore d'identità assunta dalle «opere della legge», concentrandosi invece sulle loro implicazioni soteriologiche, osservazione che non metto in questione. Ho già chiarito quale sia la mia opinione nel saggio del 1985, *Works of the Law*, 220 e 223 (= sotto, pp. 154 s. 158), come nota Kuula, *Law* 2, 116 s., opinione che ho ribadita poi nelle risposte a P. Stuhlmacher (*Jesus, Paul and the Law*, 210) e a Cranfield (*Yet Once More* = sotto, cap. 8). Esler ha trascurato questo chiarimento (*Galatians*, 182 s.), ma ancora una volta lo riconosce, invece, Westerholm compendiando il mio contributo (*Perspectives*, 189; *The 'New Perspective' at Twenty-Five*, 12 s.). Respingo decisamente l'affermazione di T. Laato secondo cui avrei considerevolmente cambiato posizione: T. Laato, *Paul's Anthropological Considerations. Two Problems*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 343-359: 356 n. 71. Il contributo di P.T. O'Brien, *Was Paul a Covenantal Nomist?*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 249-296 è in gran parte ben poco originale e non affronta le testimonianze cruciali (pp. 277-282). H.-J. Eckstein, *Verheissung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15-4,7* (WUNT 86), Tübingen 1996, 21-26 mette in evidenza che l'espressione significa «essere sotto la legge» (*Gal.* 4,21) e «fare tutta quanta la legge» (*Gal.* 5,3), senza tuttavia accennare ad alcuno dei miei lavori né a 4QMMT. Il tentativo di Waters (*Justification*, 195) di far dire a me e a Wright che «le opere della legge... riguardano esclusivamente l'identità e assolutamente non l'attività» è troppo ridicolo perché se ne parli.

2 Contro L. Gaston, *Paul and the Torah*, in *Paul and the Torah*, Vancouver 1987, 15-34 che ritiene, sbagliando di grosso, che l'espressione «opere della legge» non compaia in alcuno scritto giudaico e si debba quindi riferire alla «adozione, da parte dei gentili, di alcune particolari pratiche giudaiche» (pp. 25 e 69 s.). Lo hanno seguito pedissequamente Stowers, *Rereading Romans*, 187 e Gager, *Reinventing Paul*, 121: «'Opere della legge' è un'espressione convenzionale paolina a uso dei gentili». D.E. Aune, *Recent Readings of Paul Relating to Justification by Faith*, in D.E. Aune (ed.), *Rereading Paul Together*, Grand Rapids 2006, 219-223 offre un sommario utile della nuova «visione di Paolo» nella forma sostenuta, in particolare, da Gaston e Gager.

3 Da qui l'insistenza, per esempio in *What was the Issue and The Theology of Galatians* (= sotto,

di Paolo: per Paolo era assolutamente chiaro che la giustificazione è soltanto per fede; considerare qualsiasi «opere della legge» essenziali (in aggiunta alla fede) mina il *sola fide*. Il principio evangelico è chiaro: «nessuno è giustificato per opere della legge ma soltanto (*ean mē*)¹ per fede in Gesù Cristo» (*Gal. 2,16*).²

Allo stesso tempo, il contesto che fornisce l'occasione per la prima enunciazione di quel principio (*Gal. 2,1-16*) ci ricorda che il principio generale può essere messo alla prova da particolari opere della legge.³ Evidente-

capp. 5 e 6) nel sottolineare che l'argomentazione di Paolo in *Rom. 2* e in tutta la lettera ai Galati potrebbe essere considerata, a ragione, diretta contro due percezioni speculari errate del nomismo dell'alleanza: in pratica, che l'elemento *nomismo* della formula *non fosse stato sufficientemente accentuato* (*Rom. 2*) oppure che fosse stato *eccesivamente accentuato* (Galati)! Gundry, *Grace, Works, and Staying Saved in Paul* (pp. 8-12) aveva già evidenziato che in Galati il problema non era quello di «entrare nella», bensì quello di «restare dentro» [la comunità della salvezza] – per usare la terminologia di Sanders. 1 V. sotto, p. 58 n. 6.

² Witherington, *Grace in Galatians*, o non ha capito o travisa gravemente la mia visione di Paolo: «La teoria di Dunn secondo cui Paolo sostiene la necessità che oltre alla fede in Cristo si debbano osservare anche i principi fondamentali della legge esonerava dai suoi aspetti restrittivi e ritualistici» (p. 162: «il suo Paolo è simile più agli avversari che a se stesso»). In questo passo l'insegnamento di Paolo è chiaro, non importa quali precisazioni egli stesso faccia in altri passi (v. anche sotto, 4,2 e 4,3).

³ Stuhlmacher trascura il contesto dal quale è originato *Gal. 2,16* e che ne determinò la formulazione, e non si accorge che «le opere della legge» in 4QMMT C costituivano la ragione della separazione di Qumran dalla «moltitudine del popolo» (*Revisiting*, 42-44). Similmente a Fitzmyer (*Romans*, 338) e Bird (*Saving Righteousness*, 98) sfugge che il termine di paragone con 4QMMT non è il referente «ristretto» dell'espressione, ma che prescrizioni specifiche della legge / *halakot* (riguardo alla purità rituale, al culto del tempio e alle leggi matrimoniali) venivano presentate come casi che stabilivano un precedente della possibilità di altri di risultare accetti a Dio; la separazione da altri per ragioni *halakiche* equivale a dichiarare gli altri inaccettabili da Dio, significa considerare queste regole un limite che impone una simile separazione (cf. Mijoga, *Deeds of the Law*, 110-113 e anche 121 s. 140-145). V. anche sopra, p. 32 n. 4 e inoltre *Noch einmal*, 284-287 (= sotto, pp. 478-480). Stranamente anche Wright non nota che il termine di confronto non è ciò che costituiva il confine, bensì la propensione stessa a tracciare confini per escludere l'altro, giudeo o gentile che fosse (*Romans*, 460; 4QMMT and Paul, 110. 129 s.). F. Watson, *Constructing an Antithesis. Pauline and Other Jewish Perspectives on Divine and Human Agency*, in J.M.G. Barclay - S. Gathercole (ed.), *Divine and Human Agency in Paul and his Cultural Environment* (LNTS 335), London 2006, 99-116 mette in dubbio che in 4QMMT si ritenga che le «opere della legge» costituiscono un vero e proprio limite, considerando che «lo scopo della lettera è appunto quello di rimuovere la 'barriera' creata da una pratica aberrante» (p. 107 n. 20). Ma Watson non tiene conto che per una setta come quella di Qumran classificare come «aberranti» interpretazioni *halakiche* della torà diverse dalle proprie significava in realtà tracciare un confine tra la setta e altri giudei. Anche Lohse non coglie questo aspetto: ovviamente a Qumran la fiducia nella giustizia divina veniva fatta valere non contro *gentili* (*Römer*, 144), bensì *contro* altri giudei! È quanto ho fatto notare già in *Yet Once More*, 103 s. (= sotto, pp. 249 s.), in *Echoes of Intra-Jewish Polemic* (sotto, pp. 269-271) e in 4QMMT and Galatians, 150 s. (= sotto, pp. 388-390); anche in *Paul et la Torah. Le rôle et la fonction de la Loi dans la théologie de Paul l'apôtre*, in A. Detwiler - J.-D. Kaestli - D. Marguerat, ed., *Paul, une théologie en construction*, Genève 2004, 227-249: 243-245 (= sotto, pp. 516-519). Al contrario di costoro, altri hanno invece colto il punto C. Burchard, *Nicht aus Werken des Gesetzes gerecht, sondern aus Glauben an Jesus Christus – seit wann?*, in H. Lichtenberger (ed.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*, 111. *Frühes Christentum* (Fs M. Hengel), Tübingen 1996, 405-415: 410 s.; K.L. Yinger, *Paul, Judaism and Judgment according to Deeds* (SNTSMS 105),

mente, alcuni giudei credenti volevano insistere sulla necessità della circoncisione per quanti credevano nel messia Gesù (cosa del tutto comprensibile, considerato *Gen.* 17,9-14); quella pretesa fu respinta con successo (*Gal.* 2,1-10). Ma poi il grosso dei credenti giudei, compresi Pietro e Barnaba, si comportarono diversamente, dimostrandosi convinti che fosse ancora necessario che i giudei mangiassero separatamente dai gentili, che le leggi riguardanti il puro e l'impuro fossero ancora essenziali (*Gal.* 2,11-14).¹ Agli occhi di Paolo un siffatto comportamento costituiva una violazione del principio fondamentale: insistere che le leggi riguardo al puro e l'impuro fossero ancora vincolanti per i giudei credenti equivaleva a esigere opere della legge in aggiunta alla fede in Cristo. Per dirla con le parole di Nils Dahl: «Per Paolo il comportamento di Pietro e Barnaba costituisce il rifiuto della dottrina della giustificazione per fede».² Per contro, intento primario di Pietro e degli altri, se ne può concludere, non era tan-

Cambridge 1999, 169-174; Rapa, *Meaning*, 54. 143 s. 172 n. 11. 173 n. 21 c. 264 (con riserve); de Roo, «*The Works of the Law*» at Qumran, 94-95 e *The Role of Food as Related to Covenant in Qumran Literature*, in S.E. Porter - J.C.R. de Roo (ed.), *The Concept of the Covenant in the Second Temple Period* (SSJSup 71), Leiden 2003, 129-164 (p. 163: «le peculiari leggi di purità alimentare osservate dai settari di Qumran servivano da indicatori di demarcazione che li distinguevano dai gentili e anche da altri gruppi del giudaismo»). M.G. Abegg, *Paul and James on the Law in Light of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 2006, 63-74, osserva giustamente che «l'interpretazione della legge, che era stata rivelata da Dio, costituisce il centro dell'espressione 'opere della legge'»; «era una serie particolare di 'opere della legge' quella che determinava il giudaismo di Qumran per quello che era»; «'obbedire alla legge' era in conformità con l'interpretazione corretta» (pp. 71-73 e anche 66-68). Il punto in questione è espresso felicemente da F. Vouga, *An die Galater* (HNT 10), Tübingen 1998, 58: «la circoncisione e le leggi del puro e dell'impuro in quanto segni di elezione e santità sono simboli dell'intera legge e dell'appartenenza al popolo del patto»; come lo è, del resto, anche da R.B. Hays, in *The Harper-Collins Study Bible*, ed. W.A. Meeks e al., New York 1993, 2185: «L'espressione 'opere della legge' si riferisce, in primo luogo, a pratiche comandate dalla legge (circoncisione, leggi dietetiche, osservanza del sabato) che marcano in maniera distintiva l'identità etnica giudaica; queste simboleggiano un'obbedienza totale agli obblighi della legge che discendono dal patto» (citato secondo D. Garlington, *In Defense of the New Perspective on Paul*, Eugene, Oreg. 2005, 39). In *Yet Once More*, 101 (= sotto, pp. 247 s.) noto come spesso, nella storia del cristianesimo, un principio più ampio possa assumere un rilievo centrale in problemi particolari, nei quali, ad esempio, l'infallibilità papale, il sacerdozio riservato ai maschi, il battesimo dei credenti, l'infalibilità della Bibbia, possono essere tutte questioni che sono aggiunte alla fede in Cristo in quanto essenziali per il mutuo riconoscimento e la mutua collaborazione.

1 In *The Incident at Antiochia* ho cercato di tener conto di tutti i fattori che spingevano Pietro a «separarsi» dalla comunione conviviale mista di giudei e gentili; per un'esposizione più recente cf. il mio *Galatians*, 119-124; inoltre Lohse, *Paulus*, 92 s.; Martyn, *Galatians*, 241-243; Schäfer, *Paulus bis zum Apostelkonzil*, 236-238. Rapa, *Meaning*, 138 s. riassume l'atteggiamento che provocò il rimprovero di Paolo (anche se ritiene che esso fosse diretto ai «giudaizzanti» attivi in Galazia) con queste parole: «Le 'opere della legge' erano le pratiche nomistiche relative alla legge giudaica che questi giudaizzanti sostenevano fossero parte integrante di ciò che significava essere 'cristiani'. Io riassumevo una situazione più complessa facendo specifico riferimento alle 'leggi del puro e dell'impuro', poiché sembra che fossero queste a fornire il movente fondamentale del comportamento separatista (v. inoltre sotto, 2.3).

2 Dahl, *Doctrine of Justification*, 109; Lohse, *Paulus*, 94: «Con il v. 16 Paolo illustra quali gravi conseguenze risultino necessariamente dalla rinuncia alla comunione di mensa».

to di guadagnarsi meriti in virtù di questa obbedienza; si è piuttosto davanti alla convinzione che queste regole in particolare fossero ancora vincolanti per tutti i giudei e che per essere fedeli a Dio essi dovevano continuare a essere fedeli al contratto stipulato da Dio col suo popolo, leggi di purità e impurità incluse.¹

Ma se ad alcuni l'attenzione data alla circoncisione e alle leggi alimentari sembra ancora troppo limitata, allora si potrebbe concentrarla su un terzo elemento dell'equazione: l'espressione «giudaizzare» = vivere come un giudeo (*Gal. 2,14: ioudaizein*). A giudizio di Paolo, Pietro e gli altri giudei credenti continuavano a insistere, in effetti, perché i credenti gentili osservassero le prescrizioni alimentari = giudaizzare = fare opere della legge. In altre parole, l'espressione «opere della legge» non è soltanto un modo per descrivere ciò che i membri del patto sono obbligati a fare in virtù della loro appartenenza al patto («nomismo dell'alleanza»);² «opere della legge» è, inoltre, una maniera per denotare lo stile di vita giudaico, incluso il modo di vivere peculiare dei giudei (da qui quindi l'obiezione di Paolo in *Gal. 5,3*).³ «Vivere da giudeo» (*ioudaikōs zēn, Gal. 2,14*) significa vivere secondo la legge, fare ciò che la legge prescrive (opere della legge).⁴ Non dovrebbe quindi affatto sorprendere che il principio più

¹ Si veda anche la mia *Theology of Galatians, 75-79* e *Teologia di Paolo, 361 s.* e n. 104. Kim, *Paul and the New Perspective, 59 s.* persevera nell'intendere «opere della legge» nel senso di «realizzazioni umane o opere buone fatte per guadagnare il favore di Dio», certo rendendo difficilmente giustizia agli intenti che devono aver guidato Pietro nell'incidente di Antiochia. Cf. al contrario le considerazioni più benevole di I.-G. Hong, *The Law in Galatians* (JSNTSup 81), Sheffield 1993, 133-148 e Kruse, *Paul, 41 s.* 186. A parere di Schnelle, *Paul, 281 n.* 52 simili distinzioni (tra la legge in generale e certe leggi in particolare) in Paolo semplicemente non si trovano; che cosa fare allora con *1 Cor. 7,19*?

² Cf. Westerholm, *Perspectives, 367-370*: «Per i cristiani giudei sostenitori della circoncisione, quindi, il patto e le leggi del giudaismo costituivano ancora l'ordinamento entro il quale il popolo di Dio deve vivere» (p. 368).

³ Cf. J.B. Tyson, «*Works of the Law*» in *Galatians: JBL, 92* (1973) 423-431; Eskola, *Theodicy and Predestination, 220*: «... 'opere della legge' è un'espressione che denota obbedienza e osservanza a tutta quanta la legge di Mosè. Questo era un elemento centrale dell'identità giudaica». F.J. Marera, *Galatians in Perspective: Interpretation 54* (2000) 233-245, esprime felicemente quanto intendo dire: «In Galati l'espressione ['opere della legge'] si riferisce ad alcune specifiche opere della legge che, se adottate, avrebbero rivelato che i galati avevano abbracciato uno stile di vita giudaico» (p. 237). Watson ribadisce che «opere della legge» indica «lo stile di vita del popolo giudaico, di coloro che sono compresi nel patto di Dio con Israele» (*Hermeneutics of Faith, 69 n.* 79). Che tra le funzioni della legge vi fosse quella di contribuire a contraddistinguere il popolo di Dio è stato generalmente riconosciuto nel simposio *Paul and the Mosaic Law* (p. 330); ad es. R.B. Hays, *Three Dramatic Roles. The Law in Romans 3-4, 151-154*: «La legge definisce l'identità del popolo giudaico». Affermare che le mie osservazioni su *Gal. 2,16* collocato nel suo pre-contesto equivalgono a «sostituire 'la legge' in *Gal. 3,21* con 'norme rituali'» (Blocher, *Justification of the Ungodly, 487*) è «assurdo» come l'affermazione stessa.

⁴ J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth. A Study of Paul's Ethics in Galatians, Edinburgh 1988*: «... 'opere della legge' equivale a 'vivere da giudeo'» (p. 78); «fare ciò che la legge impone è segno che si è adottato lo stile di vita giudaico... 'le opere della legge', ossia osservando uno stile di vita giudaico» (p. 82); «nella lettera ai Galati Paolo è contrario alle 'opere della legge' per»

profondo (fede e non opere) fosse provocato dal problema creato da giudei e gentili che mangiavano insieme.¹

Per farla breve, non è mia intenzione di limitare le «opere della legge» a questioni di demarcazione,² ma è abbastanza ovvio che chiunque insista per principio che si debbano osservare *tutte* le opere della legge ribadirà ovviamente che *qualsiasi* opera della legge *dovrà* essere osservata per principio, anche se dovesse essere controversa. E resta il fatto che il problema che provocò la prima formulazione documentata del grande principio della giustificazione soltanto per fede furono le opere della legge per le quali il giudaismo si distingueva e si manteneva separato dalle (altre) nazioni.³ E con ciò si è al terzo punto del chiarimento.

ché esse rappresentano l'imposizione di uno stile di vita giudaico... ai suoi convertiti gentili» (p. 239). Bergmeier, *Gesetz*, 42: «ioudaizein [significa] uno stile di vita giudaico..., così *ioudaikōs zēn* vivere da giudei, un tipo di vita le cui *notae iusti* si definiscono *ex ergōn nomou*». Opinioni analoghe vengono espresse da R. Liebers, *Das Gesetz als Evangelium. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Paulus*, Zürich 1989, 54; M. Bachmann, *Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in Gal.* 2,15 ss. (WUNT 59), Tübingen 1992, 93 s. Cf. la mia formulazione precedente in *Partings*, 133.

1 A questo punto mi sento piacevolmente in stretta compagnia con Westerholm, *Perspectives*, 383 s.: «Paolo non affrontava le controversie pelagiane o quelle del XVI secolo riguardanti le opere. Al contrario, reagiva alla pretesa che i gentili venissero circoscritti, e lo fece sollevando la questione fondamentale di come gli esseri umani, nonostante i loro peccati, possano vivere concretamente nella grazia di Dio» (p. 384; cf. anche il cap. finale, pp. 440-445).

2 In *The New Perspective*, 192-194 (= sotto, pp. 139-142) mi servo di varie espressioni – «indicatori d'identità», «distintivi di appartenenza al patto» (p. 192) oltre che «stabilire confini» e (p. 193) «indicatori di demarcazione» – senza però mettere mai abbastanza in evidenza in questi primi scritti la connotazione più generale. Wright, *History*, 65 usò le stesse immagini della circoscisione come «simbolo dell'identità nazionale», sviluppandole poi nella medesima direzione in *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh 1991, 240-244 così come in *What Saint Paul Really Said*, 130-132. Così anche W.S. Campbell, *Paul's Gospel in an Intercultural Context*, Frankfurt 1991, 126 s. Intendendo «indicatori di demarcazione» come se questa caratterizzazione fosse semplicemente una replica della vecchia contrapposizione di «legge cerimoniale» e «legge morale», Zahl, *Mistakes*, 9 s., non tiene minimamente in considerazione la dimensione sociale ed etnica messa in evidenza dall'espressione (v. anche sotto, 2.3). Definire poi la circoscisione una sorta di *body piercing* (così George, *Modernizing Luther*, 457 al seguito di Zahl, 9) manifesta una deplorabile ignoranza della funzione della circoscisione come fondamentale indicatore d'identità d'Israele (*hē peritomē* = i giudei).

3 La critica di M.A. Seifrid, *Blind Alleys in the Controversy over the Paul of History*: TynBul 45 (1994) 73-95: 77-85 è molto più sfumata delle altre (sopra, p. 42 n. 1): «Gli *erga (nomou)* che i circoscritti dovevano fare segnavano la differenza tra i giusti e gli empi... Rifiutando gli *erga nomou* come garanzia di salvezza, Paolo rifiuta una superiorità morale raggiunta per obbedienza» (pp. 84 s.). Una formulazione del genere è un'utile via di mezzo (sia... sia) che potrebbe fungere da base per una sintesi più pregnante. Anche Byrne, *The Problem of Nomos*, 299-301 si mostra più benevolo nei confronti della mia riformulazione, come pure in sostanza M. Silva, *Faith Versus Works of Law in Galatians*, in Carson e al. (ed.), *Justification and Variegated Nomism* 2, 217-248: 221 s. Cf. anche Haacker, *Merits and Limits*, 284 s. Per contro V.M. Smiles, *The Gospel and the Law in Galatia. Paul's Response to Jewish-Christian Separatism and the Threat of Galatian Apostasy*, Collegeville 1998 confonde semplicemente la questione quando afferma che «sono le istanze *universali* della legge che Paolo deve contestare... la pre-enzione fondamentale della legge di determinare *per tutta l'umanità* la base del rapporto tra Dio e uomo che Paolo deve smascherare» (pp. 126-128).

2.3. Atteggiamento sbagliato o malinteso?

Fino a che punto il cuore del problema era l'«atteggiamento» dei giudei verso i gentili?¹ non significa forse rendere triviale l'insegnamento di Paolo sulla giustificazione e sulla maledizione della legge quando si riduce la dottrina fondamentale della giustificazione a (semplice!) lezione sui buoni rapporti interetnici?² non ho forse ridotto l'insegnamento di Paolo sulla giustificazione alla «nozione di nuova strategia missionaria»³ o a categoria meramente sociologica?⁴ non ho forse accentuato eccessivamente la dinamica sociale e nazionale soggiacente al linguaggio paolino e minimiz-

¹ Räsänen (sopra, p. 35 n. 2) riprendeva criticamente il mio linguaggio in *Works of the Law*, 231 (= sotto, pp. 168-169): l'atteggiamento verso la legge che esigeva quelle pratiche/opere che denotavano i giudei distinguendoli dai gentili e che imponevano a quelli la separazione da questi. Mettendo in evidenza l'importanza dell'inclusione dei gentili per il vangelo di Paolo, Stendahl è di fatto il padre della nuova prospettiva (sopra, p. 25 n. 2).

² R.Y.K. Fung, *Galatians* (NICNT), Grand Rapids 1988, 148 n. 60 commenta una delle mie espressioni meno felici («la maledizione di una concezione errata della legge» nel mio *Works of the Law*, 229 = sotto, p. 166) ritenendola «ben poco adatta all'idea di Cristo portatore della maledizione». Una prima risposta è stata già data in *Jesus, Paul and the Law*, 237. Anche Cranfield trova che l'idea che *Rom.* 3,21-26 prosegua «unicamente per trarre le conseguenze per la concezione che il popolo giudaico ha di sé», sia «un'intollerabile smontatura»: «di fatto [l'opinione di Dunn] riduce l'argomentazione di Paolo a una polemica contro un malinteso» (*Works of the Law*, 8-9, 13). Critiche simili provengono anche da Das, *Paul, the Law and the Covenant*, 160 («liberazione da un equivoco puramente nazionalistico») e Kim, *Paul and the New Perspective*, 133 s. Se possibile ancor più critico si mostra Westerholm, *Perspectives*, 317-319: «una concezione tanto limitata dell'espiazione avrebbe lasciato interdetto anche il più dogmatico teologo del TULIP» (pp. 317 s.). Criticando la mia *Teologia di Paolo*, R.B. Matlock, *Sins of the Flesh and Suspicious Minds. Dunn's New Theology of Paul*: JSNT 72 (1998) 67-90 si prende eccessivamente gioco di me quando parlo di «malinteso». Gli ho risposto in *Whatever Happened to Exegesis? In Response to the Reviews by R.B. Matlock and D.A. Campbell*: JSNT 72 (1998) 113-120: 115 s.

³ E. Lohse, *Theologie der Rechtfertigung im kritischen Disput: zu einigen neueren Perspektiven in der Interpretation der Theologie des Apostels Paulus*: Göttingische Gelehrte Anzeigen 249 (1997) 66-81: 76; anche in Römer, 140-145; gli fanno eco F.W. Horn e R. Penna, in Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Perspektive*, 37 s. e 268 s. Rispondo loro rispettivamente in 394 s. e 410-412. Schreiner fa sua l'osservazione di J.G. Machen «che la ragione per la quale Paolo sosteneva la giustificazione per fede non era perché essa rendeva possibile la missione ai gentili, bensì perché era vera» (*Paul*, 195). Ma le due cose non sono alternative che si escludono reciprocamente. Cf. anche sotto, p. 59 n. 3.

⁴ R.S. Smith, *Justification and Eschatology. A Dialogue with «The New Perspective on Paul»*: Reformed Theological Review, Supplementary Series nr. 1 (2001) mi attribuisce l'opinione che la giustificazione «non sia tanto una dottrina teologica (ossia una questione di come il singolo stia alla presenza di Dio) quanto una dottrina sociologica (ossia come giudei e gentili stiano alla presenza gli uni degli altri)» (p. 9). No! La questione era se e a quali condizioni i gentili potevano stare insieme con i giudei alla presenza di Dio. Il travisamento mette in evidenza il pericolo di contrapporre antitetivamente interpretazione «sociale» e interpretazione «teologica», un pericolo nel quale molti cadono (Smiles, *The Gospel and the Law*, 125-128; Thurén, *Derhetorizing Paul*, 139 s. e cf. 150 n. 57; Marguerat, *Paul et la Loi*, 265 e 270 s.). Ma successivamente Smith riconosce gli intenti della «nuova prospettiva» ammettendo «che l'insegnamento di Paolo sulla giustificazione per fede funziona sia da attacco al nazionalismo (giudaico) esclusivista sia da rimprovero al separatismo giudaico (cristiano)» (pp. 89 s.).

zato seriamente l'analisi paolina della radicale impotenza della situazione umana e la sua preoccupazione per la salvezza dell'individuo? ¹ Per quel che mi riguarda, *non* desidero per nulla minimizzare la serietà delle accuse che Paolo lancia contro il genere umano, in particolare nella sua devastante analisi di *Rom.* 1,18-3,20, come spero di aver chiaramente spiegato nelle mie opere precedenti. ² E sebbene riconosca il pericolo di una reazione esagerata a quella che potrebbe essere un'accentuazione troppo strettamente individualistica, una accentuazione che, immagino, potrebbe essere incoraggiata in egual misura dall'esistenzialismo di Rudolf Bultmann e dall'evangelismo di Billy Graham, sicuramente non intendo affatto minimizzare in alcun modo passi tanto intensamente personali come *Rom.* 5, 1-5 e *Gal.* 2,19-20. ³ Tutto ciò a cui aspiro è rammentare a quanti fossero interessati che la concezione e l'espressione del vangelo proprio di Paolo hanno *anche* una dimensione sociale ed etnica.

Resta che Paolo ha formulato le sue affermazioni della giustificazione per fede e non per opere della legge avendo di mira la sua missione di apostolo ai gentili e come risultato della sua concezione del vangelo che veniva messa in discussione dai giudei suoi simili (*Gal.* 2,2-4; *Atti* 15,1.5). La questione di se e come i gentili possano essere accettati da Dio costituisce il cuore della teologia paolina, nasce dalla convinzione che il vangelo della giustizia di Dio sia per *tutti* i credenti, tanto gentili quanto giudei (*Rom.* 1,16-17). ⁴ Il problema senza dubbio si pose perché a Israele era stato insegnato di mantenersi separato dai gentili, che i gentili rappresentavano una minaccia per la santità d'Israele, che perché Israele potesse essere separato *per* Dio doveva essere distinto *dalle* (altre) nazioni. ⁵ Nessun passo

1 Silva, *The Law and Christianity. Dunn's New Synthesis*, 351 s.; Moo, *Israel and the Law*, 192-195; Byrne, *Interpreting Romans Theologically*, 231 s. S. Westerholm, *Paul and the Law in Romans 9-11*, in J.D.G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law* (WUNT 89), Tübingen 1996; Grand Rapids 2001, 215-237: «Negare il contrasto paolino tra 'fede' e 'opere' o confinarne la portata a una polemica contro il particolarismo giudaico significa non cogliere né la teocentricità della visione religiosa di Paolo né la radicalità con la quale egli concepisce il dilemma umano e la redenzione divina» (p. 236). Blocher, *Justification of the Ungodly*, 485-488: «Se si coglie la forza della visione paolina della situazione disperata dell'uomo (così com'è riuscito a fare Lutero), non ci si può affatto immaginare che essa fosse eclissata dal problema del rapporto tra giudei e gentili». S.J. Gathercole, *Justified by Faith, Justified by His Blood. The Evidence of Romans 3,21-4,25*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism 2*, 147-184 critica quanti «attribuiscono eccessiva importanza alla dottrina della giustificazione sotto l'aspetto che riguarda l'inclusione dei gentili» (p. 148).

2 Cf. in particolare *Teologia di Paolo*, 101-146 (§§ 4 e 5).

3 Ma sono sconcertato dalla fermezza con cui Blocher sostiene che *Gal.* 2,20 «andrebbe inteso nel senso di rappresentanza giuridica, non di unione vitale» (*Justification of the Ungodly*, 499).

4 Niebuhr, *Paulinische Rechtfertigungslehre*, 124-126. Bird, *Saving Righteousness*, 108 arriva al punto di dire «che il problema più esplosivo che Paolo dovette affrontare non fu il confronto con avversari legalistici; invece, la questione più urgente del ministero di Paolo fu il tentativo di far accogliere nella comunione fraterna dai cristiani giudei i gentili in quanto gentili».

5 Al riguardo l'oracolo di Balaam si dimostrò determinante - Israele «è un popolo che dimora so-

dell'Antico Testamento lo espone più chiaramente di *Lev. 20,22-26*: le leggi che distinguono ciò che è puro da ciò che è impuro furono date come segno della separazione d'Israele dalle nazioni e come strumento per rafforzare questa separazione (il punto viene ribadito con ancor maggior vigore in *Iub. 22,16*).¹ *Evidentemente fu proprio questa la ragione teologica sottostante alla «separazione» di Pietro dai gentili ad Antiochia (Gal. 2,12)*.²

Parimenti, fu precisamente il riconoscimento che la teologia del puro e dell'impuro non avrebbe più dovuto avere un peso predominante a costituire il cuore della storia lucana della svolta compiuta da Pietro con l'apertura al centurione gentile Cornelio in *Atti 10-11*. Secondo Luca, prima di quell'episodio Pietro non avrebbe mai messo in dubbio le leggi del puro e dell'impuro (*Atti 10,14; 11,8*): esse erano semplicemente parte della mentalità giudaica normale. Ma egli imparò una lezione decisiva dalla visione che lo invitava a mangiare carne di animali impuri (*Atti 10,11-16; 11,5-10*). La lezione era che da quel momento in poi egli avrebbe dovuto non soltanto cambiare le sue abitudini alimentari, ma anche non chiamare più *nessuno* vile o impuro (*10,28*). Il racconto di Luca illustra ciò cui Paolo si opponeva e ciò che lo spinse a mantenere fermamente la propria posizione persino contro lo stesso Pietro (!) ad Antiochia. Come il passo di *Gal. 2,15-17* implica chiaramente, l'«atteggiamento» giudaico verso i «peccatori» gentili era una questione di vita o di morte per il vangelo, il vangelo della giustificazione per fede.³

lo e non è contato nel novero delle nazioni» (*Num. 23,9*) – come spiega Filone: il popolo «che abiterà da solo, che non è contato tra le altre nazioni» non può essere rovinato «perché in virtù della distinzione delle sue usanze peculiari esso non si meschia con altri popoli per allontanarsi dalla via dei suoi padri» (*Vit. Mos. 1,278*). Eskola, *Theodicy and Predestination*, 218 non coglie il legame tra la gelosia divina (tenere Israele solo per se stesso) e lo zelo (di un Finees) che impedisce a Israele di mescolarsi con altre nazioni, diverse e idolatre (sopra, p. 29 n. 1). V. inoltre F. Avemarie, *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur*, Tübingen 1996, 501-510. Personalmente non capisco perché Watson pensi che «la funzione sociale della legge nell'istituzione della separazione d'Israele», funzione che io individuo, sia «una corruzione secondaria del concetto originario di santità» (*Hermeneutics of Faith*, 328 s.). Presumibilmente egli confonde la successione dell'analisi con una successione di proposito o risultato. Quello che voglio dire è che la santità, la separazione per Dio, comportava inevitabilmente anche una separazione da altri – due facce della stessa medaglia.

¹ Hong richiama *Deut. 7,1-11* ed *Esd. 10,11* (*Law in Galatians*, 147). Per l'importanza di *Lev. 20,26* nella tradizione rabbinica cf. Avemarie, *Tora u. Leben*, 193 ss. 446 s. 449 s. 503 e 510 s.

² Il punto è colto da I.H. Marshall, *New Testament Theology*, Downers Grove, Ill. 2004, 211. Cf. anche il mio *4QMMT and Galatians*, 147 s. (= sotto, pp. 385 s.). Quali che siano state le condizioni precise che consentirono a Pietro e agli altri giudei cristiani di mangiare insieme ai credenti gentili ad Antiochia – al riguardo v. ora J.G. Crossley, *The Date of Mark's Gospel. Insight from the Law in Earliest Christianity* (JSNTS 266), London 2004, 141-154 – fu chiaramente la logica della «distinzione» d'Israele che ebbe un peso decisivo sui giudei cristiani. Passi come *Rom. 14,14*, *Iuv., Sat. 14,96-106* e *Tac., Hist. 5,5,2* documentano chiaramente come (molti o tipicamente) i giudei della diaspora ritenessero necessario osservare le leggi riguardo al puro e all'impuro fuori del paese d'Israele.

³ Per la denigrazione dei gentili considerati *di per sé* «peccatori» cf. sopra, p. 30 nn. 3 e 4. H.

Fu proprio questo «atteggiamento» tipicamente giudaico verso la legge, o verso i gentili sulla base della legge,¹ che Paolo ritenne essenziale mettere in discussione per poter affermare il vangelo della giustificazione per fede.² A giudizio di Paolo si trattava invero di un «frintendimento» non del ruolo della legge quando si trattava unicamente di Israele, «prima della venuta della fede» (*Gal.* 3,23), bensì *del suo ruolo adesso che la fede era venuta*, adesso che il vangelo doveva valere tanto per i gentili quanto per i giudei.³ Il malinteso era che le opere che sarebbe stato assolutamente normale attendersi dai giudei in quanto tali dovessero essere richieste anche dai gentili quale condizione perché potessero essere considerati accettabili a Dio – smascherando in questo modo l'errore di fondo: esigere anche qualcosa in aggiunta alla fede.⁴

Gli studiosi di Paolo devono semplicemente fare a meno di minimizzare l'importanza per Paolo del vangelo quale potenza di Dio nell'abbattere le barriere (anzitutto quella della legge) tra giudei e gentili. Per lui era centrale ed essenziale che il vangelo mettesse persone così diverse in grado di sedere alla medesima tavola e mangiare a un unico desco e si aspettasse che lo facessero: ciò che era in gioco era «la verità del vangelo» (*Gal.*

Merklein, *Nicht aus Werken des Gesetzes...». Eine Auslegung von Gal. 2,15-21*, in *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT 105), Tübingen 1998, 303-315: «Fssi [i cristiani giudei] sono 'giudei per natura' e quindi – come andasse da sé – non peccatori come i gentili».

¹ Per gli «atteggiamenti» giudaici verso i gentili si veda ad esempio quanto scrivo in *Pharisees, Sinners, and Jesus*, 73 s. e *Incident at Antioch*, 142; inoltre H.D. Betz, *Galatians* (Hermeneia), Philadelphia 1979, 115; Longenecker, *Galatians*, 83. Che Paolo attribuisca la crisi al timore «di quelli della circoncisione» (*Gal.* 2,12), cioè a quanti «derivano la loro identità fondamentale dalla loro eredità etnica (giudaica)» (Martyr, *Galatians*, 234) minimizza la centralità del divisorio tra giudei e gentili. Non si dovrebbe dimenticare che la circoncisione era anche un contrassegno di separatezza. Secondo Jos., *Ant.* 1,192 Dio aveva comandato ad Abramo di praticare la circoncisione «affinché la sua discendenza si astenesse dal mischiarsi con altri»; cf. *Iub.* 15,26.34; Tac., *Hist.* 5,5,2 e anche il mio *Neither Circumcision*, 82-92 (= sotto, pp. 358-368).

² Gager, *Reinventing Paul*, 49 e Kim, *Paul and the New Perspective*, 61 n. 212 pensano che la nuova prospettiva sostituisca un'immagine distorta del giudaismo (un legalismo piatto) con una caricatura, altrettanto distorta, del giudaismo quale religione razzista e nazionalista. Ma il problema che Paolo dovette affrontare fu proprio che una setta messianica di una religione nazionalista (giudaismo = religione dei giudaïti) era diventata una setta missionaria che cercava di trasformarsi in una versione non nazionalista della religione tradizionale d'Israele e di accettare in essa, a pieno titolo, non giudei.

³ Cf. inoltre la mia *Teologia di Paolo*, 146-178; *Noch Einmal*, 277-279 (= sotto, pp. 468-470). Paolo considerò le due crisi, quella di Gerusalemme riguardante Tito e quella di Antiochia per la comunione di mensa, una sola e medesima cosa: in entrambi i casi «la verità del vangelo» (*Gal.* 2,5.14) era messa in pericolo dai giudei che cercavano di «costringere» (*Gal.* 2,3.14) i gentili a conformarsi alle usanze distintive d'Israele. Cf. G. Strecker, *Theology of the New Testament*, New York 2000, 141: «Mettere in vigore nella comunità cristiana la torà del giudaismo mediante il comandamento della circoncisione e ricostituire l'unità nazionale giudaica che era stata messa in questione dalla predicazione dell'apostolo».

⁴ Westerholm, *Perspectives*, 315 è categorico: «Ciò che è in ballo quando Paolo parla di opere della legge è la legge che esige atti, non già la legge travisata dai giudei». Ma in tal modo egli pone come alternativo ciò che avrebbe fatto meglio a presentare come complementare.

2,11-21).¹ Che cosa provocò l'ira di Paolo ad Antiochia? che cosa gli pare una minaccia tanto grave per la verità fondamentale della giustificazione per fede? – appunto il rifiuto di un gruppo di cristiani di accettare a tutti gli effetti un altro gruppo di cristiani! Il principio della giustificazione che Paolo formulò in conseguenza dei fatti di Antiochia (*Gal.* 2,16) comporta quantomeno il principio che giustificazione significa accettare a pieno titolo l'altro credente che è diverso da te, che non è d'accordo con te.² Evidentemente le due dimensioni sono inestricabilmente interconnesse: la verticale e l'orizzontale, l'accettazione da parte di Dio con l'accettazione degli altri. Non è possibile essere a posto con Dio mentre ci si rifiuta di rispettare e accettare quella che Jonathan Sacks ha definito «la dignità della differenza».³

Non è quindi certo per coincidenza fortuita che la più grande lettera di Paolo, quella ai Romani, si concluda con una disamina proprio di questo tema (*Rom.* 14,1-15,6), riassunto nell'esortazione «accoglietevi gli uni gli altri come anche Cristo vi ha accolti» (*Rom.* 15,7). Né è un caso che la lettera culmini nella visione dei gentili che adorano e glorificano Dio insieme con l'antico popolo di Dio (*Rom.* 15,9-12), una visione attestata da legge, profeta e salmista che si sta avverando grazie proprio alla missione di Paolo. Né si dovrebbe dimenticare che Paolo considerava questo avvenimento il grande «mistero» che, celato alle età e alle generazioni, ora era stato rivelato nel vangelo: il proposito eterno di Dio era stato di annoverare i gentili tra il suo popolo.⁴ Nella lettera agli Efesini, in particolare,

¹ V. inoltre il mio *Theology of Paul's Letter to the Galatians*, 25-28 dove faccio notare anche le dimensioni apocalittiche del problema (pp. 46-52); v. anche sotto, pp. 51 s. n. 3.

² Smith, *Justification and Eschatology*, 131 imposta il ragionamento di *Gal.* 2,11-17 a rovescio quando, basandosi su *Gal.* 4,21-31, conclude che «per Paolo quelli che sono stati giustificati per fede non possono avere comunione con quanti cercano di essere giustificati per altre vie».

³ J. Sacks, *The Dignity of Difference*, London 2002. È triste che il problema affrontato da Paolo sia ancora vivo ai giorni nostri tra quegli israeliani (e quei cristiani) che usano la promessa del paese fatta ad Abramo (*Gen.* 13,15; 17,8 ecc.) per giustificare una politica di insediamenti su territorio palestinese, che di fatto cerca di ripetere l'occupazione della terra promessa, scacciandone la popolazione indigena mediante l'espropriazione delle terre, la distruzione di oliveti e della proprietà, il controllo delle risorse idriche e gravi restrizioni alla vita quotidiana. Quando fa comodo si dimentica che alcune forme del patto con i patriarchi (compreso il momento sacro della ratificazione del patto stesso) avevano promesso loro il «paese dal fiume d'Egitto fino al Gran Fiume, il fiume Eufrate» (*Gen.* 15,18; *Deut.* 1,7-8; 11,24; *Gios.* 1,3-4); per l'estensione della promessa fino ad abbracciare tutto il mondo (!) v. *Rom.* 4,13 e il mio *Romans*, 213.

⁴ *Rom.* 11,25; (16,25-27); *Ef.* 1,9-10; 3,3-6; *Col.* 1,26-27; 2,2; 4,3. Resto sconcertato nel sentirmi accusato da R.W. Yarbrough, *Paul and Salvation History*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 297-342 di essere ostile a vedere Paolo in una prospettiva di storia della salvezza, considerare marginale il punto di vista storico salvifico, ridimensionare questo quadro di riferimento (pp. 307 s. 324. 342). Sconcertato soprattutto quando leggo che Yarbrough definisce la «storia della salvezza» in questi termini: «L'attività redentrice personale di Dio all'interno della storia umana per compiere i propri propositi salvifici eterni» (p. 297). Al contrario, ritengo che il punto saliente di Romani e Galati sia proprio l'argomento paolino che il vangelo annunciato ai gentili sia compimento e culmine del proposito salvifico di Dio. Sono più

è questo il supremo mistero delle età che Paolo aveva ricevuto l'incarico di rivelare e attuare: «I gentili sono diventati coeredi, membri del medesimo corpo» (Ef. 3,6). Cristo è morto per abbattere il divisorio, la legge con i suoi comandamenti e precetti, il muro che divideva i giudei dai gentili (Ef. 2,14-16).¹ In lui i due sono diventati una cosa sola e nella visione di Efesini la chiesa esiste precisamente per essere *il luogo nel quale i due popoli separati convengono per essere un solo popolo* (Ef. 2,17-22).² Il superamento di queste antiche ostilità non era semplicemente un effetto secondario del vangelo, ancor meno un allontanamento dal vero significato del vangelo, bensì *la conquista culminante del vangelo*, il compimento degli intenti di Dio sin dall'inizio del tempo.³

«Atteggiamenti» ed «equivoci» del tipo che perpetuano le barriere tra popoli ed etnie, che sminuiscono gli altri e li trattano come se agli occhi di Dio fossero meno importanti, che rifiutano il rispetto per altri che vedono le cose diversamente, non avrebbero soltanto minato l'insegnamento della giustificazione per fede, ma avrebbero paralizzato, anzi distrutto il cristianesimo, se non fossero stati contrastati e confutati com'è avvenuto

abituato a ricevere critiche perché insisto sulla *continuità* tra Paolo e la rivelazione di Dio a Israele e mediante esso! Cf., per contro, la critica più sottile di Carson in *Mystery and Fulfillment*, 434 s., a gran parte della quale sono sensibile. Ho trattato più ampiamente il tema della tensione paolina tra storia della salvezza e apocalittica in *How New was Paul's Gospel? The Problem of Continuity and Discontinuity*, in L.A. Jervis - P. Richardson (ed.), *Gospel in Paul. Studies on Corinthians, Galatians and Romans* (Fs R.N. Longenecker, JSNTS 108), Sheffield 1994, 367-388 (= sotto, cap. 10) e anche in *Neither Circumcision*, 104-106 (= sotto, pp. 379-381).

¹ Il divisorio potrebbe riferirsi alla barriera che nel complesso del tempio di Gerusalemme escludeva, pena la morte, i gentili dai cortili interni; cf. ad esempio quelli elencati da R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser* (EKKNT 10), Zürich 1982, 113 s. Per l'immagine cf. *Ep. Arist.* 139 e 142 (citati sopra, p. 25).

² Il termine «universalismo» non riesce a esprimere adeguatamente tutto ciò che Paolo pensa e sente a questo proposito, sebbene J.M.G. Barclay, «Neither Jew nor Greek». *Multiculturalism and the New Perspective on Paul*, in M.G. Brett (ed.), *Ethnicity and the Bible*, Leiden 1996, 197-214 metta legittimamente in guardia dalla presenza nella nuova prospettiva di echi dell'antitesi tra «universalismo cristiano» e «particolarismo giudaico» risalente a Baur (pp. 197. 200. 202. 204) e le sue riflessioni su «Paolo e il multiculturalismo» (pp. 209-214) dialogando con D. Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1994, sono sia illuminanti sia di notevole valore. Cf. anche il mio *Was Judaism Particularist or Universalist?*, in J. Neusner - A.J. Avery-Peck (ed.), *Judaism in Late Antiquity* III. *Where We Stand. Issues and Debates in Ancient Judaism*, *Handbuch der Orientalistik* 2, Leiden 1999, 57-73.

³ Continuo quindi a trovarmi in sintonia con Stendahl nella sua risposta alle critiche mossegli da Käsemann per il saggio sulla «coscienza introspettiva» (*Justification and Salvation History*, in *Perspectives on Paul*, London 1971, 60-78 [tr. it. *Giustificazione e storia della salvezza nella Lettera ai Romani*, in *Prospettive paoline*, Brescia 1972, 93-118), dove questi afferma «che in Paolo proprio l'argomento della giustificazione per fede funziona nel quadro della sua riflessione sul piano divino per il mondo» (*Paul*, 131). Un aspetto molto importante dei contributi di Wright al riguardo è la grande importanza che egli dà al contesto narrativo del discorso teologico di Paolo, nel caso specifico alla storia degli intenti di Dio per questo mondo e ai suoi rapporti con esso. Per quanto mi riguarda, mi riconosco in questa prospettiva, ma con prudenza; cf. quanto scrivo in *The Narrative Approach to Paul. Whose Story?*, in B.W. Longenecker (ed.), *Narrative Dynamics in Paul. A Critical Assessment*, Louisville-London 2002, 217-230.

to. E oggi i cristiani non dovrebbero esitare a trarre dall'insegnamento di Paolo le medesime lezioni quando affrontano le medesime sfide al vangelo: vedere gli altri come una minaccia alla mia condizione personale o a quella del mio popolo (oppure ai miei e suoi diritti o privilegi), paralizzere e distruggerà sempre la reciproca accettazione e la comunione; insistere che gli altri possano essere rispettati e accettati soltanto se condividono la nostra medesima lealtà tribale, soltanto se formulano la propria fede con le parole che riconosciamo, soltanto se agiscono in modi che noi approviamo, limita la grazia di Dio e la verità del vangelo in maniera tale da provocare in Paolo la medesima angoscia e la medesima ira che ha provato quella volta ad Antiochia. A un estremo della scala abbiamo il medesimo rifiuto di alcuni cristiani di mangiare alla stessa tavola (la tavola *del Signore!*) con altri cristiani,¹ la medesima insistenza da parte di alcuni cristiani nel rifiutare il riconoscimento di altri cristiani e la collaborazione con altri cristiani perché la sola giustificazione per fede in Cristo sarebbe un'affermazione *insufficiente* del vangelo! Paradossalmente, anche l'insistenza stessa sulla dottrina della «giustificazione per fede e non per opere» può diventare un'«opera» supplementare mediante la quale il vangelo della «giustificazione per sola fede» viene compromesso e corrotto!² All'altro estremo della scala basti citare esempi di apartheid o di segregazione razziale negli stati meridionali degli USA o le tensioni nell'Irlanda del Nord o i massacri dei Tutsi in Rwanda o le ostilità intestine nella ex Jugoslavia – tutti esempi nei quali sono coinvolti cristiani!³ Per non parlare, poi, di quello che è successo quando si sono invertite le parti e il separatismo giudaico fu orrendamente superato dal successione e dall'antisemitismo del cristianesimo.⁴ La giustificazione per fede è contraria a ogni tipo di

1 V. il mio *Should Paul Once Again Oppose Peter to his Face?: The Heythrop Journal* 34 (1993) 58-65. Wright sostiene lo stesso punto di vista e lancia lo stesso appello: la giustificazione «è la base per questa unità della chiesa al di là di barriere etniche, per la quale Paolo combatté tanto faticosamente» (*Romans and the Theology of Paul*, in D.M. Hay - E.E. Johnson, ed., *Pauline Theology*, III. *Romans*, Minneapolis 1995, 30-67: 66); «la dottrina della giustificazione è di fatto la grande dottrina ecumenica» (*What Saint Paul Really Said*, 158 s.).

2 Tom Wright mi ricorda l'osservazione di Richard Hooker: non si è giustificati per fede credendo nella giustificazione per fede, ma si è giustificati per fede credendo in Gesù Cristo.

3 Timothy George vi conviene ma non coglie il punto: «Il razzismo di qualsiasi stigma in qualsiasi cultura è incompatibile con la verità del vangelo, non perché porti all'esclusivismo sociale ma perché è in contrasto con la 'nuova creazione' che Dio sta facendo nascere: il corpo di Cristo basato non sulla casta, il colore o il sesso né sulla condizione sociale, bensì sulla grazia soltanto» (*Modernizing Luther*, 458). Io penso che l'«esclusivismo sociale» nega la «nuova creazione» e il vangelo del *sola gratia*, per questo Paolo vi si oppone tanto energicamente.

4 Barry Matlock nota con perspicacia che «solitamente noi moderni siamo preoccupati non tanto per il peccato e la colpa, quanto invece per le idee relative alla comunità, così che il nostro clima teologico si riflette qui» e si chiede «se il Paolo di Lutero finisce male perché è meno adatto al xx secolo del primo» (*Almost Cultural Studies?*, 439. 443); cf. Barclay, *Neither Jew nor Greek*, 204-206. Non faccio fatica a riconoscere che il Paolo della «nuova prospettiva» parla agli interessi del xx e XXI secolo proprio come il Paolo «luterano» parlò a quelli del XVI secolo.

fondamentalismo che utilizzi i testi biblici per giustificare il trattamento ingiusto di altri uomini, che limiti la grazia di Dio a qualche formulazione settaria, che insista sull'origine divina di qualsiasi ideologia o pratica che umilia le «genti» di turno o che pretenda, quale condizione per poter essere accettati come cristiani, qualcosa in più oltre la fede che opera mediante l'amore (*Gal. 5,6*).¹

Se si vuole apprezzare la nuova prospettiva nel suo giusto valore, è necessario, ripeto, riconoscere che simili «atteggiamenti», simili «frintendimenti» della sollecitudine di Dio per gli «altri», per «quelli di fuori», furono contrastati dal vangelo paolino della giustificazione, dell'accettazione da parte di Dio di *tutti* quelli che credono, senza altra condizione – né di etnicità né di colore né di etnia né di classe né di credo né di denominazione. Per la salute delle chiese è fondamentale che questo aspetto della dottrina paolina della giustificazione per fede non vada dimenticato – come sovente è avvenuto nella storia del cristianesimo e ancor oggi accade in molte parti dell'«Occidente cristiano». È in certo senso paradossale che insistendo con tanta fermezza perché si riconosca la necessità più basilare del genere umano davanti a Dio, un numero tanto alto di commentatori trascuri o minimizzi la gravità della questione che realmente ha fatto del punto più fondamentale l'oggetto dell'interesse più vivo e divorante di Paolo.

Ripeto ancora che per me «la nuova prospettiva» sta tutta qui. Essa *non* mette questa concezione della giustificazione per fede in antitesi alla giustificazione del singolo per fede. *Non* è contraria alla dottrina classica della giustificazione nella riforma. «La nuova prospettiva» si limita a osservare che fin dalla sua prima formulazione la dottrina comprese una dimensione sociale ed etnica, che tale dimensione fu, anzi, parte integrante della prima esposizione documentata e della prima difesa della dottrina: «il giudeo prima ma anche il greco». Queste sono le parole d'ordine che si dovrebbero usare per riassumere il vangelo di Paolo – «... per la salvezza di chiunque crede; del giudeo prima, poi anche del greco»; «... non c'è distinzione tra giudeo e greco, essendo egli lo stesso Signore di tutti, ricco verso tutti quelli che lo invocano» (*Rom. 1,16; 10,12*) – non certo la formula dogmaticamente logica «dalle difficoltà alla soluzione», ancor meno l'antitesi alquanto artificiosa di Sanders, «dalla soluzione alle difficoltà».²

Quello che mi sforzo di dire è piuttosto che gli interessi di entrambi i periodi storici resero i lettori di Paolo più sensibili a dimensioni dell'insegnamento di Paolo sulla giustificazione che in passato erano state trascurate o malintese.

¹ A questo punto mi ritrovo spesso a riflettere sul grande inno di F.W. Faber, *There's a wideness in God's mercy* [La misericordia di Dio è immensa], sulla quinta strofe in particolare: «Limitiamo troppo il suo amore | con limiti falsi che sono i nostri. | E magnifichiamo la sua severità | con uno zelo che non vuole avere».

² Zahl, *Mistakes*, 6 e 10 pensa che «soluzione per una difficoltà» sia un «fulcro della nuova prospettiva», ma non compare nella mia versione della «nuova prospettiva».

Questa è la dimensione teologica della dottrina che è andata persa e ha bisogno di essere riportata alla luce, *non* per ridimensionare la dottrina tradizionale, bensì per arricchirla traendo linfa dalle sue radici bibliche e per recuperare la pienezza dell'insegnamento di Paolo sul tema.¹

2.4. Sviluppo successivo?

Sostengo o sottintendo davvero (come pensa Kim)² che Paolo sia pervenuto alla dottrina della giustificazione per fede e non per opere soltanto ad Antiochia, ossia molti anni dopo la sua conversione e almeno qualche anno dopo gli inizi della sua attività missionaria e di evangelizzazione? Anche a questo riguardo ci potrebbe essere a dir poco qualche malinteso da chiarire.

La questione è se ci sia stato un qualche sviluppo nella concezione e nell'esposizione di Paolo della giustificazione per fede fino alla reazione (e alla risposta) di Paolo ai fatti di Antiochia ricordati in *Gal.* 2,15 ss. In poche parole, la mia risposta è che la concezione paolina della giustificazione per fede era probabilmente chiara e ferma sin dall'inizio, ma che *la formulazione* antitetica, «per fede e non per opere della legge» fu probabilmente il risultato dei suoi attriti a Gerusalemme e ad Antiochia con i giudei come lui credenti (*Gal.* 2,1-16). Personalmente *non* penso che ci sia voluta la crisi in Galazia perché Paolo giungesse alla conclusione che Dio accettava *tutti* quelli che credevano al vangelo.³ Il mio ragionamento non è mai cambiato. A quanto posso vedere, la concezione paolina della giustizia divina come giustizia salvifica apparteneva al suo retaggio giudaico e scritturistico, come è implicito in *Rom.* 1,16-17. In discussione era soprattutto se l'estensione della grazia divina arrivasse a comprendere anche i gentili – raggiungesse tutti, gentili e giudei (*Rom.* 1,16 s.). Lo «zelo» precristiano di Paolo mirava a mantenere l'«irreprensibilità» giudaica, compresa una santità non contaminata dal contatto con altre nazioni, e a per-

¹ Proseguo la mia risposta alle accuse indicate sopra, p. 47 n. 1, e sotto, ai punti 3.1-3.

² V. sopra, p. 35 n. 3.

³ Malgrado Strecker, *Theology*, 139 («L'insegnamento paolino della giustificazione fu occasionato per la prima volta dalla crisi in Galazia e venne sviluppato da Paolo nella lettera ai Galati») e Schnelle, *Paul*, 135-137. 278 s. (p. 278: «In *Gal.* 2,16 Paolo compie un passo decisivo andando oltre l'accordo raggiunto al concilio apostolico e il problema controverso dell'incidente di Antiochia»). In certa misura anche malgrado Martyn, *Galatians*, 268-275, il quale considera la formulazione di Paolo in *Gal.* 2,16 l'interpretazione paolina del vangelo della giustificazione comune a tutti, interpretazione che sarebbe la risposta polemica dell'apostolo all'interpretazione nomistica di questo vangelo portata ai galati dagli altri missionari (che Martyn chiama «i maestri»), e, in pari misura, anche malgrado Westerholm, *Perspectives*, 442: «Fu solo quando i suoi convertiti in Galazia si sentirono dire di doversi circondere e sottomettere alla legge mosaica che Paolo chiari, per la prima volta, il rapporto tra la legge d'Israele e la fede della chiesa».

seguire chi minacciava questa santa separazione (*Fil.* 3,4-6).¹ L'apostolo ha ricordato la sua conversione come il momento in cui gli furono aperti gli occhi perché riconoscesse che anche i gentili erano oggetto della grazia salvifica di Dio, mediante suo figlio, Gesù Cristo (*Gal.* 1,12-16). Presumo che *sin dall'inizio della sua opera di evangelizzazione* da cristiano, quando mai ciò sia avvenuto,² Paolo abbia predicato la buona novella che la giustizia salvifica di Dio era per tutti, per il giudeo prima e, poi, anche per il gentile – vale a dire per i gentili come gentili, senza pretendere che diventassero prima proseliti.³

La linea della prima predicazione ai gentili pone un interrogativo interessante e affascinante: se Paolo e gli altri non hanno preteso sin dall'inizio la circoncisione dei convertiti, perché mai il problema della circoncisione non si presentò prima della fine degli anni 40, per essere poi sollevato e risolto formalmente, per la prima volta, al «concilio» di Gerusalemme (*Gal.* 2,1-10; *Atti* 15)? In passato ho cercato di rispondere a questa domanda,⁴ ma i suggerimenti hanno lasciato Kim abbastanza indifferente. Ripeto a grandi linee il mio ragionamento. Suppongo che in un primo tem-

1 V. sopra, pp. 27-29 e anche 23.

2 Paolo aveva già predicato in Arabia (*Gal.* 1,17) come conclude, ad esempio, Kim, *Paul and the New Perspective*, 46? Si veda ad esempio la breve discussione di questa ipotesi nel mio *Galatians*, 69 s.; M. Hengel - A.M. Schwemer, *Paul Between Damascus and Antioch*, London 1997, 106-113. Qualunque possa essere la deduzione corretta da *Gal.* 1,17, il punto chiave è che Paolo ha iniziato la sua opera di evangelizzazione molto prima dell'incidente di Antiochia (*Gal.* 1, 21-23; 2,7-9). Per l'ipotesi improbabile che *Gal.* 5,11 indichi un periodo della missione (cristiana) di Paolo durante il quale egli non «predicò la circoncisione» v. T.L. Donaldson, *Paul and the Gentiles. Remapping the Apostle's Convictional World*, Minneapolis 1997, 278-284; Martyn, *Galatians*, 166-168.

3 Kim, *Paul and the New Perspective*, 52 cita, tutto sommato correttamente, Hengel-Schwemer, *Paul Between Damascus and Antioch*, 95-98 a sostegno della sua tesi quantunque la posizione di Hengel mi sembri più sfumata di quella di Kim: «Qui non cercherò di far risalire al tempo della conversione di Paolo la sua dottrina della salvezza unicamente per grazia ovvero la giustificazione per sola fede del peccatore, come egli la sviluppò concettualmente, in maniera piena e in così tanti aspetti. Possiamo solo tirare a indovinare quando e come egli abbia sviluppato le singole formule» (p. 101; anche 105). Il saggio più breve di Hengel omette la sfumatura: *The Attitude of Paul to the Law in the Unknown Years between Damascus and Antioch*, in J.D.G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, Grand Rapids 2001, 25-51: 33-35. 46 s. 59 = *The Stance of the Apostle Paul Toward the Law in the Unknown Years Between Damascus and Antioch*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 75-103: 84-86. 98. 102. Definire d'altro canto *Gal.* 2,16 una formulazione «più o meno casuale (*zufällig*)» (pp. 34. 85) significa certo minimizzare indebitamente l'importanza dello scontro con Pietro. A dire di Lohse, *Paulus*, 94 e 209-214 Paolo ridusse il vangelo che predicava «alla concisione (*knappen*) di una formula», mentre Hahn, *Theologie* 1, 245 s. se riconosce che l'insegnamento di Paolo sulla giustificazione è giunto a «ulteriore svolgimento», afferma che non si può parlare né di «cambiamento (*Wandlung*)» né di «sviluppo (*Entwicklung*)». Si vedano anche le considerazioni di Burchard, *Nicht aus Werken des Gesetzes gerecht*.

4 Cf. il mio *Partings*, 124-135; anche *The Theology of Galatians*, 125-146 (= sotto, cap. 6) e, più in breve, nel mio contributo *In Search of Common Ground*, in Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, 309-334: 315-317 (= sotto, pp. 330-334).

po i gentili convertiti si venissero a trovare nella stessa condizione ambigua dei gentili timorati di Dio, ossia di gentili che avevano aderito alla sinagoga locale, avevano adottato alcune credenze e usanze giudaiche, ma non avevano accettato la circoncisione.¹ L'allarme scattò soltanto quando il numero dei convertiti gentili cominciò a superare quello dei credenti giudei. L'eccezione (timorati di Dio non circoncisi) stava diventando la regola (gentili credenti). Fu questo il problema affrontato a Gerusalemme e risolto in maniera soddisfacente per la missione di Paolo (*Gal.* 2,1-10). Ma evidentemente la questione ulteriore del livello di osservanza della torà richiesto a credenti giudei, in modo particolare nei loro rapporti con questi gentili credenti, a Gerusalemme non era stato ancora avvertito in tutta la sua portata o era stato lasciato irrisolto o nell'ambiguità.² Nasce di qui l'incidente di Antiochia, quando credenti giudei insistettero nel mantenere un livello (più alto) di osservanza della torà, il che rendeva impossibile la comunione di mensa con i gentili credenti (*Gal.* 2,11-14).

Kim si fa beffe di questo tentativo di ricostruzione storica giudicandolo «incredibile»: ³ incredibile che Paolo non abbia avvertito per tanto tempo il problema della circoncisione e quello delle leggi alimentari per i suoi convertiti gentili; incredibile che un ex fariseo, tanto zelante per la legge, non abbia visto il problema sin dall'inizio né lo abbia risolto nella fase iniziale della sua opera missionaria. Nella foga del suo sprezzante rifiuto Kim non riesce ad accorgersi che qui si è davanti a una questione importante: perché i problemi della circoncisione e poi della comunione di mensa non si siano presentati per tanti anni e, infine, lo abbiano fatto nel modo che sappiamo. Egli dà poca importanza al fatto che le questioni della circoncisione e delle leggi su puro e impuro non furono sollevate da Paolo ma *dai credenti giudei suoi simili*. Presumibilmente, una parte della risposta è che mentre per Saulo il persecutore le violazioni del limite della circoncisione erano state un problema, per Paolo l'apostolo esse *non* lo erano: esse erano proprio ciò *da cui* egli si era convertito. In poche parole, la mia tesi è semplicemente che aver sollevato i problemi sembra esser stata la molla che ha fatto scattare la formulazione del rigoroso ragionamento teologico. Come osserva Mark Seifrid: «Ci si può difficilmente immaginare che Barnaba, il compagno di Paolo nella missione ai gentili, avrebbe

¹ Sufficienti indicazioni particolareggiate possono essere trovate nelle mie opere *Romans*, XLVII-XLVIII e *Partings*, 125. Cf. inoltre F.W. Horn, *Der Verzicht auf die Beschneidung im frühen Christentum*: NTS 42 (1996) 479-505; per i «timorati di Dio» cf. B. Wander, *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen* (WUNT 104), Tübingen 1998.

² Martyn, *Galatians*, 267 s.: «La legge non è menzionata perché è dato per scontato che continuasse a essere in vigore». Cf. anche C.K. Barrett, *Christocentricity at Antioch*, in *On Paul. Essays on His Life, Work and Influence in the Early Church*, London 2003, 37-54: 49-53.

³ La parola «incredibile» è usata ripetutamente da Kim, *Paul and the New Perspective*, 13-35.

tentennato ad Antiochia se fosse stato esposto già prima alla forza piena della polemica [io aggiungerei: e alla teologia] che Paolo impiega nella lettera alla Galazia». ¹ È stata soltanto la violenza della provocazione che ha spinto Paolo a formulare in maniera esplicita ciò che il suo vangelo comportava tanto per i credenti giudei quanto per i credenti gentili. ²

Quanto ho detto è illustrato alla perfezione dal comportamento di Pietro ad Antiochia. Neanche per Pietro esistevano problemi; essi sorsero con l'arrivo di «alcuni da parte di Giacomo» (*Gal. 2,12*). ³ In *The New Perspective* ho osservato, leggendo semplicemente il testo di *Gal. 2,15-16* («noi giudei sappiamo...»), che evidentemente Paolo era convinto che il suo vangelo della giustificazione mediante la fede in Cristo fosse terreno comune con i credenti come lui giudei. ⁴ E ho anche sostenuto che l'*ean mē* di *Gal. 2,16* indica un appello all'atteggiamento di Pietro, in considerazione del fatto che Pietro riusciva evidentemente a sostenere *sia* che la giustificazione era per fede in Cristo *sia anche* che per i credenti giudei era ancora necessario osservare opere della legge (nel caso specifico le leggi alimentari). ⁵ Nonostante le critiche e qualunque possa essere la forza precisa di *ean mē* («tranne» o «bensì»), ⁶ il punto chiave resta fermo: ad An-

1 M. Seifrid, *Justification*, 180.

2 Dovrei forse di nuovo aggiungere che ho sviluppato l'ipotesi non per qualche presunta avversione per la natura fondamentale dell'insegnamento di Paolo sulla giustificazione, ma soltanto per cercare di capire al meglio i dati del testo, ossia per praticare un'esegesi responsabile.

3 S.J. Gathercole, *The Petrine and Pauline Sola Fide in Galatians 2*, in Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, 309-327 sostiene, poco plausibilmente, che il problema della comunione conviviale dev'essere stato già individuato e risolto nella consultazione di Gerusalemme (pp. 315 e 319). Per la mia risposta cf. in Bachmann, 417-422.

4 Becker, *Paul*, 96: «espressione unanime della teologia antiochena»; Kruse, *Paul*, 109 s.: «importante dottrina condivisa pienamente da Paolo e Cefa»; Westerholm, *Perspectives*, 370: «opinione giudaica corrente». Cf. anche M. Theobald, *Der Kanon von der Rechtfertigung (Gal. 2,16; Röm. 3,28)*, in *Studien zum Römerbrief* (WUNT 136), Tübingen 2001, 164-225; 182-192; Schäfer, *Paulus bis zum Apostelkonzil*, 253-265.

5 Dunn, *New Perspective*, 189-191 con n. 25 e 195-198 (= sotto, pp. 131-134 con 131 s. n. 3 e 138-142). Cf. Merklein, *Nicht aus Werken*, 306: «Probabilmente molti cristiani giudei non consideravano la loro adesione al messia Gesù un'alternativa soteriologica al principio delle opere della legge». V. anche Martyn, *Galatians*, 264-268. Stranamente Silva, *Faith Versus Works*, 217 n. 3 trova che questa sia «un'interpretazione curiosa».

6 Rispondo a critiche precedenti nelle «Additional Notes» a *The New Perspective*, 207-209 e 212). A.A. Das, *Another Look at ean mē in Galatians 2,16*: JBL 119 (2000) 529-539 mi viene in aiuto (la formula è volutamente ambigua; così anche nel suo *Paul and the Jews*, 31 s.), sebbene sia necessario che egli tenga presente che il convincimento di cui si parla in *Gal. 2,16a* pare essere la credenza messa in pratica ad Antiochia da Pietro e dagli altri giudei cristiani. In un intervento su *Gal. 2,15-16* alla British New Testament Conference a Edinburgo nel settembre 2004, M.C. de Boer diede un'anticipazione del suo commento ai Galati d'imminente pubblicazione (NTL), nel quale sostiene anch'egli che *Gal. 2,15-16* sia una *captatio benevolentiae* con la quale Paolo si proponeva di conquistare le simpatie di quanti erano in disaccordo con lui proprio usando quell'ambiguo *ean mē*. Eckstein, *Verheissung*, 7-9 limita di fatto la forza della *captatio*, la *concessio* retorica, a 2,15.

tiocchia Pietro agì in una maniera che implicava che per i credenti (giudei) continuava a essere necessario osservare (certe) opere (chiave) della legge, sebbene egli convenisse ormai che la giustificazione fosse per fede in Cristo.¹ La condotta di Pietro fece capire chiaramente (a Paolo) che a questo punto si era davanti a una questione critica per il vangelo, e Paolo formulò *Gal. 2,16* di conseguenza, e probabilmente in termini drasticamente antitetici – *non fede più, non sia fede sia opere, ma soltanto per fede.*²

Detto in breve, il problema della fede *in opposizione a opere* non pare allora essersi presentato, almeno in quanto tale, per un certo periodo dopo l'inizio della missione ai gentili. Fu evidentemente il successo di questa missione che fece venire a galla l'interrogativo se la giustificazione per fede in Cristo Gesù dipendesse in qualche maniera o misura dall'osservanza della legge, dal compiere le opere della legge, dall'adozione di uno stile di vita tipicamente giudaico.³ Lo sviluppo che vedo documentato nel testo è che fu l'insistenza di credenti giudei tradizionalisti perché almeno alcune leggi chiave fossero considerate ancora vincolanti, a forzare l'apostolo ad affrontare il problema. La questione della circoncisione fu risolta abbastanza amichevolmente,⁴ ma fu l'insistenza sulle leggi riguardanti il puro

¹ Per citare F. Mussner, *Der Galaterbrief* (HTKNT 9), Freiburg ¹1977, 170: «Il giudeo non avrebbe fatto passare l'antitesi paolina 'fede' / 'opere della legge'; per lui la cosa non aveva senso» (tr. *1.a lettera ai Galati*, Brescia 1987).

² È Paolo che aggiunge *ex ergōn nomou* al suo uso allusivo di *Sal. 143 (= 142 LXX)*,² (*Gal. 2, 16; Rom. 3,20*; v. inoltre il mio *Romans*, 153 s.), un testo che rappresentava, probabilmente, il terreno comune tra Paolo e Pietro («noi sappiamo...»; per Paolo il fuoco più limitato (*ex ergōn nomou*) era un corollario inevitabile del principio comune e più fondamentale. V. anche Schäfer, *Paulus bis zum Apostelkonzil*, 253-265 e 483 s.

³ Preciserei il modo in cui Stendahl formulò la sua contestazione e, ancor più, le concezioni precedenti della giustificazione di Wrede e Schweitzer, compendiate da P. Stuhlmacher, come «semplice dottrina polemica rivolta contro i giudaizzanti» (Stuhlmacher, *Revisiting*, 10). La formulazione di Paolo è un prodotto della missione paolina ai gentili, ma la sua rilevanza non si limita a questa missione. Di fatto convergo con la formulazione scelta dallo stesso Stuhlmacher, *Revisiting*, 29: «Da Galati e Filippesi è chiaro che gli avversari giudei e cristiani giudei dell'apostolo ebbero effettivamente un ruolo nella formazione della dottrina paolina della giustificazione». Anche affermare che la nuova prospettiva sostenga che «la giustificazione per fede non è il centro della teologia di Paolo, bensì rappresenta invece una tattica pragmatica per facilitare la missione ai gentili», come fa D.A. Hagner, *Paul and Judaism. Testing the New Perspective*, in Stuhlmacher, *Revisiting*, 75-105: 77, significa dare una descrizione tendenziosa e insoddisfacente di quanto ho personalmente detto su tale argomento. Anche O'Brien, *Was Paul a Covenantal Nomist?*, 274 e 282, mi critica più o meno alla medesima maniera: «Nonostante Dunn pretenda di considerarne la centralità, la giustificazione per fede è spinta, di fatto, alla periferia dell'insegnamento di Paolo». A mio modo di vedere, sarebbe più esatto dire che la controversia sulla missione paolina ai gentili fece capire con maggiore chiarezza e precisione a Paolo la centralità e la natura della giustificazione per fede. V. anche sopra, 2.3.

⁴ Sebbene non sia stato così per «i falsi fratelli» di *Gal. 2,4* e per i missionari mestatori attaccati nella lettera ai Galati; Paolo vedeva «la verità del vangelo» (*Gal. 2,5,14*) così com'era espressa nel «vangelo per i circoncisi» – cioè senza richiedere che i gentili «vivessero come giudei» e senza dipendere dall'adozione dello stile di vita giudaico (*Gal. 2,14*), vale a dire senza diventare, qui di fatto, proseliti.

e l'impuro che ad Antiochia condusse a chiedersi se la fede richiedesse di essere integrata da opere della legge, da qualsiasi opera della legge. In altre parole, la formulazione paolina di *Gal.* 2,16 fu formulata, come il contesto fa pensare, in risposta alla crisi di Antiochia. La credenza che la giustificazione fosse per fede in Cristo Gesù era il terreno comune. I fatti di Antiochia mostrarono a Paolo che l'insegnamento doveva essere affinato e precisato: fede e non opere.¹

3. FAR PROGREDIRE IL DIBATTITO

Altre critiche della nuova prospettiva sollevano problemi sostanziali di esegesi che richiedono un supplemento di riflessione e non una semplice riformulazione. In questa sezione riconosco l'utilità dei dibattiti della decade scorsa, che, almeno spero, mi hanno condotto a un'idea più chiara e articolata di ciò che per Paolo era in gioco. Al riguardo, altri quattro punti richiedono un commento. (5) La mia esegesi di *Gal.* 3,10-14 è stata messa seriamente in questione (sotto, 3.1).² (6) Checché si possa dire di *Gal.* 2,16 nel suo contesto, *Rom.* 3,20; 4,4-5 e 9,11-12 mostrano che la «giustizia per opere» continuava a essere il problema fondamentale (sotto, 3.2).³ (7) Ho mancato di prendere sufficientemente sul serio la rottura di Paolo con la legge (sotto, 3.3).⁴ (8) Le lettere paoline più recenti, in particolare *Ef.* 2,8-10, ma anche 2 *Tim.* 1,9-10 e *Tit.* 3,5-6, dimostrano che l'interpretazione tradizionale dell'insegnamento di Paolo sulla giustificazione era l'interpretazione intesa da Paolo (sotto, 3.4).⁵

3.1. Tornando a Galati (5)

Non è affatto mia particolare intenzione difendere qui tutte le mie proposte esegetiche relative a *Gal.* 3,10-14, sebbene continui a sembrarmi che la chiave per interpretare *Gal.* 3,10 si trovi nella risoluzione della tensione esistente tra un'espressione che sembrerebbe denotare quelli che fanno la legge («quelli che sono di opere della legge») e l'accusa che costoro non facciano tutto quanto è scritto nel libro della legge.⁶ La mia opinione ri-

1 Così anche Niebuhr, *Paulinische Rechtfertigungslehre*, 113 s. 128; cf. l'argomentazione completa di Martyn, *Galatians*, 263-275 e la tesi di Theobald in *Kanon*.

2 «Tortuosa e improbabile» l'hanno definita Wright, *Climax of the Covenant*, 153 e B.W. Longenecker, *The Triumph of Abraham's God*, Edinburgh 1998, 136.

3 Cranfield, *Works*, 5-14; Moo, *Romans*, 211-217. 581 s.; Waters, *Justification*, 161 s.

4 Räisänen, *Galatians* 2.16, 581 s.: «La critica paolina della legge è molto più radicale di quanto Dunn ammette e non dovremmo rifuggire dal parlare della sua 'rottura' col giudaismo».

5 V. in particolare I.H. Marshall, *Salvation, Grace and Works in the Later Writings in the Pauline Corpus*: NTS 42 (1996) 339-358 e anche in *New Testament Theology*, 447-448.

6 Cf. sotto, cap. 8 (pp. 259-260) e *Noch einmal*, 282 s. (= sotto, pp. 472-474). Cf. Stuhlmacher,

guardo a ciò a cui Paolo si stava opponendo continua a farmi pensare che la risoluzione più fruttuosa della tensione prevede qualcuno (o un gruppo/fazione) il cui stile di vita era totalmente dettato dalla legge; questi si identificavano per il loro stile nomistico di vita (vivere da giudeo: *Gal.* 2,14),¹ ma che, nondimeno, non capivano ciò che Paolo considerava vitale: che la giustificazione era per (sola) fede. «Quelli di opere della legge» traevano insomma la loro identità religiosa troppo poco dalla «vita» (*zēsetai*) di cui parla *Lev.* 18,5 (*Gal.* 3,12), mentre «quelli della fede (di Abramo)» derivavano la loro identità religiosa dalla «vita» (*zēsetai*) di cui parla *Abac.* 2, 4 (*Gal.* 3,11).² Se si è nel giusto, questa lettura si inserisce nell'argomentazione della seconda metà di *Gal.* 3 dove si sostiene che, a questo proposito, il ruolo della legge era limitato al periodo in cui essa doveva fungere da *paidagōgos* per Israele, prima della venuta di Cristo, dopo la quale la possibilità della fede in Cristo non era più limitata all'Israele etnico (*Gal.* 3, 23-29).³ «Quelli delle opere della legge» erano semplicemente «rimasti indietro» (*Gal.* 4,1-10). Ma difendere e sviluppare qui l'esegesi che ho proposto nel mio commento a Galati richiederebbe troppo spazio, considerata l'ampiezza dell'argomentazione.⁴

Revisiting, 25: «Per Paolo il peccato non consisteva soltanto nelle trasgressioni individuali dei comandamenti, bensì poteva includere anche il pio zelo per quei comandamenti». Watson, *Hermeneutics of Faith*, 329 disapprova la mia protesta contro l'eccessiva accentuazione del «fare» la legge; ma, a quanto sembra, non si è reso conto che la mia protesta era diretta contro i commentatori menzionati nel mio *Galatians*, 176 («fare» nel senso di proprio conseguimento). Per la sua propria interpretazione di *Gal.* 3,10 v. *Hermeneutics of Faith*, 434.

¹ Martyn, *Galatians*, 307: «Quelli la cui identità è derivata dall'osservanza della legge»; J.R. Wisdom, *Blessing for the Nations and the Curse of the Law. Paul's Citation of Genesis and Deuteronomy in Gal.* 3,8-10 (WUNT 2.133), Tübingen 2001, 160-164; Silva, *Faith Versus Works*, 223-226; si veda anche sopra, p. 45 n. 4. Laato, *Paul's Anthropological Considerations*, 356-358 continua a interpretare *Gal.* 3,10 alla luce di 5,3, sostenendo, di conseguenza, che per Paolo «chiunque faccia affidamento sulle opere della legge debba ottemperare a tutti i comandamenti (senza eccezione!) fino al minimo dettaglio». Ma la tesi che l'espressione «la legge intera» (*holos ho nomos*) (*Gal.* 5,3) si riferisca «alla somma dei singoli comandamenti e divieti» che il giudeo è obbligato a praticare (cosa impossibile) significhi una cosa diversa dall'espressione «tutta quanta la legge» (*ho... pas nomos*) che il cristiano è capace di adempiere (*Gal.* 5,14), trascura il fatto che nella versione matteauna del comandamento dell'amore (al quale *Gal.* 5,14 si riferisce) questo riassume «la legge intera» (*holos ho nomos*). V. sotto, p. 74 n. 2 e anche il mio *Galatians*, 170-172. 265-267. 288-291. Cf. anche M. Cranford, *The Possibility of Perfect Obedience. Paul and an Implied Premise in Galatians 3:10 and 5:3*; NovT 36 (1994) 242-258.

² Naturalmente per gli avversari di Paolo lo *zēsetai* sarebbe stato in entrambi i casi il medesimo; la distinzione è tutta di Paolo.

³ Commentando *Rom.* 9,30 ss., Gathercole critica la nuova prospettiva perché attribuirebbe a Paolo «una teologia *ad hoc* basata sulla tesi che Dio avrebbe cambiato idea riguardo a parte della torà perché Israele ne aveva abusato» (*Where is Boasting?*, 229). Egli trascura, però, la chiarezza del piano divino esposto da Paolo in *Gal.* 3.

⁴ Cf. però la mia *Theology of Paul's Letter to the Galatians*, 83-92 e, per una disamina più recente, il saggio *Paul et la Torah*, 231-236 (= sotto, pp. 503-508). Continuo a non essere convinto dal tentativo di Kuula, *Law I*, cap. 3, basato su una delle tesi principali dei *Galatians* di Martyn, di dimostrare che in Paolo la prospettiva cristologica e quella apocalittica avevano se-

Quanto voglio dire adesso è semplicemente che *Gal.* 3,10-14 dev'essere letto nel contesto, vale a dire come parte di un'argomentazione che occupa tutta la prima metà del capitolo (3,1-14).¹ Il brano è chiaramente strutturato in modo da mettere in forte risalto il fatto, e la sua rilevanza, che i credenti gentili della Galazia erano stati già accettati da Dio, come confermato dallo Spirito che avevano ricevuto «dall'ascolto con fede» e non «da opere della legge» (*Gal.* 3,2.5.14). L'affermazione chiave per l'argomentazione più generale è che i credenti gentili sono «figli di Abramo» perché hanno creduto come lui ha creduto (*Gal.* 3,6-9).² Ma ciò che lega il paragrafo finale del brano (3,10-14) con l'argomentazione è il gioco su benedizione (3,8.14) e maledizione (3,10.13) – la benedizione promessa ad Abramo (*Gen.* 12,3; 18,18) e le maledizioni con le quali nel Deuteronomio culmina il nomismo dell'alleanza (*Deut.* 27-28).³ La preoccupazione di Paolo è di assicurare ai suoi lettori che ricevendo lo Spirito essi hanno già sperimentato la benedizione promessa ad Abramo o mediante lui (*Gal.* 3,8-9.14). Dal filo del discorso si capisce che ciò comprendeva la rimozione delle maledizioni minacciate dal Deuteronomio o dipendeva da tale rimozione, compiuta da Cristo sulla croce (3,13).⁴ La conseguenza è, per-

polto ogni residuo punto di vista basato sulla storia della salvezza. Chiaramente la continuità della «promessa», «il seme di Abramo» e «l'eredità» erano elementi del vangelo di Paolo più importanti così che usati come argomenti *ad hominem* con i suoi oppositori in Galazia (*Gal.* 3,29-4,7). Se così non fosse, per l'apostolo sarebbe stato più sensato accentuare al massimo l'opera di Cristo e il dono dello Spirito, lasciando stare del tutto quella terminologia. Cf. anche sopra, pp. 51 s. n. 3, e sotto, p. 115 n. 3.

1 Aspetto che viene trascurato, ad esempio, da Kim, *Paul and the New Perspective*, 20 s.

2 Per quel che riguarda la lettera ai Galati, è proprio questa esposizione iniziale di *Gen.* 15,6 in *Gal.* 3,6-9 che dimostra sicuramente la debolezza dell'argomento della *pistis Christou* = «la fede di Cristo», che al momento è tanto popolare in Nordamerica e altrove. Almeno qui dovrebbe esser chiaro che la «fede» (*pistis*) di cui si parla in 3,7-9 dev'essere intesa nel senso di fede di Abramo (*epistensen*), come recita il testo che fa da titolo (3,6); intende così anche Schreiner, *Paul*, 212-216. Questa conclusione ha naturalmente il suo peso per quel che riguarda le altre occorrenze di *pistis* nei versetti successivi. Per il dibattito cf. R.B. Hays, *Pistis and Pauline Christology. What is at Stake?* e J.D.G. Dunn, *Once More, pistis christou*, in J.J. Johnson - D.M. Hay (ed.), *Pauline Theology*, IV. *Looking Back, Pressing On*, Atlanta, Ga. 1997, rispettivamente 35-60 e 61-81, rist. in R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ. The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, Grand Rapids 2002, rispettivamente 272-297 e 249-271. Cf. anche il mio *In Search of Common Ground*, 316-318 (= sotto, pp. 333-336) e il mio contributo alla *Festschrift* per Richard Hays (di imminente pubblicazione), Ek pisteos. *A Key to the Meaning of pistis christou*. La discussione in Moisés Silva, *Faith Versus Works*, 227-234 e 234-236, è una veloce presentazione, senza esagerazioni e di buonsenso. Per l'espressione in Romani cf. Watson, *Hermeneutics of Faith*, 73-76. Cf. ora la trattazione più recente e completa di K.F. Ulrichs, *Christusglaube. Studien zum Syntagma pistis Christou und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung* (WUNT 2.227), Tübingen 2007.

3 V. specialmente Wisdom, *Blessing for the Nations* e Watson, *Hermeneutics of Faith*, 185-193.

4 *Gal.* 3,10-13 «serve da ponte tra 3,8, che contiene la promessa che i gentili parteciperanno per fede della benedizione di Abramo, e 3,14, che parla del suo compimento col dono dello Spirito. In altre parole, il passo spiega come la benedizione di Abramo, cioè la giustificazione per fede, sia arrivata ai gentili» (Hong, *Law in Galatians*, 133, con riferimento a Sanders, *Paul, the*

ciò, evidente: le maledizioni del nomismo dell'alleanza (detto in breve) erano ciò che impedivano alla benedizione di estendersi ai gentili.¹

È allora davvero esagerato esprimere l'ulteriore conclusione che il nomismo dell'alleanza di Paolo, il persecutore zelante, quello dei «falsi fratelli» di *Gal.* 2,4 e dei missionari giudei che tanto turbavano le chiese della Galazia, fosse esso stesso l'ostacolo principale che impediva alla benedizione di Abramo di raggiungere i gentili, come l'incidente di Antiochia aveva illustrato e gli altri missionari adesso dimostravano?² Se questa seconda conclusione è considerata eccessiva, si potrebbe allora fare un passo avanti e osservare che l'argomentazione di Paolo sembra implicare che continuare a insistere sul fare la legge, come facevano i giudei credenti («quelli delle opere della legge»), equivaleva a invocare la maledizione della legge su tutti i trasgressori della legge, inclusi i gentili al di fuori della legge (l'argomentazione di Paolo in *Gal.* 2,17 riformulata in termini di «maledizione» della legge sui «peccatori»). Questa osservazione, ovviamente, s'inserirebbe bene nella mia considerazione originaria che proprio questa insistenza stessa sulle «opere della legge» comportava la mancata osservanza di *tutto* ciò che è scritto nella torà (precisamente la promessa di benedizione per le nazioni di cui parla la Genesi).

Come che sia, senza pretendere di esser capace di risolvere tutti gli enigmi esegetici di questi versetti, la mia tesi fondamentale in proposito continua a essere questa: il senso principale della prima elaborazione paolina del principio enunciato in *Gal.* 2,16 riguarda il modo in cui i credenti *gentili* hanno giustamente ricevuto la benedizione promessa della giustificazione senza dovere adottare uno stile di vita *giudaico* (opere della legge).

3.2. *Capire Romani* (6)

Anche se si potrebbe accettare che le opere della legge di *Gal.* 2,16 diano l'impressione di riferirsi specificamente ai problemi limite della circoncisione e delle leggi alimentari, ben pochi studiosi sono convinti che il riferimento equivalente iniziale a opere della legge in *Rom.* 3,20 e, in particolare, il riferimento successivo in *Rom.* 9,11-12 possano essere parimenti limitati nella loro portata, mentre per la maggior parte di loro *Rom.* 4,4-5 si riferisce ovviamente alla giustizia per opere, a una concezione meritatoria

Law and the Jewish People, 22). La mia personale proposta di lettura di *Gal.* 3,13 (*Galatians*, 176-178) non ha trovato grande eco nei dibattiti, ma adesso v. Schäfer, *Paulus bis zum Apostelkonzil*, 116-120.

¹ Cf. T.L. Donaldson, *The «Curse of the Law» and the Inclusion of the Gentiles. Galatians 3,13-14*: NTS 32 (1986) 94-112.

² Già ho accennato (sopra, pp. 42 s. n. 3) di considerare Galati la critica paolina del «nomismo dell'alleanza» propugnato dagli agitatori; sulla stessa linea si muove Kruse, *Paul*, 111 s.

della giustizia.¹ Neppure qui metto in questione la fondamentale affermazione di principio enunciata da Paolo in questi passi; ma di nuovo mi chiedo se concludere che Paolo stia screditando un atteggiamento da giustizia per opere, un atteggiamento adottato dai giudei del suo tempo, sia tanto fondato, come pensano i più, e se la critica di Paolo non sia anche qui alquanto più generale.

Per quel che riguarda *Rom.* 3,19-20, mi pare che non si riconosca abbastanza che l'accusa di Paolo è indirizzata «a quelli che sono sotto la legge» e rappresenta il culmine del suo tentativo di dimostrare che *tutti*, tanto i giudei quanto i gentili, sono sottoposti al potere del peccato (*Rom.* 3, 9).² Soprattutto quelli che al pari di lui erano giudei avevano bisogno di sentirsi dire che nessuno è giustificato per opere della legge.³ E quali erano queste opere della legge? Se si è davanti a una ripresa dell'accusa precedente di Paolo in quello che sembra, in ogni caso, un sommario di quell'accusa e un suo culmine, allora che cos'era che Paolo stava ricapitolando con l'espressione «opere della legge»?⁴ Non può trattarsi dell'elenco delle violazioni della legge in *Rom.* 2,21-24, al quale si fa riferimento anche in 2,25 e 27: *le violazioni* della legge non potrebbero essere mai definite «opere della legge», cioè fare quello che la legge esige.⁵ Presumibilmente e

¹ Così in particolare S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith*, Grand Rapids 1988, al quale ho già risposto in *Jesus, Paul and the Law*, 237-240; T. Laato, *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen*, Abo 1991: «legalismo egocentrico» (p. 248).

² Gager, *Reinventing Paul*, 119-120 sostiene che *Rom.* 3,19 sia diretto esclusivamente ai gentili, ma le parole «quelli che sono sotto la legge» difficilmente possono riferirsi ad altri diversi da quelli che si definiscono in rapporto alla torà, che fanno affidamento sulla legge, che nella legge pretendevano di possedere l'incarnazione della conoscenza e della verità e che da questa traevano il loro vanto (*Rom.* 2,17.20.23). Cf. anche sotto, p. 72 n. 2.

³ Cf. *Yet Once More*, 105-109 (= sotto, pp. 250-255). Bergmeier, *Gesetz*, 55 s.: «Per Paolo l'espressione *ex ergōn nomou* è specificamente per quanti sono *en nomō* (3,19; cf. 2,12)». Rapa, *Meaning*, 243-245; Gathercole, *Where is Boasting?*, 213 s. e *Justified by Faith*, 150; Watson, *Hermeneutics of Faith*, 65 s. convengono. «I giudei come Paolo non erano protopelagiani che cercavano di sollevarsi tirandosi su per i lacci delle scarpe della loro moralità. Al contrario, rispondevano [così] per gratitudine verso il Dio che aveva eletto e chiamato Israele a essere il popolo del patto e che aveva dato a Israele la legge sia come segno di questa partecipazione al patto sia come mezzo per attuarlo» (Wright, *Romans*, 459-461).

⁴ La risposta iniziale di Cranfield al riguardo trascura stranamente che ci si deve chiedere a chi Paolo potrebbe essersi riferito parlando in termini tanto sommari di «opere della legge» in *Rom.* 3,20 (*Works of the Law*, 5 s.). Egli prosegue considerando l'espressione identica a quella «l'opera [sg.] della legge» di *Rom.* 2,15 e al fare la legge di cui si parla in 2,13.14.25.26 (*Works of the Law*, 6 s.), senza cercare di risolvere la conseguente confusione con 3,20 (secondo 2,13 questi «che fanno la legge» saranno giustificati!). Anche Gathercole, se a ragione sottolinea la condanna paolina del peccato in *Rom.* 2, non sa dare una spiegazione adeguata dell'improvviso cenno alle «opere della legge» in 3,20 (*Where is Boasting?*, 203-205).

⁵ Diversi commentatori sembrano identificare le «opere della legge» di cui si parla in *Rom.* 3,20 con la *disubbidienza* alla legge che rende «il giudeo» passibile di giudizio – Bell, *No One Seeks for God*, 228-235: per opere della legge in *Rom.* 3,20 s'intende un'osservanza della legge che nessuno è in grado di compiere (v. sotto, p. 110 n. 3). Das, *Paul, the Law and the Covenant*, 190: «Le 'opere della legge' (per così dire) che Paolo identifica sono le inadempienze morali dei

per la medesima ragione, il riferimento non può essere nemmeno all'infedeltà e malvagità d'Israele (*Rom.* 3,3-5) o all'elenco dei peccati in 3,10-18.¹ L'unico riferimento ovvio è alla critica del vanto d'Israele in 2,17-20. 23: i giudei conoscono e perciò possono fare la volontà di Dio; la legge li istruisce riguardo a ciò che per Dio conta veramente e la circoncisione esprime il loro impegno a obbedire alla legge (2,25).² Che questo fosse l'intento di Paolo con la sua introduzione del termine «opere», trova conferma, mi pare, nel fatto che l'apostolo riprenda il tema (*Rom.* 3,27) non appena finita la breve digressione sulla giustizia giustificatrice di Dio (3,21-26). L'interpretazione della giustizia di Dio mina radicalmente alla base il vanto d'Israele. Il che equivale anche a dire che le opere che non impediscono il vanto (3,27) ma invece sembrano offrirne la ragione (4,2) devo-

giudei». Schreiner, *Paul*, 113: «Si è condannati per opere della legge perché non si osserva la legge». Westerholm, *Perspectives*, 316 e 445 (corsivo mio): «Le 'opere della legge' che non giustificano sono le richieste della legge che non vengono soddisfatte»; «le 'opere della legge' che non portano alla giustizia sono gli atti di giustizia che i peccatori non fanno». Niente affatto! Le opere della legge sono (per definizione) «fare» ciò che la legge richiede, ma non rendersi conto che risultare accetti a Dio non dipende dal farlo. Con ciò rispondo alle critiche di Matlock (*Sins*, 78 cit. in Westerholm, *Perspectives*, 314 n. 49).

1 Naturalmente non contesto che il peso maggiore dell'accusa di Paolo sia diretta contro la mancata obbedienza d'Israele alla legge (*Yet Once More*, 106 = sotto, pp. 252-253). Tuttavia, il problema in esame qui è capire a che cosa si riferiscano le «opere della legge». Al simposio su *Paolo e la legge mosaica* si era concordi che l'accusa lanciata da Paolo in *Rom.* 2 contemplava sia il senso di privilegio dei «giudei» sia l'effettiva violazione della legge da parte loro (cf. *In Search of Common Ground*, 320 s. = sotto, pp. 338 s.).

2 M.A. Seifrid, *Unrighteous by Faith. Apostolic Proclamation in Romans 1:18-3:20*, in Carson et al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 106-145 critica la nuova prospettiva su questo punto (pp. 130-132 e 135), ma ammette che il problema in questione sia «il presupposto sbagliato dei giudei di possedere una conoscenza particolare delle richieste divine» (p. 124), «una certa concezione giudaica del privilegio e dell'esclusività» (pp. 127 s.), «la pretesa di un vantaggio presente e percepibile», un vantaggio «dovuto al possesso che Israele ha della legge» (p. 134), considerando la circoncisione «garanzia di una salvezza mediata dalla legge» (p. 135). Personalmente non do eccessiva importanza al termine «etnocentrismo», che evidentemente non piace affatto a Seifrid. Per quel che mi riguarda, la critica di Paolo era diretta contro *la presunzione* giudaica (il principale obiettivo attaccato in *Rom.* 2), non contro il privilegio d'Israele (p. 141), bensì contro l'*abuso* di quel privilegio (su questo punto Seifrid sembra fraintendere «la nuova prospettiva»). Sono perfettamente felice quando Seifrid continua: Paolo «nega unicamente la falsa sicurezza che presume che la legge trasmetta sapienza e giustizia all'essere umano»; in *Rom.* 3,27 il termine «opere» è associato al «vanto», precisamente il linguaggio che Paolo usa riferendosi alla legge in *Rom.* 2,17-23: ... «opere della legge» erano atti di ubbidienza alle richieste della legge che si pensava assicurassero o confermassero il favore divino» (p. 141). S. Grindheim, *The Crux of Election. Paul's Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel* (WUNT 2.202), Tübingen 2005, 198-200 cerca di prendere le distanze dalla «nuova prospettiva», ma la sua posizione le è molto vicina: «Paolo critica qualsiasi fiducia nell'elezione quale conferimento di un visibile vantaggio religioso»; «quando visibili pretese di una condizione superiore, basate sulla genealogia o sull'appartenenza etnica al popolo giudaico, venivano considerate prove del proprio giusto rapporto con Dio, Paolo biasimava questo atteggiamento con passione profetica»; per Paolo «l'elezione divina è invariabilmente la manifestazione di un rovesciamento di valori» (pp. 195-197; v. anche sotto, p. 116 n. 1). Grindheim chiama in causa anche 2 *Cor.* 11,18 discutendo il tema del vanto «secondo la carne» (spec. pp. 105-108).

no avere quantomeno qualche addentellato con ciò che in *Rom.* 2,17-29 giustificava il vanto.¹

In breve, non desidero minimamente mettere in discussione l'importanza teologica che è stata giustamente attribuita a *Rom.* 3,20: «per opere della legge *nessuna carne* sarà giustificata davanti a lui». Ma continua a sembrarmi importante non perdere di vista la situazione specifica che diede origine a questo teologumeno fondamentale, non dimenticare che esso fu causato dall'orgoglio d'Israele per la propria condizione privilegiata e che conteneva anche un riferimento a tale status, che veniva confermato e mantenuto dai giudei nei riguardi delle (altre) nazioni mediante opere della legge.² La risposta di Paolo è limpida: non è affare della legge assicurare la giustificazione (finale); in questa fase la funzione che spetta alla legge è di rendere consapevoli del peccato.

Quanto a *Rom.* 4,4-5, sto ancora chiedendomi se Paolo scrivesse questi versetti per accusare gli altri giudei o per appellarsi a un principio che essi sarebbero stati i primi a riconoscere (come in 3,30).³ Da un lato l'asserzione di Paolo è il primo passo nella spiegazione del suo testo chiave, *Gen.* 15,6: «Abramo credette a Dio e ciò gli fu messo in conto come giustizia» (*Rom.* 4,3). Ora noi sappiamo come questo versetto fosse interpretato ai tempi di Paolo: *1 Macc.* 2,53 e *Giac.* 2,23 ne sono prova chiara e sufficiente.⁴ Si pensava che il testo si riferisse alla *fedeltà* di Abramo che obbedì agli ordini di Dio (anche a costo di sacrificare il figlio Isacco).⁵ Nes-

1 Cf. *Yet Once More*, 110 s. (= sotto, pp. 255-257) e v. anche sopra, p. 27 n. 1. Cf. Westerholm, *Perspectives*, 389 e 391 n. 112: «Negli studi recenti si mette del tutto opportunamente in evidenza che la questione degli indicatori di demarcazione costrinse Paolo a formulare la tesi che l'uomo è dichiarato giusto per fede in Cristo Gesù, non per le opere della legge»; «avere il monopolio della legge porta facilmente a credere di trovarsi in una posizione unica per piacere a Dio obbedendo ai comandamenti della legge».

2 Così anche Wright, *Romans*, 461. Hays, *Three Dramatic Roles*, 157 s.: «Mirando deliberatamente a provocare, [Paolo] cerca di destabilizzare una posizione profondamente radicata che associa la legge allo status privilegiato del popolo giudaico eletto». Il punto è riconosciuto anche da Haacker, *Römer*, 83 s. e Byrne, *The Problem of Nomos*, 302, sebbene quest'ultimo mi critichi perché sottolineo eccessivamente l'aspetto di «orgoglio nazionale» del «peccato d'Israele».

3 Cf. il mio *In Search of Common Ground*, 311-313; anche *Teologia di Paolo*, 368 s. e il precedente *Yet Once More*, 112 s. = sotto, pp. 257-259. Cf. Yinger, *Paul, Judaism and Judgment*, 182-187 e Haacker, *Merits and Limits*, 282: «Quando in Romani Paolo sottolinea il principio della grazia in opposizione al merito... si può davvero dare per scontato che egli stia cercando di introdurre un'idea nuova? Non è, forse, molto più plausibile che egli faccia appello a una convinzione condivisa – sia nel primo cristianesimo sia nell'antico giudaismo?». O. Hofius, «*Rechtfertigung der Gottlosen*» als Thema biblischer Theologie, in *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 1989, 1994, 121-147 dimostra che il tema della *iustificatio impiorum* della teologia paolina è profondamente radicato nell'Antico Testamento.

4 Cf. il mio *Romans*, 200-202.

5 Cf. inoltre B. Ego, *Abraham als Urbild der Toratreue Israels. Traditionsgeschichtliche Überlegungen zu einem Aspekt des biblischen Abrahambildes*, in F. Avemarie - H. Lichtenberger (ed.), *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition* (WUNT 92), Tübingen 1996, 25-40; Gathercole, *Where is Boasting*, 235-238. 242 s.; Watson, *Hermeneutics of Faith*, cap. 5. In una comunicazione privata Kevin

suno che conoscesse bene il pensiero giudaico avrebbe mai dubitato che col termine «opere» Paolo si riferisse per brevità alle «opere della legge» appena nominate (3,27-28).¹ La concezione giudaica tipica non era interessata ad Abramo *che guadagnava la giustificazione*, bensì ad Abramo *che rimaneva fedele* al Dio che lo aveva chiamato: per usare la terminologia di Sanders, l'idea non era quella di «entrare in», bensì di «stare dentro».² A questo punto, tuttavia, il problema per Paolo era l'accettazione *iniziale* di Abramo da parte di Dio, il fatto che egli fosse *già* considerato giusto in quella fase della sua storia segnata da *Gen. 15,6*: vale a dire, come *Rom. 4,9-11* fa capire chiaramente, ancor prima della sua successiva circoncisione (*Gen. 17*). Tener conto della successiva ubbidienza di Abramo (*Gen. 26,5*), come faceva la tradizione giudaica, significava confondere la questione chiave tanto fondamentale per il problema d'importanza vitale della possibilità dei gentili di risultare anch'essi e in egual misura benaccetti a Dio. I fattori da tenere presenti riguardo alla giustificazione *finale* qui non sono presi in considerazione.³

Riconoscere l'interpretazione di *Gen. 15,6* contestata da Paolo aiuta a capire il primo passo della controinterpretazione paolina di *Gen. 15,6*. Poiché, evidentemente, *Rom. 4,4-5* sono intesi quale interpretazione del verbo «contare, considerare».⁴ L'immagine mediata da questo verbo è quella del padrone o dell'amministratore che calcola o conta il pagamento sulla base delle ore di lavoro di cui si tratta al contrario del libero dono della grazia che non sta a calcolare la fedeltà e la devozione.⁵ Così ciò che è escluso è quel tipo di «contabilità».⁶ Se c'è un riferimento al modo in cui la

Bywater fa osservare che Garhercole forza esageratamente *Test. Abr. [A] 10,13* per potervi leggere «la perfezione di Abramo in tutte le sue opere» (p. 238), perché si dovrebbe tener conto anche di 9,3 e 14,11-14 che parlano del peccato di Abramo e del suo perdono.

1 Cf. Rapa, *Meaning*, 252; malgrado Schreiner, *Romans*, 217 s., nonostante questi riconosca le tradizioni ricordate sopra, p. 66 n. 4 (pp. 215-217). Proprio come le «opere» menzionate in 4QMMT B 1-2 (cf. 1QH 9,26; 12,31 e *Giuc. 2,14-26*) sarebbero ovviamente state intese nel senso di atti compiuti in obbedienza alla volontà di Dio espressa nella torà.

2 G.W. Hansen, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNTS 29), Sheffield 1989 conclude la sua rassegna su «Abramo nella letteratura giudaica» (pp. 175-199) con queste parole: «Nella letteratura giudaica Abramo è interpretato nel contesto del nomismo dell'alleianza» (p. 199).

3 Uno degli argomenti sui quali più punta Gathercole, *Where is Boasting?* nella sua critica della nuova prospettiva è che essa trascura la teologia della reintegrazione finale del popolo di Dio sulla base della sua obbedienza, elaborata dal giudaismo del secondo tempio (sotto, 4.2). Si potrebbe dire che anche Paolo la ignori o piuttosto che non la prenda in considerazione a questo punto, essendo il suo discorso tutto concentrato su *Gen. 15,6* che mostra come Abramo inizialmente sia stato giustificato soltanto per aver accettato la promessa di Dio. Cf. sotto, 4.2.

4 Cf. il mio *Romans*, 197 s. 202-205 e Moo, *Romans*, 263.

5 Cf. ovviamente *Mt. 20,1-16*.

6 M. Cranford, *Abraham in Romans 4. The Father of All Who Believe*: NTS 41 (1995) 71-88, spec. 76-83: «Paolo utilizza l'immagine del lavoratore con lo scopo specifico di spiegare il verbo *logizesthai*, non il termine *erga*, come presumono tipicamente interpreti tradizionali... La que-

fedeltà di Abramo era considerata nella tradizione giudaica, cioè come un fattore da non ignorare riguardo alla giustizia messa in conto al patriarca,¹ allora l'argomento di Paolo intende negare che quella fedeltà sia stato un fattore nella giustificazione iniziale di Abramo. Quella che si applica a *Gen.* 15,6 non è la prima parte della sentenza (v. 4), bensì la seconda (v. 5). Dio non ha dato la promessa a un Abramo fedele, bensì a un Abramo che era il tipo dell'idolatra ed empio diventato proselito.² L'interlocutore giudaico potrebbe certo aver replicato che Paolo stava separando la giustificazione iniziale da quella finale in maniera non realistica; questa obiezione è una questione sulla quale si dovrà tornare (sotto, 4.2). Ma, a questo punto, tutta l'attenzione è concentrata su come Abramo divenne inizialmente il recettore della promessa di Dio e fosse già allora considerato giusto: questo è, infatti, il modo di Paolo per spiegare come chiunque, empio gentile o giudeo (*Rom.* 3,30), giunga a essere accettato da Dio.

Ancora una volta, qui non ho alcuna intenzione di negare la profonda verità del vangelo racchiusa in questi versetti.³ Mi chiedo, però, quanti giudei, inclusi persino quelli presenti tra gli interlocutori di Paolo, avrebbero obiettato a quanto dice il v. 4 con riferimento all'elezione di Abramo e Israele, considerato, soprattutto, che l'affermazione classica del nomismo dell'alleanza indicava tanto chiaramente che il patto di Dio con Israele era un atto di grazia divina e niente affatto una conquista d'Israele (*Deut.* 4,32-40; 6,10-12.20-23; 7,6-8; 8,17-18, ecc.).⁴ Proprio come mi domando

stione chiave non è fede contro opere, bensì conteggiare secondo il dovuto contro il conteggiare secondo la grazia... La metafora del lavoratore (v. 4) diventa evidente per la posizione luterana solo quando l'antitesi fede/opere è già presupposta (pp. 80 s.).

1 Gathercole, *Where is Boasting?*, 244-246. De Roo sostiene che Paolo rispondeva a quanti pensavano di poter dipendere da atti buoni di Abramo per la propria giustificazione, che le «opere della legge» di Abramo fossero vicarie, che Abramo fosse una figura di redentore («*Works of the Law*» at *Qumran*, cap. 6; anche *God's Covenant with the Forefathers*, in S.E. Porter - J.C.R. de Roo (ed.), *The Concept of the Covenant in the Second Temple Period* (SSJSup 71), Leiden 2003, 191-202. Ma le prove sono troppo deboli per sopportare il peso che l'autrice dà loro e la lettura proposta è una notevole forzatura imposta alla spiegazione paolina.

2 Gathercole, *Where is Boasting?*, 245 ignora l'altro filone dell'interpretazione giudaica della storia di Abramo che è a monte della spiegazione paolina: Abramo il tipo del proselito, il gentile che dall'idolatria si converte all'unico vero Dio (*Iub.* 12,1-21; *Ios.*, *Ant.* 1,155; *Apoc. Abr.* 1-8; v. inoltre il mio *Romans*, LXIX-LXX e 204 s.; N. Calvert-Koyzis, *Paul, Monotheism and the People of God. The Significance of Abraham Traditions for Early Judaism and Christianity* [JSNTSup 273], London 2004, 123-136; cf. de Roo, «*Works of the Law*» at *Qumran*, 69. 142-144, la quale pensa che Paolo accentui la peccaminosità di Abramo). Così per la teologia della giustificazione e per la missione di Paolo era di vitale importanza stabilire come Abramo fosse stato accolto inizialmente da Dio.

3 Cf. il mio *In Search of Common Ground*, 327. 331 s. (= sotto, pp. 345 s. 351-353).

4 Come nota Grindheim, *Crux of Election*, 33, «l'elezione è attribuita a Israele in quanto popolo al nadir della loro storia, quand'erano schiavi in Egitto... La ragione per l'elezione d'Israele non va trovata nel suo valore intrinseco, ma nel Signore stesso, nel suo amore e nella sua fedeltà alla propria promessa». Per un esempio particolarmente bello della fiducia d'Israele nell'elezione cf. 1 *Cron.* 16,14-22 = *Sal.* 105,7-15.

se l'attacco contro la fedeltà, che era motivato almeno in parte dal vedere i non giudei come «gli empî», sia stato sufficientemente riconosciuto.¹ Convegno tuttavia pienamente che qui c'è un problema che richiede una discussione più approfondita, cioè il problema del rapporto tra giustificazione iniziale e giustificazione finale.²

Le cose stanno più o meno così quando si arriva a *Rom.* 4,6-8. Ancora una volta risulta centrale il verbo «computare» (*logizesthai*), che fu usato per la giustificazione di Davide in un contesto in cui la reintegrazione finale non entra in questione, e del tutto «indipendentemente da opere». L'osservanza della legge da parte di Davide non fu un fattore che gli evitò l'imputazione del peccato: le conseguenze per gli incirconcisi (*Rom.* 4, 9-12) e per quanti non erano «dalla legge» (4,13-16) erano per Paolo del tutto ovvie.³

1 L'argomento secondo cui le «opere» in *Rom.* 4,2 non abbiano niente a che fare con gli «indicatori di confine», come sostengono Schreiner (*Romans*, 218 s. e *Paul*, 112) e anche Watson (*Hermeneutics of Faith*, 181 s. n. 20), è a prima vista interessante, ma dimentica che l'interpretazione di *Gen.* 15,6 segue da *Rom.* 3,29-30, cita Abramo chiamandolo «nostro antenato» e presuppone già la questione della circoncisione; l'argomento trascura anch'esso che nel giudaismo del secondo tempio Abramo veniva celebrato come archetipo del proselito che rifiuta l'idolatria per abbracciare il monoteismo (Calvert-Koyzis, *Paul, Monotheism*, 125. 127. 129. 134 s.; sopra, p. 68 n. 2). P.T. O'Brien, *Was Paul Converted?*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 361-391 vuole dividere l'argomentazione di Paolo in due parti distinte: una soteriologica (*Rom.* 3,27-28 e 4,1-8) e una relativa alla storia della salvezza (3,29-30 e 4,9-18) senza che si pensi ancora, in ogni caso, all'inclusione dei gentili fino alla seconda parte (p. 378 n. 57; al seguito di Gathercole, *Where is Boasting?*, 230-232. 245-247; anche *Justified by Faith*, spec. 155 s. 160); ma il «vanto» (*Rom.* 3,27) e Abramo «nostro antenato» fanno pensare che nella mente di Paolo i due problemi siano intrecciati troppo strettamente per essere semplicemente distinti. Come Cranford (*Abraham in Romans* 4) osserva, in *Rom.* 4 Paolo si serve della figura di Abramo in quanto elemento imprescindibile dell'argomento secondo cui Dio ha da sempre deciso di includere i gentili nel suo popolo; v. anche qui sotto, n. 3. Riconoscere che la parola «empio» possa riferirsi a quelli estranei al patto non significa affatto negare che il termine «empio» denoti «un peccatore al cospetto di Dio» (nonostante Waters, *Justification*, 174); mi sconcerca leggere che per Waters (p. 188) io definirei la «fede» «fedeltà».

2 Nel suo commento finale, Gathercole, *Where is Boasting?*, 265 s. mostra di essere consapevole della necessità di un'ulteriore discussione sul «rapporto tra giustificazione finale (*Rom.* 2,13) e giustificazione presente-passata (*Rom.* 4,3)», ma non ha riflettuto abbastanza su quel rapporto nella sua interpretazione di *Rom.* 4,1-5.

3 Cf. il mio *Romans*, 205-207. Gathercole è alquanto in malafede quando osserva che «ovviamente i peccati di Davide non avevano niente a che vedere con gli indicatori di demarcazione o con l'esclusione dei gentili dalle promesse» (*Where is Boasting?*, 247; *Justified by Faith*, 159 e 161), perché il senso dell'argomentazione è fortemente determinato dal contrasto fra i circoncisi e gli incirconcisi, «quelli della legge» e «quelli della fede (di Abramo)». Altrettanto fuorviante risulta il suo commento (messo in rilievo col corsivo) che «è a motivo della sua disubbidienza che non si parla di opere di Davide, nonostante egli fosse circonciso, ligio all'osservanza del sabato e *kosher*» (p. 247). Davide aveva opere (p. 246) proprio come le aveva Abramo (cf. sopra, pp. 66 s. n. 5); ma in questo caso esse non ebbero alcun peso nel perdono che gli fu concesso, non furono incluse nel conteggio della sua giustizia: Dio gli mise in conto la giustizia *chōris ergōn*, «indipendentemente da opere», meglio che «senza opere» (*Rom.* 4,6). Schreiner, *Romans*, 219 non fa che confondere la questione quando ritiene che le «opere» di Davide siano i suoi peccati, dei quali si parla in *Rom.* 4,7-8.

Al riguardo anche *Rom.* 9,11-12 è estremamente rilevante: «Poiché quando i gemelli [Giacobbe ed Esaù] non erano ancora nati né avevano fatto niente di bene o di male (affinché rimanesse fermo il proponimento di Dio nell'elezione, non da opere, ma da colui che chiama)...». Un'interpretazione ovvia del passo è che le due espressioni negative («non avevano ancora fatto niente di bene o di male», «non per opere») siano sinonime, con il concetto ripetuto in termini equivalenti per dargli maggior risalto.¹ Ma ancora una volta devo chiedermi se questa interpretazione è davvero tanto ovvia come appare a prima vista. Come minimo il parallelismo è messo in questione dal riferimento a «fare del bene o del male», poiché, per quanto mi consta, nessuna definizione delle «opere» include l'idea che un'opera malvagia potrebbe essere meritoria.² Un'interpretazione più ovvia è che le due proposizioni negative siano complementari e non sinonime. La prima nega che l'elezione abbia qualcosa a che fare con la condizione o le realizzazioni degli eletti (proprio come insiste ripetutamente il Deuteronomio nei passi citati poco sopra) e come Paolo ribadisce in *Rom.* 4,4-5 e ancora in 9,16. La seconda nega che la chiamata divina anticipi il tipo di ubbidienza e lo stile di vita previsto dal «nomismo dell'alleanza» («vivere da giudeo», *Gal.* 2,14) oppure ne dipenda.³ In altre parole, Paolo esclude *entrambe* le alternative che potrebbero sminuire la sovrana «arbitrarietà» dell'elezione divina, la quale non dipende *né* da qualsiasi attività umana, buona o cattiva che sia, *né* dalla dimostrazione di fedeltà al patto. In *Rom.* 11,6 la perdurante lealtà del «residuo» è parimenti prova dell'efficacia dell'«elezione per grazia»; perché se dipendesse dalle «opere» del residuo, allora «la grazia non sarebbe più grazia».⁴

In tutto ciò, quello che cerco nell'esame di questi passi è un qualche riconoscimento che quando parla di opere della legge Paolo pensa in primo luogo, insieme ai suoi interlocutori giudei, al fare ciò che la legge richiede, al vivere nel patto dell'elezione divina secondo le regole fissate da

1 Cf. sopra, p. 60 n. 3. Westerholm, *Paul and the Law in Romans 9-11*, 228: «Ciò che è fermamente escluso è la considerazione di qualsiasi «opera» umana per la concessione del favore divino (9,12), un'esclusione che, naturalmente, include le particolari «opere» comandate da Mosè»; cf. anche *Perspectives*, 320; Moo, *Israel and the Law*, 208-210.

2 Schreiner, *The Law and its Fulfilment*, 52, per parte sua conclude da *Rom.* 9,11-12 che «possono essere definite opere l'esecuzione di atti, sia buoni sia cattivi». Merita osservare che altrove «fare bene o male» è un criterio critico nel giudizio finale (*Gv.* 5,29; cf. *Rom.* 2,6-10), compreso il giudizio di cristiani (2 *Cor.* 5,10). V. anche sopra, pp. 64 s. n. 5.

3 V. inoltre il mio *Romans*, 543 s. Moo respinge il presupposto che Paolo usi qui il termine «opere» come brachigrafia per «opere della legge» (*Romans*, 581 s.), probabilmente perché dimentica che Paolo ricorra alla concisione in 4,2 dov'è chiaro che si tratta delle «opere della legge» (cf. ad es. Bell, *No One Seeks for God*, 229. 264 e v. sopra, p. 67 n. 1). Mijdog dà per scontato che in *Rom.* 3,27; 4,2.6 e 9,12.32 *erga* sia «una forma abbreviata» della formula completa *erga nomou* (*Rom.* 3,20.28; *Gal.* 2,16; 3,2.5.10) (*Deeds of the Law*, 1. 53. 146. 153. 155. 157).

4 V. ancora il mio *Romans*, 639; cf. Kuula, *Law* 2, 159.

Dio al Sinai (e anche prima). L'idea di *guadagnare* «l'elezione della grazia» mediante le «opere» (che successivamente sarebbero state) fatte dal popolo eletto non è in questione. Il bastone che si voleva mettere tra le ruote della missione di Paolo era una questione ben diversa: la pretesa che quanti accettano il vangelo e ricevono lo Spirito dovrebbero perciò fare le opere della legge del patto e il rifiuto di fare queste opere comporterebbe il rifiuto di accettare i termini del favore di Dio previsto dal patto.¹ Ecco cos'era in discussione ed ecco quel che Paolo negava: l'accettazione divina era per grazia mediante la sola fede. Ci sono ancora altri problemi da esaminare i quali vanno oltre i testi succitati (v. sotto, 4.2). Quello che qui si vuol stabilire, comunque, è che i testi in discussione, mi si consenta di farlo notare ancora una volta, riguardavano tutti, in primo luogo, la questione di come mai gentili non giudaizzanti (= che non vivevano da giudei) potessero essere considerati accetti a Dio e membri della chiesa di Dio *hic et nunc*.

3.3. Paolo «ruppe» con la legge? (7)

Negli ultimi dieci anni ho cercato ripetutamente di confrontarmi con tale problema, così qui mi limiterò a riassumere il risultato del mio lavoro già esposto in maniera ben più esauriente. Nel contributo alla *Festschrift* in onore di Lars Hattman ho trattato soltanto Galati e Romani.² Ne *La teologia dell'apostolo Paolo* ho lottato con la complessità della concezione paolina della legge. Per poter almeno cominciare a rendere un minimo di giustizia a quella complessità sono stato costretto a esaminare il tema con una certa ampiezza in tre diversi paragrafi (6, 14, 23). Più recentemente ho esaminato uno dopo l'altro i singoli testi (Galati, Corinti, Romani) cercando di chiarire ulteriormente e sviluppare la mia concezione di Paolo riguardo a questa materia estremamente controversa.³ Alla luce di queste indagini non posso accettare che si parli di una «rottura» di Paolo con la legge, come se tale giudizio sintetico sull'atteggiamento totale dell'apostolo verso la torà fosse giustificato.⁴

¹ In *In Search of Common Ground*, 319 (= sotto, pp. 336 s.) e, più esaurientemente, in *Did Paul have a Covenant Theology? Reflections on Romans 9,4 and 11,27*, in S.E. Porter - J.C.R. de Roo (ed.), *The Concept of the Covenant in the Second Temple Period*, Leiden 2003, 287-307 (= sotto, cap. 20) faccio osservare che «patto» non era una categoria centrale o primaria del pensiero teologico di Paolo (contraddicendo alquanto la tesi di Wright, *Climax of the Covenant*).

² In *Was Paul against the Law? The Law in Galatians and Romans. A Test-Case of Text in Context*, in *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts* (Fs L. Hartman), ed. T. Fornberg e D. Hellholm, Oslo 1995, 455-475 (= sotto, cap. 11); v. anche *In Search of Common Ground*, 328-333 (= sotto, pp. 348-353).

³ Cioè in *Paul et la Torah* (= sotto, cap. 21); in questo saggio faccio notare con quale flessibilità Paolo usi il termine *nomos*.

⁴ Cf. anche Hahn, *Theologie* 1, 234-242. 289-292. Witherington mi critica perché «nel dibatti-

Ma che dire dei riferimenti alla legge che suonano più negativi, delle critiche paoline più aspre alla legge?

In Galati Paolo afferma che «per mezzo della legge sono morto alla legge» (*Gal.* 2,19). Nel contesto, tuttavia, quel pensiero è legato al fatto di essere indicato quale «peccatore» da quelli fermamente convinti che la loro propria interpretazione della legge e il fare la legge ne provasse la «giustizia» (*Gal.* 2,17)¹ ed è contrapposto all'alternativa di ritornare nuovamente allo stile di vita nomistico e allo zelo precedenti la sua conversione (2,18). È quindi presumibile che in *Gal.* 2,19 Paolo si riferisca al proprio improvviso rifiuto di quello stile di vita nel momento della conversione; la morte in questione è la morte a una vita condizionata, dal principio alla fine, dalla torà (o da una serie di norme halakiche derivate dalla torà). Cristo ha preso il posto della torà quale motivazione e referente principale del suo modo di vivere.

Contrariamente a molti, continuo a essere convinto che il modo di leggere la risposta di Paolo alla domanda «Perché, dunque, la legge?» (*Gal.* 3,19) equivalga ad affermare un ruolo positivo essenziale per la legge, vista come una specie di angelo custode d'Israele prima della venuta di Cristo (3,19-22). Il mancato riconoscimento da parte dei giudei suoi simili dell'esaurimento di questa funzione della legge (3,23-25; 4,1-5) è ciò che ha spinto l'apostolo a paragonare la loro perdurante subordinazione alla legge con la schiavitù agli spiriti elementari del mondo (4,3.8-10).² Ciò non significa che si dovrebbe minimizzare o ancor meno negare la profondità dell'analisi paolina della funzione della legge come potere che realmente rende schiavi (4,9.24; 5,1), un potere dal quale l'avvento della fede e dello Spirito aveva liberato i credenti (3,25-26; 4,4-7.28-29; 5,13-26), bensì ci ricorda che l'analisi di Paolo origina dall'insistenza degli agi-

to circoscrivo la portata del pensiero di Paolo mediante alcuni termini chiave» (*Grace in Galatia*, 351-355), ma già le sue brevi considerazioni si limitano a un unico filone della disamina paolina della legge e ignorano le sfumature che un'esposizione più esaustiva di tutto ciò che Paolo ha da dire sull'argomento richiederebbe e che io invece cerco di delineare in questa sezione. Si consideri ad esempio la sua affermazione poco plausibile secondo cui in *1 Cor.* 7,19 le parole «l'osservanza dei comandamenti di Dio» si riferirebbero a «comandamenti» (!) «che sono parte della legge di Cristo, non semplicemente [*sic!*] quelli trovati nella legge mosaica» (p. 370 n. 36).

1 V. sopra, p. 31 n. 2.

2 V. anche *Was Paul against the Law?*, 457-465 (= sotto, pp. 305-314) e *Paul et la Torah*, 231-236 (= sotto, pp. 503-508); cf. Esler, *Galatians*, 194-203. D.A. Carson, *Mystery and Fulfilment. Toward a More Comprehensive Paradigm of Paul's Understanding of the Old and the New*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 393-436: «L'argomento di Paolo basato sulla storia della salvezza in *Gal.* 3 non è primariamente una reazione ad appelli agli indicatori di demarcazione della legge, ma a una valutazione sbagliata del suo posto e della sua funzione nel grande piano salvifico di Dio» (pp. 412 e 435). A mio parere fu semplicemente l'ostinazione (di Pietro e altri credenti giudei) nel continuare a mantenere indicatori di demarcazione del genere che probabilmente convinse Paolo che ormai la funzione della legge si era per Israele esaurita (*Gal.* 3,25).

tatori galati perché lo stile di vita (il nomismo dell'alleanza) richiesto a Israele dalla torà fosse ancora vincolante per i giudei credenti e per tutti i gentili che volessero unirsi in una comunità di fede in Gesù messia.¹

Quando in 1 Cor. 15,56 chiama la legge «il potere del peccato», Paolo pensa, presumibilmente, sia all'effetto di stimolo al peccato che la legge esercita («la legge del peccato»: Rom. 7,23.25; 8,2) sia al suo ruolo nel condannare a morte il peccato (come in Rom. 1,32). La teologia esposta più tardi nella lettera ai Romani era stata ormai elaborata a fondo dall'apostolo.² E in 2 Cor. 3 è necessario dare maggior peso al fatto che Paolo parli di *gramma* e non di torà. In questo modo il senso dei suoi commenti estremamente negativi (il *gramma* un patto di morte: 2 Cor. 3,6) riguarda non la torà in sé, bensì una lettura integralista della legge.³

In Romani la legge costituisce un importante tema secondario dell'esposizione principale di Paolo. Qui l'apostolo spiega chiaramente che essa ha, e ha ancora (!), un duplice ruolo. Primo, la legge serve per mettere in guardia dal peccato, lo definisce, rende i peccatori consapevoli del loro peccato e fornisce un metro per giudicarlo. La ripetizione di questo punto mostra come, per Paolo, questa funzione della legge fosse assiomatica (Rom. 3,20; 4,15; 5,13; 7,13). Questo fatto spiega perché la raffigurazione del giudizio in base alla legge (Rom. 2,12-16) non può essere considerato un'aberrazione né un riferimento a una funzione della legge per Paolo ormai non più attuale.⁴ Né si dovrebbe interpretare il *chōris nomou* di Rom. 3,21 nel senso di una eliminazione o esclusione totale della legge dall'intero processo,⁵ poiché, al contrario, «Paolo ritiene, insieme col giudaismo, che la legge di Mosè sia un'espressione valida della volontà di giustizia di Dio».⁶

1 Sulla scia di Gaston, *Paul and the Torah*, Gager, *Reinventing Paul*, 88-92 cerca di sostenere la posizione (esegeticamente) praticamente impossibile secondo cui le considerazioni di Paolo sulla legge in Galati erano destinate unicamente a gentili e non a giudei. Ma come si possano riferire i versetti successivi a gentili, proprio non capisco: Gal. 3,10 («tutti quelli che si basano su opere della legge»); 3,19 (la legge [del Sinai] «fu aggiunta [alla promessa ad Abramo] a causa delle trasgressioni»); 3,23 («rinchiusi sotto la custodia della legge»); 4,4-5 (Cristo «nato sotto la legge per riscattare quelli che erano sotto la legge»); in 4,21 essere «sotto la legge» si riferisce ovviamente alla condizione «voluta» da coloro che pensavano di farsi circoncidere; trattando 4, 21-5,1 Gager (pp. 93-97) ignora completamente che Paolo associa esplicitamente Agar alla «Gerusalemme presente» (4,25). Questa è semplicemente cattiva esegesi. È anche incredibile che Gesù in quanto messia (d'Israele!) dovrebbe essere per Paolo irrilevante per la salvezza d'Israele; cf. A.J.M. Wedderburn, *Eine neuere Paulusperspektive?*, in E.-M. Becker - P. Pilhofer (ed.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (WUNT 187), Tübingen 2006, 46-64: 54 s.

2 V. inoltre *Paul et la Torah*, 228 n. 5 (= sotto, p. 500 n. 2).

3 V. inoltre *Paul et la Torah*, 236 s. (= sotto, pp. 508-509) e anche la discussione in S.J. Hafemann, *Paul, Moses, and the History of Israel* (WUNT 81), Tübingen 1995, 156-186.

4 V. inoltre *Was Paul against the Law?*, 466 (= sotto, pp. 315 s.); *Paul et la Torah*, 238 s. (= sotto, pp. 511 s.). 5 Bergmeier, *Gesetz*, 37.

6 Bergmeier, *Gesetz*, 55 che cita F. Lang, *Erwägungen zu Gesetz und Verheissung in Römer*

Secondo. Nonostante quanto si è detto per il primo ruolo della legge, Paolo sembra implicare che la legge sia un potere altrettanto pericoloso e altrettanto negativo del peccato e della morte (*Rom.* 5,20 e 7,5).¹ Tuttavia, anche in questo caso è ben presto chiaro che Paolo presenta tale possibile implicazione soltanto per *negarla* recisamente: la legge *non* va identificata col peccato (*Rom.* 7,7). *Rom.* 7 è dunque frainteso se non si riconosce che, in quanto parte importante del proposito di Paolo, è una *difesa* della legge.² Il vero colpevole è il *peccato* che usa la legge e ne abusa per stimolare il desiderio o la concupiscenza e produrre ciò che è contrario alla volontà di Dio (7,7-25).

Ciò che risulta chiaramente da tutto questo è che l'atteggiamento di Paolo verso la legge e la concezione che ne aveva era sfumata molto più attentamente di quanto consenta la netta antitesi di legge e vangelo. E quando si tiene conto anche della funzione positiva che, evidentemente, Paolo continuava ad attribuire alla legge (*Rom.* 3,27-31; 8,1-4; 13,8-10, ecc.),³

10,4-13, in C. Landmesser e al. (ed.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift* (Fs O. Hofius, BZ NW 86), Berlin 1997, 579-602: 582. V. anche il saggio precedente dedicato a Friedrich Lang da O. Hofius, *Das Gesetz des Moses und das Gesetz Christi*, in *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 1989, 1984, 50-74: 56-63. 1 Cf. in particolare Hübner, *Law*, 26-36.

2 Questa lettura è stata ripetutamente ribadita da Kümmel, *Römer 7* ed è stata un punto sul quale si è stati d'accordo al simposio su *Paul and the Mosaic Law*, 322 s. (= sotto, pp. 340 s.). V. anche il mio saggio *Was Paul against the Law?*, 467-469 (= sotto, pp. 316-319); *Teologia di Paolo*, 174 ss.; Moo, *Romans*, 423. Seifried, *Justification*, 227 obietta: in *Rom.* 7 Paolo non difende la legge, «ma cerca di persuadere i suoi ascoltatori della validità della [sua] esclusione della legge dal proposito salvifico di Dio».

3 V. inoltre il mio *Was Paul against the Law?*, 469-473 (= sotto, pp. 318-323); anche *Teologia di Paolo*, § 23; anche Das, *Paul and the Jews*, 155-180. Hofius, *Gesetz des Mose*, 66-69 nega che Paolo concepisse affatto un *tertius usus legis*, un uso etico perdurante della legge mosaica valido per i cristiani, ma ammette che secondo Paolo la condotta cristiana dovrebbe «corrispondere» ai requisiti della torà (*Rom.* 13,8-10) e non spiega nemmeno perché, se lui (= Hofius) ha ragione, Paolo dovrebbe insistere sull'importanza di «osservare i comandamenti» (1 Cor. 7,19) piuttosto che semplicemente di ubbidire a Cristo o di seguire l'esempio di Cristo (come in *Rom.* 15,5). Kuula persiste nel leggere in termini totalmente negativi la presentazione paolina della legge in Galati, ma i suoi argomenti in proposito (*Law* 1, 182-185) ignorano la continuità tra il linguaggio di Paolo sul «compimento di tutta la legge» (*Gal.* 5,14) con la presentazione matteana di Gesù che «adempiere» la legge, chiama a un'obbedienza totale a essa e col comandamento dell'amore riassume «tutta quanta la legge» (*Mt.* 5,17-20; 22,40). Similmente, trattando *Rom.* 13,8-10 in una sua opera più recente, *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis 2003, 333-335, P.F. Esler continua a sostenere la tesi già esposta nel suo *Galatians*, 203 s., che «adempiere» la legge (*Gal.* 5,14) significherebbe compiere la volontà di Dio indipendentemente dalla legge («i criteri morali o le norme della legge... sono ormai privi di qualsiasi ulteriore scopo per quanti credono in Cristo»). Egli, però, passa sopra con noncuranza al fatto che in 8,4 la medesima formula viene spiegata: ciò che viene «adempito» è «il giusto comandamento della legge» (p. 244); v. anche sotto, pp. 101 s. n. 3. Per tutti vale il ragionamento alquanto tortuoso di Westerholm, *Perspectives*, 321-330: la lettura più ovvia di *Rom.* 3,27-31; 9,32 e 10,6-10 (per non parlare di 8,4; *Gal.* 5,6 ecc.), è che «la legge della fede» è una brachigrafia accettabile per la pretesa di Paolo che ciò che la legge richiede è adempito (soltanto) per/da fede (v. inoltre *Paul et la Torah*, 240-242 = sotto, pp. 502. 513 s., e più avanti il § 4.3). Quando poi deduce da *Fil.* 3,9 e *Rom.* 10,3-5 che «la giustizia della legge di Dio è contrapposta a quella di Dio» (p. 339), Westerholm esagera la critica di Paolo alla «giustizia che

diventa palese che quell'antitesi può diventare seriamente fuorviante. Forse questo può essere considerato un'ulteriore indicazione della necessità di riconoscere che la reazione di Paolo al suo giudaismo nativo non era una denuncia indiscriminata, ma era mirata a una concezione errata della funzione delle opere nel processo di salvezza, il nomismo dell'alleanza che di fatto escludeva i gentili da questo processo. Nessun passo può segnalare ciò meglio di 1 Cor. 7,19 dove Paolo si dimostra indifferente nei riguardi della circoncisione e, allo stesso tempo, insiste sull'importanza di osservare i comandamenti di Dio (sapendo perfettamente, è ovvio, che i suoi contemporanei giudei avrebbero considerato la circoncisione uno di quei comandamenti).¹ *Soltanto qualcuno che*, per qualche buona ragione, *distingueva nella legge norma da norma*, poteva scrivere in questa maniera.² Evidentemente, la reazione di Paolo contro la legge aveva per obiettivo quell'aspetto della legge che la circoncisione esprimeva in maniera tanto visibile: l'accettazione da parte di Dio che veniva a coincidere con il popolo di Dio circonciso nella carne.³

3.4. Il secondo Paolo (8)

Senza far torto a nessuno si può affermare che nei primi tempi della nuova prospettiva ben scarsa attenzione è stata prestata alle lettere recenti del corpus paolino,⁴ probabilmente per la solita ragione che qualsiasi tentativo di comprendere gli insegnamenti di Paolo dovrebbe concentrarsi sulle lettere la cui paternità paolina è indiscussa. Comunque si voglia risolvere la questione dell'autore di Efesini e delle pastorali, resta che queste lettere testimoniano quella che si potrebbe semplicemente dire una tradizione paolina ininterrotta e che esse possono essere considerate quanto meno le più antiche interpretazioni della prima tradizione paolina, ossia della tradizione che fin qui ha assorbito la nostra attenzione.⁵

proviene dalla legge» (l'espressione realmente usata nei passi citati). In particolare, la perdurante ripugnanza di Paolo per l'idolatria e la licenziosità sessuale può essere spiegata soltanto con la perdurante influenza della legge sulla sua teologia e la sua condotta: v. di nuovo *Teologia di Paolo*, § 24 e sotto, p. 109 n. 2.

1 V. inoltre il mio *Neither Circumcision*, 106-110 (= sotto, pp. 381-384).

2 Cf. *Paul et la Torah*, 237 s. (= sotto, pp. 509-511).

3 P.J. Tomson, *Paul's Jewish Background in View of His Law Teaching in 1 Cor 7*, in Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, 251-270 osserva che le immagini «prepuzio» e «circoncisione» sono metonimie per essere gentili o giudei e che nell'antichità, che non conosceva la figura del «giudeo secolarizzato», le figure significavano essere o non giudeo o giudeo osservante. Di conseguenza egli parafrasa 1 Cor. 7,19 così: «Essere un giudeo rispettoso della legge o vivere come un gentile non significa niente, ma [ciò che conta è] osservare i comandamenti di Dio» (p. 267).

4 Marshall, *Salvation, Grace and Works*, 341 e n. 9.

5 Nel prosieguo in parte riprendo e in parte sviluppo ulteriormente il mio *Whatever Happened to «Works of the Law»?*, in *Epitoyto* (Fs P. Pokorný), Praha 1998, 107-120 (= sotto, cap. 17).

Il testo chiave è *Ef.* 2,8-10: «Perché è per grazia che siete stati salvati per fede, e ciò non viene da voi, ma come dono di Dio, non di opere, affinché nessuno se ne vanti. Perché siamo opera sua, creati in Cristo Gesù per opere buone che Dio ha preparato in precedenza affinché potessimo camminare in esse». Qui ci sono gli elementi essenziali della dottrina paolina della giustificazione – grazia e fede contrapposte antitetivamente a opere e vanto. Non si è qui allora davanti alla stessa idea e alla stessa antitesi che Paolo esponeva in passi come *Rom.* 4,2-5 e 11,6?

Tuttavia due aspetti del passo inducono a una pausa. a) Qui la salvezza è un atto completato («siete stati salvati»), mentre per il Paolo di prima la salvezza era futura (*Rom.* 5,9-10; 13,11; 1 *Cor.* 3,15) e i cristiani erano quelli «che vengono salvati» (1 *Cor.* 1,18; 2 *Cor.* 2,15). Prima la metafora della «salvezza» abbracciava l'intero processo del rinnovamento e della redenzione finale (*Rom.* 8,23); adesso si pensa che il momento iniziale di quel processo abbia natura decisiva. Naturalmente, Paolo aveva parlato occasionalmente con intensità quasi uguale di «essere stati giustificati per fede» (*Rom.* 5,1), ma altrove non aveva mai usato la metafora della salvezza in questa maniera, quasi fosse «già realizzata». Nella sua soteriologia l'accentuazione ugualmente importante del «non ancora» era troppo avviluppata nella metafora della salvezza,¹ e questo fa quantomeno pensare che dietro alla lettera agli Efesini ci sia una prospettiva diversa o cambiata.

b) Nel primo Paolo si parla di «opere» quasi sempre nel senso di «opere della legge», quelle che erano obbligatorie per i giudei in quanto membri d'Israele, il popolo del patto.² La questione primaria era vedere se queste opere fossero obbligatorie (anche) per i credenti gentili. La risposta di Paolo era stata chiara: necessaria era soltanto la fede; richiedere opere della legge in aggiunta alla fede significava sovvertire il vangelo della giustificazione per sola fede (*Rom.* 3,28; 9,30-32; *Gal.* 2,15-16). Qui il concetto sembra essersi esteso per riferirsi, ora, allo sforzo umano in generale, inadeguato alle esigenze della salvezza. La salvezza poteva essere realizzata unicamente per sola grazia mediante la sola fede.³ Ciò significa, come minimo, che l'interpretazione che la riforma dà della teologia paolina della giustificazione era già condivisa dal primo commentatore cristiano della teologia di Paolo.

¹ *Rom.* 8,24 s. non è un'eccezione; v. il mio *Romans*, 475 s.

² Sebbene Paolo parli semplicemente di «opere» senza l'aggiunta «della legge» in *Rom.* 4,2.6; 9,12.32; 11,6, è implicito che egli si serve di una brachilogia per l'espressione completa, come riconosce Marshall, *Salvation, Grace and Works*, 345. V. anche sopra, p. 70 n. 3.

³ A.T. Lincoln (con A.J.M. Wedderburn), *The Theology of the Later Pauline Letters*, Cambridge 1993, 135 s. Das, *Paul, The Law and the Covenant*, 272: «Molto prima di Agostino e di Lutero, l'autore di Efesini interpretò le espressioni paoline 'opere della legge' e 'opere' in termini di realizzazioni umane in generale».

Tuttavia, la questione è un po' più complessa poiché, come si è visto, il teologumeno più profondo che né individui né popoli possono arrivare a essere accetti a Dio con le proprie forze è affermato chiaramente in *Rom.* 4,4-5; 9,11.16; 11,6 (v. sopra, 3.2). Questo è il ragionamento teologico che rafforza l'asserzione più specifica che opere della legge non dovrebbero costituire un requisito essenziale per la giustificazione. Quello che volevo chiarire più sopra era che questa concezione più profonda del comportamento di Dio verso il genere umano era già chiaramente presente nella tradizione del giudaismo e costituiva un *credo* fondamentale del testo primario del nomismo dell'alleanza, cioè «il libro della legge» chiamato Deuteronomio.¹ È per questa ragione che Paolo poté appellarsi (senza bisogno di addurre argomenti a suo favore) nella trattazione più specifica delle opere della legge come minaccia per questo principio fondamentale.

La mia lettura della situazione affrontata da *Ef.* 2 è quindi un po' diversa. Il problema dell'accettabilità di credenti gentili in una comunità di salvezza che vedeva ancora il mondo attraverso le lenti tradizionali del privilegio giudaico (*Ef.* 2,11-12)² non viene più posto in termini di «opere della legge», ma è visto più apertamente nei termini della «barriera del muro di separazione», «la legge con i suoi comandamenti e i suoi precetti», causa di ostilità tra giudei e gentili. Questa barriera è stata ora abbattuta da Cristo, che ha così creato una nuova incarnazione corporata della comunità di salvezza e ha portato pace (*Ef.* 2,14-16). Questo è di fatto lo stesso problema che Paolo aveva affrontato quando sosteneva fermamente che la giustificazione avviene per fede, indipendentemente da opere. Ma spostando il problema oltre la questione più ristretta delle specifiche opere della legge, come la circoncisione e le leggi sul puro e l'impuro, che erano le questioni concrete che avevano spinto Paolo a scrivere con tanta foga ai galati, l'autore di Efesini puntualizza, chiarendolo, il problema di fondo che era quello di un privilegio maldestramente protetto dalla legge e che quindi rischiava di perpetuare uno stato di ostilità tra giudei e gentili mentre ora, in Cristo, poteva regnare la pace.

Ciò comporta anche che l'altra questione importante, l'impossibilità assoluta di raggiungere la salvezza mediante le proprie forze, potesse essere espressa in termini precisi e netti (*Ef.* 2,8-10), senza che ci fosse il pericolo che venisse confusa con la questione di opere della legge in particolare.³ Proprio come d'altro canto l'autore può proseguire insistendo che dai

¹ Come riconosce, ancora una volta, Marshall, *Salvation, Grace and Works*, 350-352 e 357.

² V. inoltre T.L. Yee, *Jews, Gentiles and Ethnic Reconciliation. Paul's Jewish Identity and Ephesians* (SNTSMS 130), Cambridge 2005, spec. cap. 3.

³ Lo stesso vale per la critica del «vanto» (*Ef.* 2,9) che può essere ricondotta alla critica più sostanziale della vanteria di *1 Cor.* 1,29.31, senza essere confusa con l'atteggiamento più distintamente giudaico di menar vanto per il privilegio dell'elezione (come in *Rom.* 2,17-23).

«salvati» ci si attendono opere buone senza il timore che le opere in questione possano essere confuse con la pretesa, avanzata in passato da credenti giudei e ormai superata, che per la salvezza (finale) fossero ancora necessarie opere della legge.

In breve, il dibattito suscitato attorno alla nuova prospettiva dovrebbe essere estremamente grato alla lettera agli Efesini poiché questo scritto separa nettamente in due teologumeni distinti le due questioni (la giustificazione per grazia e non per meriti umani e la giustificazione per sola fede senza la necessità di diventare prima un proselito) che si erano confuse in seguito alla formulazione paolina (resa necessaria dalla situazione creata in Galazia) in termini di «opere della legge». Efesini indica che la sfida della nuova prospettiva riguardo alla soteriologia di Paolo non va impostata come «prospettiva luterana o nuova prospettiva», bensì, meglio, in termini di «prospettiva luterana e nuova prospettiva».

I due passi delle pastorali citati da Marshall non aggiungono molto, in realtà, al chiarimento reso possibile da *Ef.* 2.¹

2 Tim. 1,9-10: Dio «che ci ha salvati e ci ha rivolto una santa chiamata, non secondo le nostre opere, ma secondo il suo proposito e la grazia che ci ha dato in Cristo Gesù prima dei tempi eterni».

Tit. 3,5-7: Dio «ci ha salvati non per opere di giustizia da noi compiute, ma secondo la sua misericordia... così che, essendo stai giustificati dalla sua grazia, potessimo divenire eredi conformemente alla speranza di vita eterna».

Qui la contrapposizione è più o meno la stessa, tra grazia e opere, e mette in risalto il punto fissato tanto esplicitamente in *Ef.* 2,8-9. Ciò che manca è qualsiasi consapevolezza nel contesto immediato di questi passi, e anche nelle pastorali in generale, che i problemi che avevano causato la stesura di Galati e influenzato ancor più la lettera ai Romani erano ancora vivi e ancora costituivano una minaccia. Non sono più evidenti neppure gli intenti di *Ef.* 2,11-22. La minaccia che vi si può vagamente percepire e che possa essere definita «giudaica» in qualche senso preciso è per così dire andata perduta tra i moniti più generali in cui non si conserva che l'eco di vecchie dispute ormai lontane. E l'appello alle «opere buone» risuona con una regolarità che fa pensare che la possibilità di confonderle con le «opere della legge» è altrettanto remota.² In una parola, le pastorali aggiungono poco o nulla al nostro tentativo di chiarire l'affermazione di Paolo secondo cui «per opere della legge nessuna carne sarà giustificata al cospetto di Dio» (*Rom.* 3,20).

Tutti questi chiarimenti e altre riflessioni sono un tentativo di riformu-

¹ Cf. inoltre il mio *Whatever Happened?*, 113-116 (= sotto, pp. 439-443).

² V. inoltre il mio contributo sulle deuteropaoline in C.A. Evans - D.A. Hagner (ed.), *Anti-Semitism and Early Christianity. Issues of Polemic and Faith*, Minneapolis 1993, 151-165: 160-164 e in J. Barclay - J. Sweet (ed.), *Early Christian Thought in its Jewish Context*, Cambridge 1996, 130-144: 140-143.

lare quella che potrebbe essere chiamata la dimensione giudeo/gentile tanto essenziale alla dottrina paolina della giustificazione e per richiamare, una volta di più, l'attenzione sulla quantità di luce che una lettura delle «opere della legge» dal punto di vista della «nuova prospettiva» sembra gettare sulle interpretazioni paoline della dottrina della giustificazione iniziale tanto in Galati quanto in Romani. La mia ricerca, lo ripeto per l'ennesima volta, non intende offrire un'*alternativa* ai punti essenziali della dottrina classica della giustificazione né viene minimamente condotta in *opposizione* a essi. Essa perora il riconoscimento di questa dimensione nelle riformulazioni che nel ventesimo secolo vengono fornite di questa dottrina, nella consapevolezza delle sue implicazioni per i rapporti sociali, internazionali ed ecumenici. È la totale gratuità dell'azione di Dio che nella sua grazia giustifica tutti e ognuno quella che esclude qualsiasi orgoglio, non soltanto il vanto delle proprie realizzazioni, ma anche il vanto dell'identità etnica e della tradizione religiosa.

4. QUESTIONI PIÙ RILEVANTI

La mia speranza è che il dibattito occasionato dalla nuova prospettiva possa ora fare passi in avanti. Se si riesce ad andare oltre le confusioni e i malintesi, le false polarità che sono nutrimento e linfa della polemica, e i dibattiti su determinati testi che probabilmente non avranno mai fine, dovrebbe essere possibile impegnarsi in una discussione più feconda sulle questioni principali che sono emerse da venticinque anni di riflessione sulla nuova prospettiva di Sanders sul giudaismo del secondo tempio. In questo modo il dibattito potrebbe servire a raggiungere una comprensione più ricca e completa dell'insegnamento di Paolo sulla giustificazione e delle sue implicazioni per la vita cristiana.

Mi sembra che le questioni principali venute a galla siano quattro. (9) Sanders ha forse esagerato l'aspetto o il filone del «patto» di una soteriologia che è molto meno coerente (sotto, 4.1)¹ (10) Si è riconosciuto a sufficienza l'aspetto o il filone della soteriologia del secondo tempio che fa dipendere la salvezza (escatologica) dall'ubbidienza alla legge (sotto, 4.2)?² Sull'altro versante, le obiezioni mosse alla nuova prospettiva han-

¹ La tesi centrale di Avemarie, *Tora und Leben* è che nel pensiero rabbinico la torà e l'obbedienza attiva avevano un'importanza «soteriologica» molto maggiore (e, in verità, molto più immediata) di quanto Sanders fosse pronto ad ammettere (v. spec. 38-44. 291-294. 582-584; ma cf. anche sotto, p. 84 n. 4); lo riconoscono e confermano Stuhlmacher, *Revisiting*, 40 s. e Alexander, *Torah and Salvation*, 273. Per una critica di Sanders cf. spec. Westerholm, *Perspectives*, 341-351; Waters, *Justification*, 35-58. 152 s.; Bird, *Saving Righteousness*, 93 s. n. 14. Per Franke-mölle il «nomismo dell'alleanza» è «un'astrazione ideale» (*Völker-Verheissung*, 302); gli rispondo nel medesimo volume (pp. 415 s.).

² In particolare Gathercole, *Where is Boasting?*: «Le testimonianze di un giudizio finale sulla base di opere nel giudaismo del secondo tempio sono sovrachianti, e la negazione di questa dottri-

no dato abbastanza peso all'insegnamento proprio di Paolo riguardo alla «ubbidienza della fede» e il fatto che anche i cristiani verranno giudicati secondo le loro opere? ¹ (11) L'ubbidienza che Paolo si aspettava dai cristiani è di genere o natura (resa possibile dallo Spirito) diversa dall'ubbidienza richiesta a Israele (sotto, 4.3)? ² (12) E, per molti aspetti, la questione più critica di tutte: se il giudaismo del secondo tempio e la soteriologia paolina possono essere spiegati entrambi in termini di «nomismo dell'alleanza», che bisogno c'è, allora, di Cristo? La nuova prospettiva dà sufficiente importanza alla necessità e all'opera di Cristo (*Rom.* 8,33-34) (sotto, 4.4)? ³

Queste sono questioni importanti che richiedono un dibattito molto più ampio. Qui devo limitarmi a indicare i modi nei quali la mia personale concezione e valutazione di Paolo si sviluppa costantemente in seguito e grazie al dibattito ormai in corso.

4.1. Il problema della coerenza (9)

Convegno con Avemarie che al riguardo Sanders offre il fianco a critiche. Ma tre punti consentono di articolare una difesa almeno parziale.

a) È da ricordare che Sanders correggeva uno squilibrio che allora viziava negli studiosi di Nuovo Testamento la cognizione del giudaismo del secondo tempio. Io stesso sono testimone di come al tempo dei miei studi universitari l'opinione prevalente che negli ambienti cristiani si aveva del giudaismo fosse molto negativa. Già ho accennato (sopra, 1) agli effetti salutari delle prime pagine del libro di Sanders dedicato a *Paolo e il giudaismo palestinese*. Una generazione successiva che non ha avuto esperienza delle correnti ostili al giudaismo, che si facevano ancora sentire negli anni tra il 1950 e il 1970, non dovrebbe sottovalutare l'importanza della pro-

na o il disinteresse che per questa dimostrano gli alfiere della nuova prospettiva, sono ingiustificati» (p. 223).

¹ K.P. Donfried, *Justification and Last Judgment in Paul*: ZNW 67 (1976) 90-110, rist. nel suo *Paul, Thessalonica and Early Christianity*, London 2002, 253-278, con un'ulteriore riflessione, *Justification and Last Judgment in Paul— Twenty-Five Years Later*, 279-292; K.R. Snodgrass, *Justification by Grace – to the Doers. An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul*: NTS 32 (1986) 72-93; Yinger, *Paul, Judaism and Judgment*; C. VanLandingham, *Judgment and Justification in Early Judaism and the Apostle Paul*, Peabody, Mass. 2006, capp. 2-3.

² Cf. ad esempio C.H. Talbert, *Paul, Judaism, and the Revisionists*: CBQ 63 (2001) 1-22.

³ P. Stuhlmacher, *Christus Jesus ist hier, der gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferweckt ist, der zur Rechten Gottes ist und uns vertritt*, in F. Avemarie - H. Lichtenberger (ed.), *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135), Tübingen 2001, 351-361; in *Response to Peter Stuhlmacher* (v. sotto, p. 94 n. 3) rispondo alla serie di domande che egli pone alla nuova prospettiva. Das, *Paul, the Law and the Covenant*, 268-271 mentre, da un lato, riconosce i punti di forza e il valore della nuova prospettiva, dall'altro invoca una «prospettiva più nuova»: «Paolo invalida la struttura di patto, elezione e sacrificio basata sulla grazia divina per sostituirla con una struttura molto diversa incentrata su Cristo».

testa di Sanders. Per illustrare il concetto ripeto sempre l'esempio dell'uso del termine *Spätjudentum* per il giudaismo del secondo tempio. Il giudaismo del primo secolo come avrebbe potuto essere giudaismo *tardo*? Indipendentemente da tutto il resto, dopo venti secoli il giudaismo è ancora fiorente. Ma la logica che sta dietro all'espressione «giudaismo tardo» è chiara: essa è frutto della convinzione che l'unica ragione che giustificava l'esistenza del giudaismo fosse quella di preparare la via a Cristo e al cristianesimo. Una volta venuto Cristo, una volta nato il cristianesimo, nello schema divino delle cose il giudaismo non è più necessario né esso può avere qualche funzione. Il giudaismo del primo secolo era quindi giudaismo *tardo*, perché era l'*ultimo* giudaismo, la *fine* del giudaismo di autorità divina!¹ Quello che cerco di far capire è semplicemente questo: che in Germania, alla fine del xx secolo, una simile concezione altamente restrittiva, e anche denigratoria e negativa del giudaismo, circolava ancora nei manuali in uso. La protesta di Sanders era necessaria.

b) La formula chiave di Sanders, «nomismo del patto», ha calamitato su di sé il maggior numero di critiche (ciò spiega la lunghezza di questo secondo punto), ma a mio parere la formula ha più meriti di quelli che le sono stati finora riconosciuti. Perché essa, come si è osservato, implica, come Sanders ha visto giustamente, una necessaria mutua relazione tra l'iniziativa e la grazia divina (il patto) e l'ubbidienza umana alla legge (nomismo). Ora può darsi, anzi è sicuramente così, che alcune delle asserzioni di Sanders siano sbilanciate perché nell'interrelazione calcano eccessivamente la parte del patto.² Quando si corregge uno squilibrio precedente (a), succede spesso che si esageri in senso contrario, specialmente se tentativi precedenti di correggerlo sono stati largamente ignorati.³ Ciò su cui insisto è d'altro canto che la formula chiave di Sanders, «nomismo del patto», indicava già sia che era necessario riconoscere *entrambi* i lati dell'in-

¹ Cf. Niebuhr, *Paulinische Rechtfertigungslehre*, 117 s.

² Alexander, *Torah and Salvation*, 271 (cf. anche 272 s.): «Sanders appartiene a quella corrente di interpreti del giudaismo tannaitico inclini, spesso per un consapevole rifiuto di Weber, a sottolinearne il lato 'liberale'». Ma quando Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 81 e 266, sottolinea, per esempio, che «la posizione d'Israele nel patto richiedeva che la legge venisse osservata il più strettamente e completamente possibile» e che era possibile, per singoli individui, comportarsi in modo tale da escludersi dal patto, il commento sprezzante di Elliott, *Survivors of Israel*, 53, che per Sanders osservare la legge sarebbe «puramente un modo... per restare nel patto» (corsivo mio), è assolutamente ingiustificato. Sanders (pp. 87-101) era anche perfettamente a conoscenza delle tensioni esistenti nel giudaismo rabbinico al riguardo: «I rabbi non avevano il problema paolino/luterano della 'giustizia per opere' e così non avevano alcuna difficoltà a dire che l'esodo era meritato» (p. 100).

³ V. sopra, p. 22 n. 4. Uno dei primi critici di Sanders, D.A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility*, Atlanta, Ga. 1981, ammette il punto in parola (p. 89) e mentre, da un lato (ad es. p. 186), anticipa le critiche su larga scala che abbiamo passate in rassegna più sopra, dall'altro si congratula con Sanders «per il suo lavoro per altro eccellente», concordando con la sostanza della sua argomentazione (p. 121).

terrelazione sia la grande portata di questa interrelazione: il patto in quanto presupposto del nomismo;¹ ma il patto in quanto anche dipende dal nomismo in un senso importante. Come osserva Avemarie: «Parlare della torà significa parlare della torà d'Israele: la torà non è data all'umanità in generale, ma al solo e unico popolo di Dio... La torà è il dono di Dio a Israele e la notificazione di ciò che Dio esige da Israele».²

Andrew Das ha contribuito considerevolmente al riconoscimento di questa interrelazione nel primo giudaismo,³ quantunque senta la necessità di riconoscere un elemento sia encomiastico sia agiografico nei riferimenti agli eroi del passato, e di ammettere che, come si sa, da coloro che entravano a far parte d'Israele (i proseliti) oppure di una setta del tipo di quella di Qumran si pretendeva un impegno totale (100%). Il volume edito da Don Carson, Peter O'Brien e Mark Seifrid si propone di esaminare questa interrelazione in modi molto più meticolosi (di quanto richiedesse l'opera di Sanders), e i suoi risultati coincidono in larga misura: è assolutamente necessario riconoscere un'interrelazione di questo genere, anche se in vari punti Sanders non l'ha espresso in maniera adeguata. A dire il vero, dopo aver letto il volume ho avuto l'impressione che invece del titolo prescelto, *Giustificazione e nomismo multiforme*, sarebbe stato più appropriato intitolarlo *Giustificazione e nomismo multiforme del patto*.⁴ In quest'ottica, quando basandosi sui risultati cui sono giunti i

1 Westerholm, *Perspectives*, 444 coglie bene il punto: «la verità fondamentale che il giudaismo, definito nei suoi stessi termini, conosceva la grazia di Dio e ne dipendeva e non promuoveva il perseguimento esteriore della salvezza per opere».

2 Avemarie, *Tora und Leben*, 446. 448 e anche 530-576. V. anche Avemarie, *Erwählung und Vergeltung. Zur optionalen Struktur rabbinischer Soteriologie*: NTS 45 (1999) 108-126 dove l'autore mette in evidenza come nella teologia rabbinica sia l'elezione sia la ricompensa siano criteri di egual valore per partecipare del mondo a venire, anche se appaiono principi antitetici, e che spesso essi sembrano essere indipendenti uno dall'altro.

3 Das, *Paul, the Law, and the Covenant*, 12-44; ma il ragionamento successivo, che «la concentrazione crescente sulle rigide richieste della legge è una conseguenza naturale del compromesso dell'accurato equilibrio mantenuto tra grazia e richiesta negli scritti del giudaismo anteriore al 70 d.C.» (p. 69, corsivo aggiunto), implica nel giudaismo del secondo tempio non tanto una situazione di equilibrio quanto un latente legalismo.

4 Ad esempio con varie precisazioni appropriate a un «multiforme nomismo dell'alleanza», P. Enns ritiene che la concezione sandersiana del giudaismo del secondo tempio sia avvalorata da 1 *Esdra* (p. 75), dalle *Aggiunte al libro di Daniele* (pp. 79 s.), dallo Pseudo-Filone (p. 92) e dal *Libro dei Giubilei* (p. 97); R. Bauckham ha la medesima opinione per quel che riguarda 1 *Enoc* (p. 148) e l'*Apocalisse di Sofonia* (pp. 158-160); così anche R.A. Kugler riguardo ai *Testamenti dei Dodici Patriarchi* (p. 190); D.E. Gowan pensa lo stesso riguardo alla letteratura sapienziale (pp. 238 s.); M. Bockmuehl con riserve riguardo a 1QS (pp. 412-414) – Seifrid (pp. 435-438) non fa che riproporre la sua esegesi di 1QS 11,2-3, essenziale alla sua argomentazione, nonostante l'acuta critica di questa prima esegesi da parte di M. Bockmuehl (pp. 398 s. n. 60). Alexander si allinea in sostanza sulle posizioni di Avemarie, ma invita alla cautela nell'interpretazione di tale incoerenza: «Avemarie sottolinea a ragione l'incoerenza dei testi rabbinici... Ho il sospetto che ciò che la provoca è semplicemente la fedeltà alla Scrittura che su questo punto non è meno incoerente dei rabbi» (*Torah and Salvation*, 273); si noti anche le sue conside-

vari collaboratori Carson chiude il volume concludendo che la categoria del «nomismo del patto» formulata da Sanders è «riduzionista», «fuorviante» e talvolta «sbagliata»,¹ egli si mostra ingiustificatamente severo e indebitamente sprezzante.²

D'altra parte, in uno studio per altri aspetti notevole, Westerholm non coglie, in larga misura, la sostanza della questione perché presume di dialogare con una posizione che ha posto, come alternative, l'«appartenenza a un patto» e «compiere ciò che si dovrebbe», eludendo l'ovvia implicazione che per Israele, come si sa, «giustizia» significava ottemperare agli obblighi derivanti dall'appartenenza al patto e che la legge era la misura di quella giustizia.³ Francis Watson, poi, critica Sanders perché presumebbe «dogmaticamente» sia che il giudaismo palestinese desse la priorità alla grazia divina sia che nella formula «nomismo del patto» il «patto» avesse sempre la priorità rispetto al «nomismo».⁴ Ma egli trascura (a questo punto) la frequenza con la quale la «promessa» divina viene citata quale fattore motivante nei rapporti di Dio con Israele nei principali testi biblici (in particolare il Deuteronomio), una strana anomalia se si considera quanto Watson stesso sottolinei tale aspetto.⁵ Inoltre, egli non tiene conto della misura in cui la «permanenza (nel patto)» equivalga a fare tutto ciò che la legge comanda (nomismo) quale condizione per godere della vita.⁶

razioni riguardo al «legalismo e l'onere della legge» (pp. 279-283) e a *God as Merciful. Repentance and Atonement e Torah and Salvation in the Tannaitic Midrashim* (pp. 286-297): «Il giudaismo tannaitico è strettamente conforme al pensiero teologico della scuola deuteronomistica. Parlando in generale, se nel primo giudaismo postbiblico ci fu una teologia, questa fu la teologia del Deuteronomio» (p. 299). V. anche E.M. Cook, *Covenantal Nomism in the Psalms Targum*, in S.E. Porter - J.C.R. de Roo (ed.), *The Concept of the Covenant in the Second Temple Period* (SSJSup 71), Leiden 2003, 203-220; Aune, *Rereading Paul Together*, 215-217.

¹ Carson, *Summaries and Conclusions*, 543-546; lo segue O'Brien, *Was Paul a Covenantal Nomist*, 252-255. È strano che Carson ritenga necessario definire «dogmatica» la caratterizzazione della religione del secondo tempio in termini di «nomismo dell'alleanza» (p. 548), aggiungendo che essa esercita «un controllo egemonico» sulla lettura di Paolo (*Mystery and Fulfilment*, 394 s.), un linguaggio che può riflettere più il suo atteggiamento mentale che l'orientamento della nuova prospettiva; cf. Kim, *Paul and the New Perspective*, 83, 294 s. che parla della «scuola della nuova prospettiva» e del suo «dogma» (*sic!*) del nomismo dell'alleanza.

² Cf. la breve critica mossagli da Das, *Paul and the Jews*, II s. n. 22.

³ Westerholm, *Perspectives*, 287-289 (non si capisce perché l'autore introduca nel discorso la categoria non giudaica di «virtù»: 290); parimenti non si rende conto che ai termini del «nomismo dell'alleanza» i gentili sono inevitabilmente «peccatori» (*Gal.* 2,15: in antitesi con «i giudei per natura») per il semplice motivo che, essendo estranei al patto, essi non osservano la legge del patto (pp. 290 s.).

⁴ Watson, *Hermeneutics of Faith*, 7-13 e 323-328.

⁵ Watson, *Hermeneutics of Faith*, 15 n. 28.

⁶ C.L. Quarles, *The New Perspective and Means of Atonement in Jewish Literature of the Second Temple Period*: *Criswell Theological Review* 2.2 (2005) 39-56 osserva a ragione che i giudei che vivevano lontani dal tempio o che lo avevano abbandonato «cercavano l'espiazione per il peccato in atti di giustizia personali più che in sacrifici al tempio» (p. 55). Ma quando si specifica

Seifrid è un autore che reagisce energicamente all'importanza che si è tornati ad attribuire al patto nella nuova prospettiva in seguito all'opera di Sanders.¹ Egli riconosce che nella Bibbia ebraica «le occorrenze di 'giustizia salvifica' di Dio sono quattro volte [64] ... quelle che implicano una giustizia divina punitiva [15]», ma sostiene che si dovrebbe prestare maggiore attenzione a queste ultime. Ciò comporta una critica dell'importanza attribuita alla giustizia riguardo a «relazioni», che a suo dire non dà sufficiente peso alla giustizia intesa come realtà misurabile con una «norma», come «ordine giusto», ossia «ciò che è moralmente giusto». Purtroppo egli forza eccessivamente la sua tesi: riconoscere un «contesto determinato dal patto» non consegue dalla presenza del termine «patto», perché, come Sanders osserva, «la natura fondamentale della concezione del patto spiega largamente il numero relativamente scarso di occorrenze del termine 'patto'»,² osservazione alla quale sarebbe stato opportuno dare maggior peso.³ Su questo punto Avemarie è molto più vicino a Sanders di quanto colgano quelli che si appellano al primo per criticare il secondo.⁴ E parlare di «norma» è del tutto giustificato (trattandosi di diritto divino) fintanto che la norma non è considerata un vago ideale astratto (che è ciò cui obiettavano quanti hanno giocherellato con il concetto di

l'elemento del patto in «nomismo del patto», l'osservazione non influisce sull'equilibrio fondamentale dell'espressione binaria.

1 M.A. Seifrid, *Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 1, 415-442 (citazioni alle pp. 416 e 428); seguito da O'Brien, *Was Paul a Covenantal Nomist?*, 275 s. e 287.

2 Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 420 s. Nel caso specifico Sanders si riferisce alla letteratura rabbinica, ma l'osservazione in sé vale per una parte maggiore della letteratura giudaica del secondo tempo.

3 Cf. le considerazioni di D.A. Carson riguardo all'«imputazione della giustizia di Cristo» in *The Vindication of Imputation*, in M. Husbands - D.J. Trier (ed.), *Justification. What's at Stake in the Current Debate*, Downers Grove, Ill. 2004, 46-78. Seifrid si mostra al riguardo d'accordo, limitandosi a sostenere che il linguaggio della giustizia di per sé non deriva dalle sfere di idee connesse col patto, anche se entra in contatto col linguaggio del patto (così in una lettera privata).

4 Cf. F. Avemarie, *Bund als Gabe und Recht. Semantische Überlegungen zu b'rit in der rabbinischen Literatur*, in F. Avemarie - H. Lichtenberger (ed.), *Bund und Tora. Zur Theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition*, Tübingen 1996, 163-216 dove egli conclude: «In seguito ai risultati della nostra ampia indagine il profilo della soteriologia rabbinica tracciato da Sanders in *Paul and Palestinian Judaism* viene confermato in maniera sorprendente e ampia. Sorprendente, perché inizialmente sembrerebbe che la notevole rilevanza concettuale che Sanders attribuisce alla categoria del patto non venga confermata dall'uso rabbinico di *b'rit*. Ma qui si è scoperto che il modo in cui i rabbi parlano del «patto» aiuta, in realtà, a esplicitare parecchi dei concetti fondamentali che Sanders ha riassunto nella formula «nomismo dell'alleanza»: l'elezione d'Israele, il suo destino per la salvezza escatologica, il suo obbligo di adempiere la torà e l'assoluta fedeltà di Dio verso il suo popolo... Considerando ciò che i rabbi hanno insegnato e detto riguardo alla promessa ai padri, la circoncisione, la rivelazione al Sinai, la salvezza escatologica e l'intera mutevole storia d'Israele con Dio, è del tutto appropriato parlare di una 'teologia rabbinica del patto'» (pp. 213-215). Così anche in *Tora und Leben*, 584 n. 40.

«rapporto»),¹ ma piuttosto una norma concretizzata all'interno di un rapporto (Dio e la creazione, Dio e Israele, rapporti in seno al popolo del patto).² In tale quadro le particolarità del rapporto possono manifestarsi in un'azione che viene giudicata «giusta» anche se sembra violare una norma che governa la società (un tipico esempio è quello di Giuda e Tamara in *Gen.* 38,24.26).³

Seifrid riassume la sua argomentazione sviluppandone la rilevanza nel saggio successivo pubblicato nel secondo volume di *Justification and Variegated Nomism*.⁴ Il suo monito a non ridurre il concetto ebraico di «giustizia» alla «fedeltà al patto» o alla «salvezza» è giusto.⁵ Nei passi di *Rom.* 1,16-18 e 3,3-6 è chiaramente implicito che la «giustizia» di Dio verso i popoli che ha creati comporta tanto l'ira e il giudizio quanto la fedeltà e la salvezza.⁶ Ma indipendentemente da questo non penso che la tesi del

1 Eichrodt, *Theology* 1, 240 s.; von Rad, *Theology* 1, 371.

2 Moo, *Romans*, 79 s.: «L'annoso dibattito per decidere se il significato base della radice *šdq* sia 'conformità a una norma' oppure 'mutuo adempimento di obblighi che discendono da un rapporto specifico' può essere evitato se si conviene con Ziesler che la 'norma' in questione significa le richieste che derivano dal rapporto di Dio col suo popolo nel quadro del patto». Il riferimento è a J.A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul* (SNTSMS 20), Cambridge 1972, 36-39. Garlington, *Defense*, 66-95, sottopone il saggio di Seifrid a un'analisi stringente, criticandone «la miope concezione della giustizia».

3 Seifrid, *Righteousness Language*, 420. Sull'episodio di Giuda e Tamara v. von Rad, *Theology* 1, 374. VanLandingham sostiene che *dikaïosynē* non è un termine forense e non significa mai salvezza o giustificazione, ma denota «una realtà concreta, oggettiva di giustizia qualitativa» (*Judgment and Justification*, 246. 252) e che il verbo *dikaioō* non significa «assolvere», bensì «rendere giusto» (cap. 4). Ma incontra notevoli difficoltà con passi come *Sal.* 143,2; *Is.* 43,9.26 e *Ps. Sal.* 8,23; 9,2 e nel Nuovo Testamento *Mt.* 12,37; *Lc.* 18,14 e *Giac.* 2,21. Egli può certo richiamarsi a *Rom.* 5,19 (i molti «resi giusti»), ma è rilevante per la sua tesi il fatto che in quel passo Paolo non usi *dikaioō*. E l'argomento secondo cui *dikaioō* significa «rendere giusto» (cioè realmente, qualitativamente giusto, nell'interpretazione di VanLandingham: 303 e 308) è, nella migliore delle ipotesi, una forzatura (com'egli stesso di fatto riconosce: 320) e priva di senso uno dei suoi stessi testi chiave (*Rom.* 2,13) che, secondo lui, direbbe, in effetti, che i giusti sarebbero resi giusti. La pecca più vistosa è la scarsa attenzione prestata a *Rom.* 4,4-5 dove lo sfondo forense è chiaro nell'allusione all'erroneità legale di un giudice «che giustifica l'empio» (cf. ad es. il mio *Romans*, 204) e dove, inoltre, l'idea è proprio quella di attribuire una condizione giusta a uno che è ingiusto.

4 M.A. Seifrid, *Paul's Use of Righteousness Language Against its Hellenistic Background*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 39-74: 40-44: «Nelle scritture ebraiche il linguaggio della giustizia... (è) per larga parte costruito attorno all'istituzione di una giustizia provvidenziale a favore degli oppressi» (p. 45).

5 Cf. Seifrid, *Paul's Use of Righteousness Language*, 31 s. Lo segue Schreiner, *Paul*, 199. Il bersaglio principale di Seifrid è Wright che in *Romans and the Theology of Paul* definisce più volte la giustizia «la fedeltà di Dio al patto» (pp. 33. 38 s. 43. 56. 65); anche *What Saint Paul Really Said*, cap. 6 e in *Paul. Fresh Perspectives*, 25. 30. 32 ecc. Autorevole si è dimostrato anche S.K. Williams, *The «Righteousness of God» in Romans*: JBL 99 (1980) 241-290: 265-271. Nella *Teologia di Paolo* parlo di termini che si sovrappongono: la «giustizia» di Dio che si sovrappone alla «fedeltà» di Dio (pp. 345 ss.). Cf. anche le critiche mosse a Seifrid da Bird, *Righteousness*, 36-39.

6 V. inoltre il mio *Romans*, 42. 132-135; Seifrid, *Paul's Use of Righteousness Language*, 56 s.

«nomismo del patto» sia particolarmente inficiata dalle argomentazioni di Seifrid.¹

M.A. Elliott attacca il «nomismo dell'alleanza» di Sanders da un angolo diverso. Con una disamina troppo discorsiva e prolissa egli vuole raggiungere l'obiettivo di riconsiderare e mettere alla prova ciò che egli chiama «la concezione nazionalistica convenzionale della teologia dell'elezione». Egli persegue il suo disegno privilegiando il settarismo evidente nella letteratura del giudaismo del secondo tempio, che «rappresentava una profonda reazione all'idea di un'identità nazionale imperniata sull'Israele etnico» («un movimento di protesta che si esprimeva in termini *non nazionalistici*») e che «lungi dal mettere in evidenza una teologia del patto incondizionata o unilaterale... mirava a una concezione del patto sommaramente individualistica e restrittiva».² Ma se parlando di «una teologia del patto incondizionata o unilaterale» Elliott intendeva riferirsi alla tesi di Sanders, egli mira al bersaglio sbagliato poiché, come si è visto, per Sanders la possibilità di un'esclusione dal popolo del patto era una possibilità crudamente reale.

Inoltre Elliott non sembra valutare convenientemente la mentalità settaria o (per usare le mie parole) lo «spirito di fazione» che, convengo con lui, nella letteratura giudaica del secondo tempio è del tutto evidente.³ Il fenomeno non è certo definito nel migliore dei modi quando lo si considera unicamente un abbandono della teologia nazionalista a favore di «una visione altamente individualistica del patto». Al contrario, se ne afferra meglio la natura considerandolo *una concentrazione della speranza nazionale sui pii d'Israele*. L'idea non è che i giusti hanno rinunciato con Israele, ma che gli israeliti infedeli hanno apostatato da Israele, mentre soltanto i giusti restano eredi delle promesse del patto: noi, gli unici fedeli al patto d'Israele, siamo l'unico «Israele».⁴ Ad esempio la comunità di Qumran

Blöcher, *Justification of the Ungodly*, 473-476 fa notare giustamente il rilievo dato al «giusto giudizio» (*Rom.* 2,5) nel *corpus* paolino.

1 Fino a un certo punto egli è d'accordo con la mia valutazione del primo volume (sopra, pp. 82 s. n. 4): «Diversi saggi... hanno trovato che vari *corpora* di scritti giudaici rientrano bene nello schema del 'nomismo dell'alleanza', dopo aver già concluso «che l'apostolo Paolo individua nel giudaismo contemporaneo qualcosa di simile al «nomismo dell'alleanza» descritto da Sanders» (*Unrighteous by Faith*, 144). Stranamente, tuttavia, egli sostiene anche che le «opere della legge» di cui parla Paolo «non erano il requisito per restare «in» [= nel patto], bensì il risultato di tale permanenza» (p. 143, corsivo mio). E ciò nonostante egli abbia precedentemente definito le «opere della legge» «atti di obbedienza alle richieste della legge, atti che si riteneva assicurassero o confermassero il favore divino» (p. 141).

2 Elliott, *Survivors of Israel*, citazioni da 113. 241. 353 e 639.

3 V. il mio *Pharisees, Sinners, and Jesus*, 71-77; anche *Jesus and Factionalism in Early Judaism*, in J.H. Charlesworth - L.L. Johns (ed.), *Hillel and Jesus. Comparisons of Two Major Religious Leaders*, Minneapolis 1997, 156-175. Elliott si riferisce unicamente al mio *Partings*, 103-106.

4 Eskola, *Theodicy and Predestination*, 40: «Il 'residuo fedele' era il vero Israele che osservava la legge di Dio». Paolo, com'è noto, argomentava in sostanza in modo analogo (*Rom.* 9,6-10,13).

pensava di essere essa «la comunità d'Israele» (1Q28a/QSa 1,1). Ancor più peregrina è l'idea che singoli provenienti da *qualsiasi* nazione si affermino come «Israele»; si crede piuttosto che un gruppo *interno a Israele*, la cui concezione di sé presuppone l'elezione divina d'Israele e il patto stretto con Israele, resti (esso solo) fedele (o ritorni) al patto che in origine aveva costituito Israele come eletto di Dio.¹ La visione che veniva elaborata nella mente e nella pratica di queste fazioni, con Qumran quale esempio più noto, è quella esposta in *Deut.* 30,² la quale forniva la base per lo schema «peccato - esilio - restaurazione», come chiaramente afferma CD 1,4-8.

La difficoltà più vistosa con la quale deve vedersela Elliott è costituita dalla speranza della restaurazione nazionale chiaramente documentata persino negli scritti più settari. Basta ricordare passi come 1 *Hen.* 90,34-38; *Iub.* 1,1 5-25 e *Ps. Sal.* 17,2 1-46³ per accorgersi che il patto con l'Israele nazionale non era né negato né rinnegato dai faziosi, bensì riaffermato e rafforzato nella speranza che gli israeliti apostati e dispersi sarebbero ritornati e l'integrità del popolo sarebbe stata di nuovo una realtà. Elliott cerca di salvare la propria tesi facendo notare che ciò cui si pensa in questi passi è un Israele «convertito». Ma naturalmente! È proprio quello che *Deut.* 30 implica e concorda con la natura del settarismo: presumere che il gruppo di «giusti», di «devoti» siano gli unici fedeli alle obbligazioni del patto (*nomismo* del patto) e che la restaurazione d'Israele si verificherebbe soltanto quando i «peccatori» apostati riconosceranno che il gruppo / la fazione / la setta aveva dopotutto ragione!⁴ In effetti, nonostante tutte le sue fatiche, Elliott non è riuscito a dimostrare che le fazioni del giudaismo del secondo tempio avessero una soteriologia non nazionalistica,⁵

¹ Nel simposio dedicato a «Paolo e la legge mosaica» si convenne anche su un altro punto, «che mentre nel giudaismo del secondo tempio si può parlare di salvezza in termini individuali e collettivi, la questione della condizione dell'individuo consegue all'appartenenza al popolo del patto» (p. 312 = sotto, p. 328); cf. anche sotto, pp. 297 s.

² Come riconosce anche Elliott, *Survivors of Israel*, 278. Curiosamente Elliott non si cura della ripetuta affermazione di Wright che «la storia di controllo» a tutti i livelli nell'escatologia del giudaismo del secondo tempio era la «storia del ritorno dall'esilio»; v. spec. N.T. Wright, *The New Testament and the People of God*, London 1992, 268-271. 299-301.

³ Trattati da Elliott, *Survivors of Israel*, 521-526. 533-540. 555-561. Egli considera «forse sorprendente» questa «persistente speranza di una salvezza finale della nazione».

⁴ Elliott, *Survivors of Israel*, 637: «Il resto fedele del presente... credeva fermamente che la sua predicazione di protesta e i suoi insegnamenti riguardo alla vera giustizia alla fine sarebbero stati riconosciuti giusti: particolarmente... da parte della nazione 'eletta' stessa che avrebbe onorato il resto fedele e infine avrebbe abbracciato la loro causa». Non si dovrebbero ignorare le affinità con *Rom.* 11,25-32.

⁵ La tesi si applica ancora meno al giudaismo rabbinico: Alexander, *Torah and Salvation*, 274 s.: «Per la Mishna la salvezza sembra essere in primo luogo e soprattutto nazionale più che individuale... La Mishna parla di salvezza anche in termini individuali, ... ma tale salvezza individuale dev'esser vista nel contesto della salvezza nazionale»; «per il giudaismo tannaitico la salvezza è essenzialmente nazionale» (p. 300).

ma ha semplicemente sottolineato l'importanza di *entrambi* gli elementi della formula sintetica di Sanders (nomismo dell'alleanza) nelle diverse, eppure caratteristicamente giudaiche, soteriologie dell'epoca.

La contestazione più radicale della tesi di Sanders si ha nel più recente studio di Chris VanLandingham, *Judgment and Justification in Early Judaism and the Apostle Paul*. I primi due capitoli sono un attacco diretto alle conclusioni di Sanders che nel giudaismo palestinese né l'elezione né la salvezza finale possono essere meritate, ma dipendono dalla grazia e dalla misericordia di Dio.¹ Al contrario, VanLandingham insiste che la «grazia» di Dio non è né immeritata né gratuita,² e che finché si parla di misericordia, questa si riferisce semplicemente alla salvezza, non alla ragione per essa.³ «Il giorno del giudizio il patto di Dio con il popolo giudaico non determina il destino eterno di una persona; esso, piuttosto, dipende dal suo comportamento».⁴

Nel cap. 2 VanLandingham, in realtà, non fa che corroborare gli argomenti già formulati contro Sanders mettendo in risalto l'accentuazione, che si coglie nel giudaismo del secondo tempio, sulla necessità dell'ubbidienza se si vuole assicurarsi la salvezza,⁵ come anche la tesi di Elliott che nel giudaismo del secondo tempio soltanto il giusto si aspetta o può aspettarsi di essere salvato. Purtroppo VanLandingham cade nella stessa trappola di Elliott quando non si accorge che tali scritti presuppongono che i giusti siano, naturalmente i giusti *d'Israele*, in altre parole, che la loro appartenenza al popolo del patto sia il presupposto e il punto di partenza della loro giustizia.⁶ E per quel che riguarda l'affermazione, tipica

1 Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 421 s.

2 VanLandingham, *Judgment and Justification*, 55-60.

3 VanLandingham, *Judgment and Justification*, 17. 144 s.

4 VanLandingham, *Judgment and Justification*, 17.

5 VanLandingham, *Judgment and Justification*, 74 con rinvio, ad esempio, al *Libro dei Giubilei*: «Questa contabilità celeste [*Iub.* 4,22-24; 30,21-24; 36,10] dimostra che il comportamento dell'individuo ne determina il destino eterno»; «tutte le benedizioni che Dio promette di elargire dipendono dall'ubbidienza al patto» (p. 79); in Daniele «i giusti ricevono la misericordia di Dio perché la meritano» (p. 85); in *1 Hen.* 1-5 «gli 'eletti' non sono predestinati da Dio e l'essere 'giusti' non è una condizione concessa loro indipendentemente dal loro comportamento» (p. 89); con riferimento a Qumran, «è ovvio che il patto sia più dell'obbligo di Dio verso il proprio popolo, ma è anche l'obbligo del popolo verso Dio» (p. 85; cf. pp. 103-107): ci sta forse dicendo qualcosa di nuovo? Ma l'autore deve mettercela tutta per far rientrare IQS 10-11 e IQH^a nella sua tesi (pp. 119-131): «A testi del genere di IQS 10-11 e IQH^a non si dovrebbe attribuire un'importanza centrale nel determinare la teologia della setta riguardo a tali questioni» (p. 135). D'altra parte, quando critica Sanders perché «non c'è documentazione che il patto da solo sia efficace o abbia un effetto soteriologico garantito per qualsiasi generazione o individuo in particolare» (p. 146; ma si notino le precisazioni alle pp. 154 e 171), l'autore ha sostanzialmente ragione.

6 Quando VanLandingham, *Judgment and Justification*, afferma che qualsiasi convinzione che «una percentuale relativamente esigua di israeliti» sopravviverà al giudizio sia «incompatibile col nomismo dell'alleanza» (p. 102) o che il settarismo dei *Salmi di Salomone* sia «legalismo»

della tesi di VanLandingham, che «è più ragionevole dire che i giusti sono eletti a causa della loro giustizia che dire che gli eletti sono giusti a causa della loro elezione»,¹ la replica ovvia è che egli formula come aut aut ciò che è più comprensibile come sia sia. Nel pensiero del secondo tempo elezione e giustizia stanno in rapporto simbiotico – il che spiega anche perché per qualsiasi deuteronomista o nomista del patto l'associazione di peccato, ingiustizia e apostasia sia in sé tanto contraddittoria e disastrosa. Si concepisce il giudizio meglio se lo si vede dipendere tanto dall'elezione quanto dall'ubbidienza, se lo si considera un giudizio sull'ubbidienza richiesta dal rapporto istituito con il patto.

Ma la tesi più radicale di VanLandingham si presenta nel primo capitolo: «L'elezione (come la salvezza) *non* è un dono della grazia di Dio, ma la ricompensa per un comportamento corretto». Dio scelse Abramo perché era giusto; la promessa di *Gen.* 15 è una conseguenza dell'ubbidienza di Abramo, descritta in *Gen.* 12,4 e 13,17; la promessa ripetuta in *Gen.* 17 è condizionata alla circoncisione; la promessa rinnovata in *Gen.* 22 è una ricompensa per la disponibilità di Abramo a sacrificare Isacco (*Gen.* 22,15-18) e così anche in 26,4-5.² Secondo VanLandingham la pietà di Abramo prima della promessa viene messa in risalto in *Iub.* 12,12-21; Pseudo-Filone 6 e nell'*Apocalisse di Abramo*.³ Il medesimo argomento è ripetuto per i patriarchi Isacco e Giacobbe e per la nazione d'Israele.⁴

Per quanto giustificato VanLandingham possa essere quando fa osservare l'importanza della devozione di Abramo, purtroppo qui egli esagera. Secondo la testimonianza biblica la promessa di *Gen.* 12,1-3 non presuppone alcun requisito. Che Abramo avrebbe dovuto ubbidire all'ordine dato con la promessa è, come si sa, dato per scontato, e questa è appunto l'interrelazione affermata dal «nomismo dell'alleanza». Allo stesso modo, quando *Gen.* 15,1 parla di «ricompensa» lo fa in prospettiva, e il requisito della circoncisione in *Gen.* 17,1-14 è la risposta di Abramo al patto promesso a lui e ai suoi discendenti, è la sua e la loro parte del patto offerto sovranamente (nomismo dell'alleanza). E mentre è vero che il *Libro dei Giubilei* dà gran peso alla devozione di Abramo prima di *Gen.* 12,1-

(p. 139), non riesce a immaginarsi quanto rigorosamente l'elemento nomistico poteva essere ed era di fatto interpretato nel «nomismo dell'alleanza» in seno al settarismo del secondo tempo. V. al contrario Yinger, *Paul, Judaism and Judgment*, 73-78.

¹ VanLandingham, *Judgment and Justification*, 94.

² VanLandingham, *Judgment and Justification*, 18. 19. 20-23.

³ VanLandingham, *Judgment and Justification*, 23-26. 28-33. 34 s. Un punto notato anche da de Roo, *Works of the Law at Qumran*, 105-107. VanLandingham richiama anche Filone e Flavio Giuseppe (pp. 26-28 e 33 s.). A.E. Cairus, *Works-Righteousness in the Biblical Narrative of Josephus: ExpT* 115 (2003/04) 257-259 cita *los.*, *Ant.* 1,183 in senso simile. Ma fino a che punto Filone e Giuseppe sono testimoni attendibili di come la pietà del giudaismo palestinese intendeva se stessa?

⁴ VanLandingham, *Judgment and Justification*, 37-39. 39-55.

3,¹ l'affermazione che nello Pseudo-Filone «Dio stabilì un patto con Abramo in primo luogo perché aveva riconosciuto la devozione di Abramo»² è letta fra le righe, ma non certo nel testo di Ps.-Filone 6-8. Molto più evidente, come VanLandingham stesso riconosce,³ senza però esserne indotto a modificare la sua tesi, è la fiducia nel patto promesso ad Abramo ripetutamente espressa dallo Pseudo-Filone (9,3-4,7; 10,2; 11,1; 12,4; 13,10 ecc.). Detto in breve, VanLandingham confonde ripetutamente l'ubbidienza richiesta per mantenere il patto con l'ubbidienza come motivo dell'iniziativa divina e minimizza la natura di promessa sovrana propria del patto stretto con i padri e la nazione.⁴ Che Israele avesse la responsabilità di rispondere non significa negare che la promessa fosse l'atto di una iniziativa preveniente.

In breve, la categorizzazione della soteriologia del giudaismo in termini di «nomismo dell'alleanza» sembra essere ancora un buon sommario generale, anche se Sanders può avere inizialmente messo un po' in ombra nella formula l'elemento del «nomismo» ed esagerato l'unanimità del giudaismo del secondo tempio riguardo alla formula, e nonostante i tentativi dei critici di Sanders per i quali o essa era una regola troppo rigida oppure ne mettevano in discussione la sua natura fondamentalmente unificata. Dopotutto è ancora possibile, per non dire necessario, parlare di «giudaismo», pur riconoscendo che una definizione sociologica più accurata richiederebbe che si parlasse di «giudaismi».⁵ Come già premesso, quando parlo di «giudaismo» riferendomi al giudaismo del secondo tempio, penso, in primo luogo, alla teologia esemplificata dal Deuteronomio.⁶ Un buon parallelo è offerto dall'ampio consenso che la soteriologia di Paolo sia caratterizzata da una tensione «già / non ancora», anche se non esiste

1 A proposito del *Libro dei Giubilei e Giac.* 2,21-24 Watson osserva: «A nessuno di questi due lettori della Genesi viene in mente che il tema principe della storia di Abramo è l'azione divina e non quella umana» (*Hermeneutics of Faith*, 235).

2 VanLandingham, *Judgment and Justification*, 31.

3 VanLandingham, *Judgment and Justification*, 29.

4 Lo stesso vale per altri testi citati da VanLandingham, *Judgment and Justification*, 36: Sir. 44, 19-21; Sap. 10,5; 1 Macc. 2,52; CD 3,1-4. Egli ammette che è «difficile separare l'elezione dall'obbligazione, la grazia dalla legge, la promessa dall'ubbidienza» (p. 41), ma continua a insistere sulla tesi che «l'elezione divina di Abramo non è nient'altro che una ricompensa offerta in risposta alla giustizia di Abramo. La nozione che la grazia di Dio preceda l'obbligo umano non è scritta da nessuna parte» (p. 64), nonostante la sua ammissione che passi come *Deut.* 7,7-8 e 9,4-5 «suonino la nota della grazia» (p. 41). Similmente, quando Westerholm, *Perspectives*, 349 s., richiama l'attenzione su testi rabbinici che presentano la buona volontà d'Israele a sottomettersi alle leggi del patto come condizione che andava soddisfatta prima che Dio gli concedesse anzitutto il patto, sembra confondere lo scopo dell'elezione col motivo dell'elezione (così anche Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 93).

5 Discuto la questione più esaurientemente in *Gli albori del cristianesimo* 1, 281 ss.

6 Mi riferisco di nuovo al commento di Alexander già citato (sopra, pp. 82 s. n. 4). Cf. anche sotto, pp. 184 s.

un accordo riguardo agli elementi e alla natura di questa tensione. Tutto ciò che la formula di Sanders fa è indicare *che* nella soteriologia del secondo tempio c'era un rapporto simbiotico tra elezione (patto) e torà (nomismo), ma non dice *quale* fosse il rapporto né *come* esso venisse percepito dai diversi autori e dalle varie fazioni del giudaismo del secondo tempio. Il dato dell'elezione gratuita e il dato degli obblighi che ne seguivano erano i due fuochi attorno ai quali era circoscritta l'ellisse della soteriologia del secondo tempio, ma a seconda del gioco concesso dal legame tra i due fuochi, l'ellisse poteva esser disegnata più stretta o più larga. Concedetemi di ripetere questa idea, nella speranza di evitare ulteriori equivoci. Non intendo difendere le affermazioni di Sanders riguardo al «nomismo dell'alleanza»; le critiche formulate da Avemarie e da altri sono giustificate. Il punto sul quale insisto è piuttosto che nella soteriologia del giudaismo del secondo tempio esisteva un'interrelazione fra l'elezione gratuita e l'ubbidienza richiesta, un'interrelazione che prima di Sanders non era riconosciuta a sufficienza e che ora può essere legittimamente ed efficacemente definita con l'espressione «nomismo dell'alleanza».

c) L'intera discussione mette in evidenza i pericoli di sistematizzare le affermazioni di autori diversi di periodi diversi che scrivevano in situazioni diverse, o

di condensare in giustapposizioni critiche affermazioni prese da generi letterari e da contesti retorici diversi.

È logico che in certe circostanze (di fierezza e prosperità) si metterà in evidenza la dipendenza umana dalla priorità e gratuità dell'elezione divina: ho già citato l'esempio dei capitoli iniziali del Deuteronomio. In altre circostanze (di disubbidienza e indifferenza) si calcheranno, invece, la necessità di ubbidire e i pericoli insiti nella disubbidienza: *Deut.* 28 è un esempio altrettanto adeguato. Questi capitoli sono incoerenti o rappresentano semplicemente la diversa retorica appropriata a circostanze diverse o addirittura sezioni diverse del medesimo libro?!¹ Più avanti mi premurerò di far notare paralleli con scritti cristiani, inclusi quelli paolini, nei quali è facile documentare una diversità simile tra accentuazione della grazia e necessità dell'ubbidienza. Paolo è, dunque, tanto «incoerente» quanto lo sono i testi giudaici oppure entrambi ci ricordano semplicemente che in circostanze diverse è appropriato usare discorsi formulati diversamente?

¹ Metto quindi in questione la conclusione che Siefrid trae da Avemarie, cioè che molte affermazioni rabbiniche rappresentano un «nomismo» che è indipendente dalla «sintesi globale» [nomismo dell'alleanza] proposta da Sanders (M.A. Seifrid, *Christ our Righteousness. Paul's Theology of Justification*, Downers Grove, Ill. 2000, 16). Quale rabbi avrebbe mai sostenuto che la sua insistenza sull'ubbidienza non aveva niente a che fare con la precedente scelta divina d'Israele? (per la posizione di Avemarie v. sopra, p. 84 n. 4).

Così nel giudaismo del secondo tempio e nel giudaismo rabbinico c'erano alcuni che sembrano aver distorto nel «nomismo dell'alleanza» d'Israele quella che avrebbe dovuto essere la tensione creativa tra i due elementi. Ma che sorpresa! Così c'erano gruppi e fazioni che rafforzavano maggiormente su Israele l'obbligo nomistico, valutavano la propria condizione di «giusti» col metro della fedeltà a *halakot* che altri, invece, contestavano, e condannavano pubblicamente come «peccatori» quanti non accettavano le loro *halakot*.¹ Se si sostituisce la parola *halakot* con altri termini, ad esempio «inerranza (biblica)», «creazione in sei giorni», «infallibilità papale», «osservanza del sabato», «sostituzione penale», «patriarcato», lo stesso potrebbe dirsi di non poche realtà (sette/gruppi/tradizionalisti) presenti nel cristianesimo. Davvero sì: in ogni caso è presente il pericolo che la purezza della grazia divina venga compromessa, che lo zelo per Dio e per la legge/parola di Dio abbia promosso questioni marginali/adifore al grado di questioni essenziali/fondamentali. Purtroppo fondamentalisti di ogni genere non riescono a capire che la giustificazione per sola fede è l'opposto di qualsiasi fondamentalismo di questo tipo: *la giustificazione è per sola fede e non per riferimento anche a parole d'ordine di questa o quella fazione!* Ma un'espressione fondamentalista di una religione dovrebbe forse essere considerata espressione caratteristica di questa religione? e le contraddizioni tra diverse espressioni del nomismo dell'alleanza sono semplicemente ciò («incongruenze») oppure una dimostrazione che la formula «nomismo dell'alleanza» è inadeguata a caratterizzare la soteriologia del giudaismo del secondo tempio (il che personalmente metto in dubbio) oppure un'indicazione che Paolo si rivolgesse unicamente a un numero ristretto delle realtà che formavano il giudaismo del secondo tempio?

Questo interrogativo ci traghetta al punto successivo.

4.2. *La giustificazione finale* (10)

Per l'intera questione della dimensione escatologica della giustificazione messa in rilievo particolarmente da Stuhlmacher² e Gathercole,³ ancora

¹ Affermare che Paolo (e Gesù) si opponevano non al giudaismo ma a (una o più) fazione attiva nel giudaismo del secondo tempio comporta un corollario troppo poco avvertito, ossia che Paolo (e Gesù) erano essi stessi parte di una controversia interna al giudaismo su come avrebbe dovuto realizzarsi un nomismo dell'alleanza equilibrato. Waters, *Justification*, 57 osserva che «è difficile difendere una religione perché è fondata sulla grazia quando in qualche occasione almeno alcuni dei suoi maestri proclamano che alla fine, al giudizio, un adepto è accettato perché il totale delle sue buone azioni supera il totale delle sue cattive azioni». Una religione andrebbe quindi giudicata sulla base di *alcuni* insegnamenti di *qualche* estremista; Dio ci salvi!

² Stuhlmacher, *Revisiting*, 14-16. 40 s.

³ V. sopra, pp. 79 s. n. 2. Recensendo l'opera di Gathercole, B.W. Longenecker, *On Critiquing*

una volta non ho problemi ad ammettere che gran parte delle critiche è giustificata, sebbene sia stata prestata troppo poca attenzione al fatto che nella *Teologia dell'apostolo Paolo* la soteriologia paolina occupa ben due capitoli, i capp. 5 e 6, intitolati, rispettivamente, *L'inizio della salvezza e Il processo della salvezza* e che l'esame approfondito della «giustificazione per fede» nel cap. 5 (§ 14) è integrato con il § 18 del cap. 6: *La tensione escatologica*.¹ Anche qui è opportuno chiarire un po' le cose.

a) Si dovrebbe anche qui ricordare che il centro della prima fase della «nuova prospettiva» era determinato dal riconoscimento che la formulazione paolina della giustificazione per fede e non per opere fosse originata dal problema di come i gentili, in quanto gentili, potevano aspettarsi di partecipare delle benedizioni di cui Israele godeva in virtù del patto (Stendahl).² Era naturale, perciò, che l'attenzione si concentrasse sulla questione di come i gentili «entrassero» vuoi nel popolo di Dio del (nuovo) patto vuoi, accolti dal Dio d'Israele, nel popolo di Dio del (vecchio) patto. Se vedo giusto, la reazione di Pietro e degli altri credenti giudei ad Antiochia fu determinata, in larga parte, dalla preoccupazione di «restare» essi stessi nell'ambito del patto; ma il perno attorno al quale, anche per Paolo, ruotava la discussione era la piena accoglienza *iniziale* di gentili in seno alle comunità della fede in Cristo.³ Lo stesso valeva per l'argomentazione paolina principale basata su Abramo che l'apostolo espone in *Gal. 3* e *Rom. 4*.⁴ Paolo si concentra esclusivamente su quanto *Gen. 15,6* dice riguardo ad Abramo che «fu considerato giusto» lì e allora, donde l'aoristo enfatico di *Rom. 5,1*. L'obiezione che Gathercole muove alla nuova prospettiva (essa avrebbe trascurato la giustificazione finale) potrebbe essere mossa, altrettanto bene, direttamente a Paolo! Se sono nel giusto, era l'*interlocutore giudaico* a insistere che la giustificazione dipendesse (anche) dall'ubbidienza fedele successiva a *Gen. 15,6*; ed era Paolo che insisteva a porre al centro del dibattito quella che si potrebbe chiamare «giustificazione alla conversione» e a difendere la sua affermazione che i credenti gentili fossero *già* considerati giusti, proprio come lo fu Abramo quando credette.

Si dovrebbe ugualmente ricordare che anche nella tradizione cristiana

the «New Perspective» on Paul. A Case Study: ZNW 96 (2005) 263-271, fa a ragione notare che un cambio di accenti non equivale a un rifiuto (pp. 266-268). Anche Bird, *Saving Righteousness*, 101 pensa che io «minimizzi» il giudizio finale «e, sotto il manto della giustificazione, lo faccia dipendere dall'appartenenza al patto». Una critica che mi limito a ignorare.

¹ Cf. spec. *Teologia di Paolo*, 457 ss. Espongo il tempo futuro della giustificazione / del giudizio nel mio *Jesus the Judge. Further Thoughts on Paul's Christology and Soteriology*, in D. Kendall - S.T. Davis (ed.), *The Convergence of Theology* (Fs. G. O'Collins), New York 2001, 34-54: 40-43 (= sotto pp. 452-454), e v. ad esempio anche sotto, pp. 121 s. e pp. 371 s. n. 4.

² V. sopra, p. 25 n. 2.

³ V. sopra, pp. 44 nn. 1-2; 45 n. 1 e 49 nn. 2-3.

⁴ V. sopra, 3.2.

il punto centrale della giustificazione per fede coincideva con l'accettazione iniziale da parte di Dio. Nella teologia cristiana la «giustificazione» è stata considerata solitamente come qualcosa che avveniva quando si veniva alla fede: giustificazione per fede.¹ Donde la classica distinzione (per quanto fraintesa) tra giustificazione e santificazione.² Il modo in cui Paolo ne parla fornisce un chiaro precedente per considerare la «giustificazione» l'inizio del processo della salvezza.³ Ripeto: *Rom. 4* è tutto dedicato ad Abramo che viene giustificato (considerato giusto) vicino all'inizio del suo incontro con Dio e non alla fine. E il sommario del proprio vangelo che Paolo formula in *Rom. 5,1* parla del tutto esplicitamente della giustificazione per fede come una realtà già attuale nella sua propria vita e in quella dei suoi lettori. Così è del tutto comprensibile che il dibattito iniziato da Sanders e la nuova prospettiva abbiano concentrato l'attenzione degli studiosi sull'aspetto chiaramente decisivo della questione. In altre parole: nella fase iniziale della nuova prospettiva la questione della giustificazione *finale* (proscioglimento al giudizio finale) non era stata ancora messa a fuoco, ma neppure era in discussione.⁴ L'esegesi autorizza tuttavia ad affermare che la dottrina paolina della giustificazione non può essere formulata in modo adeguato a prescindere dal rapporto col giudizio finale.⁵

D'altro canto l'equilibrio non dovrebbe essere spostato troppo in que-

1 Cf. ad esempio Stuhlmacher, *Revisiting*, 60 (e anche pp. 62 s.): «L'evento del battesimo è l'evento della giustificazione».

2 Donfried, *Justification and Last Judgment in Paul* è un esempio del modello più antico: «La vita cristiana è un processo che inizia con la giustificazione, è attualizzato con la santificazione ed è concluso con la salvezza» (pp. 265. 267), ma dà ancora troppo l'impressione di una successione di fasi diverse – nonostante alcune precisazioni successive (p. 281).

3 Per questo motivo nella *Teologia di Paolo* ne parlo al cap. 5 («L'inizio della salvezza»), sebbene mi rammarichi dei malintesi provocati da questa decisione per quel che riguarda l'insegnamento di Paolo sul giudizio. Continuando a criticarmi sotto questo aspetto anche in *Revisiting*, 42, Stuhlmacher dimostra di non aver preso atto della risposta che gli avevo già dato nel 1999 su questo e altri punti in *A Response to Peter Stuhlmacher*, in F. Avemarie - H. Lichtenberger (ed.), *Auferstehung - Resurrection* (WUNT 135), Tübingen 2001, 363-368. Anche Stuhlmacher sottolinea che la giustificazione è un processo (*Revisiting*, cap. 3).

4 Rimando ai miei primi riferimenti a tale questione in *New Perspective*, 190 (= sotto, pp. 132-134) e alle note aggiuntive in *Jesus, Paul and the Law*, 208 (risposta a Räisänen) e 239 s. (risposta a Westerholm).

5 Contro VanLandingham, *Judgment and Justification*, 245. 302, il quale sostiene che Paolo non usa il gruppo terminologico *dikai- né* in rapporto al giudizio finale né per indicare il proscioglimento al giudizio finale. Ma è sufficiente considerare l'uso di *dikaioō* in *Rom. 2,13* e 3,4-6: anche a questo riguardo è difficile escludere l'idea del giudizio finale in *Rom. 3,20* considerando lo sviluppo dell'argomentazione di 3,4-6.9.19. E l'immagine evocata in 8,33-34 è sufficientemente chiara (*egkaleō*, termine tecnico giuridico: LSJ) e anche il mio *Romans*, 502 s., nonostante le considerazioni di VanLandingham, 326-328). Nell'ultimo passo citato potrebbe non esserci alcun riferimento esplicito alla «giustificazione per fede» (p. 241), ma la fiducia assoluta nel patrocino di Cristo è in sostanza la stessa cosa, nonostante la frizione con l'idea espressa altrove del giudizio sulla base di opere.

sta direzione, ma si dovrebbe conservare l'interrelazione dei due elementi del «nomismo dell'alleanza». *Lev.* 18,5 è un esempio significativo.¹ Il passo si riferisce anzitutto al tipo di vita che si dovrebbe vivere nel popolo dell'alleanza, al modo per assicurare il mantenimento della condizione di appartenenza al patto e lunghezza di giorni per il popolo nel paese (*Ex.* 20,5-26: «le mie leggi... e i miei precetti, per i quali chi li metterà in pratica vivrà» [v. 11]; cf. ad esempio *Deut.* 4,1; 5,32-33; 6,24; 8,1; 30,15-20; *Neem.* 9,29; *Prov.* 3,1-2; 6,23; *Sir.* 17,11; *Bar.* 3,9; 4,1; *Ep. Arist.* 127; *Test. Mos.* 12,10; Philo, *Congr.* 86-87; *Ps.-Philo* 23,10; 4 *Esd.* 7,21).² Ma quando il concetto di una vita che continua nell'età avvenire evolve nell'idea di vita eterna, l'elemento della promessa in *Lev.* 18,5 divenne più esplicito.³ Ciò è evidente già a Qumran: «... pace abbondante in lunga vita... gioia eterna con vita senza fine» (1QS 4,6-8); «quelli che si mantengono saldi... otterranno la vita eterna» (CD 3,20); «... vivranno mille generazioni» (CD 7,6). Affermazioni non dissimili si leggono nei *Salmi di Salomone*:

¹ Quanto segue è la mia risposta a S.J. Gathercole, *Torah, Life, and Salvation. Leviticus 18.5 in Early Judaism and the New Testament*, in C.A. Evans (ed.), *From Prophecy to Testament. The Function of the Old Testament in the New*, Peabody, Mass. 2004, 126-145. Ai tempi del simposio su *Paul and the Mosaic Law*, 312 n. 6 (= sotto, p. 329 n. 1) il problema aveva appena cominciato ad affiorare. Ma v. già prima W.C. Kaiser, *Leviticus 18:5 and Paul. «Do This and You Shall Live» (Eternally?)*: JETS 14 (1971) 19-28.

² Stavo già trattando questo tema ai tempi del mio *Jesus, Paul and the Law*, 239 per rispondere a Westerholm. Gathercole mi accusa di ridurre il pensiero di *Lev.* 18,5 «a un significato sostanzialmente tautologico» («chi farà queste cose le farà» oppure «chi vivrà per queste cose vivrà per esse»: *Torah, Life, and Salvation*, 127 s.). Ma i testi elencati dovrebbero far capire chiaramente che il concetto è essenzialmente quello deuteronomistico: «Scegli, dunque, la vita affinché tu viva, tu e la tua discendenza, amando il Signore tuo Dio, ubbidendogli e tenendoti stretto a lui: poiché ciò significa per te vita e lunghezza di giorni, così che tu possa vivere nel paese che il Signore giurò di dare ai tuoi antenati» (*Deut.* 30, 19-20): l'ubbidienza quale modo per poter vivere e assicurare una lunga vita a sé in seno al popolo del patto e anche a quest'ultimo. È un punto debole dello studio di Gathercole la scelta di limitare la discussione a passi nei quali si possa cogliere l'eco di *Lev.* 18,5 – per quanto ciò possa essere comprensibile in un articolo dedicato all'uso di *Lev.* 18,5. Watson, *Hermeneutics of Faith*, 322 contesta che *Lev.* 18,5 prescrive «lo stile distintivo di vita del popolo d'Israele»; con le sue parole (p. 316): «È più che plausibile che *Lev.* 18,5 vada inteso come una promessa condizionale di 'vita'». Ma anche lui non fa abbastanza attenzione al fatto che il concetto sia quello deuteronomistico: si tratta della vita vissuta nel paese. Per l'uso rabbinico di *Lev.* 18,5 cf. Avemarie, *Tora und Leben*, 104-117.

³ B.A. Levine, *The JPS Torah Commentary on Leviticus*, Skokie, Ill. 2004: «Il senso piano della proposizione 'vivrà per essi' è che si dovrebbe vivere la propria vita secondo le leggi e i comandamenti di Dio e che li si dovrebbe ubbidire tutta la vita o finché si è vivi. La frase ha tuttavia suscitato altre interpretazioni riguardo alla sua sintassi insolita e alle sue sfumature semantiche. La sintassi consente di capire la frase in senso telico, cioè 'l'uomo li metterà in pratica così che [come risultato] egli possa ottenere la vita per essi'. Mettere in pratica le leggi e i comandamenti di Dio prospetta la ricompensa della vita, mentre la loro violazione minaccia l'uomo di morte. Questa interpretazione costituisce la base della concezione tradizionale del nostro versetto in commenti successivi i quali affermano che osservare i comandamenti verrà ricompensato con la vita nel mondo a venire» (p. 91).

- 1 Fedele è il Signore con coloro che lo amano sinceramente, con coloro che sopportano il suo castigo,
 - 2 con coloro che camminano nella giustizia dei suoi precetti, nella legge, che ci ha prescritto per la nostra vita.
 - 3 I pii del Signore vivranno in lui per sempre: il paradiso del Signore, gli alberi della vita, sono i suoi pii.
 - 4 Essi sono piantati in modo da rimanere radicati per l'eternità, non saranno sradicati per tutti i giorni del cielo:
 - 5 La parte e l'eredità di Dio è Israele.
- ...
- 10 ma i pii del Signore riceveranno in eredità la vita nella letizia. (Ps. Sal. 14,1-5.10 [tr. M. Lana]; v. anche 3,11-12; 9,5).¹

Similmente secondo Sap. 2,23 e 6,18 l'uomo fu creato per l'immortalità e l'osservanza delle leggi è conferma (*bebaiōsis*) dell'immortalità: non è questa semplicemente un'estensione della promessa di vita per chi ubbidisce in un concetto d'immortalità, «i giusti vivranno per sempre» (5,15)? e non si dovrebbe dimenticare la domanda del giovane ricco a Gesù: «Che devo fare per ereditare la vita eterna?» (Mc. 10,17 parr.). Perfettamente in linea è anche *Mishna Abot* 2,7: «Se uno ha guadagnato per sé parole della legge, ha guadagnato per sé la vita nel mondo avvenire». Il succo della questione è sempre lo stesso: le due accentuazioni non andrebbero separate e contrapposte: la torà era vista sia quale «modo di vita» sia quale «modo per arrivare alla vita» e questi due aspetti non dovrebbero essere usati uno contro l'altro.² Friedrich Avemarie riassume felicemente l'interrelazione appropriata:

La torà conduce certamente alla vita quando è osservata, ma i primi rabbi non hanno inteso per «vita» soltanto la partecipazione al mondo a venire né il passaggio dall'ubbidienza alla vita avveniva necessariamente attraverso il computo dei meriti, facendo il conto di osservanze e violazioni e tirando le somme al giudizio. Il raggiungimento della vita eterna poteva certo essere attribuito al giudizio di atti umani,³ ma quanto alla motivazione, i rabbi non pensavano tanto all'attesa di ricompense quanto invece a fare cose per obbedienza a Dio e per amore della torà stessa.⁴

1 Gathercole, *Torah, Life, and Salvation*, 133 sostiene che «per la nostra vita» (Ps. Sal. 14,2) guarda «davanti» (= *eis*, «verso, per»), ma questo è un modo bizzarro di esprimersi («in vista della / per la nostra vita [nell'età avvenire]»), e Gathercole non tiene conto del resto di 14,1-5.

2 V. la mia esposizione più recente in *Paul et la Torah*, 241 (= sotto, pp. 512-514). Gathercole, *Where is Boasting?*, 96-111 non presta sufficiente attenzione all'implicazione della continuità tra vita nel patto e vita eterna nella storia degli effetti di Lev. 18,5: la vita eterna può essere considerata un'esperienza già attuale (v. inoltre sotto, p. 98 n. 4) o come realizzata soltanto oltre la morte di questa vita (visione più tipica nel Nuovo Testamento).

3 L'originale tedesco (*durchaus als eine Vergeltungsfolge menschlichen Handelns verstehen*) potrebbe essere reso meglio con «... certo essere inteso come ricompensa per atti umani».

4 Avemarie, *Tora und Leben*, 582, citato anche da H. Lichtenberger, *The Understanding of the*

Per il problema dell'interrelazione tra giustificazione (iniziale) e giudizio finale e tra fede e ubbidienza, è anche importante riconoscere che *l'insegnamento del Nuovo Testamento ha la medesima interrelazione o, come minimo, una molto simile*.¹ L'ubbidienza è richiesta anche ai credenti (Rom. 1,5; 6,16-19; 15,18; 1 Pt. 1,2).² Il punto fermo dell'Antico Testamento secondo cui nessuno può essere giusto al cospetto di Dio senza agire giustamente verso il prossimo (ad es. Deut. 24,10-22; Ez. 18,5-9) continua a valere per i seguaci di Gesù (ad es. Lc. 19,1-9; Rom. 14,1-15,7).³ Paolo si aspettava che i suoi convertiti «conducessero una vita degna di Dio» (1 Tess. 2,12); nella loro vita egli cercava «la messe o il frutto della giustizia» (2 Cor. 9,9-10; Fil. 1,11).⁴ Paolo cerca tanto quanto Matteo il «compimento» della legge (Mt. 5,17-20; Rom. 8,4),⁵ credenti che producono «opere buone» (Mt. 5,16; 2 Cor. 9,8; Col. 1,10). Evidentemente, quando parlava dell'amore che adempie la legge Paolo aveva in mente una condotta molto specifica (Rom. 12,9-13,10; Gal. 5,13-15).⁶ Per Paolo continuava a essere importante «osservare» ciò che la legge richiedeva

Torah in the Judaism of Paul's Day. A Sketch, in Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, 7-23: 22 s. Avemarie riassume con questa pericope la prima sezione del suo cap. 6: *Leben durch die Tora: 6.1 Die Tora als Mittel und Weg zum Leben* (pp. 376-399). Cf. Eskola, *Theodicy and Predestination*, 54: «Conformemente alla conoscenza che possediamo grazie alle fonti contemporanee del giudaismo, la religione d'Israele non era sempre escatologica. La salvezza aveva a che fare più con questo giorno («così che tu possa vivere») che col futuro».

¹ Così già Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, spec. 105-113. Tale parere è sostenuto ora in particolare da Yinger, *Paul, Judaism and Judgment*, 2-4. 286-290 e da VanLandingham, *Judgment and Justification*, cap. 3: ad esempio «Paolo non ha cambiato la visione giudaica del giudizio ultimo in alcun modo significativo, tranne che per aver reso Gesù Cristo il tribunale» (p. 240). Yinger passa in rassegna i tentativi passati di risolvere la contraddizione o concludendo che Paolo era completamente incoerente su questo punto o cercando una soluzione nella retorica o subordinando un'accentuazione all'altra in misura sostanziale (pp. 6-15).

² Dunn, *In Search of Common Ground*, 328 (= sotto, p. 347): «Paolo insiste sul corollario e sulle conseguenze etiche dell'elezione e dell'accettazione divina con la stessa forza del Deuteronomista, ed entrambi riconoscono concordemente che l'ubbidienza necessaria deve nascere dal cuore. Tanto per Paolo quanto per il Deuteronomista la 'giustizia' di fatto riassume in sé entrambi gli aspetti del nomismo del patto: sia l'azione salvifica di Dio sia l'obbligo di ubbidienza a quella giustizia (ad es. Rom. 6,18-19)». Merita anche osservare al tempo stesso che F. Thielman, *Paul and the Law*, Downers Grove, Ill. 1994, 238-241 è un esempio del consenso crescente riguardo a questo punto (p. 304 n. 52). Su Rom. 6,16 v. VanLandingham, *Judgment and Justification*, 232-235.

³ Si veda anche il mio *Justice of God*, 18-21 (= sotto, pp. 240-244). Purtroppo questo aspetto della giustizia che Dio si attende è stato trascurato nel dibattito sulla nuova prospettiva.

⁴ Come mostra il tema di 2 Cor. 9, il principio riflette la premura per la giustizia nei rapporti umani che distingue l'Antico Testamento. Al riguardo conviene anche Schreiner, nonostante affermi che Dio dichiara giusti e non rende giusti (*Paul*, 205 e 209).

⁵ Riguardo a Rom. 8,4 cf. VanLandingham, *Judgment and Justification*, 236-239.

⁶ Bergmeier, *Gesetz*, 80-82. Barclay, *Obeying the Truth*, 94: «Sebbene la vera famiglia di Abramo sia libera dal giogo della legge, essa non è libera dall'obbligo di operare – di trasformare la sua fede in un comportamento d'amore».

(Rom. 2,26-27; 1 Cor. 7,19).¹ Il giudizio finale sarà «secondo le opere» (Mt. 16,27; Gv. 5,28-29; Rom. 2,6-11; 1 Cor. 3,8; 2 Cor. 5,10; 11,15; Col. 3,25; Apoc. 20,11-15).² Non mancano certo le immagini di ricompensa per un raggiungimento o per azioni (opere) buone (ad es. Mt. 6,1-6; 10,41 s.; 25,34-40; 1 Cor. 3,14; 9,24 s.; Fil. 3,14; Col. 3,24; 2 Tim. 4,8).³ La salvezza (vita eterna) è, in una certa misura, condizionata alla fedeltà (ad es. Mc. 13,13; Rom. 8,13; 1 Cor. 15,2; Gal. 6,8; Col. 1,23).⁴ Ciò significa forse che nella sua soteriologia il primo cristianesimo fosse altrettanto «incoerente» del giudaismo del secondo tempio?⁵ Come si può distinguere la giustificazione «non per opere» dalla giustificazione finale «secondo le opere»?⁶ Come faceva Paolo a dire che la circoncisione non

1 Tomson sostiene la tesi che le istruzioni pratiche di Paolo (in 1 Corinti) abbiano natura e precedenti halakici (*Paul's Jewish Background*); egli riassume qui la sua opera precedente *Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (CRINT III/1), Assen-Maastricht 1990.

2 Gathercole, *Where is Boasting?*, 113-119 e 124-131 lo riconosce e fa notare anche che in Lc. 10,28 Gesù sembra far dipendere la vita eterna dal «fare» (pp. 121-124). Gathercole è notevolmente disorientato da tutto ciò (il capitolo è intitolato *Jewish Soteriology in the New Testament*), nonostante il possibile corollario che la dottrina della giustificazione di Paolo fosse diretta contro altri scrittori del Nuovo Testamento tanto quanto contro la soteriologia del giudaismo del secondo tempio. Per la sua soluzione della contraddizione nel pensiero paolino v. sotto, 4,3. Bell, *No One Seeks God*, 254-256 (v. anche sotto, pp. 110 n. 4, 111 nn. 1-2), nega semplicemente che il giudizio considerato in Rom. 2 si applichi ai cristiani. V., per contro, Snodgrass, *Justification by Grace - to the Doers*, 93 n. 101. Per Rom. 2 e 2 Cor. 5,10 v. rispettivamente VanLandingham, *Judgment and Justification*, 215-232 e 199-201.

3 Commentando Rom. 2,7 E. Käsemann, *Commentary on Romans* (1973), Grand Rapids 1980, non esita a parlare di «ricompensa»: «L'obiettivo è trascendentalmente fuori della sfera delle possibilità terrene, ma è la ricompensa per una concentrazione costante su di esso, come indica lo *zētein* e la relativa espressione preposizionale» (p. 60). V. inoltre Yinger, *Paul, Judaism and Judgment*, 207-215. 277-278 il quale fa notare, tra le altre cose, che mentre la «ricompensa» in 1 Cor. 3,14 s. può essere distinta dalla salvezza, in Col. 3,24 la ricompensa è l'«eredità» (pp. 234 s.). Per la «eredità» v. il mio commento *Colossians and Philemon* (NIGTC), Grand Rapids 1996, 256 s.

4 V. *Teologia di Paolo*, 486 s. e sotto, p. 107 n. 2. È d'altro canto importante che come nella riflessione del giudaismo su Lev. 18,5, per Paolo e Giovanni la «vita» è parte tanto del «già» quanto del «non ancora» (per es. Gv. 3,36; 5,24; 6,47 s.53 s.; 10,28; 17,2 s.; Rom. 6,4; 8,2.6.10; 2 Cor. 4,12; 1 Gv. 5,13).

5 Questa lagnanza costituisce il centro della critica che Räisänen muove a Paolo: «... sarebbe possibile affermare che Paolo insegni effettivamente la salvezza (o, almeno, la ricompensa) per opere! Se noi ci trattiamo (abbastanza ragionevolmente) dal fare tale affermazione, sarebbe saggio non applicarla nemmeno al giudaismo contemporaneo a Paolo. C'è una diversa accentuazione...; non è invece chiaro che lo schema sia molto diverso» (*Paul and the Law*, 186).

6 La risposta di Hagner, *Paul and Judaism*, 97 n. 69 a Yinger è semplicemente una domanda: «Ma se Paolo non vede alcun problema nella giustizia per opere, perché ha ripetutamente argomentato tanto energicamente contro essa?». Ma questa domanda non fa che sottolineare la necessità di chiarire a che cosa Paolo si opponesse in Gal. 2,16. E se la nuova prospettiva non offre alcun tipo di aiuto per chiarire il problema, allora Hagner deve rivolgere la domanda di quanto fosse serio Paolo quando parlava di giustificazione finale «sulla base di opere». Similmente il tentativo di O'Brien di contestare l'osservazione di Hooker (v. sopra, p. 24 n. 1) è piuttosto semplicistico (*Was Paul a Covenantal Nomist?*, 255-263) e la sua risposta a Yinger (pp. 263-

ha importanza, mentre è invece importante osservare i comandamenti, e dirlo nella stessa frase (1 Cor. 7,19)?¹ La nuova prospettiva offre ancora una risposta possibile o almeno parziale a tali rompicapo: l'attacco negativo diretto contro l'insistenza su opere della legge che discriminano e separano; la spinta positiva per incoraggiare opere non vincolate a una limitazione della grazia divina?²

b) Il risalto dato da Gathercole alla giustificazione escatologica è parte di una più ampia critica mossa alla nuova prospettiva: per come la vedeva Paolo, il problema con il giudaismo sarebbe stato il suo *sinergismo*.³ La risposta ammette l'importanza del patto nella soteriologia del giudaismo, ma sostiene che l'insistenza del giudaismo sull'ubbidienza implicava una concezione della salvezza nella quale la cooperazione umana (quindi il sinergismo) era essenziale, in aggiunta alla grazia divina, e nella quale la giustificazione finale era per opere meritorie. Il giudaismo era un «nomismo dell'alleanza con un elemento di giustizia per opere».⁴ Una formulazione dovuta a P. Enns riassume bene la posizione: la salvezza non dovrebbe essere vincolata così strettamente all'elezione come Sanders aveva sostenuto: «Potrebbe ingenerare minore confusione dire che *l'elezione* è per grazia, ma *la salvezza* è per ubbidienza».⁵ E per dirla con le parole di

270) non prende con sufficiente serietà il livello di responsabilità che le esortazioni di Paolo addossava ai suoi convertiti (v. sotto, pp. 111 s.).

1 Riguardo a 1 Cor. 7,19 Seifrid, *Paul's Use of Righteousness Language*, 65 commenta: «Nonostante il suo rifiuto delle 'opere della legge' è possibile collocare Paolo perfettamente nel 'nomismo dell'alleanza'».

2 Forse vale la pena notare, ancora una volta, la differenza qui dalla classica valutazione di Calvino (cf. Melantone) del «terzo uso» della legge: la legge che era stata abrogata («non in effetti, ma solo nell'uso») era la legge cerimoniale; ma la legge morale (i dieci comandamenti) restava in vigore; ai cristiani era ancora richiesta l'obbedienza (*Istituzione* 2.7.12-17). Cf. inoltre Wendel, *Calvin*, 200-206.

3 Come nota Eskola, *Theodicy and Predestination*, 45: «In linea di principio, un sinergismo soteriologico è possibile soltanto in una teologia escatologica».

4 Kim, *Paul and the New Perspective*, 83 s. (v. anche 143-152). Gundry, *Grace, Works, and Staying Saved in Paul*, fu il primo a sostenere tale tesi contro Sanders (si noti spec. 36). Successivamente v. spec. Laato, *Paulus und das Judentum*, 83-94. 206 e 210 = *Paul and Judaism. An Anthropological Approach*, Atlanta 1995 (ad es. pp. 150 e 167), il quale mette in risalto «l'ottimismo antropologico» del giudaismo, ed Eskola, *Theodicy and Predestination*, 44-51. 56-58. 84-93. Zahl, *Mistakes*, 7 s., preferisce parlare di semipelagianesimo del giudaismo del secondo tempo. D.A. Hagner, *Paul and Judaism. The Jewish Matrix of Early Christianity. Issues in the Current Debate*: BBR 3 (1993) 111-130: 122 ha aggiornato la sua critica in *Paul and Judaism*, 84-88 (con eccellente bibliografia). L'argomento attraversa vari contributi in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 1 e Gathercole, *Where is Boasting?*, parte prima. Situazione simile in Marguerat, *Paul et la Loi*, 263-265. Tuttavia, Mijoga, *Deeds of the Law*, 77-88 e 112 insiste energicamente che parlare di «meriti» a proposito degli *erga nomou* di Paolo significa «immettere nell'espressione paolina un concetto anacronistico della teologia occidentale posteriore».

5 P. Enns, *Expansions of Scripture*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 1, 73-98: 98. Enns continua: «'Essere dentro' è per nascita, è un fatto nazionalistico. '(re)stare dentro', tuttavia, è una questione di sforzo personale... L'esito finale è basato su qualcosa di più del-

Westerholm: «L'essenza del 'luteranesimo' è che 'gli esseri umani non possono contribuire minimamente alla propria salvezza'... Sembra corretto dire che ciò non può essere trovato nel giudaismo così come viene presentato da Sanders».¹ Il relatore della mia tesi universitaria, C.F.D. Moule, aveva già posto il problema equivalente per quel che riguarda la formulazione scelta dallo stesso Sanders: dato che «(re)stare dentro» dipende dall'osservanza, Moule chiede «se il 'nomismo dell'alleanza' stesso sia, poi, tanto lontano da un 'legalismo' implicito».² Simile la sentenza di Talbert: «Non appena il nomismo dell'alleanza è messo in un contesto escatologico si trasforma in nomismo legalistico».³

Anche a questo riguardo merita forse ripetere che se questo aspetto della discussione intende essere una critica della nuova prospettiva, allora si deve dire che esso sfiora soltanto il bersaglio perché, come già si è osservato, la nuova prospettiva, al pari di Paolo in *Gal.* 3 e *Rom.* 4, si è interessata anzitutto alla questione di come Abramo sia stato all'inizio considerato giusto, e sia stato inteso come modello per la conversione degli empi, sia giudei sia gentili. La critica alla nuova prospettiva ricorda curiosamente le affermazioni di *Giac.* 2,14-26, dove l'autore critica la posizione di «una fede senza opere» con un argomento che è chiaramente diretto contro la struttura dell'argomentazione di Paolo in *Rom.* 3,27-4,22.⁴ In altre parole, *Giac.* 2 fornisce una sorta di conferma di quanto si è appena detto: che l'argomento del passo di Romani era limitato alla giustificazione iniziale di Abramo. Giacomo fa il medesimo ragionamento che Paolo, mettendo a fuoco solo un punto circoscritto, intendeva ne-

l'inclusione iniziale nel patto» (p. 98). Ma si noti nuovamente l'affermazione di Donfried: la soteriologia di Paolo opera, di fatto, proprio con la medesima tensione tra 'giustificazione' e 'salvezza' (v. sopra, p. 80 n. 1 e p. 94 n. 2).

1 Westerholm, *Perspectives*, 341-351: 351.

2 C.F.D. Moule, *Jesus, Paul and Judaism*, in G.F. Hawthorne - O. Betz (ed.), *Tradition and Interpretation in the New Testament* (Fs E.E. Ellis, Tübingen - Grand Rapids 1987, 43-52: 48. In maniera non dissimile R.L. Reymond, *Paul. Missionary Theologian*, Fearn 2000, parla di «legalismo dell'alleanza» (p. 461). Cf. la conclusione di Carson (*Summaries and Conclusions*, 544 s.): «In quanto categoria, il nomismo dell'alleanza non è un'alternativa reale alla teologia dei meriti... includendo e battezzando buona parte della teologia dei meriti». Forse si dovrebbe notare, incidentalmente, che se il «nomismo dell'alleanza» è esso stesso intrinsecamente sinergistico, allora la critica mossa a Sanders di aver ignorato il sinergismo della soteriologia del giudaismo è del tutto infondata.

3 Talbert, *Paul, Judaism and the Revisionists*, 4. Cf. Schreiner, *The Law and its Fulfilment*, 95: «La motivazione di quelli che pensavano di poter esser giusti per opere della legge comportava il legalismo sebbene anch'essi si appellassero alla grazia di Dio». Eskola, *Theodicy and Predestination*, 56: «Se legalismo significa che osservare la legge influisce sulla salvezza escatologica, allora il nomismo dell'alleanza è, per definizione, un nomismo legalistico». Rispondendo a Cranfield, anch'io ho notato che l'atteggiamento da nomismo dell'alleanza di Pietro e degli altri cristiani giudei ad Antiochia (*Gal.* 2,11-16) «non è molto lontano dall'atteggiamento dei meritorici nell'interpretazione del prof. Cranfield» (*Yet Once More*, 113 = sotto, p. 259); v. anche *In Search of Common Ground*, 312 (= sotto, pp. 328 s.). 4 V. il mio *Romans*, 197.

gare, per quanto riguardava la giustificazione iniziale di Abramo e la conversione di altri potenziali proseliti.

Non è quindi affatto chiaro, per quanto attiene alla questione che stava al centro dell'immagine che Paolo dava della giustificazione, quanto meno in *Rom.* 4 e *Gal.* 3, che Paolo stesse cercando di affrontare il problema del sinergismo giudaico in prospettiva escatologica (giustificazione finale). Presumibilmente, se fosse stato davvero tanto in ansia per il pericolo di una concezione sinergistica della salvezza, Paolo si sarebbe mostrato molto, ma molto più cauto a parlare e scrivere del giudizio secondo le opere (*Rom.* 2,6-11; 2 *Cor.* 5,10), del seminare per lo Spirito e raccogliere la vita eterna (*Gal.* 6,8) o del premio della chiamata celeste (*Fil.* 3,14). Anche a questo proposito, la «controversia» tra Paolo e Giacomo sulla «fede senza opere» può risultare istruttiva, poiché la solita confutazione che ci fosse (o c'è) un qualsiasi conflitto tra Paolo e Giacomo su questo punto sottolinea, del tutto a ragione, che anche Paolo credeva nell'importanza delle opere e della fede che operava mediante l'amore (*Gal.* 5,6).¹ Se *Giac.* 2 può quindi essere considerato complementare alla giustificazione per (sola) fede, quanti insistono su quella complementarità devono proprio essere così smaniosi di insistere sull'antitesi tra Paolo e i suoi interlocutori giudei come fanno? Al riguardo Lutero almeno non può essere accusato di incoerenza!

Resta che sia il giudaismo sia Paolo vedevano chiaramente che l'interrelazione fra grazia divina e risposta umana doveva essere conservata ed espressa nella vita di ogni giorno.² Entrambi riconoscevano, ciascuno alla propria maniera, che senza l'iniziativa divina non ci sarebbe alcuna speranza di salvezza, non sarebbe nemmeno possibile iniziarne il processo. Ma entrambi credevano anche che quelli che Dio ha privilegiati devono ottemperare agli obblighi di una legge data loro dal loro fondatore (*Gal.* 6, 2).³ Evidentemente, entrambi erano convinti che senza una risposta uma-

1 A questo punto dovremmo includere Gesù. A.P. Stanley, *Did Jesus Teach Salvation by Works? The Role of Works in Salvation in the Synoptic Gospels*, Eugene, Oreg. 2006, risponde alla propria domanda: «Sì, Gesù ha veramente insegnato la salvezza per opere – nella medesima maniera che Giacomo insegnava la giustificazione per opere» (p. 333).

2 La mia valutazione, sicuramente imperfetta, delle controversie provocate dalla riforma (considerare giusto contro rendere giusto; imputare giustizia contro infondere giustizia; *tertius usus legis*; fede vista come un'opera, ecc. ecc.) mi fa chiedere se tali controversie, *mutatis mutandis*, non rispecchino la medesima tensione tra iniziativa divina e risposta (responsabilità) umana che troviamo nel giudaismo tra elezione divina e opere della legge.

3 V. ad esempio Barclay, *Obedying the Truth*, che riferisce sia *Gal.* 5,14 sia *Gal.* 6,2 alla legge mosaica, ma poi continua osservando che «i cristiani non 'osservano' la legge, ma la 'adempiono', e l'adempiono mediante quell'unico comandamento dell'amore e l'adempiono nella sua ridefinizione di 'legge di Cristo'... L'ambiguità è il prezzo che Paolo deve pagare per aver tentato di rivendicare la legge a sostegno delle sue proprie proposte per una moralità cristiana» (pp. 141-144); Hong, *Law in Galatians*, 170-188; Longenecker, *Triumph of Abraham's God*, 83-88; v. anche sopra, pp. 74 s. n. 3. Carson, *Mystery and Fulfilment*, 429: «L'adempimento di cer-

na («opere») non potevano esserci motivi per un giudizio («secondo le opere») di quanti al momento si trovavano in pieno processo di salvezza. La responsabilità umana al cospetto di Dio è qualcosa che entrambi, giudei e cristiani, riconoscono e affermano. Paolo è il primo a dire che Gesù è sia salvatore (*Fil.* 3,20) sia giudice (*2 Cor.* 5,10).¹

Se quindi non è fuori luogo definire sinergistica la soteriologia giudaica, per onestà non si dovrebbero leggere in modo analogo le esortazioni di passi come *Rom.* 12,9-21; *Gal.* 6,1-5 e *Col.* 3,5-4,1? quando Paolo parla di «opere della fede e fatiche dell'amore» (*1 Tess.* 1,3) o di «fede operante mediante l'amore» (*Gal.* 5,6) o di «ubbidienza della fede» (*Rom.* 1,5), non esprime forse a suo modo concezioni altrettanto sinergistiche del nomismo dell'alleanza del giudaismo?² oppure è da pensare che per Paolo ci sia una differenza sostanziale tra ubbidienza giudaica e ubbidienza cristiana? La domanda introduce alla sezione che segue.

4.3. Il giudizio secondo le opere (11)

Se è vero che i cristiani, membri del nuovo patto, devono essere ubbidienti non meno dei membri del patto antico, e se è vero anche che entrambi sono soggetti a giudizio e che la vita eterna dipende in qualche misura da questa obbedienza (opere), che c'è ancora da discutere?³ Paolo è forse altrettanto incoerente dei destinatari delle sue critiche? Criticava una concezione del giudaismo contemporaneo secondo la quale la vita eterna sarebbe dipesa dal fare opere della legge, ma allo stesso tempo (con interlocutori diversi) metteva in guardia gli altri cristiani dallo stesso pericolo di non riuscire a raggiungere il traguardo. In altre parole, se Paolo obietta al giudaismo aveva di mira il sinergismo inevitabile (?) in qualsiasi formulazione del nomismo dell'alleanza, quando esortava i propri convertiti all'ubbidienza, non si esponeva allora anch'egli alla medesima critica?⁴

te leggi, incluse quelle elencate qui (*Rom.* 13,9: *non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non concupire*), comporta una condotta in linea con quelle leggi, anche se Paolo non parla di 'farle' o di 'osservarle'. 1 Cf. il mio *Jesus the Judge*, 46-50 (= sotto, pp. 458-463).

2 In maniera del tutto inattesa, la mia esortazione a prendere più seriamente l'appello di Paolo all'ubbidienza da parte dei suoi convertiti sembra somigliare alla critica rivolta da Avemarie a Sanders per non aver dato abbastanza peso alle richieste di obbedienza alla torà nella tradizione rabbinica (sopra, p. 79 n. 1). Kuula inizia il suo *Law* 2 affermando categoricamente: «La soteriologia di Paolo stesso è notevolmente legalistica e dà molto peso a opere umane. Per definirla nel modo più appropriato si devono usare i termini 'sinergismo' o 'cooperazione'» (p. 5 e cf. pp. 108-110).

3 Le preoccupazioni espresse da Donfried, *Justification and Last Judgment in Paul*, 269-278, continuano a essere importanti; v. inoltre sopra, p. 80 n. 1 e i testi citati alle pp. 100 s.

4 È paradossale che quando cerca di esprimere sia il «già» sia il «non ancora» della giustificazione (*Saving Righteousness*, 172-178) Bird formuli il secondo in termini che riprendono la parte del nomismo nella formula del «nomismo del patto» di Sanders: «l'ubbidienza è richiesta per conservare la condizione di giustificazione» (p. 177).

oppure la sua concezione dell'ubbidienza cristiana era diversa dall'ubbidienza alla legge?

A questo punto la discussione potrebbe enumerare i più vecchi dibattiti della riforma sulla distinzione fra «giustificazione» e «santificazione» e tra «perseveranza» e «preservazione», per non dire di predestinazione e libero arbitrio.¹ Ad esempio la fede che giustifica è in qualche maniera diversa dalla fede che santifica? Un dubbio in questione appare poco probabile se si considerano passi come *Gal.* 3,2-4 e *Rom.* 3,31. *Rom.* 4,17-21 e 14,23 implicano che la fede è quella completa fiducia in Dio senza la quale qualsiasi condotta è (soggetta a essere) «peccato».² Come già si è osservato, Paolo parla liberamente di «obbedienza della fede» (*Rom.* 1,5) e non esita a parlare di «fede che opera mediante l'amore» (*Gal.* 5,6).³ In altri termini, la giustizia cristiana è sempre e solo imputata (posizione protestante)⁴ o è (anche) infusa (posizione cattolica)?⁵ il solo adempimento

1 Riconosco che tanto in questa sezione quanto nella successiva rifletto interessi che in questi dibattiti erano espressi piuttosto dalla parte riformata (McGrath, *Iustitia Dei*, 219-226).

2 Si vedano anche i miei commenti a Romani (pp. 828 s.) e a Galati (pp. 270-272).

3 Cf. D.B. Garlington, *Faith, Obedience and Perseverance* (WUNT 79), Tübingen 1994, 44-71, a detta del quale coloro che «fanno la legge» in *Rom.* 2,13 sono cristiani, mentre chi «ascolta la legge» sarebbe Israele. «Fare la legge» non dev'essere definito 'giustizia per opere' o raggiungimento umano senza aiuto esterno; esso è piuttosto 'l'ubbidienza della fede', cioè continuare nel rapporto creatore/creatura come viene articolato dal vangelo cristologico di Paolo» (p. 71). «Giustificazione e santificazione non sono fasi successive della vita cristiana, bensì sono simultanee» (p. 159). «Fede, ubbidienza e perseveranza sono una stessa e unica cosa» (p. 163).

4 McGrath, *Iustitia Dei*, 149 riepiloga «le principali caratteristiche primarie delle dottrine protestanti della giustificazione»: «1. La giustificazione è definita la *dichiarazione* forense che il credente è giusto, piuttosto che il processo per il quale egli è *reso* giusto, comportando un suo cambiamento di *condizione* più che di *natura*. 2. Si fa una distinzione deliberata e sistematica tra *giustificazione* (l'atto esterno per il quale Dio dichiara giusto il peccatore) e *santificazione* o *rigenerazione* (il processo di rinnovamento interiore dell'uomo) ... 3. La giustizia che giustifica... è definita giustizia aliena di Cristo, esterna all'uomo e a lui imputata, piuttosto che giustizia che gli è intrinseca, ubicata dentro di lui, oppure che può esser considerata, in un modo o nell'altro, sua proprietà». La questione dibattuta nel volume edito da Husbands e Trier è «se la giustizia imputata sia fittizia, forse o trasformatrice» (*Justification*, 7). Si veda anche l'acceso dibattito fra Garlington e John Piper sul tema dell'«imputazione o unione con Cristo» in Garlington, *Defense*, 107-197. A ragione Garlington afferma che se la giustificazione è «l'articolo *stantis aut cadentis ecclesiae*», la cristologia non lo è di meno: «la chiesa sta salda o cade con Cristo» (p. 211). La famosa ridefinizione käsemanniana della giustizia divina come dono «con la natura della potenza» (E. Käsemann, «*The Righteousness of God*» in Paul, in *New Testament Questions of Today*, London 1969, 168-192: 170) era un tentativo di risolvere la tensione tra «dichiarare giusto» e «rendere giusto» (p. 176). L'argomento di Käsemann è stato ripreso da Strecker, *Theology*, 152-155 e la sua importanza è stata presto riconosciuta, ad esempio da P.T. O'Brien, *Justification in Paul and Some Crucial Issues in the Last Two Decades*, in D.A. Carson (ed.), *Right with God. Justification in the Bible and the World*, Carlisle 1992, 69-95: 70-78). Nel dibattito all'interno della tradizione riformata conservatrice, Schreiner si è convinto che «la giustizia è forense più che trasformatrice» e tratta il tema diversamente dal suo *Romans* (Paul, 192 n. 2. 203-209). A dire di Waters la giustificazione è in tutto forense e la giustizia in tutto imputata (*Justification*, ad es. 171. 180 s. 187). Mi limito semplicemente a rimandarli a Bird, *Saving Righteousness* – ad esempio come sotto, pp. 115 s. n. 4.

possibile della legge è dunque la fede in Cristo? ¹ tutta la condotta e l'ubbidienza dei cristiani non sono niente al cospetto di Dio per quel che riguarda la giustificazione finale? ² Cristo è l'unico che adempie la legge, così che la giustizia richiesta e giudicata dalla legge può essere unicamente ciò che Cristo fa nel credente e mediante lui? ³ Poiché tutti i credenti continuano a essere peccatori si dovrebbe considerare giustificazione degli empi sia la giustificazione finale sia quella iniziale – e l'unico contributo del credente alla propria giustificazione sarebbe solo il suo peccato? Il giudizio definitivo sarebbe allora soltanto un giudizio del credente in quanto credente, senza alcun riferimento a questo o quell'aspetto della vita vissuta fedelmente.

Oppure, in termini più moderni, la differenza tra la soteriologia del giudaismo e quella paolina è che la prima è essenzialmente ottimistica (ottimismo antropologico) mentre Paolo è essenzialmente pessimista (pessimismo antropologico)? Timo Laato ha costruito la sua tesi attorno a tale distinzione, concludendo che nel giudaismo «la salvezza richiede la cooperazione umana; essa non poggia, di per sé, sulla grazia di Dio». Egli trova «una differenza fondamentale tra la struttura della religione nel giudaismo e in Paolo. Nel primo caso lo 'stare dentro' dipende dalla decisione

5 Peculiarmente cattolica è la definizione del *sola fide* della riforma che Kertelge fornisce a ricapitolazione della sua disamina del tema «Fede e giustificazione»: «In Paolo fede significa sempre ubbidienza alla volontà salvifica di Dio e contiene quindi un elemento attivo quando il singolo ottempera alle disposizioni di Dio» (p. 225). Donfried, *Justification and Last Judgment*, 292 richiama l'attenzione sull'equilibrio raggiunto nel *Consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione*, come risulta dal periodo conclusivo dello scritto: «Per grazia soltanto, credendo nell'opera salvifica di Cristo e non per qualsiasi nostro merito, siamo accettati da Dio e riceviamo lo Spirito santo, il quale rinnova i nostri cuori mentre ci prepara per le buone opere alle quali ci chiama» (*Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, Grand Rapids 2000, corsivo aggiunto).

1 Moo, *Romans*, 483-485: «... quando si afferra Cristo con la fede, si considera in realtà che si è 'fatta la legge'... ma ciò non significa che il comportamento cristiano sia come la legge venga adempiuta». Bergmeier, *Gesetz*, 79: «egli adempie la legge in quanto crede in Cristo». R.H. Gundry, *The Nonimputation of Christ's Righteousness*, in *Husbands-Trier, Justification*, 17-45: «Ciò che Dio mette in conto di giustizia consiste nella fede» (p. 25).

2 C.H. Cosgrove, *Justification in Paul. A Linguistic and Theological Reflection*: JBL 106 (1987) 653-670 cerca di risolvere il dilemma distinguendo la giustificazione per mezzo di opere dalla giustificazione sulla base di opere (pp. 662-664) e può spingersi ad affermare: «La giustificazione di un tempo non fornisce né i motivi di esenzione dall'ira futura né il modello per una simile esenzione» (p. 667).

3 B. Byrne, *Living Out the Righteousness of God. The Contribution of Rom 6:1-8:13 to an Understanding of Paul's Ethical Presuppositions*: CBQ 43 (1981) 557-581: «La vita eterna è ottenuta mettendo in atto questa giustizia o, meglio, permettendo a Cristo di realizzarla dentro di noi» (p. 558); P. Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans*, Louisville 1994, 120; Laato, *Paulus und das Judentum*, 203: «Cristo fa le opere buone dei cristiani»; Seifrid, *Christ, our Righteousness*, 149: «Cristo – la persona nuova – è presente nella fede, compiendo le sue opere». Garlington, *Faith*, 71 continua così il primo passo citato sopra, p. 103 n. 3: «È in Cristo che si diventa 'facitore della legge', e l'obbedienza del cristiano a Dio, ispirata dall'amore per lui, altro non è che l'estensione a lui stesso della giustizia piena d'amore di Cristo stesso».

dell'uomo con la forza del suo libero arbitrio», mentre «nel caso di Paolo [dipende] dall'opera che Dio svolge nel cuore dell'uomo per mezzo del vangelo».¹ Per Timo Eskola le cose non stanno diversamente: «La differenza veramente decisiva tra Paolo e la sua tradizione giudaica è che l'apostolo ha radicalizzato la propria antropologia»; «in un contesto sinergistico un'antropologia totalmente negativa è impossibile. Ecco perché la caratteristica originale della teologia di Paolo è la radicalizzazione del concetto di peccato»; «nella soteriologia di Paolo non c'è posto per il sinergismo».² Don Hagner riprende il medesimo tema: «Paolo abbandonò il sinergismo della soteriologia giudaica per il monergismo di una dipendenza totale dalla grazia di Dio in Cristo».³

Nel dibattito in corso la risposta principale all'enigma viene trovata nello Spirito. Contrariamente all'incapacità del vecchio patto di soddisfare le richieste della legge, i membri del nuovo patto sono messi in condizione o ricevono dallo Spirito il potere di «adempiere il comandamento della legge» (*Rom.* 8,4); «quelli che hanno lo Spirito osservano di fatto la legge».⁴ Commentando *Rom.* 2,7-10 Stuhlmacher parla di quelli cui è stata concessa «una nuova natura nella giustizia e la capacità spirituale di fare ciò che è giusto».⁵ Bergmeier osserva: «La legge trova il vero compimento per prima cosa a livello dello Spirito... Secondo Paolo si dovrebbe parlare non di una *nova oboedientia*, ma di un'obbedienza possibile, adesso, per la prima volta».⁶ Brendan Byrne afferma che la combinazione di *Ger.* 31,33 (la legge scritta «sui loro cuori») ed *Ez.* 36,26 (immettere un nuovo spirito) «rende naturale [per Paolo] parlare... dello Spirito quale 'legge'».⁷ Gathercole parla di «teologia paolina della dotazione di potere divino assegnato ai cristiani» – «lo Spirito offre realmente il potere di adempie-

1 Laato, *Paulus und das Judentum*, 190. 194. 210.

2 Eskola, *Theodicy and Predestination*, 125-128. 140. 161-164.

3 Hagner, *Paul and Judaism*, 92. Non diversamente Seifrid, *Justification*, 255; Paolo «smise di concepire Dio quale collaboratore dello sforzo umano nel quadro del patto con Israele. Ora, per Paolo, l'atto di Dio in Cristo aveva operato la salvezza in se stesso».

4 Schreiner, *Romans*, 404-407 e *The Law and its Fulfilment*, 187 s. 203 (e inoltre il cap. 6): «Lo Spirito, non la propria iniziativa, produce obbedienza»; «l'opera dello Spirito in qualcuno produce obbedienza alla legge (*Rom.* 2,26-29) ... Le opere che sono necessarie alla salvezza... sono la dimostrazione di una salvezza già concessa»; così anche in *Paul*, 281 s. (e al cap. 12).

5 Stuhlmacher, *Romans*, 47.

6 Bergmeier, *Gesetz*, 75 s. e prosegue citando E. Reinmuth, *Geist und Gesetz* (ThA 44), Berlin 1985, 70: «Ovviamente lo Spirito ha la funzione di realizzare l'adempimento dei comandamenti della legge, adempimento che è diventato possibile con la condanna del peccato» (p. 70). Anche O. Hofius, *Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3*, in *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen ² 1994, 75-120: «La liberazione dal giudizio di morte della torà è ancor più, al tempo stesso, la liberazione per quella vita nuova determinata dallo Spirito di Dio nella quale, secondo la promessa di *Ez.* 36,26 s., prima di ogni altra cosa la volontà santa di Dio può trovare, e trova veramente, il suo compimento» (p. 120). Toni simili in Schnelle, *Paulus*, 489 s. 550 s.

7 Byrne, *The Problem of Nomos*, 304-306; cf. Id., *Interpreting Romans Theologically*, 237 s.

re la torà nel nuovo patto» – e quindi non esita a concludere che «secondo Paolo l'azione divina è per il cristiano sia la fonte sia la causa perdurante dell'ubbidienza», sicché si può affermare che anche Paolo crede nella «reintegrazione finale sulla base dell'ubbidienza». ¹ Similmente Westerholm è pronto a convenire che quelli ai quali è stato concesso lo Spirito di Dio «perché la loro vita fosse in grado di esprimere la realtà della loro nuova vita con un comportamento adeguato, devono anche farlo»; lo Spirito di Dio «li rende capaci di servire Dio in una maniera nuova... Con una fede che è attiva nell'amore, i credenti che non sono sotto la legge possono, di fatto, adempiere la giustizia che la legge richiede». ²

Sarebbe difficile negare il nocciolo di una simile esegesi. Paolo, dopotutto, sottolinea l'importanza che i cristiani «camminino secondo lo Spirito» o «guidati dallo Spirito» (*Rom.* 8,4.14; *Gal.* 5,16.18.25). Egli sottintende che ciò è diverso dal camminare secondo la carne, secondo il dettato della legge (*Rom.* 7,6; *Gal.* 5,18.23). È chiaro che per lui la conoscenza della volontà di Dio è data più efficacemente dalla/alla mente rinnovata (*Rom.* 12,2) che dalla legge (*Rom.* 2,18). ³ Evidentemente l'apostolo distingue «la fede che opera mediante l'amore» da «tutto ciò che la legge comanda», come se appartenesse a un sistema diverso (*Gal.* 5,3.6). ⁴ È poi chiaro che Paolo vide per lo Spirito un ruolo fondamentale nell'etica cristiana, e almeno in tal senso l'etica paolina può essere definita «carismatica».

Ma la questione è: quale differenza fa tutto ciò? Il risultato che si è cercato è veramente tanto diverso dal risultato cercato dai profeti dell'Antico Testamento? Tutto ciò non può significare che Paolo fosse semplicemente in grado di presumere che i cristiani volessero vivere e vivessero di fatto (!) una vita perfetta e senza peccato per il potere dello Spirito, o mi sbaglio? Effettivamente è stato affermato che Paolo credeva così e così ha insegnato. ⁵ Ma Paolo non ha mai preteso una cosa simile neanche per se stesso (cf. *1 Cor.* 9,26 s.; *Fil.* 3,12). E che Paolo ritenesse necessario esor-

1 Gathercole, *Where is Boasting?*, 132. 223. 264.

2 Westerholm, *Perspectives*, 431-434; *Paul and the Law in Romans 9-11*, 236: «Le 'opere' che per Paolo non contano sono quelle della 'carne' irredenta; il comportamento giusto che egli esige è il 'frutto' dello Spirito nato in quelli che hanno risposto con fede alla dimostrazione della giustizia di Dio». Concetti simili vengono espressi da Seifrid, *Unrighteous by Faith*, 124 s.: Per Paolo «il vangelo opera la vera ubbidienza alla legge in quelli che credono»; «lo Spirito, e lo Spirito soltanto, opera l'ubbidienza reale... l'opera dello Spirito è giustificazione (iniziale e finale) nei suoi effetti concreti» (comunicazione privata). Cf. anche Laato, *Paul and Judaism*, 161 s.

3 V. il mio *Romans*, 714 s.

4 V. anche *Neither Circumcision*, 101-104 (= sotto, pp. 378-379).

5 Lo ha affermato più di recente T. Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 8 s. 167 s. 171-173. 231-233. Per studi precedenti v. il mio *Jesus and the Spirit*, London 1975, 317. Si può sostenere che anche la comunità di Qumran credeva che l'ubbidienza grazie allo Spirito espiasse il peccato e rendesse i membri della comunità capaci di camminare con perfezione nelle vie del Signore (1 QS 3,6-12).

tare gli altri cristiani (ad es. *Rom.* 6,12-19; 8,13; *Col.* 3,5-10.23-25)¹ e metterli in guardia dai pericoli di comportamenti immorali (1 *Cor.* 3,17; 10,12; 11,27-29; 2 *Cor.* 12,21; 13,5; *Gal.* 5,4; 6,7-8; *Col.* 1,22-23) implica certamente che egli non presumesse che i cristiani vivessero una vita ineccepibile.² Al contrario, la sua concezione del processo della salvezza era quella di un processo, appunto, di disfacimento «della persona esteriore» e di rinnovamento «della persona interiore» (2 *Cor.* 4,16), con la completezza, maturità o perfezione quale obiettivo finale e non quale fatto già compiuto (*Gal.* 3,3; *Fil.* 1,6; *Col.* 1,28; 4,12).³ Ma egli si aspettava, di fatto, che il processo producesse, quale risultato finale, un carattere (*dokimē*) messo alla prova e approvato (*Rom.* 5,4; 2 *Cor.* 2,9), una metamorfosi a immagine del creatore (*Rom.* 12,2; 2 *Cor.* 3,18; *Col.* 3,10). Nella soteriologia paolina fede e Spirito non riducono né eliminano quindi la responsabilità umana di ubbidire (*Rom.* 1,5; 15,18; 16,19; 1 *Cor.* 11,16; 2 *Cor.* 10,5-6; *Fil.* 2,12;⁴ 2 *Tess.* 3,14) e il risultato atteso non è sem-

¹ Smith, *Justification and Eschatology*, 81 n. 91 elimina gli imperativi quando interpreta *Rom.* 8,13 e *Gal.* 5,16 in quanto Paolo «sottolinea che quanti hanno lo Spirito metteranno a morte le azioni del corpo e non soddisferanno i desideri della carne».

² Cf. VanLandingham, *Judgment and Justification*, 198. 240 s.: «Paolo ritiene fermamente possibile che nel giudizio finale i credenti potrebbero venire respinti a causa del loro fallimento morale». Ma la sua riluttanza a riconoscere la rilevanza del «già» della conversione (come in 1 *Cor.* 6,11) va di pari passo con la sua minimizzazione del patto nel nomismo dell'alleanza del giudaismo (v. sopra, p. 95; ad es. pp. 175 s.). Bell per parte sua nega che simili moniti siano reali: il *sola gratia, sola fide* significa semplicemente che tutti i cristiani saranno salvati (*No One Seeks for God*, 252-256). Simile è la posizione di J.M. Gundry-Volf, *Paul and Perseverance. Staying In and Falling Away* (WUNT 2.37), Tübingen 1990. Cf. la semplicistica brevità di de Roo, «*Works of the Law*» at *Qumran*, 132 s. A quanto pare il celebre passo di *mSanhedrin* 10,1 («tutti gli israeliti hanno parte nel mondo a venire») potrebbe quindi essere riscritto e applicato a tutti i cristiani, senza riserve! La critica mossa a Gundry-Volf da VanLandingham sembra giustificata: «La sua indagine è erroneamente guidata da pochi passi chiave che fungono da modelli euristici, così che le accade di escludere tutto ciò che vi contrasti» (pp. 181 s.). Cf. anche la critica di Yinger a Gundry-Volf in *Paul, Judaism and Judgment*, 252 n. 171. Schreiner sembra assumere una forte posizione calvinista: il decreto eterno non può essere annullato; la defezione dimostra semplicemente che la fede non fu mai autentica (*Paul*, 276-279); ma poi prosegue per il resto del capitolo fra precisazioni varie (pp. 279-305). Per Waters, *Justification*, 210 s. «la giustificazione è un atto decisivo e finale nelle fasi iniziali dell'esperienza cristiana... (e) la giustificazione finale (se così si può dire) è resa certa e immutabile dalla giustificazione divina attuale del credente». Per 1 *Cor.* 10,1-13 si veda in particolare B.J. Oropeza, *Paul and Apostasy. Eschatology, Perseverance, and Falling Away in the Corinthian Congregation* (WUNT 2.115), Tübingen 2000.

³ V. inoltre *Teologia di Paolo*, § 18. Si sente la necessità di un nuovo studio comparativo della concezione paolina di «perfezione/maturità» e della medesima concezione nel giudaismo del secondo tempio.

⁴ *Fil.* 2,12-13: «Adoperatevi al compimento della vostra salvezza con timore e tremore; poiché è Dio che stimola in voi il volere e l'agire efficacemente, secondo il suo disegno benevolo». Rispondendo alla domanda se i credenti contribuiscono alla propria salvezza, Westerholm osserva: Paolo «non potrebbe dire più chiaramente che qualsiasi cosa essi facciano, anche da credenti, resta un prodotto della grazia divina» e conclude citando Calvino: «Siamo giustificati non senza opere ma non mediante opere» (*Perspective*, 402 n. 143).

plicemente l'imputazione della giustizia, ma *la trasformazione della persona*. Ciò non significa necessariamente negare che per Paolo la giustizia trovata definitivamente accettabile nel credente al giudizio finale sia e sarà sempre una «giustizia aliena»,¹ ma, ugualmente, una simile affermazione non dovrebbe essere considerata una negazione del fatto che il credente, colui che «cammina secondo lo Spirito», dovrebbe adempiere i comandamenti della legge. Non serve molto insistere che la giustificazione è totalmente estrinseca e forense,² se riduce il processo della salvezza all'unica metafora della giustificazione, senza prestare sufficiente attenzione alla trasformazione che è ugualmente parte di quel processo.

Inoltre continua a essere importante ricordare che nell'Antico Testamento il dono escatologico dello Spirito era considerato un mezzo per assicurare l'auspicata ubbidienza alla legge (*Deut.* 30,6; *Ez.* 36,26-27; cf. *Ger.* 31,31-34) e, anche, che Paolo e i primi cristiani consideravano il dono dello Spirito l'equivalente della circoncisione del cuore promessa dai profeti (*Rom.* 2,28-29; *2 Cor.* 3,3-6; *Fil.* 3,3). Non era, allora, naturale concludere che la condotta tenuta grazie all'aiuto dello Spirito è la condotta che risponde alla volontà di Dio nella torà? È certamente quello che Paolo sembra aver pensato. Egli dichiara esplicitamente che l'obiettivo della condotta cristiana, quella resa possibile dallo Spirito, è l'«adempimento» della legge (*Rom.* 8,4).³ La legge può essere definita «la legge della fede» perché la fede «conferma» la legge (*Rom.* 3,31). La fede che opera mediante l'amore «adempie» l'intera legge (*Gal.* 5,6.14).⁴ Persino se ora la circoncisione può essere giudicata priva d'importanza nell'ottica della volontà progressiva di Dio, per i cristiani osservare i comandamenti di Dio continua a essere una priorità (*1 Cor.* 7,19).⁵

La conclusione prospettata è dunque la medesima – osservare i comandamenti, ubbidire alla volontà di Dio espressa ancora nella legge e mediante essa. Paolo naturalmente la intende nel senso di legge interpretata me-

1 McGrath, *Iustitia Dei*, 189 s. 2 Come fa Waters, *Justification*, 173. 180 s.

3 Gathercole non è del tutto sincero quando segue Westerholm e scrive: «L'adempimento della torà è una conseguenza dell'ubbidienza cristiana più che il suo obiettivo. Il credente cristiano non si propone di adempiere la torà, ma la torà è nondimeno adempiuta in lui: quando parla di adempimento della torà 'Paolo descrive, non prescrive il comportamento cristiano» (*Where is Boasting?*, 128 con citazione di Westerholm, ora = *Perspectives*, 434). Si dimostra più realistico il commento di J. Lambrecht - R.W. Thompson, *Justification by Faith. The Implications of Romans 3:27-31*, Wilmington 1989: «Paolo attira specificamente l'attenzione sul comportamento umano. Il giusto comandamento della legge può essere adempiuto soltanto in persone che effettivamente ubbidiscono alla legge» (p. 68).

4 Hahn, *Theologie* 1,289 s.: «La fede viva si esprime necessariamente in maniera concreta nelle azioni dettate dall'amore».

5 V. anche *Paul et la Torah*, § 3.2 (= sotto, pp. 509-511). Quando a proposito di *1 Cor.* 7,19 osserva che «il versetto significa semplicemente, né più né meno, che è essenziale sottomettersi alla volontà di Dio» (*Perspectives*, 435 n. 64), Westerholm si concede il lusso di un'arringa fuori programma. V. anche sopra, pp. 71 s. n. 4.

dianche la fede, la legge dell'amore, la legge di Cristo.¹ Ma, se non erro, è ancora la legge. Ovviamente è chiaro che per Paolo alcune leggi avevano perso parte della loro rilevanza e, prima di tutte, la circoncisione; ma per il cristiano continuava a essere ancora importante «osservare i comandamenti di Dio». E comunque Paolo considerasse la circoncisione e le leggi riguardo al puro e all'impuro, per quel che lo riguardava le leggi sull'idolatria e sui rapporti sessuali illeciti continuavano a essere pienamente in vigore.² Ora, nei termini più generali di *Rom.* 2,6-11 continuava a essere ancora imperativo che i cristiani perseverassero nel fare ciò che è buono, nell'«operare ciò che è bene», poiché anche per i cristiani un giudizio favorevole sarebbe dipeso da quel tipo di vita.³ Non si dovrebbe minimizzare il fatto che Paolo conservasse un senso tanto vivo del giudizio che aspettava anche i cristiani, qualunque fosse l'effetto che Cristo e lo Spirito avessero sulla loro condotta. Infatti, il giudizio presuppone la responsabilità di ubbidire, di fare, di operare – e di essere giudicati riguardo a quella responsabilità.

Quale differenza fa, allora, in tutta questa questione, la venuta dello Spirito escatologico? La risposta più appropriata sembra essere: come minimo, fare la volontà di Dio con maggior vigore ed efficacia. Ma ciò fa qualche differenza per l'opinione di Paolo che il giudizio sarà condotto «sulla base delle opere»? fa qualche differenza per l'implicazione di un grado di condizionalità nella concezione che Paolo aveva del giudizio dei credenti? Quanto al problema di *1 Cor.* 3,11-15, l'apostolo può essersela presa a cuore relativamente leggero: finché il fondamento (Gesù Cristo) rimane ben saldo, anche la salvezza è certa.⁴ Ma altrove, come già si è osservato, continua a esserci un senso d'incertezza riguardo alla sua opera e alle conversioni che aveva ottenute, se tutto fosse stato «invano» (*1 Cor.* 15,2; *2 Cor.* 6,1; *Gal.* 4,11; *Fil.* 2,14-16; *1 Tess.* 3,5).⁵ È quindi scorretto chiedersi se la differenza tra la mancata osservanza della legge da parte dei giu-

1 V. inoltre *Teologia di Paolo*, § 23.

2 Cf. *Teologia di Paolo*, §§ 2.2 e 2.4.7; §§ 5.5 e 2.4. Cf. anche la tesi di Tomson (sopra, p. 98 n. 1). È da osservare che Paolo non dice mai che evitare l'idolatria o la *porneia* (licenza sessuale) significhi fare «opere della legge», benché lo sia. L'osservazione conferma l'idea che per Paolo l'espressione «opere della legge» non equivale al semplice «fare la legge», bensì è una caratterizzazione negativa dei motivi per «fare la legge» che tanto contrastavano col suo vangelo per chiunque creda.

3 Cf. Bergmeier, *Gesetz*, 52-54; Gathercole, *Where is Boasting?*, 126: «Questi versetti esprimono l'opinione personale di Paolo».

4 Cf. F. Avemarie, *Die Wiederkehr der Werke*: Jahrbuch für evangelikale Theologie 19 (2005) 123-138: 130.

5 V. inoltre il mio *Jesus the Judge*, 49 s. (= sotto, pp. 461 s.) e sopra, p. 98 n. 3 e p. 107 n. 2. Stuhlmacher, *Revisiting*, 69 non dà il peso dovuto a questo elemento condizionale presente in tante formulazioni paoline sebbene nel suo commento a Romani (p. 47) avesse già notato che «per Paolo non era possibile alcuna salvezza nel caso di un credente che contesta o ripudia il vangelo (*Gal.* 1,8; *2 Cor.* 11,4.13-15; *Fil.* 3,18 s.)».

dei e il riuscito adempimento della legge da parte dei cristiani sia esagerata – ingrandita, forse, per il presupposto che *debba* esserci per forza una differenza tra i due modelli di religione e che, per quanto riguarda l'etica, la differenza possa esser trovata unicamente nel dono dello Spirito escatologico, e che lo Spirito *debba* per forza aver fatto una differenza, altrimenti la distinzione/antitesi tra cristianesimo e giudaismo non può essere sostenuta? ¹ Poiché a meno che i cristiani siano notevolmente più prodighi di amore di altri e non si limitino solo ad amare Dio, ma amino il prossimo loro più di se stessi, non si può fare a meno di chiedere dove sia e quale sia la differenza.

E sul punto centrale della controversia, qual è la differenza? Se la conclusione che la soteriologia del giudaismo è sinergistica significa che la salvezza è almeno in qualche misura dipendente dall'ubbidienza della legge, allora è da osservare che Paolo si aspettava che i credenti ubbidissero alla legge e li avvertiva che se non avessero adempiuto la legge, continuando a vivere secondo la carne, essi sarebbero morti (*Rom.* 8,4.13).² Non è forse vero che *qualsiasi* accentuazione della responsabilità umana al cospetto di Dio corra il rischio di essere bollata di sinergismo? Un'eco dell'annosa discussione se la fede stessa sia o no un atto umano e quindi «un'opera». ³ La difficoltà che i commentatori hanno incontrato a situare *Rom.* 2, 6-11 nella loro ricostruzione della dottrina paolina della giustificazione per fede, è al riguardo significativa. Perché se da un lato *nessuno* fa il bene, *nessuno* risponde alla descrizione di *Rom.* 2,7 e 10, allora *Rom.* 2,6 e 10 sono lettera morta, visto che non si applicano a nessuno,⁴ ed è diffici-

1 Cf. le osservazioni tipicamente taglienti di Räisänen, *Paul and the Law*, 118 e la critica di Longenecker a Gathercole in *Critiquing the «New Perspective»*, 269-271.

2 La tensione qui non può essere risolta classificando le opere che sono indispensabili come «probativa» più che «strumentali» (come in Smith, *Justification and Eschatology*, 113). Ciò non tiene abbastanza conto dell'elemento condizionale nella parentesi di Paolo. E se essa è accettabile per liberare la soteriologia di Paolo dall'incoerenza percepita, perché non è accettabile per risolvere la tensione analoga nel nomismo dell'alleanza nel giudaismo?

3 Cf. l'argomentazione di Bell, *No One Seeks for God*, 183, secondo cui il pentimento è un'«opera». Westerholm non esita a dire che per Paolo e Lutero la fede è «qualcosa di vivo, intenso, attivo, potente» (*The «New Perspective» at Twenty-Five*, 38), pensando, presumibilmente, anche alle osservazioni di Lutero su *Gal.* 5,6 e *Rom.* 14,23. V. anche Wannewersch, *Luther's Moral Theology*, 128-130.

4 Bell, *No One Seeks for God*, 142. 151-153. 162. 194-200. 153, afferma senza esitazione che il pio giudeo e il pio gentile considerati in *Rom.* 2,12-16.26-29 *non esistono*: in *Rom.* 2 non si tratta mai di cristiani (gentili) non in 2,7 e 2,14 e, addirittura, nemmeno in 2,26-29! Per quanti ritengono che *Rom.* 2 sia meramente ipotetico in tutto o in parte v. Moo, *Romans*, 140-142; VanLandingham, *Judgment and Justification*, 215 n. 137; de Roo, «*Works of the Law*» at *Qumran*, 47 n. 22; e anche Eskola, *Theodicy and Predestination*, 133. 135; Watson, *Hermeneutics of Faith*, 352-353 n. 57 (sebbene egli conceda che «in *Rom.* 2 lo stesso [Paolo] desidera certamente che [i suoi anonimi gentili giusti] diano l'impressione di essere gente in carne e ossa»); Avermarie, *Wiederkehr*, 131. Il simposio *Paul and the Mosaic Law* non è riuscito a raggiungere un accordo al riguardo (*In Search of Common Ground*, 321 = sotto, pp. 338 s.).

le evitare la conclusione che Paolo si comportasse con incredibile frivolezza parlando e scrivendo in questo modo del più solenne di tutti gli argomenti.¹ Ma se d'altro canto Paolo è assolutamente serio, per il motivo che «chiunque faccia il bene» si riferisce soltanto ai cristiani,² allora la teologia paolina della giustificazione per sola fede va meglio specificata come teologia della giustificazione finale per fede e opere compiuta dal credente grazie al potere dello Spirito. Se quindi Paolo è vulnerabile a un'accusa del genere, nonostante altrove egli ribadisca che la giustificazione è per sola fede e interamente per grazia, nell'ipotesi più favorevole tutte le accuse lanciate contro il «nomismo dell'alleanza» del giudaismo avrebbero allora tutto da guadagnare dall'astenersi dal criticare tutto. E se si risponde che Paolo credeva che l'accettazione da parte di Dio fosse sempre e soltanto per grazia divina, del tutto indipendentemente da qualsiasi ubbidienza o da tutta l'ubbidienza futura del credente, non si dovrebbe allora dare al risalto di Sanders sul primato del patto all'interno della soteriologia del giudaismo un credito maggiore di quello che i critici gliene hanno riconosciuto?

Vorrei far osservare ai critici che *non* m'interessa sostenere che la concezione paolina della salvezza fosse sinergistica; *non* desidero affatto propugnare un'interpretazione pelagiana o semipelagiana di Paolo.³ Non dubito che io e tutti gli altri credenti in Cristo diremo la «preghiera dell'umile accesso» per tutta la vita e fino alla fine.⁴ Due sono le questioni che oc-

1 VanLandingham cita opportunamente Räisänen, *Paul and the Law*, 103 s.: «È, tuttavia, difficile capire a che sarebbe servita tutta questa messa in scena con personaggi fittizi. E, soprattutto, un gentile immaginario di questo tipo non sarebbe servito affatto a Paolo nella sua polemica contro i giudei. Come avrebbe potuto un gentile inesistente 'condannarlo'?» (*Judgment and Justification*, 216). Ancor prima, C.K. Barrett, *The Epistle to the Romans* (BNTC), London 1957, 1991, aveva osservato: «Paolo non dice: Se i gentili dovessero fare..., ma quando o se mai... i gentili faranno le cose che la legge pretende» (p. 49). *Rom.* 2,16 difficilmente fa pensare che Paolo pensasse a tutto il processo presentato in 2,6-16 come irreali o superato dall'evento della croce. Cf. Yinger, *Paul, Judaism and Judgment*, 176 s. e anche 150-166. 178-181.

2 Non mancano validi argomenti per sostenere che *Rom.* 2,14-15 si riferisca a cristiani – si veda ad esempio Garlington (sopra, p. 103 n. 3); Wright, *The Law in Romans* 2, 136-139. 143-149; S.J. Gathercole, *A Law unto Themselves. The Gentiles in Romans 2.14-15 Revisited*: JSNT 85 (2002) 27-49; VanLandingham, *Judgment and Justification*, 228-232; Bird, *Saving Righteousness*, 158-172 –, ma difficilmente questi potrebbero evitare di trascinare con sé anche 2,6 e 10. Una diversa soluzione è proposta da Räisänen, *Paul and the Law*, 103-105 (Paolo parla di gentili che adempiono la legge al di fuori della comunità cristiana).

3 È l'accusa mossa da Waters, *Justification*, 186.

4 «Signore, veniamo alla tua tavola fidando nella tua misericordia e non in alcuna bontà che sia nostra. Non siamo degni nemmeno di raccogliere le briciole sotto la tua mensa, ma è tua natura aver sempre misericordia e da questa noi dipendiamo». Allo stesso tempo voglio cantare insieme con Charles Wesley:

Signore, esco nel tuo nome
a compiere la mia fatica quotidiana,
deciso a conoscere te, solo te
in tutto ciò che penso, dico o faccio.

Fa' che adempia con gioia
il compito affidatomi dalla tua sapienza,
si trovi la tua presenza in ogni mia opera,
manifesta la tua volontà buona e perfetta.

cupano la mia mente: *a*) la prima è se l'accusa di sinergismo vada imputata tanto sbrigativamente al giudaismo quando una parte delle cose che Paolo dice sembrano vulnerabili alla medesima accusa. *b*) La seconda è chiedere ai fautori del «monergismo» paolino di prendere più seriamente e con la debita serietà l'altro insegnamento paolino e le esortazioni di cui si è parlato più sopra.¹ Per quel che riguarda questo secondo punto devo ribadire che è proprio l'insegnamento di Paolo e le sue esortazioni accorate che ci impongono di affrontare il problema. Secondo 2 Cor. 5,10 il giudizio su ciascuno avverrà in base a ciò che *ciascuno* ha fatto. Anche se è fatto dal Cristo (che dimora in noi) o nel potere dello Spirito, chi fa è l'individuo e il giudizio sarà pronunciato secondo quanto egli ha fatto. È questa concezione paolina del giudizio finale che dev'essere integrata con la concezione che Paolo ha della giustificazione per fede. Neppure per un attimo immagino che Paolo non fosse consapevole del pericolo che tanta insistenza sull'«ubbidienza di fede», sul «mettere a morte le azioni del corpo» e così via potesse portare a confidare nei propri successi e a inorgogliersene. Ma come si vede neppure ciò lo trattenne da incitare i credenti a non trascurare una simile responsabilità. L'integrazione di cui parlo è un punto sul quale è necessario che entrambi i fronti del dibattito occasionato dalla nuova prospettiva lavorino sodo per conservarla.

4.4. Partecipazione in Cristo (12)

C'è una differenza tra la soteriologia del giudaismo del secondo tempio e quella di Paolo, ed essa è ovviamente ricapitolata in Gesù Cristo. L'affermazione è quasi assiomatica e non credo sia necessario argomentarla. Ma la differenza non è che la prima imponeva a quelli ai quali prospettava la salvezza la responsabilità di ubbidire, mentre la seconda prometteva la salvezza a una fede in Cristo passiva. E neanche che la prima richiedeva una trasformazione morale e un'ubbidienza vissuta quotidianamente, mentre l'altra accettava rassegnata una vita moralmente scadente poiché la giustizia di Cristo non poteva mai essere più che imputata. E la differenza non è neppure che la prima avvertiva che la salvezza poteva esser persa da coloro che non ubbidivano, mentre la seconda offriva una sicurezza incondizionata alla fede espressa nel battesimo amministrato nel nome di Cristo. E, allora, qual è questa differenza?

Possa porre alla mia destra te,
i cui occhi vedono la mia intima essenza,
e possa lavorare al tuo comando
e offrirti tutte le mie opere.

Uso per te, felice,
ogni cosa la tua grazia benevola abbia dato,
e corro la mia corsa con pari gioia,
e stretto a te cammino verso il cielo.

¹ Cf. sopra, pp. 99-101. 107-112. McGrath, *Iustitia Dei*, 217-219, osserva che la Formula di Concordia non sanzionò il monergismo e modificò radicalmente l'insegnamento originale di Lutero stesso.

Tale interrogativo ci porta all'ultimo e più serio problema sollevato nella critica alla nuova prospettiva: le conseguenze per la cristologia. Poiché se il giudaismo del secondo tempio e il cristianesimo delle origini erano così simili sotto l'aspetto dell'interrelazione tra la grazia divina e la risposta umana sostenuta dalle loro soteriologie (§ 4.3 [11]), allora che bisogno c'era che Cristo vivesse e morisse? Se l'antico patto era tanto efficace, che bisogno c'era di uno nuovo? Come dice il proverbio: «se non è rotto, non serve ripararlo»!¹ Oppure, se il nuovo patto non era altro che il rinnovo dell'antico o un suo perfezionamento più efficace, allora l'importanza del dono dello Spirito è chiara (si noti nuovamente Ez. 36,26-27), ma perché Cristo e perché mai la sua morte?² Se giudaismo e cristianesimo offrivano entrambi versioni non differentissime del nomismo dell'alleanza, allora Cristo morì senza alcun risultato.³

L'interrogativo è reale e importante, ma non solo per la nuova prospettiva. Se Abramo fornisce un modello di fede salvifica, allora è una fede che, presumibilmente, può essere ancora esercitata in Dio, del tutto indipendentemente da Cristo. Se la parabola del figliol prodigo narrata da Gesù (Lc. 15) è un'espressione adeguata del vangelo, allora si dovrebbe notare l'assenza della figura di un figlio salvatore. È un vecchio problema, centrale per il liberalismo del XIX secolo e per il neoliberalismo della fine del XX secolo. In entrambi i casi il ruolo di Gesù maestro è messo in contrasto col vangelo paolino della croce e risurrezione.⁴ La nuova prospettiva

¹ Così ad es. Eskola, *Theodicy*, 224: «In questo contesto, la giustificazione non significa in alcun senso l'inaugurazione di qualcosa di nuovo... È, piuttosto, una conferma dell'antico patto».

² F. Watson, *The Triune Divine Identity. Reflections on Pauline God Language, in Disagreement with J.D.G. Dunn*: JSNT 80 (2000) 99-124, è estremamente preoccupato perché io corro il pericolo di rendere la cristologia di Paolo «ridondante» (p. 109); una preoccupazione condivisa anche da Gathercole, *Justified by Faith*, 163-168 e Carson, *Mystery and Fulfilment*, 435: «Mi è meno chiaro che Dunn veda quanto decisamente cristocentrica sia in realtà la lettura paolina dell'Antico Testamento».

³ Kim, *Paul and the New Perspective*, mi accusa ripetutamente (ad es. pp. 15-19, 48 s.) di contraddirmi da solo e di trascurare e persino di rifiutarmi testardamente di riconoscere le intuizioni cristologiche presenti nella cristofania di Damasco. Ma egli ha letto la maggior parte dei miei precedenti lavori in maniera così tendenziosa e manca tanto costantemente di cogliere il senso di quello che voglio comunicare (nella mia copia del suo libro i margini sono costellati di punti esclamativi!) che è probabilmente meglio lasciare ad altri (ammesso che abbiano tempo da perdere) il giudizio sui nostri disaccordi. Così anche O'Brien, *Was Paul Converted?*, 367-369: «A dire di Dunn, Paolo non acquisì nuove convinzioni riguardo alla cristologia o alla soteriologia né nuove intuizioni riguardo alla legge». Ritengo tale giudizio un sorprendente travisamento del mio pensiero, considerando, soprattutto, la cura con la quale mi sono espresso in merito in *Paul's Conversion*, 81, 83 s. (= sotto, pp. 398 s. 401 s.). Protestare, come faccio io, che la vocazione di Paolo a diventare apostolo dei gentili non ha ricevuto sufficiente attenzione negli studi sulla conversione di Saulo non significa negare che Paolo abbia ricevuto, allo stesso tempo, altre intuizioni cristologiche e soteriologiche.

⁴ V. le mie critiche a questa visione in *Gli albori del cristianesimo* 1/1, spec. §§ 4.3, 4.5 e 4.7. Il contrasto è chiaro nelle accentuazioni caratteristiche e prolungate di Geza Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993 e anche in *The Authentic Gospel of Jesus*, London 2003.

non cade forse nella stessa trappola? Come la ricerca liberale e quella neo-liberale del Gesù storico mettono in risalto la natura giudaica e sapienziale dell'insegnamento di Gesù, scavando così un abisso tra Gesù e il cristianesimo dei suoi seguaci, così la nuova prospettiva attirando l'attenzione sulla giudaicità del vangelo potrebbe correre il pericolo di ridurre se non addirittura di negare l'elemento cristiano più distintivo.

Peter Stuhlmacher, in particolare, ha protestato perché la nuova prospettiva non darebbe abbastanza peso a *Rom.* 8,31-34:

Che diremo, dunque, riguardo a queste cose? Se Dio è con noi, chi sarà contro di noi? Colui che non ha risparmiato il proprio figlio, ma lo ha dato per noi tutti, non ci donerà, forse, anche tutte le cose con lui? Chi accuserà gli eletti di Dio? Dio è colui che li giustifica. Chi li condannerà? Cristo (Gesù) è colui che è morto e, ancor più, è risuscitato, è alla destra di Dio e anche intercede per noi.

Per Stuhlmacher il punto chiave è che il testo dimostra che la giustificazione finale dipende interamente dalla morte salvifica di Cristo: non soltanto la giustificazione iniziale (*Rom.* 5,1) ma anche il giudizio finale. Poiché Paolo considera che nessuno fa la legge (*Rom.* 3,9-18), l'unica occasione di salvezza, per giudeo e gentile in egual misura, è per fede in Gesù Cristo. Soltanto se Cristo parla a loro favore davanti al trono del giudizio si può sperare in un verdetto di proscioglimento. «Poiché tutti gli uomini sono peccatori, essi stessi non possono essere riconosciuti giusti che fanno tutta la legge, anche se hanno fatto cose buone. Senza Cristo e la sua intercessione sono perduti».¹ Con questa interpretazione, naturalmente, il problema sollevato precedentemente (sopra, 4.3) cessa di essere tale, giacché nessuno, nessun cristiano, può «adempiere» la legge od osservare i comandamenti. Per quel che riguarda la giustificazione finale, lo Spirito che dimostra nei cristiani non fa alcuna differenza! Parlare dei cristiani che sono presentati «puri» (*hagnos, eilikrinēs*), «immacolati» (*amōmos, aproskopos*), «senza pecca» (*amemptos*), «irreprensibili» (*aneglētos*), «perfetti/maturi» (*teleios*) alla venuta di Cristo non cambia niente per quel che riguarda il giudizio finale, nonostante le chiare implicazioni di passi come *1 Cor.* 1,8;

1 Corrispondenza privata con il prof. Stuhlmacher del maggio 2003. L'esposizione di come Lutero concepisse la giustificazione fatta da Seifrid e la sua riformulazione da parte di Stuhlmacher si dimostrano a questo punto molto utili (*Paul's Use of Righteousness Language*, 67-74): «La giustificazione ha tra i suoi scopi il proscioglimento al giudizio finale... Senza sminuire in alcun modo la realtà della giustizia all'opera in noi, troviamo allora la totalità di questa giustizia fuori di noi stessi, in Cristo» (p. 74). Concetti analoghi s'incontrano in un saggio precedente di Stuhlmacher, *The Law as a Topic of Biblical Theology*, in *Reconciliation, Law and Righteousness. Essays in Biblical Theology*, Philadelphia 1986, 110-133: «Paolo afferma esplicitamente che la promessa che il Cristo crocifisso e risorto intercederà per i credenti nel giudizio finale e che alla fine essi saranno reintegrati è valida anche se con le loro azioni questi risultano manchevoli agli occhi di Dio (cf. *Rom.* 8,31 ss.; *1 Cor.* 3,11-15)» (p. 129). Bell, *No One Seeks for God*, 256 rifiuta la «doppia giustificazione», ma in fondo dice la stessa cosa: la prima giustificazione (*Rom.* 5,1) è decisiva e finale.

2 Cor. 11,2; *Fil.* 1,6.10; *Col.* 1,22.28 e *1 Tess.* 3,13; 5,23.¹ Precisare ciò non significa mettere in discussione la centralità e il *sine qua non* della grazia divina o che il credente sia in tutto dipendente dal suo sostegno, due punti che altrove sono elementi portanti dell'insegnamento di Paolo (*Rom.* 6,22-23; *1 Cor.* 15,10; *Gal.* 2,20; *Fil.* 2,13; 4,13). Ma per la stessa ragione, sarebbe giusto tener conto del risultato che Paolo cercava e si attendeva («immacolati», «senza pecca», «irrepressibili», ecc.).²

Una risposta parziale potrebbe essere, naturalmente, che Paolo considerasse, effettivamente, la possibilità che per quanti non conservassero la fede in Cristo, questi diventasse un accusatore più che un avvocato (*1 Cor.* 15,2). Paolo implica proprio questo in *Gal.* 5,4 e ciò è conforme agli avvertimenti che Gesù stesso aveva dato (*Lc.* 12,8-9 parr.). Nel qual caso qualsiasi bene fatto dall'apostata non sarebbe stato un punto a suo favore purché la fede in Cristo fosse il criterio decisivo della giustificazione, iniziale o finale che fosse. Ciò ci riporterebbe, si noti bene, all'equivalente convinzione giudaica che l'israelita mantenesse con la fedeltà il proprio posto nella sfera del patto, ma lo perdesse con l'apostasia: volgendosi ad altri dèi, l'ex membro del patto annullava il patto per quanto riguardava la propria personale appartenenza al patto. Nel giudizio finale la sua appartenenza per nascita al popolo del patto non avrebbe contato a suo favore. Paradossalmente allora si riterrebbe che il nuovo patto funzioni proprio come l'antico, con la sola differenza che l'elezione *in Cristo* avrebbe sostituito l'elezione *d'Israele*.

C'è tuttavia una risposta più profonda che fornisce quella che mi pare un'espressione migliore dell'interrelazione fra la grazia divina e l'ubbidienza della fede, entrambe tanto in evidenza nelle lettere di Paolo. Questa risposta si trova nella constatazione che il vangelo di Paolo soltanto in parte trova espressione nella metafora forense della giustificazione,³ lo è anche in termini di dono dello Spirito e di identificazione con Cristo.⁴ Esprimen-

¹ Seifrid, *Paul's Use of Righteousness Language*, 74: «L'unico punto sul quale si desidererebbe una maggiore chiarezza è l'insistenza di Stuhlmacher sul *nesso intrinseco* tra giustizia 'imputata' e giustizia 'effettiva'. Cf. la critica di Donfried, *Justification and Last Judgment*, 257-260, mossa già precedentemente a Stuhlmacher. Per quel che riguarda la palese preoccupazione di Stuhlmacher di restare fedele a quella che egli considera l'intuizione critica della riforma, Donfried agita il dito in segno di rimprovero: «Il problema è di capire correttamente Paolo, non la riforma» (p. 260).

² Wright, *Paul. Fresh Perspectives*, 148: «Quando Paolo guarda al futuro e si chiede, come chiunque potrebbe fare, che cosa dirà Dio nel giorno del giudizio, addita quale propria gioia e corona, non i meriti e la morte di Gesù, ma le chiese che ha fondato le quali rimangono fedeli al vangelo». Ovviamente Wright non ignora *Rom.* 8,31-34; ma vuol dire che non si dovrebbero neanche ignorare passi come *Fil.* 4,1.

³ Accusandomi di «nominalismo», Waters, *Justification*, 114-117. 177. 192 mostra di non capire che se una metafora *non* è letterale, è invece referenziale (v. ad es. *Gli albori del cristianesimo* 1/2, 442 ss.).

⁴ Ciò spiega i tre paragrafi chiave della mia *Teologia di Paolo* (cap. 5, §§ 14-16) – «Giustificazio-

dosi così, Paolo non vuol dire semplicemente che la giustificazione è «in Cristo» (1 Cor. 1,30; Gal. 2,17; Fil. 3,9) – che è comunque una puntualizzazione alla quale la discussione corrente ha prestato troppo poca attenzione; egli vuol dire, piuttosto, che l'identificazione con Cristo è *un processo* che si deve svolgere e non semplicemente *una condizione* che va accettata. È attraverso questo filone della sua teologia e per mezzo di esso che Paolo elabora nella maniera più efficace la sua concezione della salvezza come processo che dura tutta una vita. Un po' in contrasto con questa visione, la «giustificazione» si concentra soltanto sull'inizio e sulla fine del processo. Processo nel quale l'elemento chiave è «diventare come Cristo», essere conforme all'immagine di Cristo (Rom. 8,29; 1 Cor. 15,49; 2 Cor. 3,18; Fil. 3,21). Non è che i credenti siano salvati, *hic et nunc*, nel momento stesso in cui cominciano a credere: la salvezza è il punto finale di un processo di trasformazione (Rom. 5,10; 13,11; 1 Cor. 1,18; 2 Cor. 2,15; 1 Tess. 5,8).¹ A esser concisi, quel processo può essere definito una crescente conquista della carne o un distacco graduale da essa, un disfaccimento della

ne per fede», «Partecipazione in Cristo», «Il dono dello Spirito»; così anche in Schnelle, *Paulus*, 454-493. Qui dovrei forse ancora una volta confessare che Calvino mi ha influenzato più di Lutero (Wendel, *Calvin*, 234-242; McGrath, *Iustitia Dei*, 223-226). A questo punto è importante evitare la polarità di «giustificazione» e «partecipazione» favorita dalla nota affermazione di A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, London 1931: «La dottrina della giustizia per fede è quindi un cratere sussidiario che si è formato entro l'orlo del cratere principale, la dottrina mistica della redenzione mediante l'essere in Cristo» (p. 225) – e rimessa nuovamente in circolazione da Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 453-472. 502-508. 514. 548 s. e anche da Kuula, *Law 1*, 37-45 e *Law 2*, capp. 2, 3 e 9. Laato inquadra bene la questione: «In ultima analisi esse [le categorie giuridiche e quelle partecipative] sono come le due facce della stessa medaglia. Separate dalle categorie giuridiche, le categorie partecipative minacciano di generare un interesse entusiastico nella propria vita interiore. D'altra parte, staccate dalle categorie partecipative, le categorie giuridiche corrono il rischio di diventare niente più di una vuota dottrina» (*Paul's Anthropological Considerations*, 349). Bird preferisce l'espressione «giustizia incorporata» (invece di «giustizia imputata»): «a livello esegetico il modo più utile per articolare le idee di Paolo riguardo alla giustificazione è l'unione con Cristo più che l'imputazione» (p. 5, anche cap. 4 e p. 182). VanLandingham, *Judgment and Justification* è particolarmente vulnerabile alle critiche su questo punto poiché dedica scarsa attenzione al rapporto tra la cristologia di Paolo e la questione in parola e assolutamente nessuna attenzione al ruolo estremamente importante del motivo «in Cristo» nella soteriologia paolina. D.A. Campbell, *The Quest for Paul's Gospel. A Suggested Strategy* (JSNTS 274), London 2005, compie un tentativo stranamente astratto di riconoscere egemonia teologica esclusiva a una spiegazione «partecipazionista»: il modello JF (= giustificazione per fede) dev'essere «eliminato» e «il modello SH (= storia della salvezza) va subordinato «al modello PPME (= escatologia martirologica pneumatologicamente partecipativa)». Ma la sua definizione di «modello» (che fornirebbe una spiegazione coerente, p. 32) è lungi dall'essere adeguata. Egli non compie alcun serio tentativo di giustificare come «il modello» possa essere una spiegazione esaustiva ed esclusiva; manca anche un argomento in grado di convincere che gli elementi di PPME costituiscano un siffatto singolo modello coerente. È possibile ridurre a un singolo «modello» o a una ristretta razionalità la complessità di una realtà spirituale che comprende aspetti sia individuali sia collettivi, sia storici sia escatologici, sia cristologici sia pneumatologici e che in Paolo è evidentemente capace di essere espressa metaforicamente con una simile varietà?

¹ Ciò spiega l'esitazione ad attribuire Ef. 2,8-10 a Paolo stesso (v. sopra, 3,4).

«persona esterna», mentre la «persona interiore» si rinnova. È un processo di continuo rinnovamento grazie allo Spirito finché l'intera persona è recuperata per Dio, quando, alla risurrezione, anche il corpo sarà trasformato nel veicolo dello Spirito, un *sōma pneumatikon*, un «corpo spirituale» (Rom. 8,11,23; 1 Cor. 15,44-50; 2 Cor. 4,16-5,5; Gal. 6,8). Esso è, soprattutto, un processo di partecipazione alla morte di Cristo, di diventare conforme alla sua morte, con la prospettiva di una piena partecipazione alla sua risurrezione (Rom. 6,5; 8,17; 2 Cor. 4,17 s.; 13,4; Gal. 2,19).¹

Il fatto quindi è che Paolo considerava la salvezza un *processo di trasformazione* del credente: non semplicemente della *condizione* del credente, ma *del credente* stesso. Il giudizio finale darà la misura di quella metamorfosi. Elementi centrali del processo sono la determinazione morale del credente e la sua ubbidienza. Per il processo è fondamentale il sostegno dello Spirito sia per la motivazione sia per l'azione del credente. Ma il cambiamento avviene «in Cristo», «con Cristo», nel «corpo di Cristo» e il credente si trasforma «in Cristo» e nell'immagine di Cristo, la nuova creazione.² Se è vero che soltanto Cristo aveva/ha la «capacità innata» d'essere all'altezza del modello voluto da Dio per l'umanità, allora è diventando come Cristo che quelli «in Cristo» soddisferanno l'esame finale: lo supereranno non perché sono «in Cristo», nel senso di un'esperienza mistica o in virtù di un rito ecclesiastico, né soltanto perché hanno una giustizia imputata come «giustizia aliena», né certo per propria iniziativa pelagiana o semipelagiana, ma perché si trasformano progressivamente a somiglianza di Cristo (2 Cor. 3,18) con un mutamento che culminerà e sarà perfetto con la trasformazione/risurrezione del corpo (2 Cor. 4,16-5,5). «Giustificazione» e «nuova creazione» (2 Cor. 5,17; Gal. 6,15) vanno di pari passo.

C'è un passo nel quale Paolo presenta, più chiaramente che in altri, l'in-

¹ A questo punto rimando nuovamente alla *Teologia di Paolo*, § 18, dove cerco di colmare una lacuna dovuta alla troppo scarsa attenzione prestata a un aspetto della teologia e del vangelo di Paolo. M.J. Gorman ha sviluppato il tema in *Cruciformity. Paul's Narrative Spirituality of the Cross*, Grand Rapids 2001. Cf. anche la tesi di Grindheim in *The Crux of Election*: «Essere eletti implica essere conformi all'immagine di Cristo e della sua croce...; la fiducia giudaica nell'elezione d'Israele dev'essere rimproverata perché era incompatibile con la croce di Cristo» (pp. 199 s.). Smith ammette l'importanza tanto della «giustificazione» quanto della «partecipazione» nella soteriologia di Paolo, pur tentando di subordinare questa a quella; inoltre non coglie la profondità del motivo dell'«essere conformi alla morte di Cristo» (*Justification and Eschatology*, 109-112). Quanto a D.G. Powers, *Salvation through Participation. An Examination of the Notion of the Believers' Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology*, Leuven 2001, nonostante il titolo il libro si interessa principalmente alle implicazioni collettive della formula paolina «morire per» (ma per il nostro tema v. cap. 5).

² Bird, *Saving Righteousness*, 111 parla della necessità «di accentuare la natura effettiva della giustificazione» e cita Calvino, *Istituzione* 3,16,1: «Siamo giustificati non senza opere, eppure non per opere, poiché nella partecipazione in Cristo, per la quale siamo giustificati, è contenuta non meno santificazione che giustificazione».

terazione di due, se non di tutti e tre, i suoi modelli di salvezza: *Fil.* 3,8-14.¹ Qui è chiaro che la «irreprensibilità» di cui aveva goduto sotto la legge in quanto fariseo zelante, ora che aveva conosciuto Cristo non contava più niente: «l'eccellenza della conoscenza di Cristo» aveva reso nullo e vano qualsiasi potenziale vantaggio precedente (*Fil.* 3,6-8). Ma questo è solo l'inizio della storia della sua salvezza, poiché egli voleva anche «essere trovato in Cristo», una condizione che Paolo sviluppa con le sue metafore principali. *a)* Essere «trovato in Cristo» significa non trarre la propria giustizia dalla legge, ma avere la giustizia che si ha mediante la fede in Cristo, la giustizia che viene da Dio alla fede. Ma «essere trovato in Cristo» significa anche *b)* conoscere la potenza della risurrezione di Cristo (qui si potrebbe parlare, invece, dello Spirito, senza che la sostanza del pensiero cambi).² Infine, «essere trovato in Cristo» significa anche *c)* partecipare delle sofferenze di Cristo ed essere conforme alla sua morte, «per giungere in qualche modo alla risurrezione dei morti». È questo terzo filone che conduce la discussione oltre le opzioni esaminate sopra al § 4.3 (11): sia quella della giustificazione, che è il modello onnicomprensivo, sia l'altra opzione, aggiunta del tutto appropriatamente, l'obbedienza resa possibile dallo Spirito.³

Non si dovrebbe trascurare l'elemento condizionale («per giungere forse / in qualche modo») presente nel passo (v. 11).⁴ Ma qui la condizione per conseguire la risurrezione, cioè per raggiungere il culmine e il completamento del processo di salvezza, non è una vita ineccepibile o una costante ubbidienza o fedeltà, bensì la conformità del credente (nel carattere e nella condotta) alla totale dedizione di sé della croce. La «giustificazione» e il dono dello Spirito potrebbero benissimo segnare nella maniera più efficace l'inizio del processo, proprio come la giustificazione finale e la risurrezione per il potere dello Spirito potrebbero ben segnare, nel modo più efficace, la fine del processo della salvezza. Ma è la *trasformazione*

1 Silva ha tutte le ragioni di rimproverarmi per non aver prestato sufficiente attenzione a *Fil.* 3, 9 nel mio lavoro precedente (*Law and Christianity*, 352). Ma si veda ora il saggio scritto appositamente per questo volume: «*Filippesi* 3,2-14 e la nuova prospettiva su Paolo» (cap. 22).

2 L'equivalenza e il nesso tra *Rom.* 6,4b = 7,6b = 8,4 è ovvia.

3 Benché io sia, naturalmente, vicino alla posizione di Garlington (v. sopra, p. 103 n. 3 e p. 104 n. 3), Wannewetsch mostra la possibilità di un ravvicinamento fruttuoso: «La funzione di accusatrice della legge è superata soltanto se siamo conformi a Cristo, se siamo resi una persona simile a Cristo» (*Luther's Moral Theology*, 126). Cf. F. Bovon, *The New Person and the Law according to the Apostle Paul*, in *New Testament Traditions and Apocryphal Narratives*, Pickwick, Allison Park 1995, 15-25: «... questa novità che è stata elargita... viene vissuta concretamente, storicamente ed eticamente partecipando delle sofferenze di Cristo, vale a dire nel servizio che assume la forma della sofferenza» (p. 22).

4 Come già si è osservato, è proprio un simile condizionamento che impedisce un monergismo totale come quello sostenuto, ad esempio, da Hagner (v. sopra, p. 105 n. 3) quale risposta antitetica cristiana al sinergismo giudaico.

del peccatore giustificato per il potere dello Spirito che in lui dimora per diventare sempre più come Cristo, come Cristo nella sua morte e nella sua risurrezione, ciò che caratterizza nel migliore dei modi il processo costante della salvezza. Dentro questo processo c'è più spazio per la responsabilità umana di una dedizione, di un'ubbidienza e di un impegno a fare il bene intensi e duraturi – come Paolo si affretta immediatamente a chiarire ricorrendo nuovamente all'immagine dell'atleta coscienzioso, consapevole di quanta distanza gli resti ancora da correre, il quale impegna ogni energia e ogni fibra del proprio essere per raggiungere il traguardo (*Fil. 3,12-14*).¹

In breve, se effettivamente così stanno le cose, che in Paolo c'è tanta tensione e (potenziale) incoerenza quanta nel giudaismo tra la grazia divina e l'obbedienza umana, allora la risoluzione di questa tensione e incoerenza è fornita per Paolo principalmente dalla sua concezione della morte e risurrezione di Cristo non come evento accaduto una volta per tutte, ma come potere divino che opera costantemente dentro e mediante i credenti, sia individualmente sia come collettività, per trasformarli e farli diventare sempre più simili a Cristo, simili alla croce (cruciformi), completando così il processo di salvezza, maturità, perfezione e irreprensibilità, alla fine del quale essi possono affrontare il giudizio finale con fiducia in Cristo.

Un'esposizione del genere, a che punto lascia il dibattito sulla nuova prospettiva? Per un lato essa ci ricorda che il tentativo di definire la «vecchia prospettiva» semplicemente in termini di luteranesimo («il Paolo luterano», per dirla con Westerholm) significa trascurare il contributo riformato alla riscoperta della teologia paolina verificatasi con la riforma: occorre che oltre Lutero venga considerato anche Calvino. Per un altro, essa ci ricorda che mentre la «nuova prospettiva» aveva ogni ragione di mettere in risalto il problema dell'orgoglio giudaico per l'elezione e per la sua condizione davanti a Dio quale fattore fondamentale per spiegare la formulazione paolina del suo insegnamento sulla giustificazione, non va lasciata in ombra nemmeno l'intuizione ancor più fondamentale che nessuno può stare al cospetto di Dio con le proprie sole forze. Cosa ancor più importante, per quel che riguarda proprio la teologia e il vangelo stesso di Paolo, essa ci ricorda che la concezione paolina del processo di salvezza in termini di incorporamento in Cristo e di conformità a lui è assolutamente tanto centrale e importante nella sua soteriologia quanto lo è la sua concezione della giustificazione: questi due modelli non possono e non dovrebbero mai essere messi l'uno contro l'altro. E per quanto riguarda i rapporti tra giudei e cristiani si può andare con maggior fiducia oltre slogan denigratori come, ad esempio, considerare la fedeltà al patto equiva-

¹ Si veda anche «*Filippesi 3,12-14*», sotto, pp. 543-545.

lente al legalismo e concentrarsi con maggiore attenzione e chiarezza sulla giustificazione (o altro) della pretesa cristiana che in Gesù messia/cristo si sono compiute le speranze di profeti e veggenti d'Israele e che «in Cristo» può essere, infine, realizzato l'obiettivo della «chiamata celeste di Dio».

5. CONCLUSIONI

A che punto stanno allora le cose per effetto della «nuova prospettiva» su Paolo e anche alla luce del dibattito da essa provocato? Cinque sono i punti che merita fissare.

1. Non è certo più possibile che studiosi di tradizione cristiana tornino alla vecchia immagine di giudaismo, né dell'ebraismo attuale né del giudaismo del I secolo, come religione arida, sterile e rigidamente legalistica. Né allo stesso modo sarà più possibile tornare a un'interpretazione della dottrina paolina della giustificazione come risultato di nette antitesi fra giudaismo e cristianesimo, tra legge e grazia, tra obbedienza e fede – interpretazione che da un lato si nutre dell'ignobile tradizione dell'antigiudaismo cristiano, dall'altro lo perpetua.

2. Non si dovrebbe considerare marginale che l'interpretazione paolina della giustificazione per fede e non per opere sia maturata nel contesto della missione di Paolo ai gentili e sia stata formulata per difendere ciò che per l'apostolo era d'importanza fondamentale: che il vangelo è per tutti, per i gentili come per i giudei, senza che ai gentili sia richiesto di farsi proseliti o di adottare uno stile di vita giudaico. Ciò *non* significa negare o minimizzare il fatto più fondamentale che nessuno può stare al cospetto di Dio se non per la grazia divina che perdona e giustifica. Ciò *significa* riconoscere che la giustificazione per fede non è stata mai una questione semplicemente e strettamente individuale. La teologia paolina della giustificazione ha una dimensione sociale e collettiva che ne è parte integrante. Ignorare la protesta di Paolo contro il minimo pensiero che l'accettazione da parte di Dio sia condizionata dal luogo di nascita di una persona, dalla nazione o dall'etnia alla quale si appartiene, dalla cultura o dalla classe sociale in cui si è cresciuti oppure dal modello di vita, individuale o collettiva, che si è adottato, significa non cogliere uno degli aspetti più importanti del vangelo di Paolo. La presunzione delle superpotenze, delle nazioni elette, della «civiltà» occidentale ha bisogno di ascoltare questo aspetto della dottrina di Paolo oggi con la stessa chiarezza di ieri.

3. La giustificazione per sola fede va riaffermata con la stessa energia con la quale fu affermata in passato, di volta in volta, da Paolo, da Agostino, da Lutero. Riconoscere di dipendere totalmente da Dio, creatore e redentore, rendere gloria e culto a lui soltanto, avere fiducia in lui e ren-

dergli grazie: questa è la risposta appropriata e l'unica giusta della creatura al cospetto del creatore. Ma occorre che la portata piena della dottrina paolina sia rivalutata, poiché la giustificazione per fede si oppone a ogni tentativo di aggiungere *qualsiasi cosa* al vangelo considerandola essenziale alla salvezza o di esigere *qualsiasi altra cosa* in aggiunta al vangelo quale base perché i credenti possano mangiare e operare insieme – non escluse specifiche definizioni della successione apostolica, l'esclusività eucaristica, la preclusione del ministero alle donne, affermazioni riguardo all'inerranza biblica e altri *extra* del genere. Anche l'*insistenza* su una particolare formulazione della dottrina della «giustificazione per sola fede» può diventare una delle «opere» con le quali una sedicente ortodossia oscura la verità del vangelo! Oggi ci sono ancora molti Pietri che si mantengono «separati» dagli altri credenti alla tavola del Signore o nell'opera missionaria, ostinandosi ad affermare qualcosa di essenziale *in aggiunta* al vangelo della giustificazione per fede e che devono essere messi a confronto con la concezione che Paolo ha della libertà e della liberazione di questo vangelo.

4. L'interrelazione di giustificazione per fede e giudizio per opere va mantenuta. Anche se si può sostenere che il giudaismo del secondo tempio avesse una concezione sinergistica della salvezza, non si avrà una concezione adeguata della reazione di Paolo se si nega che egli abbia esortato i suoi convertiti a ubbidire alla volontà di Dio e fatto dipendere, in qualche misura, la salvezza finale dei credenti da una vita vissuta secondo lo Spirito. Se Paolo si era aspettato che lui e i suoi credenti sarebbero stati trasformati per diventare come Cristo, allora quell'attesa non può essere facilmente disgiunta dalla rigorosa autodisciplina dell'apostolo e dall'appello ai suoi convertiti perché fossero ubbidienti alla volontà di Dio. Se si vuole proprio vedere una differenza tra giudaismo e cristianesimo su questo punto, si corre il grave pericolo di distorcere non solo la soteriologia del giudaismo, bensì anche la soteriologia di Paolo. Le contraddizioni su tale aspetto sono state a lungo dibattute, ma la controversia attuale sulla nuova prospettiva mostra che il dibattito in corso è ancora ben lungi dal traguardo.

5. L'importanza che Gesù Cristo ha per Paolo continua a essere la differenza primaria tra il suo vangelo per tutti e la concezione della salvezza che s'incontra nelle scritture e nelle tradizioni d'Israele. Il significato escatologico di Cristo collocò l'antico patto nell'era passata e segnalò l'apertura della grazia di Dio a *tutti quelli che credono*, l'adempimento, mediante Israele, del disegno divino per il mondo. La possibilità del cuore circonciso, di una vita trasformata per essere uguale a quella di Cristo, era ora una realtà. Ciò significa anche che la profondità della concezione paolina della grazia salvifica di Dio non può essere adeguatamente contenuta en-

tro i limiti di una singola metafora, neanche della metafora forense della giustificazione. Contrapporre tra di loro la giustificazione per fede e la partecipazione in Cristo o il dono dello Spirito, oppure cercare di sussumere una nell'altra, significa non riuscire a cogliere né la ricchezza di ciascun modello né i rispettivi limiti. Menti ristrette possono tormentarsi su come Cristo possa essere avvocato e anche giudice, su come sia possibile che «Cristo sia in noi» e anche che «noi siamo in Cristo», di come Cristo possa essere il fratello maggiore nello Spirito e anche Signore e agente nella creazione: ma, evidentemente, Paolo non conosceva simili perplessità e inibizioni. Egli aveva sperimentato la luce del vangelo della gloria di Cristo, l'immagine di Dio, come vangelo per tutti, che dava ora la certezza di risultare accetti, la salda speranza della trasformazione in questa immagine anche di esseri umani peccaminosi, la promessa della reintegrazione finale – e tanto gli bastava.

Capitolo 2

La nuova prospettiva su Paolo

I

Quando, tra una chiacchiera e l'altra, mi capita di dire ad altri specialisti di Nuovo Testamento che sto lavorando a un commento alla lettera di Paolo ai cristiani di Roma, la reazione più frequente è un gesto di sorpresa, talvolta anche di stupore: «No, non *un altro* commento a Romani!». Il senso sottinteso è che ci siano commenti alla lettera ai Romani in numero più che sufficiente; che sicuramente non ci possa essere più niente di nuovo o di originale da dire su uno scritto già tanto studiato e sviscerato; che un nuovo commentatore dovrà necessariamente passare la maggior parte del tempo semplicemente a ripetere ciò che i suoi predecessori hanno pensato e scritto. Non posso dire di essere stato colto di sorpresa da reazioni di questo tipo giacché io stesso, quando mi fu proposto di scrivere un commento a Romani, ebbi più o meno la stessa reazione: la vaga impressione di aver ricevuto una richiesta inutile e ridicola, considerato che tutto era stato già detto prima, che l'interpretazione della teologia paolina aveva perso molto del suo interesse e che le frontiere veramente interessanti e inesplorate degli studi sul Nuovo Testamento andassero cercate altrove.

Neppure mi passa per l'anticamera del cervello l'idea che un commentatore dovrebbe evitare di riesprimere le vecchie verità e le preziose intuizioni di tempi andati e di commentatori di Paolo che l'hanno preceduto. La pura originalità non è di per sé segno di merito e per nessun interprete o commentatore di qualsiasi testo si dovrebbe certo incoraggiare l'originalità per l'originalità. In quanto specialisti di Paolo saremmo tutti molto più poveri se studiosi come F.F. Bruce od Otto Kuss o Heinrich Schlier si fossero rifiutati di distillare le loro vite di studi su Paolo in distinti volumi per l'unico motivo di non avere scoperte o teorie rivoluzionarie da propagare.¹ Non voglio neanche dire che non ci siano stati né nuovi pensieri su punti specifici della teologia di Paolo né vivaci dibattiti su passi particolari del *corpus* paolino. Basta pensare, ad esempio, a quante ricostruzioni controverse della cronologia paolina siano state prodotte

Manson Memorial Lecture tenuta alla University of Manchester il 4 novembre 1982. Riproposta successivamente in forma modificata come una delle Wilkinson Lectures al Northern Baptist Theological Seminary, Illinois, col titolo *Let Paul be Paul* («Lasciate che Paolo sia Paolo»).

¹ F.F. Bruce, *Paul, Apostle of the Free Spirit*, Exeter 1977; O. Kuss, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche*, Regensburg 1971; H. Schlier, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1978.

negli ultimi anni.¹ Osservazioni e problematiche importanti del passato sulla rilevanza della conversione di Paolo per la sua teologia successiva e sull'importanza dell'aspetto apocalittico del suo insegnamento sono state riportate in auge con vigore e fruttuosamente.² C'è stata una stimolante rivalutazione del modo in cui Paolo fosse considerato nella chiesa antica.³ Sono state formulate interessanti nuove ipotesi riguardo allo sviluppo del pensiero paolino tra la lettera ai Galati e quella ai Romani,⁴ mentre gli interrogativi di natura sociologica che sono stati posti agli scritti paolini hanno portato a nuove importanti aperture e intuizioni.⁵ Le annose questioni trattate nelle introduzioni agli scritti paolini riguardo all'occasione dei vari scritti e alle situazioni cui essi si rivolgevano provocano ancora animate controversie⁶ e si può persino dire che una nuova suddivisione della critica letteraria delle lettere abbia ora assunto dignità autonoma: la critica retorica.⁷ E, per portare un ultimo esempio, perdonatemi se spero che uno o due commenti sull'esperienza religiosa di Paolo, sulla sua ecclesiologia e cristologia usciti dalla mia penna siano risultati utili.⁸

In nessuno di questi casi, tuttavia, mi sentirei di affermare con sincerità di aver trovato (parlo a titolo puramente personale) quella che si potrebbe chiamare una nuova prospettiva su Paolo. In alcuni casi i vecchi schemi sono stati rimestati e i pezzi si sono disposti un po' diversamente. In altri casi aspetti particolari degli scritti o del pensiero di Paolo sono risultati maggiormente illuminati oppure conclusioni precedenti sono state corrette di un grosso punto interrogativo. In altri casi ancora ho il fondato

1 A. Suhl, *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie*, Gütersloh 1975; R. Jewett, *Dating Paul's Life*, London 1979; G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel*, 1. *Studien zur Chronologie*, Göttingen 1980.

2 S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, Tübingen 1981; J.C. Becker, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia 1980.

3 A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum*, Tübingen 1979.

4 J.W. Drane, *Paul. Libertine or Legalist?*, London 1975; H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus*, Göttingen 1978, ²1980.

5 V. in particolare G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1979; trad. ingl. parziale, *The Social Setting of Pauline Christianity*, Edinburgh 1982.

6 Cf. ad esempio K.D. Donfried (ed.), *The Romans Debate*, Minneapolis 1977; R. McL. Wilson, *Gnosis in Corinth*, in *Paul and Paulinism* (Essays in Honour of C.K. Barrett), ed. M.D. Hooker e S.G. Wilson, London 1982, 102-114; G. Howard, *Paul. Crisis in Galatia*, Cambridge 1979.

7 V. in particolare H.D. Betz, *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*: NTS 21 (1974/75) 353-379; anche *Galatians* (Hermeneia), Philadelphia 1979; W. Wuellner, *Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans*: CBQ 38 (1976) 330-351, rist. in *The Romans Debate* (v. nota precedente), 152-174; anche *Greek Rhetoric and Pauline Argumentation*, in *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In honorem R.M. Grant*, ed. W.R. Schoedel e R.L. Wilken, Paris 1979, 177-188; R. Jewett, *Romans as an Ambassadorial Letter: Interpretation* 36 (1982) 5-20.

8 Mi riferisco in particolare a *Jesus and the Spirit*, London 1975 e *Christology in the Making*, London 1980.

sospetto che si siano battute false piste e cercato cose che non esistono. Ma in nessun caso si è riusciti, come si direbbe oggi, a «rompere lo stampo» degli studi paolini, cioè a rompere la matrice nella quale le descrizioni dell'opera e del pensiero di Paolo sono state regolarmente colate ormai da molti decenni. A mio giudizio, c'è solo un'unica opera scritta durante gli ultimi dieci o vent'anni che si merita quel riconoscimento: parlo del libro intitolato *Paolo e il giudaismo palestinese* scritto da E.P. Sanders della McMaster University, in Canada.¹

Il principio fondamentale di Sanders non è tanto che Paolo sia stato frainteso quanto che l'immagine del giudaismo che è stata ricavata dagli scritti dell'apostolo sia storicamente falsa, non semplicemente imprecisa a questo o quel riguardo, ma intrinsecamente errata. Quella che è considerata abitualmente l'alternativa giudaica al vangelo di Paolo sarebbe stata difficilmente riconosciuta come espressione del giudaismo dai consanguinei di Paolo secondo la carne. Sanders fa osservare che studiosi ebrei e specialisti di primo giudaismo da molto tempo protestavano contro una simile visione del giudaismo, contrapponendo il giudaismo rabbinico che risultava dai loro studi alla parodia di giudaismo che Paolo sembrava aver respinto. Così, ad esempio, Solomon Schechter:

O la teologia dei rabbi dev'essere sbagliata, la sua concezione di Dio degradante, i suoi principi guida materialistici e rozzi e i suoi dottori privi di entusiasmo e spiritualità, oppure l'apostolo dei gentili risulta del tutto incomprensibile.

Oppure, poche righe dopo, James Parkes:

... se Paolo realmente attaccava il 'giudaismo rabbinico', allora gran parte della sua argomentazione è irrilevante, i suoi insulti immeritati e la sua concezione di ciò contro cui polemizzava sbagliata.²

Ma tali proteste sembrano esser cadute, per la maggior parte, nel vuoto. Sono ormai cent'anni, osserva Sanders, che la maggioranza degli studiosi di Nuovo Testamento hanno sostenuto la tesi di un'antitesi fondamentale tra Paolo e il giudaismo, in particolare il giudaismo rabbinico, e hanno considerato tale antitesi un fattore centrale, solitamente il fattore centrale nella loro concezione di Paolo, il giudeo divenuto cristiano.³

1 E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977. Cf. la valutazione che ne dà W.D. Davies nella prefazione del suo *Paul and Rabbinic Judaism*, Philadelphia 1981, xxix-xxx: «Opera d'immensa erudizione e perspicacia, un'importantissima pietra miliare negli studi paolini... di rilevanza potenzialmente immensa per l'interpretazione di Paolo».

2 Sanders, *Paul*, 6. V. la più ampia rassegna nel capitolo «Paolo e il giudaismo negli studi neotestamentari» (pp. 1-12).

3 Sanders fa risalire il predominio di questa valutazione estremamente negativa del giudaismo del tempo di Paolo a F. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum. Midrasch und Talmud* (1880), ediz. riveduta e con nuovo titolo, *Jüdische Theologie auf*

Il cuore del problema è la natura del giudaismo in quanto religione di salvezza. Per gli specialisti del giudaismo rabbinico è del tutto evidente che in quest'ultimo la bontà e la generosità di Dio, il suo insistente invito al pentimento e l'offerta del perdono sono principi elementari tenuti costantemente in primo piano. Al contrario, Paolo sembra presentare un giudaismo legalistico, freddo e calcolatore, un sistema di giustizia basata sulle «opere» nel quale la salvezza viene *guadagnata* con il *merito di opere buone*. Visto da diversa angolazione, il problema è costituito dal modo in cui Paolo è stato considerato: il grande esponente della dottrina centrale della riforma, il principio della *giustificazione per fede*. Come Krister Stendahl ha avvertito circa vent'anni fa, è ingannevolmente facile leggere Paolo alla luce dell'angosciosa ricerca di sollievo da una coscienza tormentata che muoveva Lutero.¹ Dato che l'insegnamento di Paolo sulla giustificazione per fede sembra parlare tanto direttamente alle lotte interiori di Lutero, fu fin troppo naturale vedere gli avversari di Paolo nelle vesti del cattolicesimo non riformato che si opponeva a Lutero e quindi il giudaismo del I secolo fu visto attraverso la «griglia di lettura» del sistema meritorio cattolico degli inizi del XVI secolo. In misura notevole e, in verità, allarmante, in tutto quel secolo l'immagine tipica del giudaismo che Paolo rifiutava è stata il riflesso dell'ermeneutica luterana. Quanto questo fatto sia veramente serio per lo studio del Nuovo Testamento lo si può constatare ricordando che i due più autorevoli studiosi di Nuovo Testamento delle ultime due generazioni, Rudolf Bultmann ed Ernst Käsemann lessero entrambi Paolo con lenti luterane ed entrambi fecero di questa concezione della giustificazione per fede il proprio principio teologico centrale.² E il più recente, esteso ed esauriente saggio su questo tema della teologia paulina, Paolo e la legge, continua ancora a operare con l'immagine di Paolo che si oppone al perverso tentativo di usare la legge come mezzo per guadagnare la giustizia mediante opere buone.³

Come che sia, Sanders ha fornito una diversa immagine del giudaismo

Grund des Talmud und verwandter Schriften, Leipzig 1897. Per il paragrafo seguente v. anche il capitolo di Sanders «La persistenza della concezione della religione rabbinica come giustizia legalistica delle opere» (*Paul*, 33-59).

1 K. Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*: HTR 56 (1963) 199-215, rist. nel suo *Paul among Jews and Gentiles*, London 1977, 78-96. V. anche i vari contributi recenti in questo campo specifico dovuti a W.D. Davies, *Paul and the People of Israel*: NTS 24 (1977/78) 4-39; *Paul and Rabbinic Judaism*, xxvii s.; *Paul and the Law. Reflection on Pitfalls in Interpretation*, in *Paul and Paulinism* (sopra, p. 124 n. 6), 4-16.

2 Ad esempio R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, London 1960, 84: «La demitologizzazione è l'applicazione radicale della dottrina della giustificazione per fede alla sfera della conoscenza e del pensiero» (tr. it. *Gesù Cristo e la mitologia*, in *Creder e comprendere*, Brescia 1977, 1017-1061). E. Käsemann, *Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen 1970, 405: «La giustificazione degli empì... dev'essere considerata il canone nel canone...».

3 Hübner (sopra, p. 124 n. 4).

palestinese ai giorni di Paolo. Da un esame ponderoso della maggior parte della letteratura giudaica rilevante per quel periodo emerge un quadro piuttosto diverso. In particolare, Sanders ha mostrato, documentandolo a sufficienza, che per il giudeo del I secolo il rapporto d'Israele con Dio basato sul patto era fondamentale: lo era per il senso d'identità nazionale dei giudei e per la loro concezione della propria religione. Per quel che si può dire oggi, per il giudaismo del I secolo ogni cosa era un'elaborazione dell'assioma fondamentale che l'unico Dio aveva scelto Israele perché fosse il proprio popolo peculiare, perché potesse godere di un rapporto particolare sotto il suo governo. La legge era stata data quale espressione di questo patto al fine di regolare e conservare il rapporto istituito con il patto stesso. Così anche la giustizia va vista nel quadro di questo rapporto, con riferimento a una condotta appropriata a tale rapporto, una condotta conforme alla legge. Ciò vale a dire che nel giudaismo l'ubbidienza alla legge non fu mai considerata un mezzo per *entrare* nel patto, per *ottenere* quel rapporto particolare con Dio: essa riguardava, piuttosto, il *mantenimento* del rapporto con Dio derivante dal patto. Da questa situazione Sanders deriva la sua espressione fondamentale per caratterizzare il giudaismo palestinese del primo secolo: «nomismo dell'alleanza». Egli lo definisce in questo modo:

«Nomismo dell'alleanza» è la concezione che il posto di ognuno nel piano di Dio sia stabilito in base al patto e che il patto esiga da ognuno, quale risposta appropriata, l'ubbidienza ai comandamenti del patto, mentre questo fornisce i mezzi per l'espiazione delle trasgressioni... *L'ubbidienza conserva a ciascuno la sua posizione nel patto, ma non guadagna la grazia di Dio in quanto tale...* Nel giudaismo 'giustizia' è un termine che implica il *mantenimento della condizione* nel gruppo degli eletti.¹

Se Stendahl ha incrinato lo stampo delle ricostruzioni del contesto teologico di Paolo del XX secolo mostrando quanto esso fosse stato determinato da Lutero nella sua ricerca di un Dio misericordioso, Sanders lo ha infranto del tutto mostrando quanto tali ricostruzioni siano diverse da ciò che si sa, da altre fonti, del giudaismo del I secolo. Chi più chi meno, siamo tutti colpevoli di aver modernizzato Paolo. Ma ora Sanders ci ha dato un'opportunità unica di considerare Paolo in maniera nuova, di spostare la nostra prospettiva dal XVI al I secolo, di fare ciò che tutti i veri

¹ Sanders, *Paul*, 75. 420. 544. Merita osservare che J. Neusner, nonostante sia estremamente critico per quel che riguarda la metodologia di Sanders, nondimeno fa sua la concezione del giudaismo in termini di «nomismo del patto». Per Neusner è «un'ipotesi affatto ragionevole e del tutto ovvia» che le discussioni rabbiniche *presupponessero* il patto «e riguardassero perlopiù la questione di come adempiere gli obblighi previsti dal patto». «Quanto all'intento di Sanders di dimostrare l'importanza per ogni genere di giudaismo antico del nomismo dell'alleanza, dell'elezione, dell'espiazione e simili, la sua opera va considerata un successo completo»: Neusner, *Comparing Judaism: History of Religions* 18 (1978/79) 177-191: 177 e 180.

esegeti vogliono fare: vedere Paolo in maniera appropriata, nel suo vero contesto, di ascoltare Paolo nella situazione dei suoi giorni, di lasciare che Paolo sia Paolo.

L'aspetto più sorprendente dell'opera di Sanders è, tuttavia, il fatto che egli stesso non abbia colto l'opportunità offertagli dal colpo finale inferto dal suo stesso lavoro al vecchio stampo paolino. Invece di cercare di esplorare fino a che punto la teologia di Paolo poteva essere spiegata in relazione al «nomismo dell'alleanza» del giudaismo, egli è rimasto più colpito dalla *differenza* tra il modello di pensiero religioso di Paolo e quello del giudaismo del primo secolo. Egli concluse presto, a mio parere troppo presto, che la religione di Paolo può essere compresa soltanto come sistema fondamentalmente diverso da quello dei giudei suoi simili. Nel cristianesimo operava un tipo di giustizia del tutto diverso da quella del giudaismo: una giustizia che è mediante la fede in Cristo, «da Dio» e non «dalla legge» (*Fil.* 3,9). Paolo aveva rotto con la legge per la semplice ragione che seguire la legge alla fine non lo aveva portato a essere «in Cristo». Cristo era la fine della legge (*Rom.* 10,4). Fu questo cambiamento di «sistemi globali» che rese inutile per Paolo parlare di pentimento o di grazia di Dio manifestata nel dono del patto.¹

Ma questa immagine di Paolo soltanto di poco è migliore di quella accantonata. Anche qui resta qualcosa di molto strano nell'atteggiamento di Paolo verso la fede dei padri. Il Paolo luterano è stato sostituito con un Paolo intollerante che in modi arbitrari e irrazionali guarda con ostilità alla gloria e alla grandezza della teologia del patto del giudaismo e abbandona il giudaismo semplicemente perché non è il cristianesimo. È naturalmente possibile che Paolo fosse rimasto interamente sconvolto dal suo incontro con il Cristo risorto sulla via di Damasco e che questa esperienza gli avesse procurato una visione negativa e ingiustamente prevenuta della sua fede precedente. Ma Paolo non fu affatto il solo giudeo a diventare cristiano ed è difficile pensare che un simile salto arbitrario da un «sistema» a un altro fosse tanto auspicabile quanto evidentemente fu di fatto per tanti giudei come lui.

Inevitabilmente le critiche a Sanders non si fecero attendere molto, ma anche i suoi critici non riuscirono, in misura maggiore o minore, a trarre profitto dalla nuova prospettiva che era stata aperta da Sanders o perché contestavano il nucleo della tesi di Sanders o perché non sapevano proprio che cosa fare di un Paolo che ora appariva in quella prospettiva diversa. Hans Hübner, ad esempio, continua a operare, in larga misura, ancora all'interno delle categorie classiche della riforma, criticando Sanders perché non vedrebbe quanto l'attacco di Paolo «alla giustizia legalistica

¹ V. spec. Sanders, *Paul*, 550-552.

delle opere» sia essenziale alla teologia paolina.¹ D'altra parte Heikki Räisänen accetta le critiche di Sanders a Paolo: *effettivamente* Paolo travisa e distorce il giudaismo dei suoi giorni. Ha separato la legge dal patto e ha adottato un punto di vista gentile. «Estraniatosi nel proprio intimo dagli aspetti rituali della legge» nel corso degli anni, ha bollato «la teologia del patto dei suoi avversari giudeocristiani come salvezza mediante opere della legge», attribuendo così alla legge una funzione diversa da quella che gli stessi cristiani giudei le riconoscevano.² Morna Hooker, da parte sua, mette in risalto la stranezza della conclusione di Sanders: il «modello di religione» che risulta dallo studio del giudaismo palestinese condotto da Sanders mostra una grande somiglianza con quella che è comunemente ritenuta la visione religiosa di Paolo, ma poi, quando si tratta di spiegare perché fu proprio in quell'occasione che Paolo sentì il bisogno di prendere le distanze da quel giudaismo, la sua fatica non ha molto più successo di Sanders.³

Sanders stesso è tornato sulla questione in uno studio intitolato *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, che grazie alla sua cortesia ho potuto leggere in manoscritto. In questo saggio egli allarga la prospettiva su Paolo partendo dalla questione più ristretta di «entrare e restare nel» patto, che stava al centro di *Paolo e il giudaismo palestinese*, e risponde la sua posizione più approfonditamente. Il quadro del giudaismo che emerge da questo studio più esaustivo di Paolo corrisponde effettivamente al giudaismo così come si rivela nella sua letteratura. Paolo attacca il nomismo dell'alleanza, la concezione che accettare la legge e vivere secondo essa sia segno e condizione di uno status privilegiato. Non fu mai intenzione di Dio, sostiene Paolo, che si dovesse accettare la legge per diventare eletti: «Il suo vero attacco al giudaismo è diretto contro l'idea del patto... Ciò che non va con la legge, e quindi con il giudaismo, è che essa non contempla lo scopo finale di Dio, che è quello di salvare tutto il mondo mediante la fede in Cristo...».⁴

Ma Sanders parla ancora di Paolo che rompe con la legge, che fa un salto arbitrario da un sistema a un altro, che pone un'antitesi tra fede in Cristo e la sua eredità giudaica in maniera talmente netta, in termini di bianco e nero, che l'occasionale difesa paolina delle prerogative d'Israele (come in *Rom.* 9,4-6) sembra parimenti arbitraria e sconcertante, la sua esposizione della legge e del suo posto nel disegno divino diventa incoerente e illogica e ci lascia con una brusca discontinuità tra il nuovo movimen-

¹ H. Hübner, *Pauli Theologiae Proprium*: NTS 26 (1979/80) 445-473.

² H. Räisänen, *Legalism and Salvation by the Law*, in S. Pedersen (ed.), *Die Paulinische Literatur und Theologie*, Göttingen 1980, 63-83.

³ *Paul and Covenantal Nomism*, in *Paul and Paulinism* (sopra, p. 124 n. 6), 47-56.

⁴ Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, 47.

to con al centro Gesù e la religione d'Israele che rende poco comprensibile soprattutto l'allegoria dell'ulivo in *Rom.* 11.¹

A onor del vero, confesso di trovare il Paolo di Sanders poco più convincente (e molto meno attraente) del Paolo luterano. Non sono convinto che ci sia ancora giunta la lettura appropriata di Paolo nella nuova prospettiva del giudaismo palestinese del primo secolo, aperta tanto utilmente proprio da Sanders. Credo al contrario che in realtà la nuova prospettiva su Paolo faccia capire Paolo meglio di quanto sia Sanders sia i suoi critici si siano finora resi conto. E, se mi è consentito, nelle pagine che seguono vorrei dare inizio a un'esegesi e a una presentazione della teologia di Paolo in questa prospettiva.

II

Vorrei cercare di dimostrare la mia tesi occupandomi in particolare di un unico versetto e tentando di collocarlo più compiutamente possibile nel suo contesto storico. Il versetto in questione è *Gal.* 2,16. Questo è il punto più naturale con cui iniziare qualsiasi tentativo di guardare Paolo con occhi nuovi nella nostra nuova prospettiva. Questa è, probabilmente, la prima volta che il tema paolino principale, la giustificazione per fede, risuona esplicitamente in una lettera di Paolo. Il modo in cui esso è formulato può quindi dire parecchio riguardo non soltanto al tema stesso, ma anche alle ragioni per cui esso fosse per Paolo tanto importante. Si è incoraggiati a ben sperare perché questa prima formulazione sembra dovuta al tentativo di Paolo di precisare e difendere la sua concezione della giustificazione rispetto e in opposizione a qualsiasi opinione fosse sostenuta dai cristiani come lui giudei di Gerusalemme e Antiochia. Esso pare inoltre costituire l'affermazione fondamentale del suo vangelo sulla quale egli costruisce il suo appello ai convertiti della Galazia a restare saldamente fedeli al vangelo che egli ha proclamato loro sin dall'inizio.

Risulterà forse utile tracciare più esaurientemente il contesto immediatamente precedente di questo importante versetto. Paolo ha appena ricordato lo spiacevole episodio verificatosi un po' di tempo addietro ad Antiochia. In questa città i gentili erano stati accolti apertamente e senza problemi nella cerchia di quei giudei che credevano che Gesù fosse l'unto di Dio e che, nonostante i capi del suo stesso popolo lo avessero rifiutato, Dio lo avesse risuscitato dai morti. Gli apostoli principali di Gerusalemme avevano già concordato che non occorre che questi gentili si sottoponevano alla circoncisione per essere accolti nel novero dei credenti (*Gal.* 2,1-10). Ad Antiochia si usava che tutti quelli che erano stati battezzati

¹ Cf. H. Räisänen, *Paul's Theological Difficulties with the Law*, in *Studia Biblica* 1978 111 (JSNT Supp 3), ed. E.A. Livingstone, Sheffield 1980, 301-320.

in questa fede in Gesù il Cristo partecipassero a un pasto in comune in occasione delle riunioni: giudei e gentili insieme. Ma poi erano giunti da Gerusalemme «certuni» da parte di Giacomo (*Gal.* 2,12) i quali avevano evidentemente trovato inaccettabile che i cristiani giudei si comportassero così, trascurando le prescrizioni alimentari fissate da Mosè: le leggi sui cibi puri e impuri, le leggi sulla retta macellazione degli animali da carne e probabilmente anche le varie norme che regolavano le decime, la purità rituale e l'astensione dal cibo sacrificato agli idoli, cosa che i giudei più devoti evitavano già di fare. Qualsiasi cosa gli inviati di Giacomo possano aver detto o fatto, certo è che Pietro e tutti gli altri giudei credenti, compreso anche Barnaba, il collaboratore di Paolo, non parteciparono più ai pasti conviviali, probabilmente per dimostrare concretamente la loro ininterrotta lealtà alla fede avita – credere in Gesù non li faceva affatto giudei meno osservanti (*Gal.* 2,12-13). Ma Paolo aveva affrontato Pietro accusandolo di ipocrisia, di non seguire il sentiero diritto del vangelo. Davanti all'intera comunità dei credenti egli rivolse un appello a Pietro: «Se tu, che sei giudeo, vivi alla maniera dei gentili e non da giudeo, come puoi costringere i gentili a giudaizzare?», cioè a vivere alla maniera dei giudei, osservando le leggi alimentari e le norme relative alla mensa dedotte dalla legge dai pii giudei (*Gal.* 2,14)?¹ Poi Paolo prosegue senza probabilmente ripetere le parole precise usate con Pietro ad Antiochia, ma verisimilmente riprendendo il filo del ragionamento che aveva cercato di sviluppare nell'occasione:² «Noi, giudei per natura e non peccatori gentili, sappiamo che non si è giustificati per opere della legge, ma soltanto per fede in Cristo Gesù. E abbiamo creduto in Cristo Gesù per poter essere giustificati per fede in Cristo e non per opere di legge, perché per opere di legge nessuna carne sarà giustificata» (*Gal.* 2,15-16) – l'ultima frase riprende *Sal.* 143,2.

Qui Paolo che cosa sostiene di preciso? quali erano le sfumature e i risvolti che i cristiani come lui giudei avrebbero riconosciuto e afferrato? Un'analisi puntuale potrebbe condurre a risultati fruttuosi.

a) Anzitutto, come voleva essere capito Paolo quando inaspettatamente e ripetutamente si metteva a parlare di *essere giustificati* («sapendo che non si è giustificati per opere della legge... per poter essere giustificati per la fede in Cristo... per opere della legge nessuna carne sarà giustificata»)? La formulazione delle parole mostra che egli sta richiamando un concetto corrente fra i cristiani giudei: «Noi che siamo giudei... sappiamo...».³

1 Cf. J.D.G. Dunn, *The Incident at Antioch* (*Gal.* 2,11-18): JSNT 18 (1983) 3-57.

2 Cf. *Incident at Antioch*, 54 n. 116.

3 È improbabile che Paolo abbia scritto εἰδότες δὲ. 1. δὲ è omissa in P⁴⁶ e in altri importanti codici. Fu probabilmente introdotto da un copista che fraintese l'argomentazione di Paolo e suppose che andasse aggiunta una particella avversativa. 2. Se avesse voluto dare forza avversativa

In realtà, come si è osservato, a questo punto Paolo sta ancora ricordando (se non proprio ripetendo) ciò che aveva detto a Pietro ad Antiochia. Non solo questo, ma le parole che egli usa mostrano che egli si sta effettivamente appellando a sensibilità giudaiche, potremmo dire persino a pregiudizi giudaici: «... noi siamo giudei per natura e non peccatori gentili». Questa concezione dell'«essere giustificati» è quindi, evidentemente, qualcosa di giudaico, qualcosa che appartiene ai giudei «per natura», qualcosa che li distingue dai «peccatori gentili».¹ Ma questo è linguaggio del patto, il linguaggio di coloro che sono consapevoli di essere stati scelti, come popolo, da Dio e separati dalle nazioni circostanti. Inoltre, quelli dai quali il popolo del patto è stato separato vengono chiamati non solo gentili, ma anche «peccatori». Anche qui si parla un linguaggio che proviene dalla consapevolezza d'Israele di essere il popolo eletto. I gentili sono «peccatori» precisamente in quanto non conoscono né osservano la legge data da Dio a Israele.² Paolo premette quindi alla sua prima menzione di «essere giustificati» un richiamo intenzionale alla fede comune d'Israele, condivisa anche dai cristiani come lui giudei: in quanto etnia i giudei sono il popolo di Dio, legato a lui dal patto. Quasi certamente il suo concetto di giustizia, sia il sostantivo sia il verbo (essere reso o considerato giusto, essere giustificato), è quindi anch'esso affatto giudaico, con le stesse profonde implicazioni riguardo al patto – il tipo d'uso della terminologia che si trova particolarmente nei Salmi e nel Deutero-Isaia, dove la giustizia di Dio è appunto la fedeltà di Dio al patto, il suo potere salvifico e il suo amore per Israele, suo popolo.³ La giustificazione di Dio è il riconoscimento divino d'Israele in quanto suo popolo, il suo giudizio in favore d'Israele a motivo del suo patto con esso.

Seguono immediatamente due corollari chiarificatori.

1. Parlando qui di «essere giustificati» Paolo non sta pensando a un atto *iniziale* di Dio. La giustificazione di Dio non è il suo atto *preliminare*

alle sue parole, Paolo avrebbe più probabilmente scritto ἡμεῖς ἐσμὲν φύσει Ἰουδαῖοι... οἴδαμεν δὲ... (si confronti *Rom.* 6,9 e 2 *Cor.* 4,14 con *Rom.* 8,28). E ciò che scrisse è «noi giudei per natura, ... sapendo che...» (cf. H. Schlier, *Galater, Göttingen* 1965, 89 [tr. it. *Lettera ai Galati*, Brescia 1966]). Se non ha portato a termine coerentemente la costruzione, il fatto non è certo insolito per Paolo. 3. ἐὰν μὴ conferma che il v. 16a intende esprimere la concezione *giudaica* (cristiana) della giustificazione per fede (v. sotto, pp. 142 s.).

1 Clem. *Hom.* 11,16: «Il giudeo crede in Dio e osserva la legge... ma chi non osserva la legge è chiaramente un apostata perché non crede in Dio: e così non è un giudeo, ma un peccatore...». Cf. K. Kertelge, *Zur Deutung des Rechtfertigungsbegriffs im Galaterbrief*: BZ 12 (1968) 213; U. Wilckens, *Was heisst bei Paulus. «Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht»?*, in *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien*, Neukirchen 1974, 87 s.; F. Mussner, *Galaterbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1977, 167-169.

2 Cf. Dunn, *Incident at Antioch* (sopra, p. 131 n. 1), § 4.1c (pp. 27 s.).

3 V. spec. S.K. Williams, *The «Righteousness of God» in Romans*: JBL 99 (1980) 260 s. Per riferimenti a Qumran v. Mussner, *Galaterbrief*, 168 s.

all'istituzione del patto con Israele o all'accettazione iniziale di qualcuno nel popolo del patto. La giustificazione di Dio è piuttosto il riconoscimento di Dio che qualcuno è nel patto – sia che si tratti di un riconoscimento *iniziale* o di un'azione *ripetuta* di Dio (gli atti salvifici di Dio) o della reintegrazione *finale* del suo popolo. Così in *Gal. 2,16* non siamo sorpresi nel notare che la seconda volta che «essere giustificati» appare il senso è futuro («abbiamo creduto in Cristo Gesù per poter essere giustificati»), mentre la terza volta il verbo è al futuro («per opere della legge nessuna carne sarà giustificata»). Si potrebbe ricordare anche *Gal. 5,5* dove Paolo dice di «aspettare la speranza della giustizia». In Paolo l'espressione «essere giustificati» non può quindi essere considerata semplicemente una formula d'ingresso o di iniziazione,¹ né è possibile tracciare una chiara linea di distinzione tra l'uso paolino e il linguaggio tipicamente giudaico del patto. Si può notare come Paolo appaia già molto meno intollerante e arbitrario di quanto pretendeva Sanders.

2. Forse è ancor più sorprendente l'altro fatto che inizia anch'esso a emergere: che a questo punto Paolo è in tutto d'accordo con i giudei suoi simili nell'affermare che la giustificazione è *per fede*. Vale a dire che nell'idea stessa del patto, e dell'opera costante di Dio per mantenerlo, è insito il profondo riconoscimento dell'iniziativa e della grazia di Dio nell'istituire inizialmente il patto e nel mantenerlo successivamente in piedi. La giustificazione per fede non è un insegnamento peculiarmente cristiano. Qui l'appello di Paolo è rivolto non a *cristiani* che per caso sono anche giudei, bensì a *giudei* la cui fede cristiana non è che un'estensione della loro fede giudaica in un Dio di grazia che elegge e sostiene. Ritorneremo tra poco su questo aspetto, ma per il momento si può semplicemente notare che ignorare questo aspetto fondamentale della concezione che Israele aveva della condizione di cui godeva in virtù del patto significa mettere in pericolo la possibilità di un'esegesi correttamente storica. Ma ciò non è tutto e si corre un pericolo di gran lunga peggiore: cominciare qui la nostra esegesi partendo dal presupposto della riforma, ossia che Paolo attaccava l'idea che si *potesse guadagnare* il proscioglimento divino, quindi l'idea di opere meritorie, significherebbe mettere tutta quanta l'impresa esegetica sulla pista sbagliata. Se Paolo non era un giudeo intollerante, neppure era un semplice archetipo di Lutero.

b) Che cosa allora Paolo attacca quando scarta l'idea che si possa essere giustificati *per opere della legge*? In quest'unico versetto lo ribadisce non meno di tre volte: «... non per opere della legge... non per opere della legge... non per opere della legge...». La risposta che, da quanto si è detto, si propone da sola è che egli pensasse a opere *del patto*, a opere connesse

¹ Sanders sottolinea ripetutamente che in Paolo «essere reso giusto» è «una terminologia di moto da luogo a luogo».

col patto, a opere fatte in obbedienza della legge del patto. Ciò trova conferma e chiarificazione nel contesto sia immediato sia generale.

Riguardo al contesto immediato, il fattore più rilevante è che *Gal. 2,16* viene immediatamente dopo il racconto dei dibattiti, anzi delle crisi di Gerusalemme e Antiochia che vertevano su due punti: a Gerusalemme la circoncisione, ad Antiochia le prescrizioni alimentari giudaiche con tutta la questione delle leggi di purità, che non vengono menzionate, ma sono chiaramente sottintese. Il vibrato rifiuto di Paolo della giustificazione per opere della legge è la sua risposta a tutta questa problematica. Quando nega che la giustificazione avvenga per opere della legge, Paolo, per essere più precisi, nega che la giustificazione dipenda dalla circoncisione o dall'osservanza della purità e dei tabù alimentari giudaici. Si può quindi con qualche ragione concludere che parlando di «opere della legge» Paolo voleva che i suoi lettori pensassero a *specifiche osservanze della legge come la circoncisione e i precetti alimentari*. I suoi lettori galati potrebbero aver pensato anche ad altre osservanze della legge, alle quali Paolo si riferirà con disapprovazione in un passo successivo della medesima lettera: la loro osservanza di giorni e feste particolari (*Gal. 4,10*). Ma perché pensare proprio a queste specifiche «opere della legge»? Il contesto più generale spiega perché.

Dal contesto più generale costituito dalla letteratura greco-romana del periodo, si evince che *proprio queste pratiche religiose erano largamente considerate caratteristiche e distintive dei giudei*. Scrittori del calibro di Petronio, Tacito, Plutarco e Giovenale davano per scontato che in particolare la circoncisione, l'astensione dalla carne di maiale e il sabato fossero osservanze che distinguevano quanti le praticavano come giudei o simpatizzanti attratti dalle usanze giudaiche.¹ Queste, naturalmente, non erano tutte pratiche esclusivamente giudaiche: la circoncisione, ad esempio, non era praticata soltanto dai giudei. Ma ciò non fa che rendere ancor più singolare che queste pratiche fossero nondimeno largamente considerate sia caratteristiche sia distintive dei giudei in quanto etnia – fatto che la dice lunga dell'influenza esercitata dal giudaismo della diaspora nel mondo greco-romano. È chiaro, in altre parole, che proprio queste osservanze in particolare fungevano da demarcatori d'identità, servivano a identificare i loro praticanti come giudei agli occhi del grande pubblico, fossero riti peculiari che distinguevano i giudei in quanto popolo peculiare.

Quando si affianchino queste informazioni al giudaismo palestinese illustrato da Sanders, la ragione di tutto ciò si fa più chiara poiché risulta possibile vedere perché proprio queste pratiche fossero considerate tanto

¹ Maggiori particolari in M. Stern (ed.), *Greek and Latin Authors on the Jews and Judaism* (Israel Academy of Sciences and Humanities), Jerusalem, vol. 1, 1976; vol. 11, 1980, §§ 195. 258. 281. 301.

peculiarmente giudaiche. I giudei stessi le consideravano allo stesso modo! Questa forte impressione recepita dagli autori greco-romani riguardo a quali pratiche religiose caratterizzassero i giudei, non era che il riflesso dell'atteggiamento tipico e dominante dei giudei stessi. Questi demarcatori d'identità identificavano la giudaicità perché erano considerati dagli stessi giudei osservanze fondamentali del patto. Essi fungevano da distintivo di appartenenza al patto. Un appartenente al popolo del patto era, per definizione, qualcuno che osservava in particolare proprio queste pratiche. E come poteva essere diversamente poiché proprio queste specifiche osservanze rientravano chiaramente fra le regole elementari e fondamentali del patto?

Se pensiamo alla circoncisione, nessun giudeo osservante poteva ignorare le clausole esplicite di *Gen. 17,9-14*:

E Dio disse ad Abramo: «Quanto a te, tu osserverai il mio patto, tu e la tua discendenza dopo di te, di generazione in generazione. Questo è il mio patto che voi osserverete, patto tra me e voi e la tua discendenza dopo di te: ogni maschio tra voi sarà circonciso. Sarete circoncisi nella carne dei vostri prepuzi, e sarà un segno del patto tra me e voi... Così il mio patto sarà un patto eterno nella vostra carne. Ogni maschio incirconciso che non sarà circonciso nella carne del suo prepuzio sarà tagliato fuori dal suo popolo: egli ha infranto il mio patto».

Si potrebbe essere più chiari? S'incontrano accenni a giudei della diaspora che evitarono la forza letterale di questo comando spiritualizzandolo,¹ e che sono interessanti proprio perché eccezioni. La circoncisione continuò a fungere da indicatore d'identificazione di giudaicità, di appartenenza al popolo giudaico, agli occhi sia dei gentili sia dei giudei stessi.

Le leggi sui cibi puri e impuri non hanno nella torà un posto altrettanto centrale della circoncisione (*Lev. 11,1-23; Deut. 14,3-21*), ma si sa che quantomeno dai tempi dei Maccabei esse avevano assunto un'importanza crescente nel folclore giudaico e nel modo di concepirsi dei giudei. I martiri maccabei venivano ricordati appunto perché «accettarono piuttosto di morire che contaminarsi con cibi e profanare il patto santo» (*1 Macc. 1,62 s.*) e gli eroi delle leggende popolari amati da varie generazioni di giudei, Daniele, Tobi e Giuditta, avevano dato prova della loro fedeltà a Dio proprio rifiutandosi di mangiare «il cibo dei gentili» (*Dan. 1,8-16; Tob. 1,10-13; Gdt. 10,5; 12,1-20*). Non vi è quindi dubbio che il pio giudeo dei giorni di Paolo avrebbe considerato l'osservanza delle leggi sui cibi puri e impuri una dimostrazione fondamentale di fedeltà al patto. Inoltre, da quel che si sa dei farisei del tempo di Paolo, per non dire degli esseni di Qumran, il mantenimento della purità rituale, in particolare della purità rituale a tavola, era uno scrupolo primario e una pre-

¹ Si veda Philo, *Migr. 89-93* e cf. *Quaest. Ex. 2,2*.

occupazione seria.¹ Non sorprende quindi che gli inviati di Giacomo fossero tanto turbati dalla rilassatezza di Pietro e degli altri cristiani giudei di Antiochia nell'osservanza di queste pratiche. Né c'è da stupirsi che Pietro e Barnaba siano stati incapaci di resistere a questo forte appello alla identità nazionale e alla fedeltà al patto proprio riguardo a queste norme della legge, queste pratiche contemplate dal patto.

Quanto all'osservanza di giorni particolari, specialmente del sabato, basterà ricordare che le scritture giudaiche considerano il sabato una legge fondamentale della creazione (*Gen. 2,3*), che il sabato era l'unico giorno festivo prescritto nel decalogo (*Es. 20,8-11; Deut. 5,12-15*) e che esso fu esplicitamente collegato da Isaia al patto quale espressione determinativa di fedeltà al patto, che avrebbe costituito la base su cui, negli ultimi giorni, i gentili si sarebbero uniti ai giudei nel culto comune all'unico Dio (*Is. 56,6-8*).

Anche il sabato è quindi un'opera della legge che aveva la stessa funzione fondamentale di definire i confini del popolo del patto, una di quelle pratiche minime senza le quali nessuno poteva considerarsi sinceramente un buon giudeo, fedele al patto dato dalla grazia di Dio a Israele.

In considerazione di questo rapporto per così dire assiomatico fra queste particolari regole della legge e l'appartenenza al patto, non è esagerato affermare che per il giudeo comune del I sec. d.C., in particolare per i giudei palestinesi, *sarebbe stato virtualmente impossibile concepire di partecipare del patto divino, quindi della giustizia di Dio secondo il patto, indipendentemente da queste pratiche, da queste opere della legge*. Se può essere d'aiuto, non manca chi propone come paragone il ruolo dei sacramenti (battesimo e cena del Signore) nel cristianesimo odierno. Per il modo in cui i cristiani si concepiscono, i due sacramenti assolvono in larga misura alla stessa funzione fondamentale della circoncisione, delle regole conviviali e del sabato nella consapevolezza che i giudei del tempo di Paolo avevano di sé. Benché si riconoscano i quaccheri e l'esercito della salvezza come gruppi cristiani, qualsiasi tentativo di definire gli indicatori di demarcazione che identificano e distinguono i cristiani in quanto cristiani metterà quasi certamente in primo piano il battesimo e la cena del Signore. Se per la maggior parte di noi un cristiano non battezzato è una contraddizione in termini, ancor più lo era un giudeo che non praticasse le opere della legge, circoncisione, norme conviviali e sabato.

La conclusione del tutto chiara da trarne è che negando la possibilità di «essere giustificati per opere della legge» Paolo attaccava frontalmente proprio questo modo fondamentale di concepirsi dei giudei² – l'idea che

¹ Cf. spec. J. Neusner, *From Politics to Piety*, Englewood Cliffs 1973, 80. 83-90.

² Kertelge (sopra, p. 132 n. 1), 215: «Gli *erga nomou* del v. 16 sono quindi l'espressione della consapevolezza che i giudei dichiarano di avere di sé al v. 15».

il riconoscimento di Dio della condizione di appartenenza al patto è legata all'osservanza di queste particolari regole, anzi che ne dipende – l'idea che la sentenza assolutoria di Dio dipenda totalmente dall'appartenenza al popolo del patto di cui il singolo dà prova proprio abbracciando questi riti peculiarmente giudaici.

Anche qui seguono due corollari chiarificatori.

1. «Opere di legge», «opere della legge» non sono mai intese qui, né dagli interlocutori giudaici né dallo stesso Paolo, quali opere che *guadagnino* il favore di Dio, nel senso di pratiche che accumulino meriti. Esse sono considerate, piuttosto, *simboli*: sono semplicemente ciò che comporta essere membri del popolo del patto, il *distintivo* che distingue i giudei quale popolo di Dio. Date da Dio precisamente per quella ragione, esse servono a dimostrare la posizione degli individui rispetto al patto. Esse sono la risposta adeguata alla grazia di Dio che ha concesso il patto, l'impegno minimo che i membri del popolo di Dio si devono assumere. In altre parole, Paolo ha di mira proprio ciò che Sanders condensa nella formula «nomismo dell'alleanza». E ciò che Paolo nega è che la giustificazione di Dio dipenda dal «nomismo dell'alleanza», che la grazia di Dio si estenda unicamente a quanti portano il distintivo del patto. Questa è una conclusione storica di qualche importanza poiché comincia a chiarire con maggior precisione, per quel che riguarda la giustificazione e la grazia, il patto e la legge, quelle che erano le continuità e le discontinuità tra Paolo, i cristiani come lui giudei e il suo proprio passato di fariseo.

2. Più importante per l'esegesi della riforma è il corollario che «opere della legge» *non* significano «opere buone» in generale, «opere buone» nel senso denigrato dagli eredi di Lutero, opere nel senso di propri conseguimenti o, per citare una famosa definizione di Bultmann, «le battaglie che l'uomo compie con le proprie forze per rendere salda la propria esistenza, dimentico che essa è l'esistenza di una creatura».¹ L'espressione «opere della legge» in *Gal.* 2,16 ha di fatto una portata abbastanza limitata: si riferisce appunto ai medesimi demarcatori d'identità descritti precedentemente, a opere previste dal *patto* – quelle norme disposte dalla legge che qualsiasi buon giudeo avrebbe semplicemente dato per scontato per indicare ciò che ogni vero giudeo fa. Essere giudeo significava essere membro del patto, significava osservare la circoncisione, le leggi alimentari e il sabato. In breve, ancora una volta Paolo sembra molto meno un uomo del cinquecento europeo e molto più saldamente radicato nel giudaismo del I secolo di quanto spesso si sia pensato.

¹ R. Bultmann, *Theology of the New Testament* 1, tr. ingl., London 1952, 254. Cf. ad esempio H. Ridderbos, *Paul. An Outline of his Theology* (1966), tr. ingl., London 1977, 139; E. Käsemann, *Romans* (HNT, 1973), tr. ingl., London 1980, 93. 102. 284; Hübner, *Gesetz*, 102; Becker, *Paul*, 247.

c) In contrasto con la giustizia intesa in termini di opere della legge, Paolo parla di una giustizia *mediante la fede in Gesù Cristo*: non solo mediante la fede e basta, bensì mediante la fede in Gesù Cristo, in Gesù messia. Ciò fa subito ricordare che la controversia in corso è un dibattito fra cristiani – tra Paolo e Pietro, due giudei, i quali sono anche credenti in Gesù. Paolo si appella a quello che era, evidentemente, il comune credo costitutivo del nuovo movimento. Ciò che distingue Pietro, Paolo e gli altri dai giudei loro simili è la fede in Gesù in quanto messia.

Ma a questo punto si dev'essere certi di quello che si dice. Perché è questa fede in *Gesù* (in quanto) messia che li demarca dagli altri giudei o è la loro convinzione che la giustificazione sia *per fede*, come tanto spesso si è supposto? Alla luce dei risultati cui è giunto Sanders, lo si è già notato, è molto meno ovvio di quanto si credesse in passato che il tipico giudeo del I secolo avrebbe negato la giustificazione per fede. L'insistenza sull'elezione dovuta alla grazia di Dio, la misericordia e l'amorevole bontà del Dio del patto, il fatto stesso che una delle espressioni chiave di Paolo, «la giustizia di Dio», sia tratta direttamente, nella forma e nel contenuto, dall'Antico Testamento – ecco, tutto ciò fa sorgere un interrogativo: *qui, qual è veramente il punto in discussione?* se non è la «giustificazione per fede», nel senso dell'iniziativa di Dio di dichiararsi a favore degli uomini; se non lo sono «opere della legge» intese come opere buone meritorie, allora di che si tratta? che cosa di preciso comporta l'antitesi di Paolo fra essere giustificati per opere della legge ed essere giustificati per fede nel messia Gesù?

Il nostro versetto suggerisce una risposta: ciò che Paolo sostiene è precisamente che questi due termini *sono di fatto* alternativi: la giustificazione per opere della legge e la giustificazione per fede in Gesù sono *opposti antitetici*. Dire che l'intervento di Dio in favore di qualcuno dipende in qualsiasi misura da opere della legge significa *contraddire* l'affermazione che il favore di Dio dipenda dalla fede, dalla fede in Gesù Cristo. Invero è del tutto verosimile che *Gal. 2,16* rispecchi il passo con il quale la riflessione di Paolo cristallizzò queste due formule in una netta antitesi. Consentitemi di spiegare come sono arrivato a tale conclusione.

Secondo il v. 16a il terreno comune (a Pietro e Paolo) è che «non si è giustificati per opere di legge *salvo che* per fede in Gesù Cristo». Stando al senso grammaticale più ovvio, in questa proposizione la fede in Gesù serve a *qualificare* la giustificazione per opere di legge, non rappresenta (ancora) un'alternativa antitetica. Considerata dalla prospettiva del cristianesimo giudaico di quei momenti, il significato più naturale di questa formulazione è che *l'unica riserva alla giustificazione per opere di legge è la fede in Gesù in quanto messia*; nel senso che l'unica restrizione al nomismo dell'alleanza è la fede in Cristo. *Ma* in questa prima proposizione il nomismo dell'alleanza in sé non è contestato né messo in discussione: è limita-

to, precisato, definito più puntualmente nel suo rapporto con Gesù in quanto messia, ma non negato. Dato che nel modo giudaico di concepirsi il nomismo del patto *non* è in antitesi con la fede,¹ allora a questo punto l'unico cambiamento richiesto dal nuovo movimento è che la fede giudaica tradizionale sia definita più precisamente come fede in Gesù messia. Questa è evidentemente la posizione ufficiale dei cristiani giudei alla quale Paolo si richiama.

La questione è quindi che il terreno comune dal quale il ragionamento di Paolo prende le mosse non dev'essere considerato una posizione di necessaria antitesi tra nomismo dell'alleanza e fede in Cristo. Come la condotta di Pietro e la condotta degli altri credenti giudei di Antiochia hanno fatto capire a sufficienza, per quel che riguardava il cristiano giudeo credere in Gesù messia non richiedeva rinunciare a essere giudeo, la rinuncia ai simboli della religione nazionale, mettere in discussione la perdurante necessità di opere della legge come risposta dei giudei alla grazia di Dio insita nel patto. E perché no? perché mai una credenza giudaica in un messia giudeo dovrebbe fare qualche differenza per i simboli giudaici con una tradizione tanto antica alle spalle?

Ma Paolo seguiva una diversa logica, la logica della giustificazione per fede: ciò che viene dalla grazia mediante la fede non può dipendere, in alcun senso e in alcuna misura, da una particolare risposta rituale. Se la sentenza di Dio in favore di un individuo diventa efficace mediante la fede di questi, allora essa dipende dalla fede e basta. Ripetendo il contrasto tra giustificazione per opere della legge e giustificazione per fede in Gesù Cristo, Paolo modifica quindi i termini dell'antitesi in misura rilevante: quelli che erano inizialmente due termini giustapposti in senso complementare diventano ora due termini alternativi in netta antitesi: «... sapendo che non si è giustificati da opere della legge *se non* per fede in Gesù Cristo, noi abbiamo creduto in Cristo Gesù per poter essere giustificati dalla fede in Cristo e *non* da opere della legge...». Inoltre, definendo la giustificazione per fede in Cristo, Paolo varia leggermente la formula: siamo giustificati non solo *mediante* la fede in Cristo, ma anche *dalla* fede in Cristo – con tale formulazione Paolo sottintende, probabilmente, che la fede in Cristo è l'unica risposta necessaria e sufficiente che Dio si aspetta per giustificare chiunque.

In altre parole, al v. 16 Paolo trasforma quella che all'inizio era una semplice qualificazione del nomismo dell'alleanza in netta antitesi. Se siamo stati accettati da Dio sulla base della fede, allora è sulla base della fede che risultiamo accettabili e *non* sulla base di opere. Forse allora in questo versetto la fede in Gesù messia inizia a manifestarsi per la prima volta non

¹ Mussner, *Galaterbrief*, 170: «Il giudeo non ammette l'antitesi paolina 'fede' - 'opere della legge', anzi per lui essa è incomprensibile».

semplicemente come definizione *più ristretta* degli eletti di Dio, ma come definizione *alternativa* degli eletti di Dio. Se prima per il cristiano giudeo la fede in Gesù Cristo era *uno* degli indicatori d'identità insieme ad altri indicatori d'identità (circoncisione, leggi alimentari, sabato), la fede in Gesù in quanto Cristo diviene ora il demarcatore d'identità primario che rende gli altri superflui.

Questa linea espositiva può essere riespressa in maniera leggermente diversa accentuando maggiormente il significato di Cristo nella storia della salvezza. Il problema con cui a questo punto Paolo era effettivamente alle prese è il seguente: noi, credenti giudei, come mettiamo in relazione il nostro nomismo dell'alleanza, le nostre opere della legge, i nostri doveri derivanti dal patto con la nostra nuova fede in Gesù in quanto il Cristo? o, per usare termini leggermente più generici: quale differenza fa la venuta di Gesù il messia alla nostra concezione tradizionale del patto? La risposta di molti credenti di Gerusalemme sembra essere stata: nessuna, proprio nessuna; è ancora il patto di Dio con Israele quello in cui i gentili possono essere accolti alle note e tradizionali condizioni. Altri, compresi gli apostoli più eminenti, erano disposti a dispensare i credenti gentili dall'obbligo della circoncisione come requisito per l'ammissione, ma quando si giunse al dunque essi in realtà si aspettavano che i credenti gentili vivessero secondo tradizione, come quelli che erano dentro il patto, che conservassero lo status di appartenenti al patto, conformandosi in particolare alle regole sui cibi e sulla purità rituale che governavano la vita conviviale – così anche Pietro e Barnaba (*Gal.* 2,12-14). La loro risposta alla domanda era in realtà questa: la venuta di Cristo ha fatto qualche differenza, ma ben poca nella realtà quotidiana. Il popolo di Dio dev'essere ancora definito in termini essenzialmente e peculiarmente giudaici. È esattamente a questo punto che Paolo inizia a sviluppare una risposta diversa.

In breve, la risposta nuova di Paolo è che l'avvento di Cristo ha introdotto l'età dell'adempimento, compreso il compimento del disegno divino relativo al patto. Sin dall'inizio lo scopo escatologico di Dio con la costituzione del patto è stato la benedizione delle nazioni: il vangelo fu già proclamato quando Dio promise ad Abramo «in te tutte le nazioni saranno benedette» (*Gal.* 3,8; *Gen.* 12,3; 18,18). Ora il tempo dell'adempimento è quindi giunto, il patto non deve più essere concepito in termini nazionalistici o razziali. Esso non è più un privilegio esclusivamente giudaico *in quanto* giudaico. Ciò non significa che il patto sia abbandonato, anzi esso è esteso come Dio aveva inteso in origine – con la grazia di Dio, della quale esso è espressione, svincolata dalla sua limitazione nazionale e donata liberamente senza riguardo per etnia o attività, com'era stata concessa in origine. Questa è grosso modo l'argomentazione di *Gal.* 3-4 che più tardi verrà sviluppata su linee analoghe in *Rom.* 3-4.

Il corollario decisivo che Paolo scorse e non esitò a trarre è che il patto non dev'essere più identificato o definito da pratiche peculiarmente giudaiche come la circoncisione, le leggi sui cibi e il sabato. Le opere *del patto* avevano finito per essere identificate troppo strettamente con le osservanze *giudaiche*, la giustizia *del patto* con la giustizia *nazionale*.¹ Ma perpetuare identificazioni del genere significava ignorare sia il modo in cui il patto era iniziato sia lo scopo che alla fine esso avrebbe dovuto adempiere. Continuare a insistere su opere della legge del genere significava ignorare il fatto centrale per i cristiani: con la venuta di Cristo lo scopo che Dio si era proposto con il patto era stato finalmente raggiunto e ora, in questa fase finale, il demarcatore d'identità fondamentale (la fede di Abramo) riaffermava il suo primato rispetto e in opposizione agli indicatori d'identità troppo angustamente nazionalistici della circoncisione, delle norme alimentari e del sabato.

Se questo modo d'intendere *Gal. 2,16* è legittimo, allora di fatto in questo versetto ci viene concesso il privilegio unico di essere testimoni del momento in cui avviene, per così dire davanti ai nostri occhi, uno sviluppo importantissimo per la storia del cristianesimo. Perché nel versetto si è davanti alla transizione da una concezione fondamentalmente giudaica del significato di Cristo a una concezione di natura diversa, di fatto la transizione da una forma di messianismo giudaico a una fede che, prima o poi, dovrà staccarsi dal giudaismo per esistere autonomamente.

Ed ecco altri due corollari chiarificatori:

1. una volta afferrato il ragionamento di Paolo, dovremmo evitare di allentare la presa e ricadere nell'antica distinzione tra fede e opere in generale, tra fede e «opere buone». Qui Paolo non argomenta a favore di un concetto di fede che è totalmente passiva per timore di diventare essa stessa «un'opera». Paolo nega la richiesta di un'opera *specificata* quale espressione necessaria della fede. Come dice egli stesso più avanti nella medesima lettera: «In Cristo Gesù né la circoncisione né l'incirconcisione sono di alcuna utilità, ma solo la fede che opera mediante l'amore» (*Gal. 5,6*);

2. né si dovrebbe forzare la distinzione di Paolo tra fede e opere in una dicotomia tra fede e rito soltanto perché le opere della legge cui egli pensa appartengono a quella che è stata spesso chiamata la legge rituale o cerimoniale. *Esiste* di fatto una distinzione tra ciò che è esterno e ciò che è interno, tra ciò che è rituale e ciò che è spirituale, ma non necessariamente un'antitesi. Qui Paolo non ha la minima intenzione di negare una espressione rituale della fede, come avviene col battesimo o la cena del Signore. Ancora una volta si dovrebbero tener presenti i limiti precisi del-

¹ Devo questa espressione a N.T. Wright. V. la sua tesi di dottorato a Oxford *The Messiah and the People of God. A Study in Pauline Theology with Particular Reference to the Argument of the Epistle to the Romans*, 1980, 89 s.

la distinzione paolina tra fede in Cristo e opere della legge. Ciò che Paolo si preoccupa di escludere è l'espressione *etnica* della fede, non quella *rituale*; egli nega *il nazionalismo*, non *l'attivismo*. Quale che sia la loro base nelle scritture, queste opere della legge erano state classificate come indici di giudaicità, come distintivi identificativi di etnia e nazione – inevitabilmente quando etnia e religione sono intrecciate tanto inestricabilmente come lo erano, e sono, nel giudaismo. Ciò che Gesù ha fatto con la sua morte e risurrezione, nella visione di Paolo è stato liberare la grazia giustificante di Dio dai suoi ceppi nazionalistici e restrittivi: liberarla per un'esperienza più completa (al di là del giudeo circonciso) e un'espressione più piena (al di là dell'assillo della purità rituale).

d) Si dovrebbe infine osservare l'ultima proposizione del versetto, dove Paolo probabilmente allude a *Sal. 143,2*.¹ La nostra tesi contribuisce anche a spiegare perché Paolo userebbe il salmo nel modo che fa, perché interviene sulle parole del salmista e vi aggiunge del suo.

Sal. 143,2 recita questa supplica:

Non chiamare in giudizio il tuo servo,
perché nessun vivente è giusto davanti a te.

Paolo compie un duplice intervento sul secondo emistichio: aggiunge «da opere della legge» e sostituisce «nessun vivente» con «nessuna carne». Dove il salmista aveva detto

«nessun vivente è giustificato davanti a te»,

Paolo riformula in questo modo:

«per opere di legge nessuna carne sarà giustificata».²

Come può Paolo giustificare la restrizione dell'affermazione più generale introdotta con l'aggiunta «da opere di legge»? La risposta più semplice è offerta, probabilmente, dalla sostituzione di «nessun vivente» con «nessuna carne». «Nessuna carne» è un sinonimo del tutto accettabile di «nessun vivente», ma per Paolo ha il vantaggio di mettere a fuoco l'inaccettabilità dell'uomo nella sua carnalità. Naturalmente Paolo non ha in mente un dualismo tra spirito e materia, per quanto dualistica possa sembrare la sua antitesi tra spirito e carne che s'incontra più tardi al cap. 5. Certo Paolo pensa alla debolezza dell'uomo, alla sua corruttibilità, alla sua dipendenza dalla soddisfazione di appetiti puramente umani (*Gal. 4,13 s.*; *5,16 s.*; *6,8*). Ma nella parola «carne» c'è anche l'idea di un rapporto meramente

¹ Nonostante i dubbi di Mussner, *Galaterbrief*, 174 s., probabilmente Paolo intese davvero alludere al salmo, come conferma il parallelo con *Rom. 3,20* dove l'allusione è più evidente.

² L'omissione di «davanti a te» di *Sal. 143,2* non ha alcuna rilevanza in *Gal. 2,16*; lo dimostra il mantenimento dell'espressione nell'allusione al medesimo passo in *Rom. 3,20*.

umano, di un'eredità determinata da una discendenza fisica, come nell'allegoria del cap. 4 (*Gal.* 4,23.29).¹ Vale a dire che parlando di «ogni carne» Paolo pensa anzitutto e per l'appunto a quelli che considerano che la possibilità di risultare accetti a Dio e la posizione agli occhi di Dio dipenda dalla discendenza fisica da Abramo, dall'identità nazionale di giudei. È proprio questo atteggiamento che dà eccessiva importanza al rapporto fisico e ai riti carnali, proprio l'atteggiamento che Paolo critica aspramente con la frecciata di *Gal.* 6,12 s.: «... vogliono fare bella figura nella carne... vogliono ottenere gloria nella vostra carne».

Con la citazione allusiva del salmo, precisata ora più distintamente dal riferimento all'identità fisica e nazionale, l'aggiunta di «da opere di legge» assume una funzione semplicemente esplicativa; non limita ulteriormente l'affermazione del salmista, ma piuttosto l'associa a «ogni (nessuna) carne» così da mettere l'espressione più chiaramente in risalto, poiché le opere della legge rappresentate in questa lettera dalla circoncisione sono precisamente atti della «carne». Insistere sulla circoncisione significa riconoscere un primato sul piano fisico del rapporto, che Paolo non può più accettare. Proprio per il grande risalto in cui simili demarcatori d'identità etnica sono messi, per la loro accettabilità davanti a Dio le «opere della legge» non sono paradossalmente affatto diverse dalle «opere della carne» (*Gal.* 5,19) – appunto perché di fatto queste opere della legge imprigionano la giustizia di Dio in una struttura etnica e nazionale, vale a dire carnale. Mentre dal punto di vista di Paolo quelli che appartengono a Cristo sono passati per un diverso punto di partenza (*Gal.* 3,3: dono dello Spirito), hanno crocifisso la carne (*Gal.* 5,24) e la vita che ora conducono nella carne la vivono non in termini di riti carnali o di rapporti carnali, bensì per la fede nel figlio di Dio (*Gal.* 2,20). Gli intenti di Dio e il popolo di Dio si sono ora allargati al di là dell'Israele secondo la carne, e così la giustizia di Dio non può più essere ristretta in termini di opere della legge che mettono in risalto la consanguineità sul piano della carne.

Altri due corollari conclusivi, tanto per chiarire le cose.

1. Una volta di più si deve notare che Paolo scredita il valore delle *opere di legge*, non della legge stessa o dell'osservanza della legge in generale. Nel suo ultimo contributo alla discussione Sanders ammette il significato nazionalistico di circoncisione, leggi sui cibi e il sabato,² ma continua a considerare l'espressione «opere della legge» un semplice sinonimo di «legge», soltanto più completo. Per quel che riguarda Sanders, dire che «nessuno sarà giustificato per opere di legge» equivarrebbe esattamente a dire che «nessuno sarà giustificato per la legge».³ Ma Paolo è tanto poco

¹ Cf. il mio *Jesus-Flesh and Spirit. An Exposition of Romans 1,3-4*: JTS 24 (1973) 43-49.

² V. sotto, p. 146 n. 2.

³ Cf. anche E.P. Sanders, *On the Question of Fulfilling the Law in Paul and Rabbinic Judaism*,

avverso alla legge *per se* quanto lo è alle opere buone *per se*. Egli obietta irritato alla legge intesa come *opere*, come prerogativa giudaica e monopolio nazionale giudaico. La legge intesa nel senso di comandamento di «amare il tuo prossimo come te stesso» è un'altra questione (*Gal.* 5,14).

2. Anche per evitare qualche confusione è da ripetere che qui Paolo non svaluta le opere in generale né propugna una dicotomia fra rito esterno fatto nella carne e la grazia interiore che opera nello spirito. Una volta ancora è da osservare il bersaglio limitato che egli prende di mira. Paolo è contrario a quelle opere che esprimono prerogative etniche; egli denuncia atti fatti nella carne perché la fede in Cristo è ritenuta un'insegna insufficiente di appartenenza al patto. Al contrario di Pietro e degli altri cristiani giudei, Paolo insiste che la sentenza di Dio in favore dei credenti viene pronunciata e passata in giudicato mediante la fede, senza dipendere in alcun modo dall'osservanza di opere della legge che finora avevano caratterizzato e distinto i giudei in quanto popolo di Dio.

III

Per *Gal.* 2,16 ci fermiamo qui. Il tempo non consente di seguire lo sviluppo della medesima linea argomentativa nel resto della lettera, sebbene io creda che ciò contribuirebbe a risolvere più di una *crux* nei capitoli successivi. Allo stesso modo, la lettera scritta più tardi da Paolo ai cristiani di Roma risulta molto più coerente se letta nella medesima prospettiva. Ad esempio quando Paolo afferma che il vanto è escluso (*Rom.* 3,27), non sta pensando a chi si vanta per i propri successi o per le proprie opere buone.¹ Egli ha in mente il vanto dei giudei: il vanto per il rapporto particolare d'Israele con Dio dovuto all'elezione; il vanto per la legge, segno del favore divino; il vanto per la circoncisione, insegna della loro appartenenza a Dio (*Rom.* 2,17-29). Tra le altre cose, ciò significa che su questo punto specifico non c'è alcuno sviluppo significativo nel pensiero di Paolo, almeno nell'intervallo che divide la lettera ai Galati da quella ai Romani. Tuttavia, per una più esauriente interpretazione si dovrà aspettare il commento a Romani che ho ricordato all'inizio e che, come forse vi farà piacere apprendere, sto scrivendo con un entusiasmo molto maggiore di quello che ho mostrato inizialmente, quando esso mi venne proposto.

Naturalmente, sarebbe anche prematuro fondare conclusioni generali sulla base di un solo versetto. Tuttavia, alla fine di una lezione come questa sussiste l'obbligo morale di tentare un qualche riepilogo e di tratteggiare i risultati preliminari che, a questo punto, sembrano derivare da que-

in *Donum Gentilicium* (New Testament Studies in Honour of David Daube), ed. C.K. Barrett - E. Bammel - W.D. Davies, Oxford 1978, 103-126.

¹ V. per contro gli autori citati sopra, p. 137 n. 1.

sta nuova prospettiva su Paolo, ma che, naturalmente, devono essere sottoposti a ulteriori esami.

a) In *Gal. 2,16* Paolo si rivolge effettivamente al giudaismo del I secolo, così come lo conosciamo: un sistema di religione cosciente del suo particolare rapporto con Dio e sensibile ai suoi particolari obblighi all'interno di quel rapporto. Le critiche rivolte a Paolo per aver malinterpretato il giudaismo comportano un duplice errore di prospettiva. Ciò che gli studiosi ebrei rigettavano quale fraintendimento del giudaismo da parte di Paolo è, a sua volta, un fraintendimento di Paolo basato sulla lettura protestante classica (sbagliata) di un Paolo letto con gli occhiali della riforma. Quando ci togliamo questi occhiali, Paolo non appare minimamente così staccato e alieno dal contesto del I secolo come persino Sanders ritiene. In effetti, Sanders ha liberato l'esegesi paolina dai paraocchi del XVI secolo, ma ci ha ancora lasciati con un Paolo che non poteva risultare comprensibile per i giudei suoi contemporanei e la cui dichiarata disponibilità a osservare la legge, come si può leggere altrove (*1 Cor. 9,19-23*), deve essere risuonata come la più spudorata delle contraddizioni.

b) L'errore esegetico principale compiuto da Sanders (e non solo da lui)¹ nella ricostruzione della concezione paolina della legge è la mancata percezione del significato della breve espressione «opere della legge». Sanders riconosce giustamente che prendendosela con le «opere della legge» Paolo non denigra le opere buone in generale e ancor meno pensa che le opere buone procurino merito. Ma considerando l'espressione «opere della legge» equivalente a «fare la legge» in generale (l'esegesi usuale), Sanders giunge alla conclusione sbagliata che denigrando le opere della legge Paolo scredita la legge in quanto tale e abbia rotto con tutto il giudaismo. A esser sinceri si è davanti a un errore naturale, perché il giudaismo stesso aveva investito di tanto significato queste opere in particolare che ormai si provava la propria lealtà al patto e alla legge appunto con l'osservanza della circoncisione, delle prescrizioni alimentari e del sabato.² È a queste opere in particolare che Paolo pensa, e proprio queste appunto perché erano diventate l'espressione di una concezione del patto troppo strettamente nazionalistica ed etnica, perché erano diventate il simbolo non

¹ È ingiusto prendersela soltanto con Sanders giacché si tratta di un errore comune a molti, che è di solito il risultato di un'esegesi basata soprattutto su *Gal. 3,11* e di una lettura di *3,10* alla luce di *3,11*, senza fare un adeguato riferimento all'importante affermazione iniziale di *Gal. 2,16*. Cf. ad esempio N.A. Dahl, *Studies in Paul*, Minneapolis 1977, 106 e 170; U. Wilckens, *Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnis*: NTS 28 (1982) 166-169; Mussner, *Galatierbrief*, 170: «Solo un'esegesi ingenua potrebbe limitare le 'opere della legge' alle norme rituali del giudaismo». Ma cf. sotto, p. 146 n. 1.

² Si possono far confronti col modo in cui in ambienti fondamentalisti le dottrine dell'espiazione vicaria e dell'inerranza della Scrittura sono state considerate criterio e misura di ortodossia, anche quando si riconosce che diverse altre dottrine sono d'importanza pari o superiore.

della fede di Abramo ma del vanto d'Israele.¹ In più di un caso Sanders coglie la questione in modo del tutto chiaro,² ma la sua incapacità di distinguere «opere della legge» da «fare la legge» gli impedisce di svilupparla adeguatamente quanto ha intuito.³

Questa pecca ha avuto serie conseguenze per la tesi maggiore di Sanders, perché se egli avesse delimitato più esattamente la forza del giudizio negativo di Paolo riguardo alle opere della legge, sarebbe stato in grado di dare una valutazione più adeguata dell'atteggiamento paolino, in altri passi ben più positivo, verso la legge. In particolare, Sanders non sarebbe stato costretto a calcare con tanta forza la distinzione tra «entrare nel patto» (senza fare la legge) e «restare nel patto» (osservando la legge), distinzione che sembra davvero strana proprio nel caso di *Gal. 2,16*, dove il problema ad Antiochia era la condotta quotidiana di quelli che avevano già creduto (*Gal. 2,14*) e dove la preoccupazione di Paolo per i galati riguarda la fine più che il principio della loro parabola cristiana (*Gal. 3,3*).⁴ Di conseguenza Sanders non sarebbe stato neanche costretto a sostenere la

¹ Questa precisazione si applica anche alla distinzione fra legge rituale e legge morale frequentemente attribuita a Paolo. Il fatto è che Paolo non presuppone o sviluppa questa distinzione in sé. Il suo atteggiamento più negativo nei riguardi delle norme rituali della legge deriva dal fatto che è proprio con questi riti in sé che i suoi connazionali giudei si erano demarcati più chiaramente come giudei, popolo di Dio – ed erano stati identificati da altri come «popolo caratteristico» (cf. sopra, p. 134 n. 1).

² Cf. ad esempio Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, 33 (e 35): in *Rom. 3,27* «vantarsi» si riferisce «alla presunzione dei giudei di godere di uno status particolare»; egli, inoltre, riconosce (pp. 101 s.) la rilevanza di circoncisione, sabato e leggi sui cibi: «Il comun denominatore più evidente di queste leggi è il distinguere i giudei dai gentili» (p. 114); ci sono, poi, in nota, le sue citazioni di Gaston («Israele nel suo complesso riteneva che la giustizia di Dio stabilisse lo status di giustizia solo per Israele, escludendo i gentili») e di Howard («'La loro propria giustizia' è la loro 'giustizia collettiva, con esclusione dei gentili») (p. 61 n. 107). Prima di lui un articolo di J.B. Tyson, «*Works of Law*» in *Galatians*: *JBL* 92 (1973) 423-431 mostra punti di forza e punti deboli simili a quelli di Sanders.

³ Ad esempio: «La spiegazione di 'non per fede, ma per opere', allora, è 'essi non hanno creduto in Cristo'... la mancanza d'Israele non è quella di non ubbidire alla legge correttamente, ma quella di non avere fede in Cristo» – così Sanders (p. 37), mentre io direi piuttosto: «essi confidavano nella loro condizione di appartenenza al patto, dimostrata dalle opere della legge, più che in Cristo». E ancora: «La sua [di Paolo] critica del proprio stile di vita precedente non è quella d'essere colpevole del peccato attitudinale di considerarsi giusto, bensì quello di aver confidato in qualcosa di diverso dalla fede in Gesù Cristo» (pp. 44 s.) – ma *tertium datur*, dico io: «... colpevole di riporre la propria fiducia nell'essere giudeo per natura e nel suo zelo di giudeo devoto». E poi: «L'unica cosa che c'è di sbagliato con la vecchia giustizia sembra sia il fatto di non essere quella nuova» (p. 140) – ma no! Lo sbaglio è di essere una giustizia giudaica in senso stretto e nazionalistico! E infine: «Secondo la teoria di Paolo i giudei che entrano nel movimento cristiano non devono rinunciare a niente» (p. 176) – aggiungo: «Tranne che alla pretesa giudaica di monopolizzare la giustizia di Dio».

⁴ Sanders cerca di affrontare questo punto nella prima sezione principale di *Paul, the Law and the Jewish People* (p. 52 n. 20) e, di fatto, riconosce che il problema è quello di «essere dentro» (ciò che l'appartenenza al patto comporta) più che la distinzione in sé tra entrare dentro e restare dentro. I cristiani giudei e i giudaizzanti non pretendevano dai credenti gentili semplicemente un atto iniziale *una tantum*, ma un costante e perdurante stile di vita conforme alla torà.

necessità di una discontinuità tanto arbitraria e brusca tra il vangelo di Paolo e il passato giudaico dell'apostolo, secondo la quale discontinuità il Paolo di Sanders sembra quasi che non comunichi con il giudaismo di Sanders. Mentre se Paolo stava realmente polemizzando contro una concezione troppo angusta della promessa di Dio legata al patto e una concezione altrettanto ristretta di una legge racchiusa in limiti nazionalistici ed etnici, come ho sostenuto, allora diventa possibile una ricostruzione molto più intelligibile e coerente delle continuità e discontinuità tra Paolo e il giudaismo palestinese.

c) Tutto ciò conferma l'importante e ormai vecchia tesi di Stendahl che la dottrina di Paolo della giustificazione per fede non dovrebbe essere intesa anzitutto come spiegazione del rapporto del singolo con Dio, bensì e principalmente dovrebbe essere vista nel contesto del giudeo Paolo che lotta col problema di come giudei e gentili stiano in rapporto gli uni con gli altri nel quadro dello scopo divino del patto ora che esso è culminato in Gesù Cristo.¹ Il problema sta appunto nella misura in cui Israele era arrivato a pensare che il patto e la legge si identificassero con Israele, fossero una sua particolare prerogativa. La soluzione elaborata da Paolo non lo obbliga a negare il patto e neanche la legge quale legge di Dio, ma soltanto a negare il patto e la legge in quanto «possedimento» d'Israele. Per Paolo i modelli dell'uomo di fede sono i padri fondatori, Abramo, Isacco e Giacobbe, quando l'appartenenza al patto non era né determinata dalla discendenza fisica (consanguineità etnica) né dipendente da opere di legge (*Rom.* 4; 9,6-13). Questa interpretazione comportava sicuramente qualcosa come un metodo ermeneutico arbitrario, in cui l'esempio di Abramo in particolare non solo era considerato rappresentativo e normativo, ma anche si riteneva relativizzasse le scritture posteriori che mettono in risalto il posto particolare che Israele occupa negli affetti di Dio. Ma è un metodo che Paolo è più che pronto a discutere e a difendere più che a imporlo come prendere o lasciare, bianco o nero.

Ma ancora una volta stiamo iniziando a travalicare i limiti di questo saggio, mentre devo astenermene. Spero tuttavia d'aver detto quanto basta a mostrare quanto preziosa possa essere la nuova prospettiva su Paolo per acquisire una più chiara conoscenza e una migliore comprensione di Paolo e della sua teologia.

¹ Cf. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*, *passim*. Ad es. p. 2: «... Paolo giunse faticosamente a una dottrina della fede nell'intento, molto specifico e circoscritto, di difendere i diritti dei convertiti gentili a essere pienamente e a giusto titolo eredi delle promesse di Dio a Israele».

Capitolo 3

Opere della legge e maledizione della legge

(Galati 3,10-14)

I due studi più recenti su Paolo e la legge mostrano entrambi un profondo accordo nella critica del modo in cui Paolo affronta la questione della legge, ritenendolo incoerente e contraddittorio. E.P. Sanders sostiene che la «rottura» di Paolo con la legge fece sorgere questioni e problemi differenti e che «le sue varie risposte, una volta messe in fila, non formano un tutto logico».¹ In particolare, «la sua discussione sulla legge nel cap. 2 [della lettera ai Romani], non può essere armonizzata con nessuna delle diverse cose che Paolo dice altrove riguardo alla legge»; in *Rom.* 2 «Paolo va oltre l'incoerenza o una varietà di argomentazioni e spiegazioni che sfociano in autentiche contraddizioni».² Più radicale si dimostra H. Räisänen, per il quale non c'è che un modo di trattare ciò che Paolo dice: «Contraddizioni e incongruenze devono essere *accettate* come caratteristiche *costanti* della teologia paolina della legge».³ In più di un caso egli si sente costretto a concludere che Paolo si contraddice. Ad esempio per *Rom.* 13,8-10: «qui Paolo pare essersi semplicemente dimenticato di quanto ha scritto al cap. 7 o in 10,4»; «*Rom.* 2,14-15.26-27 sta in palese contraddizione con la tesi principale di questa sezione della lettera»; Paolo avanza «riguardo alla legge teorie artificiali e contraddittorie».⁴ Artificiosità e contraddizione non mancano evidentemente neppure in *Gal.* 3,10-12, dove per Räisänen l'affermazione di 3,10 è in contrasto con quanto si dice in 3,11-12.⁵

Personalmente trovo simili spiegazioni del testo molto insoddisfacenti. Chiaramente esse non vanno scartate a priori; ma in quanto modi che cercano di dare un senso al testo, esse vanno considerate ipotesi disperate, seconde solo a emendamenti congetturali del testo, sgradevoli per la buona esegesi. Per la buona esegesi è fondamentale il rispetto per l'integrità del testo e, nel caso di un autore come Paolo, rispetto per la sua notevole levatura e competenza teologica. Tale rispetto include l'accortezza di tenere sempre presente la possibilità, anzi la probabilità, che le situazioni che Paolo

Intervento letto (in forma più breve) al seminario su «Paolo e Israele» in occasione della conferenza della SNTS tenuta a Basilea nell'agosto 1984.

1 E.P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983, 3 s.

2 Sanders, *Law*, 123 e 147.

3 H. Räisänen, *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 1983, 10-11 (corsivo nel testo).

4 Räisänen, *Paul*, 65. 103. 154. 5 Räisänen, *Paul*, 94-96. 109.

doveva affrontare fossero più complesse di quanto possiamo avvertire noi oggi o includere aspetti importanti che oggi ci risultano invisibili. Prima di avvalermi di conclusioni del genere vorrei quindi essere pienamente convinto di esser penetrato il più possibile nella mente di Paolo e nel contesto dei suoi scritti. Ed è proprio questo passo che mi sembra che Sanders e Räisänen abbiano, entrambi, mancato di fare. Nonostante la fatica che essi hanno dedicato alla materia, nonostante Sanders abbia talmente contribuito a illuminare la nostra concezione del giudaismo palestinese in rapporto a Paolo e nonostante la notevole scrupolosità con la quale Räisänen si è confrontato con la letteratura secondaria sull'argomento, entrambi non hanno indagato abbastanza a fondo la situazione sociale della quale «Paolo e la legge» costituivano una parte. Per quanto essi abbiano rifiutato, giustamente, un'esegesi individualizzante della teologia paolina della giustificazione, essi non sono, tuttavia, riusciti ad afferrare il pieno significato *della funzione sociale della legge* ai tempi di Paolo né come questo aspetto determini e influenzi sia i problemi che Paolo si è trovato ad affrontare sia le risposte di Paolo.

LA FUNZIONE SOCIALE DELLA LEGGE

Antropologi e sociologi ci hanno insegnato che qualsiasi raggruppamento sociale presenterà inevitabilmente vari aspetti e caratteristiche che forniscono (consapevolmente o meno) la definizione che un gruppo dà di se stesso e lo distinguono da altri gruppi. I membri di un dato gruppo tenderanno naturalmente a concepire il gruppo e la loro appartenenza a esso in termini di questi aspetti e caratteristiche, incluse le pratiche e le credenze distintive, quali che siano. In questo tipo di discorso ci sono due termini chiave: *identità* e *demarcazione*. In particolare, il rito (una grande varietà di riti) ha una funzione importante per la coesione del gruppo e per il mantenimento della sua identità. Ecco che cosa scrive Hans Mol:

I riti articolano e reiterano un sistema di significato, impedendo che venga perso di vista... Essi ripristinano, rinforzano e reindirizzano l'identità. Essi massimizzano l'ordine rafforzando la posizione del singolo nel gruppo o società, e viceversa, rinforzando i vincoli di una società nei confronti del singolo. I riti uniscono, integrano e sacralizzano.¹

Similmente nel suo autorevole studio su *Purezza e pericolo* Mary Douglas definisce il rito il «tentativo di creare e mantenere una cultura specifica»:

I riti sanciscono la forma di relazioni sociali, e dando a queste relazioni espressione visibile mettono in grado di conoscere la propria società.²

¹ H. Mol, *Identity and the Sacred*, Oxford 1976, 233.

² M. Douglas, *Purity and Danger*, London 1966, 128 (e anche prima, pp. 62-65) (tr. it. *Purezza e pericolo*, Bologna 1993).

Il concetto di «demarcazione» è strettamente connesso a quello di «identità». Come Mol osserva, «è appunto la demarcazione... che procura il senso di identità».¹ In particolare, più un gruppo o una società si sentono minacciati più tenderanno a mettere in evidenza le loro delimitazioni. Mary Douglas ha fatto notare che «il corpo è un modello che può rappresentare qualsiasi sistema delimitato». Così non ci si deve meravigliare quando la preoccupazione per la purità del corpo e di ciò che entra ed esce dal corpo si fa più forte in tempi di pericolo per il gruppo. Essa indica che

quando i riti esprimono angoscia per gli orifici del corpo, il corrispondente sociologico di questa angoscia è la preoccupazione di proteggere l'unità politica e culturale di un gruppo minoritario... L'angoscia per i margini del corpo esprime il pericolo per la sopravvivenza del gruppo.²

Dev'essere immediatamente evidente quanto bene questa disamina si accordi col giudaismo dei giorni di Paolo. La stessa Douglas esemplifica la questione riferendosi alla storia degli israeliti in generale, in quanto questi furono sempre «una minoranza soggetta a forti pressioni».³ Ma è soprattutto in età postesilica e principalmente ai giorni dei Maccabei che la questione si fa del tutto chiara. Nel 11 sec. a.C. la minaccia dell'assimilazione siriana si faceva sentire in particolar modo proprio per quei riti corporali che costituivano l'identità distintiva del giudaismo e ne demarcavano i confini.

Giustiziavano, secondo l'editto (di Antioco), le donne che avevano fatto circoncidere i figli e impiccavano i bambini al loro collo, uccidendo con le loro famiglie anche quelli che avevano eseguito la circoncisione. Tuttavia molti in Israele si mantennero saldi, risolti in cuor loro a non mangiare cibi impuri. Essi preferirono morire piuttosto che essere contaminati da cibi o profanare il patto santo, e di fatto morirono (*I Macc.* 1,60-63).

Qui l'identità e gli indicatori di demarcazione sono palesi: circoncisione e leggi sui cibi puri e impuri. Non è quindi per nulla sorprendente che i due problemi principali che Paolo affronta nella lettera ai Galati rientrino appunto in queste due sfere d'interesse: circoncisione e prescrizioni alimentari (*Gal.* 2,1-14). Infatti, sin dal periodo maccabaico questi due complessi normativi erano stati fondamentali per l'identità giudaica del giudeo osservante, per la sua identità di appartenente al popolo che Dio aveva scelto per sé e con il quale aveva fatto un patto; queste due leggi rituali avevano un ruolo centrale nel distinguere Israele dalle nazioni circostanti. E gli episodi descritti in *Gal.* 2 avvennero in un periodo di rinnovata e crescente minaccia all'identità nazionale e religiosa del giudaismo, considerato che si erano verificati dopo il tentativo di Caligola di contaminare

¹ Mol, *Identity*, 57 s.

² Douglas, *Purity*, 124.

³ *Ibidem*.

il tempio (40 d.C.) e con una situazione in Palestina che si andava deteriorando di giorno in giorno.¹ Naturalmente, per il giudeo devoto si trattava soprattutto di restare fedele agli obblighi del patto esposti chiaramente nella torà (in particolare *Gen.* 17,9-14; *Lev.* 11,1-23; *Deut.* 14,3-21). Ma in un'ottica sociale antropologica è anche chiaro che la posta in gioco era l'identità e il modo di concepirsi, e che questi riti erano importanti soprattutto perché servivano da chiari indicatori di demarcazione. Ciò è confermato da varie osservazioni di autori greci e latini di quel periodo, che mostrano come da una prospettiva esterna due dei più chiari indicatori dell'etnia giudaica erano la circoncisione e le leggi alimentari.² Sempre a questo proposito, Wayne Meeks cita opportunamente Filone:

Israele non può subire alcun danno dai suoi avversari finché resta «un popolo che dimora solo» (*Num.* 23,9), «poiché in virtù della distinzione delle sue particolari usanze esso non si mischia con altri per allontanarsi dalla via dei suoi padri» (*Mos.* 1,278),

e prosegue citando le più importanti di queste «particolari usanze»: circoncisione, *kašrut*, osservanza del sabato, astensione dalle cerimonie civili che implicavano il riconoscimento di dèi pagani.³ Sanders si sofferma sullo stesso aspetto quando osserva che circoncisione, sabato e prescrizioni alimentari «creavano nel mondo greco-romano una distinzione sociale tra giudei e altre etnie». Lo stesso dice anche Räisänen: «Le opere della legge sono qualcosa che *separa* il giudeo dal gentile».⁴ Ma nessuno dei due approfondisce a sufficienza il punto.

Si dovrebbe anche osservare, poiché più avanti risulterà importante, che la funzione di affermare l'identità e di indicare demarcazioni non era affidata semplicemente a riti particolari, ma che era la legge stessa che assolveva a questa funzione.⁵ Dopotutto la legge non era stata data a Israele come prerogativa particolare d'Israele, al popolo eletto come segno del favore di Dio e quindi per distinguerlo dalle altre nazioni? Un buon esempio di questa nozione di privilegio è la posizione di Baruc secondo cui a Israele è stata data la sapienza divina che nessun altro conosce:

1 Si veda anche il mio *The Incident at Antioch* (*Gal.* 2,11-18): *JSNT* 18 (1983) 7-11.

2 Documentazione completa in M. Stern, ed., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (Israel Academy of Sciences and Humanities), Jerusalem, vol. 1, 1974; vol. 2, 1980. Per la circoncisione: Timagene, Orazio, Persio, Petronio, Marziale, Tacito, Giovenale, Svetonio (§§ 81. 129. 190. 194-195. 240-241. 281. 301. 320). Per le norme sui cibi: Erotiano, Epitteto, Plutarco, Tacito, Giovenale, Sesto Empirico (§§ 196. 253. 258. 281. 298. 334).

3 W.A. Meeks, *The First Urban Christians*, Yale 1983, 97.

4 Sanders, *Law*, 102; Räisänen, *Paul*, 171 s.

5 Nel mondo antico, com'è noto, il rispetto per le usanze avite (τὰ πάτρια) era una caratteristica diffusa di gruppi sociali e nazionali. Cf. LSJ s.v. πάτριος; e R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, Yale 1981, 2 s.

Essa è il libro dei comandamenti di Dio,
e la legge che dura per sempre.
Tutti quelli che la tengono saldamente vivranno
e quelli che l'abbandonano moriranno.
Voltati, Giacobbe, e prendila;
cammina verso lo splendore della sua luce.
Non dare la tua gloria a un altro
e i tuoi privilegi a un popolo straniero.
Felici noi, Israele,
poiché sappiamo ciò che è gradito a Dio (*Bar. 4,1-4*).

La *Lettera di Aristeo* (139 e 142) contiene la descrizione più chiara in assoluto della funzione delimitatrice della legge:

Il nostro legislatore [*sc. Mosè*] ... ci ha cinti di palizzate ininterrotte e di mura ferree per evitare che ci mescolassimo in alcunché con gli altri popoli, mantenendoci puri di corpo e di anima... ci ha cinti da ogni lato di purità: cibi, bevande, contatti, udito, vista sono regolati da leggi (tr. F. Calabi).

Lo stesso atteggiamento era com'è noto prerogativa di due dei principali sottogruppi del giudaismo, i farisei e gli esseni, perché veramente si può dire di loro che entrambi cercavano di affermare e rafforzare l'identità del popolo di Dio mettendo in risalto appunto i riti distintivi e la natura di demarcazione della legge.¹

Detto in breve, le regole specifiche della circoncisione e delle prescrizioni alimentari erano quindi importanti non in sé ma perché *mettevano al centro* la peculiarità d'Israele, rendevano visibili le istanze d'Israele in quanto popolo messo a parte ed erano i punti più chiari che differenziavano i giudei dalle nazioni. La legge era parte integrante dell'identità d'Israele, sia come nazione sia come religione. La legge era sinonimo di giudaismo. Al tempo di Paolo un giudaismo senza la legge era inconcepibile; per un giudeo era quasi impossibile concepire l'appartenenza al popolo del patto indipendentemente dalla legge. Tutto ciò sarebbe stato dato largamente per scontato dalla maggior parte dei giudei, tanto era parte dell'atteggiamento presupposto della concezione che il giudeo aveva di sé. Non appena si sia afferrato questo punto, diventa immediatamente palese che l'insegnamento di Paolo sulla legge e la circoncisione dovette costituire una

1 J. Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago 1981, 69-75: «Ciò che distingue l'Israele antico come sua peculiarità imperitura è la preoccupazione di definirsi. In un modo o nell'altro Israele cercò i mezzi per dichiarare la propria diversità dai suoi confinanti. La persistente insistenza sulla differenziazione, che produceva la preoccupazione di definirsi... La letteratura della torà... alzava ben alti questi muri di separazione... Queste leggi formavano una barriera protettiva che teneva dentro quelli che erano dentro, fuori quelli che non erano dentro». Di qui l'insistenza dei farisei sulla purità rituale, sulla quale Neusner ha attirato in particolare l'attenzione, cf. *From Politics to Piety*, Englewood Cliffs 1973, 80. 83-90 e *Judaism*, 49-52, e l'intensificazione delle norme rituali a Qumran (ad es. 1QS 3,8-12; 5,8; CD 10,14-11,18); v. inoltre J. Riches, *Jesus and the Transformation of Judaism*, London 1980, 122-128.

grave minaccia per il modo di concepirsi e per l'identità della maggior parte dei suoi simili, e non in quanto individui ma in quanto giudei, in quanto membri del popolo demarcato come popolo di Dio in virtù della legge. Se non si afferra bene questa dimensione sociale, si potrebbe addirittura dire nazionale ed etnica, dei problemi che Paolo si era trovati di fronte, sarà in sostanza impossibile giungere a un'esegesi della concezione paolina della legge che sia debitamente rispettosa del contesto storico.

OPERE DELLA LEGGE

Quello che fin qui si è perorato è stato in realtà un cambio di prospettiva – da una dominata dalle categorie delle controversie della riforma a un'altra situata opportunamente entro l'orizzonte della realtà sociale del giudaismo del I secolo. Se un simile cambiamento viene compiuto a dovere, i problemi che Paolo dovette affrontare appaiono in una luce tutta nuova e così anche la risposta che egli vi dà. Un esempio di capitale importanza è l'espressione τὰ ἔργα νόμου, «le opere della legge». Che Paolo la usi unicamente nel contesto delle sue discussioni con altri cristiani giudei (o con giudei) è generalmente riconosciuto dai commentatori,¹ ma prima o poi (di solito prima) la prospettiva si sposta e nell'esegesi inizia a prendere il sopravvento il presupposto che Paolo usi l'espressione «opere della legge» per indicare il tentativo di conquistare il favore di Dio con le prestazioni umane, o qualche parafrasi equivalente. Persino Sanders e Räisänen, che pure prendono consapevolmente le distanze dalle categorie della riforma e che rispetto alle considerazioni esposte sopra si mostrano molto più sensibili di quanto solitamente accada, alla fine ricadono anch'essi in altre varianti dell'antitesi classica della riforma: per Sanders ἐξ ἔργων τοῦ νόμου si riferisce ai requisiti per «entrare» in virtù dell'applicazione della sua distinzione abusata tra «entrare in» e «restare in», mentre Räisänen sostiene che con questa espressione Paolo travisa il giudaismo «lasciando pensare che in esso la salvezza avvenga per opere...».²

A mio parere, tuttavia, Paolo ha adottato appunto (o perché già nota ai suoi lettori o perché il suo significato risultava loro evidente) l'espressione «opere della legge» per indicare gli obblighi imposti dalla legge che mostrano come il singolo manifesti la propria appartenenza alla legge, che demarcano chi la pratica come membro del popolo della legge, il po-

1 Cf. ad esempio Räisänen, *Paul*, 187 (cf. anche sotto, p. 165 n. 3) con riferimento ad altri nella n. 121. Il dibattito sull'identità degli interlocutori di Paolo – giudaizzanti o cristiani giudei? – è importante ma non del tutto rilevante per l'argomento qui in esame, considerato che Paolo contesta l'atteggiamento *giudaico* dei cristiani giudei.

2 Sanders, *Law*, 105 e 147 (sebbene altrove, ad es. pp. 46 e 158 s., tratti l'espressione in senso meno restrittivo); Räisänen, *Paul*, 188 s. Cf. anche U. Wilckens, *Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnis*: NTS 28 (1982) 154-190.

polo del patto, la nazione giudaica. Ho esposto una prima versione dell'argomento nella Manson Memorial Lecture del 1982.¹ Il mio contributo è un tentativo di ampliare e approfondire questo argomento.

a) Da un lato il costrutto genitivale «opere della legge» è stato troppo poco considerato nel suo significato e dato troppo per scontato. Ma, come ha sostenuto E. Lohmeyer, la traduzione che meglio rende il senso dell'espressione ἔργα νόμου è «servizio della legge», *Dienst des Gesetzes*, nel tedesco di Lohmeyer, oppure, come lo rende J.B. Tyson, «servizio nomistico».² Qui «servizio» non significa tanto funzioni o atti particolari già compiuti, ma nel senso di obblighi fissati dalla legge, il sistema religioso determinato dalla legge. L'espressione non si riferisce agli sforzi di un individuo che cerca di migliorarsi moralmente, ma un modo di esistenza religioso, uno stile di esistenza caratterizzato dalla peculiarità richiesta e determinata dalla legge, le pratiche religiose che dimostrano «l'appartenenza» dell'individuo al popolo della legge.

L'intuizione di Lohmeyer è confermata dal modo in cui l'espressione giudaica equivalente è usata negli scritti di Qumran: *m'sj twrh*, «atti della legge». Qui l'appartenenza del singolo al patto era verificata appunto sulla base dei suoi «atti», della sua «osservanza della legge» come venivano visti in seno alla comunità nella vita quotidiana, giorno per giorno e anno per anno della comunità (1QS 5,21.23; 6,18). I *m'sj twrh* erano anche ciò che demarcava la comunità dei giorni della fine nella sua peculiarità dagli estranei e dagli avversari (4QFlor 1,1-7).

Per usare la terminologia introdotta da Sanders, «opere della legge» è un altro modo per dire «nomismo del patto» – ciò che distingue l'«essere nel» patto e non semplicemente l'«entrare nel» patto (per dirla con Sanders).³ E sulla base delle considerazioni che sopra si sono svolte, «opere della legge» è l'espressione usata da Paolo per definire in particolare gli indicatori di identità e di demarcazione che gli avversari giudei (-cristiani) di Paolo pensavano, a ragione, che fossero minacciati dalla concezione che Paolo aveva del vangelo.

b) Come ho fatto osservare nella mia Manson Lecture, questo modo d'intendere «opere della legge» è quello che meglio rende il senso in cui l'espressione è usata nei contesti in cui Paolo se ne serve. In *Gal.* 2,16, dove egli la introduce per la prima volta (negli scritti che di lui ci sono pervenuti) usandola non meno di tre volte, ἔργα νόμου si riferisce ovviamente

¹ *The New Perspective on Paul*: BJRL 65 (1983) 95-122 (= sopra, cap. 2). Cf. anche K. Kertelge, *Gesetz und Freiheit im Galaterbrief*: NTS 30 (1984) 382-394, spec. 391.

² E. Lohmeyer, *Probleme paulinischer Theologie*, Stuttgart s.d., 33-74: 67; J.B. Tyson, «*Works of Law*» in *Galatians*: JBL 92 (1973) 423-431: 424 s.

³ Sopra, p. 153 n. 2. Si noti anche il tentativo di Sanders di chiarire meglio la sua precedente formulazione in *Law*, 165 s. n. 38.

a quanto si è detto prima, cioè ai problemi sui quali vertevano le controversie passate: circoncisione e leggi alimentari.¹ Ciò che era in discussione era proprio questo: se essere giustificati per fede in Gesù Cristo richiedesse in aggiunta l'osservanza di queste «opere»; se, come fa capire chiaramente la discussione seguente, fosse concepibile un'appartenenza al popolo del patto che non prevedesse precisamente queste opere. I cristiani di Gerusalemme, dopo aver ceduto sul tema della circoncisione, per quel che riguardava l'«entrare», si erano irrigiditi sulla questione delle leggi sui cibi: un'appartenenza al popolo eletto che non includesse la fedeltà alle leggi alimentari e ai riti di purità connessi con la mensa era per loro un'insostenibile contraddizione in termini. E ad Antiochia Pietro, Barnaba e gli altri cristiani giudei, riluttanti o no, si dimostrarono evidentemente d'accordo: la minaccia all'identità giudaica era troppo grande per poter essere ignorata.²

La storia si ripete con Romani. Paolo introduce l'espressione, in modo un po' strano, concludendo la prima parte principale della sua esposizione (*Rom.* 3,19-20). Ancora una volta si deve concludere che il significato o il termine di riferimento dell'espressione fossero o noti o ovvi. Dato che la seconda metà dell'esposizione precedente era una confutazione della presunzione giudaica di godere di uno status privilegiato in quanto popolo della legge, le «opere della legge» devono essere una sorta di formula abbreviata per indicare le pratiche in cui il giudeo comune confidava, l'osservanza della legge che documentava la sua appartenenza al patto, la sua giustizia come membro fedele del patto. Ciò trova conferma nei paragrafi successivi nel modo in cui le «opere della legge» sono associate al «vanto» (*Rom.* 3,27 s.; 4,2), facendo così ricordare esplicitamente il passo precedente dove Paolo ha attaccato espressamente la presunzione del suo popolo perché si vanta d'essere il popolo della legge (*Rom.* 2,17-20. 23), con la circoncisione che ancora una volta funge da contrassegno distintivo «del giudeo» (2,25-29).

c) Anche quando si considerano le altre espressioni preposizionali che Paolo usa parlando della legge, il succo del discorso è sempre lo stesso. In *Rom.* 2,12 l'antitesi ἐν νόμῳ / ἀνόμῳς equivale chiaramente a «nella legge», «dentro la legge» e «senza la legge», «fuori della legge». Ciò è confermato dal fatto che al v. 14 Paolo continua a definire i gentili con l'equivalente «quelli che non hanno la legge». In altre parole, la legge e il popolo giudaico vengono a coincidere; la legge identifica i giudei come giudei e costituisce la barriera che li separa dai gentili. Allo stesso modo in *Rom.* 3,19-21 s'incontra la distinzione ἐν τῷ νόμῳ e ἄνευ νόμου: la leg-

¹ Così a ragione Räisänen, *Paul*, 259.

² Cf. K. Kertelge, *Zur Deutung der Rechtfertigungsbegriffs im Galaterbrief*: BZ 12 (1968) 115.

ge demarca quelli che sono entro i suoi confini con tutta la loro religione e il loro stile di vita (opere della legge): vale a dire che li demarca da quelli che sono fuori della legge.

L'espressione ὑπὸ νόμον ha la medesima forza, particolarmente in 1 Cor. 9,20 e Gal. 4,5 dove Paolo parla dei giudei chiamandoli οἱ ὑπὸ νόμον, «quelli sotto la legge», quelli la cui vita di popolo è caratterizzata dall'autorità della legge, dalle «opere della legge», dal servizio nomistico – la legge quale bandiera, la fedeltà alla quale dà loro identità e unità nazionale, la legge che segnala estensione e limiti del popolo del patto. Così in 1 Cor. 9,20 s. non è motivo di sorpresa vedere la stessa distinzione tra giudei e gentili espressa quale distinzione tra οἱ ὑπὸ νόμον e οἱ ἄνομοι, quelli sotto la legge e quelli senza legge.¹

Diventa, così, più chiaro che il contrasto tra οἱ ἐκ νόμου e οἱ ἐκ πίστεως in Rom. 4,14.16 segna una distinzione non solo teologica, ma anche sociologica. Una distinzione non tra due gruppi di individui presi a caso, un gruppo che pensa che il suo rapporto con Dio dipenda dalla prestazione umana e l'altro che è giustificato per fede. Una distinzione, invece, che, in ultima analisi non è che tra due definizioni di come la discendenza, il popolo promesso ad Abramo, debba essere caratterizzato. Il problema che Paolo ha di fronte è questo: gli eredi di Abramo sono, né più né meno, il popolo delimitato dalla legge, il popolo la cui intera esistenza quale popolo di Dio deriva dalla legge, la cui intera identità nazionale proviene dalla legge? O essi sono semplicemente delimitati dalla fede, identificati unicamente dalla fede?

In tutti questi casi il mancato riconoscimento delle dimensioni sociali e delle implicazioni nazionali di ciò che Paolo sta attaccando e di ciò che sta affermando condurrà inevitabilmente a una concezione errata del suo insegnamento sulla legge.

d) Per completare questo abbozzo della matrice linguistica alla quale appartiene l'espressione «opere della legge» si dovrebbero notare anche le idee associate a essa. Ne scelgo quattro in particolare.

1. Come sopra (b) si è osservato, in Romani (3,27 s.; 4,2) Paolo associa le «opere della legge» al «vanto» del suo interlocutore giudeo, rifacendosi chiaramente al vanto del «giudeo» di Rom. 2,17.23. Nella sua autorevole esposizione del tema Bultmann si muove nei termini molto individualistici del vanto della «fiducia in se stessi». Käsemann ha continuato questa linea interpretativa presentando il giudeo che si vanta come il tipo

¹ V. anche Gal. 4,4: Gesù è «nato sotto la legge», cioè è un giudeo; Gal. 4,21: alcuni dei galati desiderano essere «sotto la legge», cioè, di fatto, diventare giudei. Non sono convinto dalla tesi di L. Gaston, *Paul and the Torah*, in A.T. Davies (ed.), *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, New York 1979, 48-71, il quale sostiene che Paolo usi l'espressione «sotto la legge» «per indicare la condizione dei gentili» (pp. 62-64).

classico della persona devota che conta sui propri successi.¹ Ma è chiaro che ciò che Paolo ha in mente è la fiducia del giudeo *qua* giudeo, appartenente al popolo che Dio si è scelto quale propria eredità e al quale ha donato la legge. Il giudeo si vanta della legge quale indice certo di lunga data del favore divino verso i suoi.²

2. Così anche l'espressione ἐν τῷ φανερωῦ usata per definire «il giudeo» e la circoncisione in *Rom.* 2,28 è stata spesso interpretata in termini individualistici senza rapporto col contesto sociale, semplicemente nel senso della contrapposizione fra exteriorità e interiorità. Ma quello a cui Paolo pensa è il giudeo visibilmente contrassegnato in quanto tale, la circoncisione in quanto rito pubblico che immette il singolo nella popolazione così contrassegnata. A Paolo interessa la funzione sociale del rito, la circoncisione come distintivo dell'identità giudaica. Proprio perché è un contrassegno esteriore visibile la circoncisione assolve principalmente alla funzione d'indicatore di demarcazione tra giudeo e gentile. E anche quando parla della legge come γράμμα, Paolo pensa appunto alla legge come definizione visibile del popolo del patto (*Rom.* 2,27.29; 7,6; 2 *Cor.* 3,6-7).

3. Parimenti, l'espressione ἐν σαρκί usata nello stesso passo (*Rom.* 2,28) non denota meramente la fisicità in contrasto con la spiritualità, ma anche il popolo d'Israele in termini d'identità fisica e di affinità etnica.³ Anche in questo caso, in *Rom.* 9,8.11 «non della carne» sta in parallelo con «non delle opere» appunto perché le opere della legge dimostrano l'identità nazionale, costituiscono la giustizia nazionale, la giustizia di quelli che si mantengono fedeli alle usanze date da Mosè a Israele. E in *Gal.* 6,13 il vanto nella carne che Paolo critica è il vanto del popolo il cui orgoglio nella propria identità nazionale è stato accresciuto dal desiderio di altre etnie di cancellare in questa identità la loro peculiarità sociale e religiosa.

4. Si può infine ricordare l'altra critica di Paolo al proprio popolo: «essi hanno cercato di stabilire la loro propria giustizia» (*Rom.* 10,3). Anche qui, l'interpretazione corrente è che «la loro propria» significhi «la propria» nel senso di ottenuta da loro stessi, «una condizione giusta che si sono guadagnata».⁴ Ma ἰδιος ha più il senso di «appartenente a loro, peculiare a loro», vale a dire che ciò che l'apostolo ha in mente è una giustizia che è *loro e di nessun altro*, una «giustizia collettiva, che esclude i gentili»,⁵ la giustizia del patto, la giustizia di essere il popolo di Dio. Essi cerca-

1 R. Bultmann, GLNT v, 298 ss. e *New Testament Theology* 1, London 1952, 242 s. E. Käsemann, *Commentary on Romans*, London 1980, 102. La posizione di Bultmann è difesa da H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus*, Göttingen 1980, spec. 102.

2 Cf. in particolare Sanders, *Law*, 33. 155-157.

3 V. inoltre J.D.G. Dunn, *Jesus - Flesh and Spirit. An Exposition of Romans 1,3-4*: JTS 44 (1973) 44-49.

4 C.E.B. Cranfield, *Romans* 11 (ICC), Edinburgh 1979, 515.

5 G. Howard, *Christ the End of the Law. The Meaning of Romans 10,4*: JBL 88 (1969) 331-337: 336; così anche Gaston, 66 e Sanders, *Law*, 38.

no di *stabilire* la propria giustizia, non di crearla o di ottenerla, bensì di confermare e rendere sicuro (στησαι) ciò che è già loro. Ecco qua una buona espressione di «nomismo dell'alleanza», la pretesa di un rapporto particolare con Dio assicurato a tutti quelli che restano fedeli al patto. Non sorprende allora che l'espressione ἐξ ἔργων νόμου appaia ancora una volta nello stesso contesto (*Rom.* 9,32) come modo equivalente di definire il loro errore, così che una volta ancora diventa evidente che «opere della legge» sono quelle che i giudei fanno per dimostrare e mantenere la propria posizione nei riguardi di Dio, come qualcosa di peculiare d'Israele.

Per concludere, l'espressione τὰ ἔργα τοῦ νόμου rientra in un complesso di idee nelle quali la funzione sociale della legge è preminente. La legge serve sia per identificare Israele come popolo del patto sia per distinguerlo dalle (altre) nazioni. Con «opere della legge» s'intende tutto ciò che la legge esige dal giudeo pio, e appunto perché si pensa alla legge come indicatore d'identità e di demarcazione, la legge in quanto legge d'Israele mette in posizione centrale questi riti che esprimono nel modo più chiaro la peculiarità d'Israele. La conclusione della sezione precedente risulta così confermata: l'espressione «opere della legge» si riferisce specificamente, anche se non esclusivamente, a quei requisiti che mettono in chiara evidenza la peculiarità dell'identità d'Israele. La circoncisione e le prescrizioni alimentari appaiono in primo piano nel dibattito sulle opere della legge e sulla giustizia proprio a motivo della loro funzione fondamentale nella definizione della «giudaicità», dell'appartenenza al popolo del patto. Ciò che tanto spesso sta dietro al dibattito è la crisi d'identità in cui l'attività di Paolo tra i gentili fece precipitare i cristiani che come lui erano di provenienza giudaica.¹

Un'ulteriore conferma che siamo sulla strada giusta è fornita dal modo in cui questa prospettiva consente di eliminare alcune ombre di perplessità nell'insegnamento paolino sulla legge, alcuni aspetti sconcertanti sui quali soprattutto Räisänen ha attirato l'attenzione.²

1. La tensione nel discorso di Paolo fra la legge in quanto fattore negativo e la considerazione sempre positiva della legge (per converso si vedano in particolare *Rom.* 2,13-15; 3,27-31; 7,12; 8,4; 9,31-32; 13,8-10).³

¹ Un utile parallelo ci viene dal cristianesimo del xx secolo. Nel pentecostalismo classico in genere si converrebbe che la glossolalia e la concezione pentecostale del battesimo di spirito *non* sono gli elementi più importanti della fede. Ma di fatto la maggior parte degli scritti apologetici e della discussione sul pentecostalismo ha dato grande preminenza a questi due principi pentecostali. La ragione di ciò è la medesima che spiega il risalto dato alla circoncisione e alle prescrizioni alimentari in *Gal.* 2: in entrambi i casi si ha a che fare con aspetti distintivi del gruppo – ciò che li demarca da altri gruppi anche strettamente affini. Per chiunque desiderasse identificarsi col pentecostalismo classico della prima metà del xx secolo, la questione determinante era parlare in lingue.

² Le critiche espresse in *La nuova prospettiva* riguardavano principalmente Sanders (v. sopra, spec. pp. 145-147). ³ Räisänen, *Paul*, 62-73. 101-118.

La soluzione a cui conducono le considerazioni che si sono esposte è che la critica di Paolo è diretta in larga parte alla legge nella sua funzione sociale.¹ Nei passi citati la critica di Paolo è diretta alla legge in quanto stabilisce una particolare identità sociale, incoraggia un senso di superiorità nazionale e la presunzione di godere del favore divino in virtù dell'appartenenza a un popolo particolare. Scartato quel punto di vista, la legge considerata in termini di fede e non di opere può continuare a servire e avere un ruolo positivo. La posizione contraddittoria che Sanders e Räisänen hanno trovato nei testi paolini è il risultato di un loro punto di vista troppo ristretto più che di un'ambiguità dell'apostolo.

2. L'enigma del perché altre spiegazioni basate su distinzioni all'interno della legge (legge morale e cerimoniale, legge interiore ed esteriore, nucleo della legge e legge *in toto*) sembrano fornire soluzioni parziali – ma soltanto parziali –, delle contraddizioni tra le varie affermazioni di Paolo.² Esse risultano incomplete proprio perché non hanno colto la funzione sociale della legge e il modo in cui tale funzione si concentri su particolari obblighi rituali. Paolo *non* difende la propria posizione sezionando la legge in elementi accettabili e inaccettabili. La sua critica, infatti, è diretta a un particolare *atteggiamento* nei confronti della legge in sé, la legge *in toto* nella sua funzione sociale di distinguere il giudeo dal gentile. Guardato da un angolo *differente*, lo scopo della legge nel suo insieme verrà messo a fuoco in altre maniere, particolarmente nella fede («la legge della fede»: Rom. 3,28; 9,31 s.) e nell'amore del prossimo (Rom. 13,10). Inoltre, conseguenza altrettanto importante, le obbligazioni che oscurano questo scopo risulteranno di secondaria rilevanza, semplici *adiaphora*.

Da questo punto di vista, la coerenza persino di passi come 2 Cor. 3 e Rom. 2 nell'insieme della teologia paolina della legge diventa più chiara. Quando parla della «lettera» che uccide, Paolo non pensa alla legge in sé, e nemmeno alla legge intesa letteralmente, ma alla legge che delimita il popolo del patto con il rito fisicamente visibile della circoncisione (come in Rom. 2,29). È la legge intesa in questo modo che risulta letale per la vita dello Spirito.³ E quando in Rom. 2 parla di gentili che fanno la legge ciò che Paolo ha in mente non è certo un non meglio specificato nucleo della legge in sé. Il suo obiettivo è piuttosto quello di minare la fiducia d'Israele che *avendo* la legge, mantenendosi *entro* la legge, la sua posizione davanti a Dio nel giudizio finale sia sicura. Il fatto che da parte dei gentili ci

¹ Si notino le parole «diretta in larga parte». In questo saggio mi astengo dall'affrontare altri aspetti della funzione della legge nel pensiero di Paolo (in particolare Rom. 5,20; 7,7-11).

² Cf. soprattutto la disamina in Räisänen, *Paul*, 23-28.

³ La critica di Räisänen a questo proposito è diretta contro l'altrettanto inadeguata tesi che «γράμμα denoti il legalismo giudaico e non la torà», ma egli non ha colto la funzione sociale della torà nel suo insieme (*Paul*, 44-46).

possa essere un reale adempimento della legge, un concreto impegno in ciò che la legge vuole (*Rom.* 2,14 s. 26 s.), rivela che quella fiducia sia sbagliata e malriposta. O viceversa, che il vanto giudaico per la legge dovrebbe essere completamente sgonfiato dal fatto che ci sono giudei che disubbidiscono manifestamente ad alcuni dei comandamenti della legge (*Rom.* 2,21-23: *non* alle «opere della legge» in funzione di demarcazione), mentre sono ancora giudei e mantengono ancora (presumibilmente) la loro identità di membri del patto.¹

In breve, un riconoscimento della funzione sociale della legge e delle «opere della legge», espressione sintetica della funzione della legge così come vista da dentro il giudaismo, riesce a rimuovere e risolvere in misura notevole le contraddizioni e le tensioni che a Sanders e Räisänen sono apparse tanto confuse e inestricabili.

GAL. 3,10-14: UN BANCO DI PROVA

In *La nuova prospettiva su Paolo* mostro d'essere consapevole che il mio argomento era poco più di un'esegesi di *Gal.* 2,16.² Diversi interlocutori hanno osservato che per guadagnare in credibilità la mia tesi avrebbe dovuto dare un senso a *Gal.* 3,10-14. Effettivamente *Gal.* 3,10-14 è un banco di prova veramente valido e così adesso ci mettiamo all'opera.

Nei paragrafi precedenti il nostro passo Paolo ha rammentato ai suoi lettori i loro inizi cristiani e sottolineato nuovamente il contrasto tra «opere della legge» e «fede»: essi sanno bene di aver ricevuto lo Spirito e di aver iniziato l'esperienza continuativa dello Spirito ἐξ ἀκοῆς πίστεως e non ἐξ ἔργων νόμου, cioè per la risposta di una fede che non era vincolata alle pratiche (rituali) che caratterizzano il giudaismo né espressa da esse (*Gal.* 3,2.5). L'avvertimento è chiaro: devono continuare così come hanno cominciato (*Gal.* 3,3). Vale a dire che non devono pensare che la loro vita *continuativa* nello Spirito dipenda dal servizio nomistico, dal nomismo dell'alleanza, proprio come non ne era dipesa all'inizio. Anche qui, implicito nell'argomentazione, è l'accostamento tra «opere della legge» e «carne» (ἐξ ἔργων νόμου ai vv. 2 e 5 in parallelo con σαρκί al v. 3). E, una volta di più, nessuno di questi due concetti dovrebbe essere ridotto a uno sforzo individualistico teso a un conseguimento. Al contrario, come ormai abbiamo imparato ad aspettarci, entrambi i termini riguardano il nazionalismo della tipica concezione giudaica della promessa fatta da Dio con il pat-

¹ La discussione di Sanders non coglie il punto e così mina la propria critica (*Law*, 123-132). Così anche Räisänen (*Paul*, 98-101). Paolo critica la presunzione tipicamente giudaica che avere la legge e stare entro la legge è ciò che dà la sicurezza della giustificazione (come Räisänen ammette più tardi, 170); è l'atteggiamento che Paolo condanna in *Rom.* 2,17-24 e non «ogni singolo giudeo senza eccezioni» (*Paul*, 100). ² *La nuova prospettiva*, v. sopra, pp. 144 s.

to – lo Spirito dato ai figli di Abramo, intesi, naturalmente, nel senso di Israele quale entità nazionale, delimitati dalla legge e dalla circoncisione della carne quali eredi di Dio. Mentre i lettori gentili di Paolo sapevano per esperienza diretta che il loro godimento di quella promessa non era dipesa e non dipendeva dal loro allineamento fisico e visibile con i giudei di nascita, abbracciandone le usanze avite.

La testimonianza della loro personale esperienza è confermata dalla Scrittura che lega insieme la fede di Abramo con la promessa ad Abramo, quella promessa che mostra come Dio, fin dall'inizio del rapporto con Abramo siglato dal patto, si fosse proposto di benedire i gentili. Come la fede di Abramo era stata ciò che aveva stabilito il patto la prima volta, così οἱ ἐκ πίστεως possono a buon diritto considerarsi figli di Abramo e ricevendo lo Spirito ἐκ πίστεως possono sapere che questa è la benedizione che Dio aveva deciso per loro sin dall'inizio quando aveva accolto Abramo nel rapporto di alleanza (3,6-9). Ma se la fede è il contrassegno del popolo della promessa, che dire della legge? e che dire di quelli che hanno sempre dato per scontato che sono la legge e le opere della legge che distinguono il popolo del patto di Dio? Ecco il problema che Paolo comincia ad affrontare in *Gal.* 3,10-14.

V. 10: «Infatti tutti quelli che sono ἐξ ἔργων νόμου sono sotto una maledizione, poiché è scritto: 'Maledetto chiunque non si attiene a tutte le cose scritte nel libro della legge per metterle in pratica'» (*Deut.* 27,26). La logica elementare del testo è chiara: tutti quelli che sono ἐξ ἔργων νόμου sono sotto una maledizione *perché* non possono attenersi a tutto ciò che è scritto nella legge. Il concetto dice immediatamente qualcosa riguardo a οἱ ἐξ ἔργων νόμου dal punto di vista di Paolo: 1. essere ἐξ ἔργων νόμου non equivale a rimanere nella legge; 2. essere ἐξ ἔργων νόμου è qualcosa che *non basta* per attenersi a tutto ciò che è scritto nella legge.

Che cosa può voler dire Paolo? La risposta abituale segue più o meno questo ragionamento: ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου si riferisce a quelli che cercano di ottenere la loro propria giustizia al cospetto di Dio; citando *Deut.* 27,26 Paolo presuppone che sia impossibile adempiere tutto ciò che la legge comanda.¹ Vale a dire che Paolo accusa i giudei / cristiani giudei suoi simili² di pensare di poter avanzare pretese nei confronti di Dio osservando la legge, cosa che è semplicemente impossibile. Questa esegesi ha tut-

¹ Tra gli studi più recenti sull'argomento cf. H. Hübner, *Gal.* 3,10 und die Herkunft des Paulus: *KuD* 19 (1973) 215-231 e *Gesetz*, 19 s.; A. Oepke - J. Rohde, *Galater* (THNT), Evangelische, Berlin 1973, 105; F. Mussner, *Galaterbrief*, Freiburg ³1977, 225 s.; J. Becker, *Galater* (NTD), Göttingen 1976, 36 s.; R. Smend - U. Luz, *Gesetz*, Stuttgart 1981, 94 s.; D. Hill, *Gal.* 3,10-14. *Freedom and Acceptance: ExpT* 93 (1981-82) 197; F.F. Bruce, *Galatians* (NIGTC), Exeter 1982, 157-160; Räisänen, *Paul*, 94. Per studi meno recenti cf. J. Eckert, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief*, Regensburg 1971, 77 n. 3. ² V. sopra, p. 153 n. 1.

tavia diversi punti a suo sfavore. a) La prima proposizione non può essere più considerata una critica mossa a chi conta sulle proprie prestazioni. ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου sono i giudei nell'insieme, appunto in quanto concepiscono se stessi nei termini della legge, vedono la propria vita di appartenenti al popolo di Dio, al popolo del patto, caratterizzato dal servizio che la legge prescrive.¹ b) L'idea che Paolo citando *Deut.* 27,26 presupponga l'impossibilità di adempiere la legge difficilmente è manifesta e dev'essere letta fra le righe dell'argomentazione.² c) L'esegesi si fa ancor più precaria quando ci si accorge che contraddice quanto Paolo afferma altrove – con *Gal.* 3,11-12, a detta di Räisänen,³ e certo con *Gal.* 5,14 dove Paolo implica chiaramente che «l'intera legge» può essere «adempita» amando il proprio prossimo come se stessi.⁴

Il percorso più promettente per giungere a un'esegesi adeguata del v. 10 passa per il riconoscimento che Paolo neghi intenzionalmente ciò che i suoi connazionali (e i giudaizzanti) darebbero per scontato, mettendo in contrasto ciò che essi invece mettevano sullo stesso piano. Vale a dire che la maggior parte dei giudei dei tempi di Paolo avrebbe semplicemente supposto che essere ἐξ ἔργων νόμου equivale a rimanere entro tutto quello che la torà stabilisce, è effettivamente fare ciò che la legge comanda.⁵ Ma Paolo nega questa equazione. Essere delle opere della legge *non* è lo stesso che adempiere la legge, è *meno* di ciò che la legge richiede e quindi cade *eo ipso* sotto la maledizione della legge stessa. Perché così? La risposta è data dalla nostra precedente spiegazione dell'espressione «opere della legge». Quelli che sono ἐξ ἔργων νόμου sono quanti hanno capito che l'ambito del popolo di Dio che aveva ricevuto il patto fosse limitato a Israele *per se*, cioè a quel popolo che era delimitato dalla legge e contraddistinto dai suoi requisiti distintivi.⁶ Una siffatta concezione del patto e della legge porta

1 V. sopra, pp. 155 s. Mussner osserva a ragione come di recente si sia riconosciuto «quanto il patto e la legge siano stati strettamente associati nel pensiero proprio del primo giudaismo» (*Galaterbrief*, 229 n. 85 con rinvio a Jaubert e Limbeck; si aggiunga ora specialmente Sanders).

2 Cf. H. Schlier, *Galater* (KEK), Göttingen 131965, 132; H. Betz, *Galatians* (Hermeneia), Philadelphia 1979, 145; e l'argomento decisamente individuale di Sanders, *Law*, 20-25.

3 V. sopra, p. 148 n. 5.

4 Cf. anche in Betz, *Galatians*, 145 s. la rassegna delle opzioni per il v. 10 abitualmente discusse. Anche la ricostruzione del ragionamento di Paolo che Betz propone (la legge è stata data per essere violata e generare così il peccato) non può dirsi proprio che risulti ovvia dal testo (neanche concedendo 3,19). Difficilmente tale argomento farebbe molto effetto ai lettori e a questo proposito Paolo potrebbe difficilmente limitarsi ad assumere che i lettori condividessero i suoi presupposti (cf. l'osservazione dello stesso Betz, 141). Inoltre, come fa notare Hübner, una siffatta teologia attribuisce a Dio un motivo molto perverso nel dare la legge (*Gesetz*, 27). È difficile pensare che Paolo non fosse consapevole di tale corollario o fosse pronto a farlo suo.

5 Come Sanders ha sostenuto, è esattamente la preoccupazione di «restare dentro» la struttura del patto che costituisce il cuore del «nomismo dell'alleanza».

6 Sanders non ha valutato appieno la forza dell'espressione ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου. Tale mancanza è rispecchiata dalla debole spiegazione sommaria delle parole di Paolo: «In *Gal.* 3,10 Paolo vuol dire che quelli che *accettano* la legge sono maledetti» (*Law*, 22, corsivo aggiunto).

inevitabilmente a dare eccessivo peso ai fattori fisici e nazionali, alle pratiche esteriori e visibili, e troppo poco peso allo Spirito, alla fede e all'amore che viene dal cuore. Una tale concezione del popolo di Dio risulta inevitabilmente in una scaletta di priorità sbagliata e con una tale visione della legge l'adempimento della legge verrà immancabilmente valutato con il criterio di tali priorità. Come Paolo ben sapeva in virtù del proprio passato, era del tutto possibile per il giudeo osservante ritenere d'essere «irreprensibile» (*Fil.* 3,6): proprio perché era un giudeo devoto e fedele, proprio perché osservava con zelo le usanze avite (*Gal.* 1,14). Ma Paolo vede ora, del tutto chiaramente, che una simile concezione della legge *non* è tutto ciò che la legge richiede. Libero dai presupposti nazionalistici che un tempo ne avevano caratterizzato il modo di concepirsi e che ancora distinguevano la rappresentazione che di sé si faceva il grosso del suo popolo, Paolo poteva ora vedere che l'adempimento della legge dev'essere inteso in termini diversi, come qualcosa che i gentili possono fare senza alcun rapporto con la loro posizione rispetto alla legge, se dentro o fuori di essa (cf. *Rom.* 2,14-16.26-29). Restare aggrappati spavalamente alla concezione passata significava sminuire la legge, distorcere il patto e di fatto annullarne la promessa. Fraintendere in tale maniera la legge dando il primo posto a questioni che, nel migliore dei casi, sono d'importanza secondaria, significava non fare tutto ciò che la legge richiedeva e quindi cadere sotto la maledizione della stessa legge (*Deut.* 27,26). Paolo poteva presumere che i suoi lettori avrebbero seguito il suo ragionamento proprio perché quella che oggi chiamiamo «la funzione sociale della legge» faceva parte del sistema percettivo di qualsiasi individuo, ragionevolmente ben informato, del tempo di Paolo, quando veniva a contatto con il giudaismo, proprio perché la restrizione di essere ἐξ ἔργων νόμου in termini nazionalistici e visibili era un fatto ben noto nei rapporti tra giudei e gentili. Quella restrizione era stata messa a fuoco a Gerusalemme dal problema della circoncisione (*Gal.* 2,1-10) e dalle leggi sui cibi ad Antiochia (*Gal.* 2,11-18). Nel contesto della situazione in Galazia il filo del ragionamento svolto tra *Gal.* 2,16 e 3,10 non sarebbe stato certamente seguito con difficoltà.¹

Vv. 11-12: «E che nessuno ἐν νόμῳ sia giustificato davanti a Dio è evidente 'perché il giusto ἐκ πίστεως vivrà' (*Ab.* 2,4). E la legge non è ἐκ πίστεως, ma 'chi avrà messo in pratica queste cose vivrà ἐν αὐτοῖς' (*Lev.* 18,5)».

Una volta ancora Paolo mette in antitesi ciò che la maggior parte dei giudei suoi simili avrebbe considerato equivalente:

¹ G. Howard, *Paul. Crisis in Galatia* (SNTSMS 35), Cambridge 1979, riconosce l'accurata messa a fuoco delle «opere della legge» nel discorso di Paolo e anche la preoccupazione dell'apostolo per la divisione tra giudei e gentili provocata dalla legge (spec. 53 e 62), ma indebolisce la sua interpretazione sostenendo che «essere sotto la legge» potrebbe riferirsi tanto ai gentili quanto ai giudei (pp. 60 s.). Per contro, v. sopra, pp. 155 s.

ἐν νόμῳ	ἐκ πίστεως
ἐκ πίστεως	ἐν αὐτοῖς.

Secondo la concezione giudaica essere ἐν νόμῳ significa vivere ἐκ πίστεως (per fedeltà)¹ – in entrambi i casi, trattandosi dell'uomo che è giusto al cospetto di Dio, la sua giustizia viene definita e documentata appunto dalle due espressioni (ἐν νόμῳ, ἐκ πίστεως).² Per il popolo del patto fare ciò che la legge stabilisce significa vivere ἐν αὐτοῖς, vivere ἐκ πίστεως. E una volta di più la chiave esegetica è fornita dal riconoscimento dell'aspetto restrittivo implicito nelle due espressioni con ἐν. Comunque si traduca questo ἐν, «in» o «per» o, più vagamente, «in termini di», il risultato non cambia: Paolo si riferisce al modo giudaico comune di concepirsi come popolo di Dio circoscritto e definito dalla legge, nei modi determinati dalla pratica delle caratteristiche distintive della legge.³

Come che sia, Paolo mette ἐκ πίστεως in contrasto con le due espressioni con ἐν. In tal modo egli libera l'espressione ἐκ πίστεως dall'essere semplicemente un modo per definire la vita ἐν νόμῳ, dandole una rilevanza autonoma in quanto fede, fiducia in Dio e apertura nei suoi confronti, frutto della proclamazione del vangelo, senza alcun riferimento alla legge o alle sue opere. Paolo non ha alcun bisogno di dilungarsi oltre né sulla «fede» né sull'autonomia della fede rispetto alla funzione sociale della legge, perché i suoi lettori avevano avuto esperienza diretta e abbondante sia di questa sia di quella (*Gal.* 3,2-5).⁴

Ponendo qui la fede e la legge in un contrasto del genere,⁵ Paolo non voleva si pensasse che esse si escludessero a vicenda né intendeva denigra-

¹ L'interpretazione abituale di *Ab.* 2,4 T.M.: «... vivrà per la sua fedeltà». Per la discussione presente non è necessario risolvere la questione se Paolo riferisse ἐκ πίστεως a ὁ δίκαιος oppure a ζήσεται. Si vedano ad esempio le considerazioni di H.C.C. Cavallin, *The Righteous Shall Live by Faith*. *StTh* 32 (1978) 33-43.

² È chiaro che ἐν νόμῳ (v. 11) è equivalente a ἐξ ἔργων νόμου del v. 10 (cf. Bruce, *Galatians*, 161). Lo conferma anche il parallelo tra 3,11 e 2,16.

³ V. sopra, pp. 155 s. *Lev.* 18,5 «contiene una delle dottrine fondamentali dell'Antico Testamento e del giudaismo» (Betz, *Galatians*, 148). Al v. 12 Paolo intende con ὁ νόμος la legge intesa in questo modo, come mostra *Lev.* 18,5. Il termine non dovrebbe essere dilatato fino a significare «la legge» oppure ogni e qualsiasi concezione della legge. Qui tutto il ragionamento si riferisce chiaramente a una specifica concezione della legge. Difatti lo stesso contrasto può essere presentato poi da Paolo tra «la legge di fede» e «la legge di opere» (*Rom.* 3,27; cf. 9,31 s.) appunto perché qui νόμος è brachilogia per ἔργα νόμου (v. anche nota precedente).

⁴ Nel contesto di 3,1-9 πιστις deve riferirsi in primo luogo alla fede esercitata dall'uomo, piuttosto che alla fedeltà di Dio (contro Howard, *Paul*, 63 s.), pur non potendosi del tutto escludere un'allusione secondaria a quest'ultima, considerato il testo di *Ab.* 2,4 LXX. Ancora meno probabile è che Paolo riferisca *Ab.* 2,4 a Cristo, come sostiene R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ* (SBL Dissertation 56), Chico 1983, 150-157. *Gal.* 3,10-12 è un'esposizione del contrasto tra ὁ ἐκ πίστεως (v. 9) e ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου (v. 10).

⁵ Un'interpretazione cristologica di *Gal.* 3,12 (*Lev.* 18,5 è stato adempiuto mediante Cristo) trascura il contrasto che qui è chiaramente presente e fa dire troppo al testo (K. Barth, *CD* 11/2, 245; R. Bring, *Galatians*, Philadelphia 1961, 128-142; Cranfield, *Romans*, 522 n. 2).

re l'idea in sé di «fare la legge» (cf. *Rom.* 2,13 e 2,26 s. con *Gal.* 5,14 e 6,2).¹ Anche qui è questione di priorità. Per i giudei suoi connazionali il fattore dominante era la legge e questa determinava il significato di πίστις come «fedeltà», nel senso di fedeltà nell'osservanza delle opere della legge. Ma per Paolo la categoria primaria e il fattore determinante è la fede (come confermava l'esperienza personale dei galati). Subordinare nuovamente la fede ai dettami del nomismo dell'alleanza significherebbe negare l'esperienza dei galati, confermata anche dalla Scrittura. Alla vita del servizio nomistico convalidata da *Lev.* 18,5 si è sostituita la vita escatologica della fede nella prefigurazione antitipica di *Ab.* 2,4.

Vv. 13-14: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, essendo divenuto maledizione per noi – com'è scritto: 'maledetto chiunque è appeso al legno' (*Deut.* 21,23 + 27,26) – affinché la benedizione di Abramo potesse venire sui gentili in Cristo Gesù, affinché potessimo ricevere lo Spirito promesso mediante la fede».

Il concetto si riferisce chiaramente a quanto detto prima (v. 10), come conferma anche la formulazione del passo biblico che assimila questa citazione (v. 13) alla precedente (v. 10).² Paolo evidentemente vuole che «la maledizione della legge» sia intesa alla luce del v. 10. Vale a dire che la maledizione della legge non è semplicemente la condanna che colpisce ogni trasgressione e tutti quelli che non ottemperano perfettamente alle richieste della legge. Paolo ha in mente la mancanza specifica del giudeo tipico dei suoi giorni, la maledizione che si abbatte su tutti quelli che limitano la grazia e la promessa di Dio in senso nazionalistico, che trattano la legge come un confine che distingue il popolo di Dio dai gentili, che dà una priorità indebita a demarcatori rituali. Qui la maledizione della legge ha a che fare, in primo luogo, con quell'atteggiamento che riserva la promessa del patto ai giudei in quanto giudei: essa cade su quanti vivono entro la legge in modo tale da escludere dalla promessa i gentili in quanto gentili. Ciò è confermato dalla seconda metà della formulazione paolina nei vv. 13-14: lo scopo della redenzione di Cristo dalla maledizione della legge è precisamente quello che (adesso) ci aspetteremmo: l'estensione della benedizione del patto ai gentili.³

1 Contro Schlier, *Galater*, 132-135. Come hanno notato U. Luz e altri, non è il fare la legge che cade sotto la maledizione della legge, bensì il non farla (*Das Geschichtsverständnis des Paulus*, München 1968, 149).

2 Cf. M. Wilcox, «Upon the Tree» – *Deut.* 21.22-23 in *the New Testament*: JBL 96 (1977) 87.

3 Sanders, *Law*, 22: «Il sommario in *Gal.* 3,14 indica quale sia il punto saliente dell'argomentazione di 3,1-13». La debolezza dell'esegesi atomistica di Räisänen è illustrata dalla scarsa forza della sua analisi di 3,13 che non tiene alcun conto del nesso tra i vv. 13 e 14 (*Paul*, 56-91. 249-251). E questo nonostante l'autore noti più avanti che «è sorprendente quanto spesso le polemiche contro la legge come via di salvezza ricorrono in un contesto nel quale il problema più importante è la questione dell'inclusione dei gentili (*Gal.* 2-3; *Rom.* 3-4; *Rom.* 9-10)» (*Paul*, 176; concetti simili, 187).

La maledizione che è stata rimossa dalla morte di Cristo era quindi la maledizione che in passato aveva impedito che la benedizione raggiungesse i gentili, la maledizione di una concezione errata della legge. Era una maledizione che colpiva in primo luogo i giudei (*Gal.* 3,10; 4,5), ma i gentili ne risentirono per riflesso finché quel travisamento del patto e della legge costituì la concezione dominante.¹ Con la sua morte Gesù aveva liberato da quella maledizione.

A prima vista ciò può apparire una concezione sorprendentemente ristretta dell'efficacia redentrice della morte di Cristo, particolarmente quando una teologia sistematizzata dell'espiazione tende a sottolineare la liberazione dal potere del peccato (e dalla condanna per la trasgressione). Ma significato e intenzione di Paolo a questo proposito sono effettivamente molto ristretti e specifici. 1. Paolo ha già citato *Deut.* 27,26 in senso molto specifico e limitato (v. 10) e anche il riferimento originario di *Deut.* 21,23 è molto ristretto e specifico. Indubbiamente, Paolo ha ritenuto giustificata la loro associazione, ritenendola un modo utile per interpretare la morte di Gesù, semplicemente perché entrambi i passi parlano di una maledizione ed entrambi lo fanno con riferimento all'eredità promessa con il patto (*Deut.* 21,23; 27-28). Poteva essere appropriato riferire *Deut.* 21,23 alla crocifissione di Gesù, come i giudei suoi contemporanei avrebbero senz'altro concesso,² e perciò farla cadere sotto la maledizione di Dio e quindi essere collegata anche alla maledizione di *Deut.* 27,26.³

2. Il parallelo con *Gal.* 4,4-5 conferma chiaramente che in entrambi i passi il pensiero di Paolo si muove lungo linee altrettanto specifiche e molto strettamente delimitate:

Cristo è divenuto una maledizione
per redimerci dalla maledizione della legge
affinché potessimo ricevere lo Spirito

Cristo si è fatto sotto la legge
per redimere quelli che erano sotto la legge
affinché potessimo ricevere l'adozione.⁴

I I commentatori si dividono tra quelli che riferiscono ἡμᾶς solo a cristiani giudei (ad es. Betz, *Galatians*, 148) e quelli che lo riferiscono anche a gentili (ad es. B. Byrne, «*Sons of God*» – «*Seed of Abraham*» [AnBib 83], Roma 1979, 153). Ovviamente Paolo potrebbe anche voler dire che i gentili stavano sotto la maledizione della legge indipendentemente dalla visione restrittiva dei giudei, perché a loro modo neanche i gentili compiono tutto ciò che la legge comanda (cf. *Rom.* 1,18-31), ma qui tale idea non sta in primo piano nel pensiero di Paolo (per quanto cf. *Gal.* 4,8-10). Nondimeno, l'effetto minaccioso del fraintendimento giudaico della legge sui gentili poteva essere incluso senza troppa inesattezza nel pensiero comune di giudei e gentili che richiedevano la liberazione dalla maledizione della legge considerata erroneamente esclusiva dei gentili *qua* gentili. Non è pertanto giustificato parlare, a questo proposito, di «una concezione oscillante della legge» (Räisänen, *Paul*, 19 s.).

2 V. 4QpNah 1,7-8; 11QT 64,6-13 e l'accurata disamina di J.A. Fitzmyer, *Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature and the New Testament*: CBQ 40 (1978) 493-513, rist. in *To Advance the Gospel*, New York 1981, 125-146, spec. 129-135 e 138 s. con riferimenti alla letteratura precedente.

3 Cf. Bruce, *Galatians*, 164; anche *Curse of the Law*, 31.

4 Cf. D.R. Schwartz, *Two Pauline Allusions to the Redemptive Mechanism of the Crucifixion*: JBL 102 (1983) 260-263. Non c'è alcuna «discrepanza» tra *Gal.* 4,4-5 e 3,13 come sostiene Betz

Non appena ci si ricorda che «quelli sotto la legge» sono sotto la maledizione della legge (v. 10), lo scopo dell'opera redentrice di Cristo può essere precisato molto appropriatamente in termini di rimozione di *quella* maledizione, di liberazione degli eredi della promessa contenuta nel patto dagli effetti negativi della concezione eccessivamente limitativa del patto e della legge che la maggior parte dei contemporanei di Paolo nutriva, così che giudei e gentili possono avere entrambi accesso a quel più ampio disegno contenuto nella promessa del patto. Ci si ricorderà che *Ef.* 2, 13-16 esprime in termini assolutamente espliciti questa concezione della croce: una conferma, da parte di un autore che custodì gelosamente e con grande devozione la tradizione paolina (o da parte di Paolo stesso), che nella teologia paolina proprio questa specifica dottrina della croce costituiva uno degli elementi principali.

3. Si dovrebbe anche osservare quanto ciò ben si accordi con quello che Paolo stesso pensa fosse stato il risultato principale della sua conversione: la convinzione di dover predicare Cristo fra i gentili. Contrariamente alle fantasie speculative di molti, il filo del ragionamento di Paolo non sembra esser stato affatto il seguente: Dio ha risuscitato Gesù dai morti, quindi egli non avrebbe meritato la morte; perciò la legge che lo ha condannato ha, di fatto, condannato se stessa e la morte di Gesù libera quelli che credono in lui da qualsiasi obbligo di ubbidire alla legge.¹ Negli scritti di Paolo non c'è traccia di un'argomentazione del genere,² egli stesso assegna un posto centrale alla convinzione che ora in Cristo la promessa di Dio è aperta ai gentili (*Gal.* 1, 15 s.). Ciò porta a pensare che il suo pensiero seguisse altre linee: con la sua morte Cristo si è posto sotto la maledizione e fuori della benedizione del patto (cf. *Deut.* 11, 26; 30, 19-20) – si è messo, cioè, nella posizione dei gentili! Eppure Dio lo ha reintegrato! Perciò Dio è *favorevole* ai gentili e quindi la legge non poteva più fungere da barriera per separare i giudei dai gentili. In breve, con la sua morte Cristo, essendo egli stesso escluso, aveva di fatto abolito questa esclusione. Quanto avviene negli episodi di cui parla *Gal.* 2 non è che lo sviluppo dei risultati concreti cui giunge questo ragionamento, che culmina in *Gal.* 2, 21: «Se la giustizia si ottenesse per mezzo della legge, allora Cristo sarebbe morto inutilmente».

Nella concezione di Paolo la morte di Gesù fu efficace proprio perché infranse i limiti della concezione giudaica comune della giustizia di Dio e

(*Galatians*, 144 n. 57); entrambi i passi riguardano, in primo luogo, l'effetto soteriologico della morte di Cristo (cf. J.D.G. Dunn, *Christology in the Making*, London 1980, 41 s.). Cf. inoltre Hays, *Faith*, cap. III.

¹ Così, per esempio, il più recente saggio di H. Weder, *Das Kreuz Jesu bei Paulus*, Göttingen 1981, 187-193.

² Cf. in particolare Sanders, *Law*, 25 s.; Räisänen, *Paul*, 249-251 (ma cf. sopra, p. 165 n. 3).

dimostrò che la grazia di Dio poteva essere ora provata indipendentemente dalla legge.¹

Per riassumere, *Gal.* 3,10-14 non va quindi contro la tesi elaborata nelle prime due parti di questo intervento. Al contrario, la tesi ci consente di cogliere il senso centrale e il filo del ragionamento svolto in *Gal.* 3,10-14 meglio di altre proposte alternative che circolano nell'ambiente degli studiosi di Paolo, mostrando inoltre che le contraddizioni intraviste da Räsänen nel nostro passo sono dovute alla ristrettezza della sua prospettiva più che al pensiero di Paolo.

CONCLUSIONE

1. Qualsiasi tentativo di entrare in sintonia col contesto dell'insegnamento di Paolo sulla legge deve tener conto della funzione sociale della legge ai tempi di Paolo, nel senso che deve ricordare che la legge serviva a *identificare* il popolo giudaico come popolo scelto dal Dio unico per se stesso e fungeva da *demarcatore* per distinguerlo da tutte le (altre) nazioni, e questo era il presupposto fondamentale del modo giudaico di concepirsi. Guardando le cose in questa prospettiva sociologica diventa dunque evidente che i giudei (compresi i cristiani giudei) sarebbero stati particolarmente sensibili al primo sentore di qualsiasi minaccia portata a questa demarcazione e quindi alla propria identità. Non sorprende allora che in *Gal.* 2 la controversia verta appunto sulla circoncisione e sulle prescrizioni alimentari, due dei più chiari indicatori di demarcazione.

2. All'interno di tale contesto le «opere della legge» sarebbero state intese non quali semplici e generiche opere buone, bensì nel senso di quelle osservanze della legge che manifestavano visibilmente questa concezione della legge: il servizio nomistico, il nomismo dell'alleanza, quell'osservanza della legge che avrebbe dovuto caratterizzare il giudeo osservante, distinguendolo dai gentili; che avrebbe dovuto mostrare che egli era «dentro la legge», «sotto la legge» e come tutta la sua esistenza fosse determinata «dalla legge». È questo atteggiamento che Paolo attacca criticando il «vanto» dei giudei, l'importanza che questi davano all'esteriorità e all'aspetto fisico, la loro rivendicazione di una giustizia esclusivamente giudaica. È tale atteggiamento che Paolo giudica una concezione distorta e angusta di ciò che la legge richiede e che, pertanto, cade sotto la maledizione della legge (*Gal.* 3,10). È un atteggiamento inconciliabile con la fede di Abramo e con la fede per la quale i galati erano entrati nella benedizione promessa ad Abramo (*Gal.* 3,11-12).

¹ Si veda per contro l'artificiosità della ricostruzione del ragionamento paolino in Räsänen: Paolo «parte dalla convinzione che la legge *non debba* essere adempiuta fuori della comunità cristiana, perché altrimenti Cristo sarebbe morto inutilmente» (*Paul*, 118).

3. Quando si riconosce che Paolo ha di mira una concezione specifica e restrittiva della legge si ha la chiave che risolve molte delle contraddizioni che talvolta s'individuano in ciò che Paolo ha scritto sulla legge. Una volta liberato da questa concezione troppo restrittiva della legge, il cristiano giudeo (e gentile) può riconoscere che la legge assolve a una funzione positiva sempre viva, che va adempiuta nell'amore del prossimo. E quando si vede che la legge raccomanda e conferma le priorità giuste, la fede in Dio (e nel suo cristo) e l'amore del prossimo, ci si accorge che le altre priorità che mettono in primo piano la peculiarità nazionale sono priorità false e che le pratiche rituali implicite in quel sistema possono essere messe da parte come questioni indifferenti, che nessuno che eserciti la fede di Abramo e goda della promessa fatta ad Abramo dovrebbe essere costretto a osservare.

4. Fattore d'importanza non ultima è il modo nel quale la nostra esegesi conferma come tutto il pensiero di Paolo sia dominato dal problema del rapporto tra giudei e gentili. Nel suo insegnamento più antico sulla morte di Gesù che ci sia rimasto, Paolo afferma che la morte di Gesù sulla croce aveva un solo grande scopo: rimuovere la barriera della legge e la sua conseguente maledizione, liberare la benedizione promessa ad Abramo perché potesse essere goduta da tutti (*Gal.* 2,21; 3,13-14). Proprio come oggi riconosciamo che l'insegnamento di Paolo sulla giustificazione per fede aveva per obiettivo il problema specifico di come la giustizia di Dio potesse essere conosciuta sia dai gentili sia dai giudei, per quanto una riflessione sistematica successiva sulla dottrina sia stata giustificata nell'ampliarla ed estenderla,¹ così ora è necessario riconoscere che l'insegnamento paolino iniziale sulla croce era diretto specificamente anch'esso al medesimo problema, per quanto la riflessione cristiana successiva sia stata giustificata nell'ampliare ed estendere la dottrina dell'espiazione. Come indica *Gal.* 1,15 s., l'idea principe del pensiero teologico di Paolo era la convinzione che il disegno di Dio comprendesse tanto i gentili quanto i giudei e non il problema di come un uomo colpevole potrebbe incontrare un Dio misericordioso. Fu attorno a questo punto fisso e quale espressione di tale convincimento che l'altro punto centrale della teologia di Paolo prese forma per la prima volta.²

¹ Mi riferisco in particolare al saggio meritatamente celebre di K. Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*: HTR 56 (1963) 199-215, rist. in *Paul Among Jews and Gentiles*, London 1977, 78-96. Cf. anche N.A. Dahl, *The Doctrine of Justification. Its Social Function and Implications*, in *Studies in Paul*, Minneapolis 1977, 95-120; W.D. Davies, *Paul and the People of Israel*: NTS 24 (1977-78) 4-39, rist. in *Jewish and Pauline Studies*, London 1984, 123-152, spec. 128; anche la sua recensione al commento di Betz ristampata nella stessa raccolta alle pp. 172-188; Gaston (sopra, p. 156 n. 1) e ovviamente E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977.

² Per la critica di Donaldson, *Curse, v. Jesus, Paul and the Law*, 236 n. 66.

Capitolo 4

La nuova prospettiva su Paolo: Paolo e la legge

I. INTRODUZIONE

Una nuova idea di Paolo e della lettera ai Romani in particolare è stata resa possibile e necessaria dalla nuova prospettiva su Paolo fornita da E.P. Sanders.¹ Sanders è riuscito nell'impresa di far risultare chiaro ciò che altri avevano intravisto prima di lui,² ma che aveva trovato ben poco ascolto nell'ambito degli studi neotestamentari. L'idea è che l'esegesi protestante ha lasciato per troppo tempo che la centralità tipicamente luterana della giustificazione per fede fungesse da griglia ermeneutica con cui leggere il testo della lettera ai Romani.³ Il punto è importante: Dio è un dio che giustifica l'empio (*Rom.* 4,5), ed è comprensibile che questa nozione sia diventata un punto centrale di tremenda potenza che unifica tutta la teologia luterana. Il problema consiste tuttavia nello stabilire in opposizione a che cosa questa dottrina sia stata messa in risalto. L'antitesi alla «giustificazione per fede» – quella che Paolo chiama «giustificazione per opere» – fu vista in un sistema nel quale la salvezza è *guadagnata per merito di opere buone*. Questa antitesi si basava in parte sul paragone espresso nello stesso passo (*Rom.* 4,4-5), in parte sul rifiuto da parte della riforma di un sistema in cui le indulgenze potevano essere comprate e i meriti accumulati. Quest'ultima protesta era certamente necessaria e giustificata, e anche d'importanza permanente, ma fu compiuto l'errore ermeneutico di

1 E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977, 1-12 e parte prima. Si dovrebbe ricordare anche la critica della presentazione negativa della legge negli studi sull'Antico Testamento e sul periodo «inter testamentario» mossa agli specialisti da M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums*, Düsseldorf 1971, ancor prima di Sanders. Cf. anche, in particolare, L. Gaston, *Paul and the Torah*, in A.T. Davies (ed.), *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, New York 1979, 48-71: 48-54 e F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles* (SNTSMS 56), Cambridge 1986, 2-18. Per esempi di discussione in termini di categorie del passato v. O. Kuss, *Nomos bei Paulus*: MTZ 17 (1966) 173-226 e H. Hübner, *Law in Paul's Thought*, Edinburgh 1984.

2 K. Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*: HTR 56 (1963) 199-215, rist. in *Paul among Jews and Gentiles*, London 1977, 78-96; N.A. Dahl, *The Doctrine of Justification. Its Social Function and Implications*, in *Studies in Paul*, Minneapolis 1977, 95-120.

3 Si veda ad esempio il modo in cui G. Bornkamm, *Paul*, London 1971 affronta la discussione sull'argomento (p. 137).

proiettare tale antitesi nel passato, ai tempi del Nuovo Testamento, e quindi di pensare che Paolo combattesse nel giudaismo farisaico contro lo stesso abuso per il quale Lutero combatteva nella chiesa prima della riforma. In altre parole, fu fatto l'errore di dare per scontato che il giudaismo dei giorni di Paolo fosse freddamente legalistico, propugnatore di un sistema secondo cui la salvezza poteva essere guadagnata in virtù di buone opere e nel quale ben poco spazio era lasciato al libero perdono e alla grazia di Dio («l'immaginario giudaismo rabbinico inventato da studiosi cristiani per costruire un orrido scenario adatto alle epistole di san Paolo»)¹.

Sanders ha mostrato chiaramente che cosa fosse tale descrizione del giudaismo del I secolo: una grossa caricatura che, purtroppo, ha contribuito ad alimentare un filone avvelenato dell'antisemitismo cristiano. Al contrario, tuttavia, come Sanders ha dimostrato abbondantemente, l'intera coscienza religiosa del giudaismo era basata sulla premessa della grazia divina: che Dio aveva liberamente scelto Israele, aveva stretto un patto con Israele per il quale egli era il suo Dio ed esso il suo popolo. Tale rapporto basato sul patto era regolato dalla legge, considerata non quale requisito per aderire al patto o guadagnare meriti, ma come istruzione per vivere *dentro* il patto. E tale legge contemplava il sacrificio e l'espiazione per quelli che confessavano i propri peccati e quindi si pentivano. Paolo stesso conferma tale atteggiamento in *Rom.* 10,5 citando *Lev.* 18,5: «La persona che fa queste cose [che la legge comanda] vivrà per esse». Sanders caratterizza questo atteggiamento con un'espressione diventata ormai celebre: «nomismo del patto» – vale a dire «conservazione dello status» di popolo eletto di Dio mediante l'osservanza della legge data da Dio come parte del rapporto istituito con questo patto.² La rassegna di Sanders non ha coperto tutta la letteratura giudaica disponibile per il periodo, ma le sue conclusioni sono state confermate dal lavoro di uno dei miei perfezionandi, Don Garlington, il quale ha dimostrato la coerenza del modello di «nomismo del patto» in tutti gli scritti giudaici classificati tra gli pseudepigrafi o apocrifi dell'Antico Testamento.³

¹ C.-G. Montefiore, *Judaism and St. Paul* (1914), New York 1973, 65. In aggiunta agli esempi citati da Sanders, *Paul* e Watson, *Paul*, v. ad esempio F.J. Leenhardt, *Romans* (CNT 1957), London 1961, *passim* e H. Ridderbos, *Paul. An Outline of his Theology*, Grand Rapids 1975, 130-135.

² Sanders, *Paul*, 544; v. inoltre J.D.G. Dunn, *The New Perspective on Paul*: BJRL 65 (1983) 95-122 (= sopra, cap. 2). Così anche Limbeck, *Ordnung*, 29-35. Cf. J.A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul* (SNTSMS 20), Cambridge 1972, 95.

³ D. Garlington, «The Obedience of Faith». *A Pauline Phrase in Historical Context* (WUNT 2.38), Tübingen 1991. Cf. J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York 1983 il quale fa notare, tuttavia, che il modello non è seguito coerentemente in tutta la letteratura della diaspora (pp. 14 s. 29. 48. 77. 141. 167. 178-181. 236 s.). Per l'importanza del patto nel giudaismo precedente i tempi di Paolo e in quello a lui contemporaneo si veda in particolare A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme*, Paris 1963.

Purtroppo Sanders non ha seguito fino in fondo tale intuizione né lo ha fatto con la dovuta coerenza. Invece di collocare con maggior precisione e completezza Paolo in contrasto con il contesto del giudaismo visto in questa nuova prospettiva ed entro esso, Sanders avanzò la tesi che Paolo fosse saltato, in maniera arbitraria (quale risultato dell'incontro sulla via di Damasco), da un sistema religioso (il nomismo dell'alleanza) a un altro (il cristianesimo),¹ lasciando la propria teologia, in particolare sul tema della legge, incoerente e contraddittoria.² Per quest'ultimo giudizio ha trovato un valido sostenitore in Räsänen,³ il quale sostiene anche che Paolo «intendeva presentare il giudaismo quale religione del merito e del conseguimento»⁴ e che, perciò, «offre un quadro totalmente distorto della religione giudaica».⁵ Altrettanto sconcertante, da un altro punto di vista, risulta il fatto che nella descrizione che ne fa Sanders il «nomismo del patto» del giudaismo palestinese somiglia stranamente a quella che era stata ritenuta abitualmente la religione paolina stessa (opere buone come frutto di chi è stato prima accolto dalla grazia di Dio).⁶ Su che cosa allora Paolo ha da obiettare?

2. QUESTIONI ESEGETICHE

Le questioni esegetiche che vengono qui esposte vertono, in larga parte, sul problema di Paolo e la legge.⁷ Ciò è importante poiché, effettivamente, la legge costituisce un tema secondario rilevante dell'epistola e lo è, anzi, in una misura solitamente ignorata.⁸ Risulta piuttosto strano il modo nel quale, in Romani, Paolo sviluppa in genere parte del discorso prima di introdurre la legge (*Rom.* 2,12 ss.; 3,27 ss.; 4,13 ss.; 5,20; cap. 7), mentre in altri passi molto importanti l'argomentazione è essenzialmente imperniata sul ruolo della legge (3,19-21; 8,2-4; 9,31-10,5). Poiché, presi nel loro insieme, i passi succitati coprono l'intera argomentazione dei capp. 1-11

1 Sanders, *Paul*, 550-552.

2 E.P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983.

3 H. Räsänen, *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 1983.

4 H. Räsänen, *Paul's Conversion and the Developments of his View of the Law*: NTS 33 (1987) 404-419.

5 H. Räsänen, *Legalism and Salvation by the Law. Paul's Portrayal of the Jewish Religion as a Historical and Theological Problem*, in S. Pedersen (ed.), *Die Paulinische Literatur und Theologie*, Aarhus-Göttingen 1980, 63-83: 72, rist. in *The Torah and Christ*, Finnish Exegetical Society, Helsinki 1996, 25-54. Räsänen si trova così in piena sintonia con H.J. Schoeps, *Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, London 1961, 200, per quanto con un'importante concessione in Räsänen, *Torah*, 183.

6 M.D. Hooker, *Paul and «Covenantal Nomism»*, in M.D. Hooker - S.G. Wilson (ed.), *Paul and Paulinism* (Fs C.K. Barrett), London 1982, 47-56.

7 Non sono quindi una novità i titoli dei libri di Sanders, Räsänen e Hübner menzionati sopra.

8 F. Hahn, *Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief*: ZNW 67 (1976) 29-63: «Un motivo di accompagnamento indispensabile».

in tutte le sue fasi, non si può dubitare che la tensione fra il suo vangelo e la legge e il suo intento di risolvere questa tensione costituiscano una delle ragioni principali che spinsero Paolo a scrivere la lettera ai Romani.

Non pare inoltre casuale che in Romani diversi problemi esegetici più ostici abbiano a che vedere con questo importante tema secondario della lettera. È allora significativo, una volta ancora, che Sanders e Räisänen siano incapaci di situare la trattazione paolina della legge in *Rom.* 2 nel resto della teologia dell'apostolo.¹ L'uso di *nomos* in *Rom.* 3,27-31 ha provocato perplessità a non finire: al v. 27 *nomos* si riferisce alla legge o va tradotto con «principio»? E al v. 31 come fa Paolo a dire di «confermare la legge»? La centralità della legge nel cap. 7 è stata riconosciuta, ma in che modo e se tale cognizione faciliti l'esegesi di *Rom.* 7,14-25 in particolare, è oggetto di una controversia ancora irrisolta, con il significato di *nomos* in 7,23 e 8,2 ancora in bilico tra «legge» e «principio» come in 3,27. Nel passo riepilogativo, ovviamente d'importanza decisiva, di *Rom.* 9,30-10,4 divampa una controversia analoga riguardo al significato di *nomos dikaiosynēs*, «legge di giustizia» (9,31), e *telos nomou*, «fine della legge» (10,4). E nella sezione parenetica (*Rom.* 13,8-10) l'affermazione che l'amore del prossimo è l'adempimento della legge provoca ulteriori perplessità a quanti pensano che Paolo abbia definitivamente voltato le spalle al giudaismo e alla sua legge. Come la critica sprezzante di Räisänen ha sottolineato,² il problema di far convivere in un complesso organico le affermazioni positive e negative riguardo alla legge avanzate da Paolo in Romani non è ancora arrivato a una soluzione soddisfacente; tuttavia proprio l'esegesi atomistica dei testi praticata da Räisänen è il primo ostacolo a una visione globale, organica e coerente del tema.

È chiaro allora che questo importante motivo secondario della lettera presenta problemi d'importanza centrale per la nostra comprensione della lettera ai Romani. Può essere, infatti, che tutti quei problemi siano collegati tra di loro e che la soluzione giusta di uno solo offra il capo per dipanare l'intera matassa. In ogni caso sarà necessario arrivare ad avere una visione più chiara del ruolo della legge nel giudaismo del I secolo prima di avventurarci nella lettera stessa. Soltanto quando potremo ritenere assodato quanto Paolo e i suoi lettori davano per scontato riguardo alla legge e alla sua funzione, saremo in grado di cogliere le allusioni che l'apostolo stava facendo e capire gli argomenti che stava presentando. La confusione e il disaccordo che ancora regnano riguardo ai passi suelencati dimostrano chiaramente che il ruolo della legge, sia nel giudaismo contro

¹ Sanders, *Law*, 147: «veramente contraddittorio»; Räisänen, *Paul's Theological Difficulties with the Law*, in *Studia Biblica* 1978 111, ed. E.A. Livingstone (JSNTSup 3), Sheffield 1980, 301-320 (rist. in *Torah*, 3-24): «linee di pensiero contraddittorie» (p. 307); anche *Law*.

² Cf. Räisänen, *Law*, 23-28. 42-83.

il quale Paolo reagiva sia nella nuova prospettiva su Paolo, non è stato ancora inquadrato adeguatamente. Nel paragrafo che segue cercherò quindi di creare in breve le premesse per una concezione di questo importante ed essenziale elemento della lettera.

3. NOMOS COME EQUIVALENTE DI TORÀ

Sarà bene, anzitutto, chiarire un punto che ha generato equivoci e confusione, ossia l'adeguatezza di *nomos*/legge come resa equivalente o «significato» di *torah*/torà. Fin da S. Schechter¹ e C.H. Dodd² si è spesso sostenuto che *torah* non significhi *nomos* o «legge», ma invece semplicemente «istruzione» o «insegnamento», e che *la* torà (il Pentateuco o, di fatto le scritture nel loro insieme) contenga più che la sola legge. A detta di molte e autorevoli opinioni, l'equazione *torah*/torà e legge che risulta dalla resa nei LXX di *torah* con *nomos*, termine semanticamente più ristretto, ha contribuito poi alla concezione «distorta» che Paolo aveva della sua fede avita e che anche sta alla base della concezione moderna «legalistica» del giudaismo.³ Per parte sua Stephen Westerholm ha ora mostrato chiaramente 1. che *nomos* può essere una resa appropriata di *torah* (ad es. *Gen.* 26,5; *Es.* 12,49; *Lev.* 26,46); 2. che l'uso tecnico di «*torah* per indicare una raccolta che spiega per filo e per segno gli obblighi d'Israele previsti dal patto» risale al Deuteronomio che fornisce la base dell'equazione torà = *nomos* = legge come titolo appropriato per il Pentateuco (ad es. *Deut.* 4,8; 30,10; 32,46); infine 3. che l'uso paolino di *nomos* per riassumere gli obblighi d'Israele esposti da Mosè è «affatto in linea con l'uso ebraico di *torah*» (cf. ad es. *Rom.* 2,12.17-18; 7,12 e 10,5 con *I Re* 2,3; *Esd.* 7,6.10.12.14.26; *Neem.* 8,14; 9,14.34 e *Ger.* 32,23).

In particolare, la concezione elementare del «nomismo dell'alleanza» è più o meno evidente nell'atto centrale di fondazione d'Israele come nazione: l'esodo dall'Egitto e la consegna della legge al Sinai. La legge, espressa sostanzialmente in *Es.* 20 e *Deut.* 5 (qui i dieci comandamenti: cf. *Deut.* 4,8 con 5,1), viene preceduta dall'azione d'iniziativa divina («io sono il Signore, Dio tuo, che ti ha condotto fuori del paese d'Egitto...»): l'obbedienza a questa legge è la risposta d'Israele alla grazia divina, non un tentativo di guadagnarsi il favore divino concepito come una grazia concessa con riluttanza e dispensata dopo attenti calcoli. Come già indicato, l'espressione più completa e valida di questo teologumeno giudaico fondamentale è

1 S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology* (1909), New York 1961.

2 C.H. Dodd, *The Law*, in *The Bible and the Greeks*, London 1935, 25-41.

3 Cf. per esempio Dodd, *Law*, 34; Schoeps, *Paul*, 29; S. Sandmel, *The Genius of Paul* (1958), Philadelphia 1979, 47 s., cit. in S. Westerholm, *Torah, Nomos and Law. A Question of Meaning*: SR 15 (1986) 327-336: 330 s.; anche P. Llapide - P. Stuhlmacher, *Paul. Rabbi and Apostle*, Minneapolis 1984, 39.

il Deuteronomio, l'esposizione classica della teologia israelitica del patto: statuti e ordinamenti della legge (capp. 5-28) presentati esplicitamente quale patto di Dio fatto con Israele (*Deut.* 5,2-3; 29,1); promessa (e monito), riaffermati ripetutamente in numerose varianti: «Fate questo e vivrete» (ad es. *Deut.* 4,1.10.40; 5,29-33; 6,1 s.18.24; 7,12 s. ecc.).¹ Non sorprende quindi che in Romani Paolo dialoghi più frequentemente con il Deuteronomio che con qualsiasi altra parte del Pentateuco e la sua interpretazione di *Deut.* 30,12-14 sia al centro del tentativo di spiegare la rilevanza durevole e più considerevole della legge in una maniera che recupera la legge da una concezione eccessivamente ristretta della sentenza «fate questo e vivrete» (*Rom.* 10,5-13).

Non è necessario entrare nella discussione di quanto profondamente questa concezione del patto e della legge fosse radicata nella religione di Israele prima dell'esilio.² Comunque stessero effettivamente le cose allora, l'atteggiamento del nomismo dell'alleanza ricevette certamente una forma determinante nel periodo postesilico con le riforme di Esdra e la loro studiata politica di isolazionismo nazionale e culturale, secondo il dettato della legge (*Esd.* 9-10). Questa tendenza venne rafforzata in maniera massiccia dalla crisi maccabaica, dove la posta in gioco era esattamente l'identità di Israele quale popolo del patto, quale popolo della legge (*1 Macc.* 1,57; 2,27.50; *2 Macc.* 1,2-4; 2,21-22; 5,15; 13,14) e dove «zelo per la legge» divenne la parola d'ordine della resistenza nazionale (*1 Macc.* 2,26 s.50.58; *2 Macc.* 4,2; 7,2.9.11.37; 8,21; 13,14).³ Anche nel periodo successivo alla crisi maccabaica il collegamento tra elezione, patto e legge continua a essere un tema fondamentale e persistente della coscienza giudaica, com'è illustrato dal Siracide,⁴ dal *Libro dei Giubilei*,⁵ dal *Documento di Damasco*,⁶ e dallo Pseudo-Filone.⁷ Si possono osservare in particolare gli effetti concreti di tutto ciò in due dei principali gruppi del giudaismo palestinese attivi ai tempi di Gesù e Paolo. La comunità di Qumran definiva l'appartenenza al patto della grazia in base all'osservanza dei precetti di Dio e alla fedeltà ai comandamenti di Dio (*1 QS* 1,7 s.; 5,1-3), mentre la dedizione verso la legge doveva essere totale e veniva esaminata annualmente, con severe punizioni previste per le trasgressioni (*1 QS* 5,24; 8,16-9,2). A loro volta i farisei erano noti per la loro *akribeia*, la «scrupolosità» nell'osservare la legge⁸ ed, evidentemente, anche per la preoccupa-

1 Si veda anche il mio *Romans* (WBC 38), Dallas 1988, a *Rom.* 2,13 e 10,5.

2 Cf. ad esempio E.W. Nicholson, *God and his People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986. 3 V. anche il mio *Romans*, a 10,2.

4 Cf. *Sir.* 17,11-17; 24,23; 28,7; 39,8; 42,2; 44,19 s.; 45,5.7-15-17.24 s.

5 *Iub.* 1,4 s.9 s.12.14.29; 2,21; 6,4-16; 14,17-20; 15,4-16.19-21.25-29.34; 16,14; 19,29; 20,3 ecc. 6 CD 1,4 s.15-18.20; 3,2-4.10-16; 4,7-10; 6,2-5 ecc.

7 *L.A.B.* 4,5.11; 7,4; 8,3; 9,3 s.7 s.13.15; 10,2; 11,1-5 ecc. 8 V. il mio *Romans*, XL.

pazione di mantenere nella vita quotidiana un livello di purità che la legge esigeva altrimenti soltanto per il culto nel tempio.¹ Per le tradizioni rabbiniche riguardo al rapporto particolare d'Israele con la legge ci si può limitare qui alle due citazioni fornite da Schoeps: *Sifre Deut.* 53b-75b: Dio si rivolge a Israele con queste parole: «Fate sì che dall'osservanza dei miei comandamenti sia chiaro che siete un popolo santo per me» e *Mek. Es.* 20,6: «Con 'patto' non si vuole intendere altro che la torà».²

3.1. La legge divenne così un'espressione fondamentale della *peculiarità* di Israele in quanto popolo specificamente scelto dal(l'unico) Dio perché fosse il suo popolo. In termini sociologici la legge fungeva da «indicatore di identità» e di «demarcazione», rafforzando il senso di peculiarità d'Israele e distinguendolo dalle nazioni circostanti.³ Questo senso di distinzione era profondamente radicato nella coscienza nazionale d'Israele (cf. ad es. *Lev.* 20,24-26; *Esd.* 10,11; *Neem.* 13,3; *Ps. Sal.* 17,28; 3 *Macc.* 3,4) ed è espressa in toni efficaci in *Iub.* 22,16:

Sepàrati dai pagani,
non mangiar con loro,
non agir come loro
e non essere loro amico
poiché le loro azioni sono impure
e tutto il loro modo di vivere è immondo
e cosa abominevole i loro sacrifici (tr. L. Fusella).

La *Lettera di Aristeo* (139-142) esprime la stessa convinzione in termini che confermano il punto di vista sociologico:

Il nostro legislatore [*sc.* Mosè], che era saggio... ci ha cinti di palizzate ininterrotte e di mura ferree per evitare che ci mescolassimo in alcunché con gli altri popoli... Per evitare dunque che attraverso una qualunque contaminazione o il rapporto con gente malvagia noi ci rovinassimo, il legislatore ci ha cinti da ogni lato di purità: cibi, bevande, contatti, udito, vista sono regolati da leggi (tr. F. Calabi).

Note analoghe risuonano in Filone, *Mos.* 1,278: Israele sarà un popolo che dimorerà da solo, non contato tra le altre nazioni... perché in virtù della distinzione delle sue usanze particolari esso non si mischia con altri per allontanarsi dalle vie dei suoi padri.

Un'iscrizione funebre rinvenuta in Italia loda una donna «che visse una vita bella entro il giudaismo» (*kalōs biōsasa en tō Ioudaismō*) – dove il giu-

1 V. ancora il mio *Romans* a 14,14.

2 Schoeps, *Paul*, 195. 216; v. inoltre Billerbeck III, 126-133.

3 J. Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago 1981, 72-75; W.A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983, 97; J.D.G. Dunn, *Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3,10-14)*: NTS 31 (1985) 523-542: 524-527 (= sopra, pp. 149-153).

daismo funge da «sorta d'area cintata in cui si conduce una vita giudaica».¹

Conformemente a questa visione, i gentili sono chiamati *anomoï* e le loro opere *anomïa*: per definizione essi erano «senza legge, fuori della legge», ossia fuori di quell'area (Israele) che finiva dove finiva la legge che la delimitava. Così si legge già nei Salmi,² in *1 Maccabei*³ e nell'equazione ovvia «gentile = peccatore».⁴ Non c'è da stupirsi se questo desiderio di vivere entro la legge, di essere distinti dai senza legge e peccatori divenne uno dei primi assilli delle fazioni che distinguevano il giudaismo nel periodo compreso tra i Maccabei e la nascita del giudaismo rabbinico come fazione più potente del giudaismo posteriore al 70 d.C. Ciò trova espressione nelle frequenti lagnanze dei «giusti» e dei «devoti» contro quelli (in Israele) che essi definivano «peccatori».⁵

3.2. Il contrario naturale e più o meno inevitabile di questo senso di peculiarità era il senso di *privilegio*, più precisamente d'essere la nazione specificatamente scelta dall'unico Dio e d'essere stati favoriti col dono del patto e della legge. Ciò si mostra in modo particolarmente chiaro in scritti che non potevano semplicemente ignorare i gentili o rigettarli in quanto peccatori, ma dovevano tentare qualche sorta di apologetica delle istanze d'Israele di fronte a un mondo pagano molto più potente. Sia Filone sia Flavio Giuseppe parlano quindi con orgoglio comprensibile, anche se esagerato, del desiderio diffuso tra greci e barbari di adottare usanze e leggi giudaiche. Filone, *Mos.* 2,17-25:

(i giudei) attraggono e conquistano l'attenzione di tutti... la santità della nostra legislazione è stata fonte di meraviglia non solo per i giudei, ma anche per tutti gli altri.

E Giuseppe, *Ap.* 2,277-286:

Da molto tempo ormai le masse hanno mostrato un forte desiderio di adottare le nostre pratiche religiose... Se non fossimo noi stessi consapevoli dell'eccellenza delle nostre leggi, sicuramente saremmo stati spinti dalla moltitudine dei loro ammiratori a vantarcene [*mega phronein*].

Lo stesso orgoglio per la legge di Mosè pare avere fornito all'apologetica giudaica un argomento ambizioso abbastanza comune: il tentativo di far

¹ Y. Amir, *The Term 'Ioudaïsmos'. A Study in Jewish-Hellenistic Self-Definition: Immanuel* 14 (1982) 34-41: 35 s. 39 s. ² Cf. *Sal.* 28,3; 37,28; 55,3; 73,3; 92,7; 104,35; 125,3.

³ *1 Macc.* 3,5 s.; 7,5; 9,23-58.69; 11,25; 14,14.

⁴ Come in *Tob.* 13,6 [LXX 8]; *Iub.* 23,23 s.; *Ps. Sal.* 1,1; 2,1 s.; 17,22-25; *Mt.* 5,47 / *Lc.* 6,33; *Gal.* 2,15.

⁵ Come in *Sap.* 2-5; *Iub.* 6,32-35; 23,16.26; *1 Hen.* 1,1-7-9; 5,6 s.; 82,4-7; *1QS* 2,4 s.; *1QH* 10,8-19; *CD* 1,13-21; *Ps. Sal.* 3,3-12; 4,8; 13,5-12; 15,1-13; «farisei» significa, probabilmente, «i separati»; v. anche il mio *Romans* a 3,7; 4,5-7 s. e 9,6.

passare Mosè per «primo sapiente» che fu maestro di Orfeo e ai cui scritti Platone e Pitagora attinsero gran parte della loro sapienza.¹

Tale orgoglio per la legge come segno concreto del particolare favore divino del quale Israele gode è illustrato chiaramente anche dall'identificazione della sapienza divina con la legge, dall'affermazione che la sapienza, universalmente desiderabile, immanente nella creazione, ma nascosta a occhi umani, ha preso corpo «nel libro del patto dell'Altissimo Dio, la legge che Mosè ci ha comandato come eredità delle assemblee di Giacobbe» (*Sir.* 24,23). La stessa idea è espressa con maggior forza in *Bar.* 3,36-4,4:

36 ... (egli) la diede a Giacobbe, suo servo, e a Israele, che egli amava

...

- 1 Essa è il libro dei comandamenti di Dio,
e la legge che dura per sempre.
Tutti quelli che la tengono stretta vivranno,
e quelli che l'abbandonano periranno.
- 2 Voltati, Giacobbe, e prendila;
cammina verso lo splendore della sua luce.
- 3 Non dare la tua gloria (*tên doxan sou*) a un altro,
o i tuoi privilegi (*ta sympheronta*) a un popolo straniero.
- 4 Felici noi, Israele,
perché sappiamo (*gnōsta*) ciò che è gradito a Dio.

Per quanti vivevano quotidianamente l'opprimente presenza dei romani in Palestina era difficile conservare questo senso di privilegio. I *Salmi di Salomone* trovarono una soluzione forzando la più antica distinzione tra correzione e punizione (spec. *Ps. Sal.* 3, 10 e 13). Ad esempio in 13,6-11:

Terribile è la rovina finale del peccatore
e nulla di tutto ciò toccherà al giusto.

Perché non uguale è la correzione dei giusti (che hanno peccato) nell'ignoranza
e la rovina finale dei peccatori.

...

Il Signore risparmierà i suoi pii,
e cancellerà le loro colpe con il castigo.

Infatti la vita dei giusti è per sempre,
mentre i peccatori saranno portati alla rovina... (tr. M. Lana).

L'autore di 4 *Esdra* non era qualcuno che potesse accontentarsi di argomenti del genere. Pur condividendo la convinzione dei giudei suoi simili che la legge data a Israele è un segno concreto del favore divino (3,19; 9, 31), egli non poteva capire come Dio potesse risparmiare le nazioni peccatrici e consentire ancora che il suo popolo osservante della legge venisse trattato tanto brutalmente (3,28-36; 4,23 s.; 5,23-30; 6,55-59).

¹ Eupolemo, fr. 1; Artapano, fr. 3; Aristobulo, fr. 3-4 citati in Eus., *Praep. Ev.* 9,26,1; 9,27,3-6; 13,12,1-4. Testi in J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha* 2, London 1985.

3.3. Una prospettiva sociologica è utile anche per vedere come la convinzione di un'elezione privilegiata e la pratica del nomismo dell'alleanza tendano a esprimersi quasi inevitabilmente in fulcri di distinzione, leggi particolari e soprattutto pratiche rituali che rafforzavano il senso d'identità peculiare e demarcavano nel modo più chiaro Israele dalle altre nazioni. In questo caso tre delle leggi d'Israele assunsero particolare rilievo per la loro funzione particolarmente distintiva: la circoncisione, le prescrizioni alimentari e il sabato.¹ Queste non erano le uniche credenze e pratiche che demarcavano i giudei, ma dai giorni dei Maccabei esse divennero sempre più importanti per la loro natura di indicatori di demarcazione, largamente riconosciute, entro e fuori il giudaismo, come peculiarità specifiche e distintive dei giudei. Non che fossero intrinsecamente più importanti di altre leggi, ma erano divenute punti particolarmente sensibili nella coscienza nazionale giudaica ed erano assurde a elementi rivelatori della fedeltà al patto. Poiché altrove² fornisco al riguardo la documentazione necessaria, qui mi fermo senza aggiungere altro.

4. PAOLO E LA LEGGE NELLA LETTERA AI ROMANI

Questo è, dunque, il contesto nel quale e lo sfondo contro il quale si deve collocare la trattazione paolina del tema della legge nell'epistola ai Romani. Tra i lettori della lettera quelli che erano giudei, proseliti, gentili timorati di Dio avranno letto ciò che l'apostolo scrive riguardo alla legge alla luce dell'interconnessione tra elezione d'Israele, patto e legge che caratterizza la teologia del giudaismo. Essi avranno riconosciuto, almeno credo, che ciò che preoccupava Paolo era che la promessa contenuta nel patto e la legge erano stati identificati in maniera fin troppo inestricabile con l'Israele etnico in sé, con il popolo giudaico delimitato nella sua peculiarità nazionale in particolare dalle pratiche della circoncisione, delle leggi alimentari e del sabato.³ Essi avranno riconosciuto che ciò che Paolo stava cercando di fare era liberare sia la promessa sia la legge per un popolo più vasto di fruenti, liberarle dai vincoli etnici che egli vedeva limitare la grazia di Dio e deviare il disegno salvifico divino dal suo corso principale: Cristo.

Non meno importante è poi che quando si situò la concezione che Paolo ha della legge in questa matrice si è in grado di fornire una soluzione alla serie di problemi e di contrasti esegetici ai quali si è accennato in breve più sopra (§ 2). Non dovrebbe quindi più stupire che *Rom.* 2 risulti ora lo sviluppo della critica appunto di questi aspetti della teologia giudaica

¹ Cf. Limbeck, *Ordnung*, 34; Meeks, *First Urban Christians*, 36 s. 97; Sanders, *Law*, 102.

² V. il mio commento a *Rom.* 2,25 e 14,2-5.

³ N.T. Wright, *The Messiah and the People of God*, Ph.D. diss. University of Oxford 1980, cap. 2 conia utilmente l'espressione «giustizia nazionale» (*national righteousness*).

del patto di cui sopra si è detto (§ 3): la legge che separa il giudeo dal non giudeo, chi ha da chi non ha, chi è dentro da chi è fuori (*Rom.* 2,12-14); la legge come motivo di orgoglio etnico per il giudeo osservante tipico (2, 17-23); la circoncisione come punto fondamentale di questo senso di peculiarità privilegiata (2,25-29).¹ Paolo mette regolarmente in guardia dalle «opere della legge», che non sono le «opere buone» in generale o un qualsiasi tentativo umano di accumulare meriti e credito, bensì sono il modello di ubbidienza per il quale «i giusti» conservano il loro status in seno al popolo del patto, come mostra specialmente la loro attenzione a questioni «rivelatrici» sensibili come il sabato e le leggi alimentari.²

Sostengo anche che una chiave ermeneutica importante per passi cruciali come *Rom.* 3,27-31; 7,14-25 e 9,30-10,4 è appunto il riconoscimento che la critica negativa di Paolo alla legge è diretta alla legge monopolizzata da Israele, la legge travisata dall'importanza indebitamente riconosciuta a riti che segnano indicatori di demarcazione, la legge divenuta strumento di peccato per essere stata identificata troppo strettamente con questioni carnali, la legge instradata sul binario sbagliato del nazionalismo e diventata il punto centrale dello «zelo» nazionalistico. Liberata da questa prospettiva giudaica troppo angusta, la legge ha ancora una parte importante da svolgere nell'«ubbidienza della fede». E la sezione parentetica (*Rom.* 12,1-15,6) può essere allora vista come il tentativo di Paolo di fornire una direttiva di fondo per la vita sociale, la legge ridefinita per il popolo di Dio escatologico in luogo della legge travisata in un'ottica troppo peculiarmente giudaica, direttiva che culmina, comprensibilmente, con istruzioni che riguardano esattamente i due più antichi casi critici: le leggi sui cibi e il sabato (14,1-15,6). È mia opinione che soltanto con un'interpretazione di questo tipo si può rendere adeguatamente giustizia alla valutazione negativa e a quella positiva della legge nella lettera di Paolo ai Romani, e che non tener conto della «funzione sociale» della legge (nei termini di cui si è detto) è una debolezza fatale sia di tentativi alternativi³ sia della critica di Räisänen.

In breve, adeguatamente intesa la posizione di Paolo riguardo alla legge, che spesso è sembrata tanto confusa e incoerente, diventa in realtà uno degli sviluppi principali e unificanti che tengono ben connessa tutta la lettera, rendendola un'esposizione coerente ed efficace della teologia giudaica del patto alla luce di Cristo.

¹ L. Hartman, *Bundesideologie in und hinter einigen paulinischen Texten*, in Pedersen, ed., *Paulinische Literatur und Theologie* (sopra, p. 172 n. 5), 103-118 fa notare la consistente presenza di «teologia del patto» in questi capitoli e a monte di essi.

² V. anche il mio commento a *Rom.* 3,20 e 14,2-5.

³ Ad esempio C.E.B. Cranfield, *Paul and the Law*: SJT 17 (1964) 43-68; Hahn (sopra, p. 172 n. 8); Hübner (sopra, p. 170 n. 1).

Capitolo 5

Dove stava il problema tra Paolo e «quelli della circoncisione»?

I

Nel Nuovo Testamento «quelli della circoncisione» (οἱ ἐκ περιτομῆς) appaiono come un gruppo o un complesso di individui che erano profondamente sospettosi della missione ai gentili che si andava sviluppando ed erano, in particolare, ostili a Paolo.

Atti 11,2: Quando Pietro salì a Gerusalemme (dopo aver predicato al centurione gentile Cornelio e averlo battezzato), quelli della circoncisione presero a contestarlo (διεκρίνοντο πρὸς αὐτὸν οἱ ἐκ περιτομῆς) dicendo: «Perché sei entrato in casa di uomini incircuncisi e hai mangiato con loro?».

Gal. 2,12: Prima che certi uomini venissero da parte di Giacomo egli (Cefa/Pietro) mangiava con i gentili: ma quando quelle persone arrivarono, egli si ritirò e si separò, per timore di quelli della circoncisione (τοὺς ἐκ περιτομῆς).

Tit. 1,10: Ci sono molti ribelli, ciarloni e seduttori, specialmente quelli della circoncisione (οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς).

È chiaro anche che dire «quelli della circoncisione» è un modo per indicare i giudei. Se, poi, sarebbe più esatto parlare di giudei in quanto sospettosi e ostili o di giudei in generale o di giudei (cristiani) credenti e/o di giudei non credenti,¹ sono questioni nelle quali per il momento non è necessario entrare.

Il problema per noi è questo: perché quelli della circoncisione erano tanto sospettosi e ostili? qual era il problema? quale la posta in gioco? Una risposta, se non gran parte della risposta completa, verte ovviamente sulla circoncisione stessa. Costoro sono chiamati «quelli della circoncisione» quantomeno anche perché la circoncisione costituiva il problema oppure era il motivo del sospetto e dell'opposizione. Ciò risulta abbastanza chiaramente dalle lettere e dai passi in cui Paolo affronta con maggior vigore quella che per il momento si potrebbe chiamare «la questione giudeo/gentile». Il problema era legato al significato e al valore della circoncisione (*Rom. 2,25-3,1*). Il cuore del problema riguardava l'opportunità e/o la necessità che i gentili convertitisi al cristianesimo si sottoponessero alla circoncisione (*Gal. 2,3; 5,2-12*). «Chi sono la circoncisione?» era una domanda che Paolo si sentì capace di contestare e pensò fosse necessario contestare (*Fil. 3,3*). Ma questa informazione costituisce soltanto un pri-

¹ Cf. ad esempio i commenti a *Gal. 2,12*.

mo passo verso la risposta al nostro problema principale; serve soltanto a delineare più chiaramente la questione della circoncisione stessa. Perché la circoncisione era tanto importante? perché proprio questa costituiva il punto centrale di controversie, apologie e polemiche? qual era il problema? qual era la posta in gioco in tutto ciò?

È quasi superfluo ricordare quale sia stata la risposta classica della riforma a domande del genere: Paolo contestava la necessità della circoncisione perché essa era un primo esempio di opere meritorie, della salvezza raggiunta con le proprie forze, cosa impossibile per chi è creatura e peccatore al cospetto del Dio creatore e salvatore. Paolo si trovava di fronte un giudaismo legalistico che egli, il propugnatore della giustificazione per fede, contestava. Non c'è neanche bisogno che vi ricordi come questa lettura della posizione giudaica o, in particolare, del giudaismo nel suo insieme, sia stata messa radicalmente in questione, dapprima da studiosi ebrei che ritennero tale lettura di Paolo sconcertante e anche offensiva, poi, più recentemente, da studiosi cristiani.¹ Ora cercherò di far seguito qui alla discussione, nella quale sono stato personalmente coinvolto altrove,² e che è stata già oggetto di numerose analisi critiche.³

Tuttavia, è chiara la necessità di considerare in modo nuovo quell'antica questione, nuovo, soprattutto, nel senso che deve collocare solidamente la questione nel contesto del giudaismo (o dei giudaismi)⁴ di quel periodo. Troppe interpretazioni di Paolo si sono accontentate, per l'aspetto in discussione, di seguire il filo logico della sua argomentazione, senza ra-

1 Più di recente da M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums*, Düsseldorf 1971, e in modo più efficace e determinante (quantomeno negli studi di lingua inglese) da E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977. In particolare v. anche L. Gaston, *Paul and the Torah* (1979), in *Paul and the Torah*, Vancouver 1987, 15-34; F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles* (SNTSMS 56), Cambridge 1986, 2-18. Per esempi della discussione condotta secondo le categorie più tradizionali cf. O. Kuss, *Nomos bei Paulus*: MTZ 17 (1966) 173-226 e H. Hübner, *Law in Paul's Thought*, Edinburgh 1984.

2 V. in particolare J.D.G. Dunn, *The New Perspective on Paul*: BJRL 65 (1983) 95-122 (= sopra, cap. 2) e *Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3,10-14)*: NTS 31 (1985) 523-542 (= sopra, cap. 3), ristampati entrambi in Dunn, *Jesus, Paul and the Law*, London-Philadelphia 1990, insieme con ulteriori risposte e contributi al dibattito che dovrebbero permettere di capire chiaramente non solo come io debba molto a Sanders in particolare, ma anche la misura del mio disaccordo con le sue tesi.

3 Si veda ad esempio J.M.G. Barclay, *Paul and the Law. Observations on Some Recent Debates*: Themelios 12.1 (1986) 5-15; F.F. Bruce, *Paul and the Law in Recent Research*, in B. Lindars (ed.), *Law and Religion. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, Cambridge 1988, 115-125; G. Klein, *Ein Sturmszentrum der Paulusforschung*: VuF 33 (1988) 40-56; J. Lambrecht, *Gesetzesverständnis bei Paulus*, in K. Kertelge (ed.), *Das Gesetz im Neuen Testament*, Freiburg 1986, 88-127; D.J. Moo, *Paul and the Law in the Last Ten Years*: SJT 40 (1987) 287-307; A.J.M. Wedderburn, *Paul and the Law*: SJT 38 (1985) 613-622; S. Westerholm, *Israel's Faith and the Church's Faith. Paul and his Recent Interpreters*, Grand Rapids 1988.

4 Come sovente J. Neusner ha fatto osservare, il plurale rispecchia con maggiore precisione la realtà storica.

dicarla sufficientemente nel suo reale contesto storico o senza controllare il ragionamento dell'apostolo contro lo sfondo del giudaismo del I secolo, sfondo del quale abbiamo oggi una visione più completa. In passato la citazione di fonti giudaiche è dipesa troppo pesantemente da una visione non equilibrata e da un uso di parte delle tradizioni rabbiniche e/o da un ricorso selettivo a testi di prova (soprattutto di 4 *Esdra*). Questo tipo di indagine ha portato a vedere nella teologia di Paolo tensioni e contraddizioni (anche con altre fonti giudaiche), come risulta, in maniera esemplare, dall'interpretazione della teologia paolina di H. Räisänen.¹

Ovviamente non è possibile presentare, in un unico intervento, una panoramica adeguata del giudaismo del periodo di Paolo e del significato della circoncisione in esso. Ma è possibile abbozzare, a grandi linee, il quadro generale, documentandolo abbastanza da dimostrarne l'autenticità della presentazione. Cercherò di portare a termine questo compito più modesto, ma non meno ambizioso, attingendo principalmente alla cosiddetta letteratura «inter testamentaria» (inclusi gli scritti di Qumran), la fonte più attendibile per conoscere perlomeno alcuni dei giudaismi del tempo di Paolo.

Per capire che cosa la circoncisione significasse per la massa dei contemporanei giudei di Paolo è ovviamente necessario collocarla nel contesto che le è proprio. Ciò richiede un minimo di considerazione per due dei suoi correlati più immediati: «il patto» e «la legge». La portata piena di questa correlazione si farà chiara più avanti. Per il momento basti ricordare che la circoncisione fece la sua comparsa nella tradizione giudaica in connessione col patto fatto da Dio con Abramo (*Gen.* 17) e che il rapporto fra patto e circoncisione è un nodo centrale dell'argomentazione di Paolo (*Gal.* 3-4; *Rom.* 4).² Di conseguenza la circoncisione poteva essere considerata un'espressione chiave della legge: la formulazione parallela di *Rom.* 4,12 e 16 mostra a sufficienza che οἱ ἐκ περιτομῆς e οἱ ἐκ τοῦ νόμου sono espressioni pressoché sinonime, quantomeno nell'ottica di Paolo. Come si vedrà, era proprio questo doppio rapporto della circoncisione con il patto e la legge che costituiva il nodo centrale del problema che Paolo dovette affrontare. Né è privo di significato che E.P. Sanders abbia potuto riassumere l'atteggiamento giudaico dominante di quel periodo nella formula del «nomismo dell'alleanza» – il principio secondo cui si conserva lo status di appartenenza al patto osservando la torà.³ Da questa prospettiva la circoncisione fisica era il primo atto di osservanza della torà (del nomi-

¹ H. Räisänen, *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 1983.

² *Rom.* 4 ci ricorda che un'esposizione della «teologia del patto» non richiede l'uso esplicito del termine «patto» né ne dipende. V. sotto.

³ *Paul and Palestinian Judaism*, ad es. p. 544; così anche Limbeck (sopra, p. 182 n. 1), 29-35.

simo del patto) sia per i giudei di nascita sia per i proseliti.¹ Anche qui, come ancora si potrà vedere, era la correlazione, per la maggioranza dei giudei affatto ovvia, di patto e legge incarnata nella circoncisione che per Paolo stava al cuore del problema.

Di conseguenza sarà necessario iniziare delineando brevemente la concezione giudaica del patto e della legge e del «nomismo dell'alleanza».

II

Senza entrare nella storia della tradizione che soggiace alle varie redazioni del Pentateuco e della loro influenza sul resto delle scritture giudaiche, è sufficientemente chiaro che il modello deuteronomico impresse un carattere fondamentale e duraturo sulla coscienza giudaica.² In questo modello il nesso di patto e legge è centrale e il modello del nomismo dell'alleanza è chiaro. Il cuore del libro del Deuteronomio (*Deut.* 5-28) è presentato come riformulazione del patto concluso al Horeb/Sinai (*Deut.* 5,2-3); *Deut.* 28,69 riassume tutto il complesso dell'insegnamento: «Queste sono le parole del patto che il Signore comandò a Mosè di stabilire con i figli d'Israele nel paese di Moab, oltre al patto che aveva stabilito con essi al Horeb». E attraverso tutto quanto il libro l'insistenza sul nomismo dell'alleanza è mantenuta e rafforzata in numerose riaffermazioni della promessa (e del monito): «Fate questo e vivrete» (*Deut.* 4,1.10.40; 5,29-33; 6,1-2.18.24; 7,12-13 ecc.). Il Deuteronomio fornisce quindi la formulazione classica della teologia giudaica del patto.

In considerazione dell'osservazione spesso ripetuta che l'ebraico *tôrâh* esprime una categoria molto più estesa del greco νόμος usato dai LXX per rendere *tôrâh*, e che questa traduzione avrebbe distorto la nozione ebraica, fornendo così una base indebita all'idea di «legalismo» giudaico,³ è importante aver chiaro che l'equazione *torà* = legge è saldamente radicata nel Deuteronomio stesso. Nel Deuteronomio *tôrâh* denota la raccolta delle ordinanze/comandamenti/statuti che precisano gli obblighi d'Israele derivanti dal patto: «tutta questa legge» (*Deut.* 4,8: *kol ha-tôrâh*), «tutte le parole di questa legge» (*Deut.* 32,46: *kol dibrê ha-tôrâh*). E anche la base dell'equazione *torà* = Pentateuco è saldamente stabilita nello stesso Deuteronomio (30,10: «questo libro della legge»). Ciò tuttavia non giustifica l'ulteriore associazione di νόμος e legalismo – altro frutto della tradizionale de-

¹ Cf. P. Borgen, *Debates on Circumcision in Philo and Paul*, in *Paul Preaches Circumcision and Pleases Men*, Trondheim 1983, 18.

² V. in particolare E.W. Nicholson, *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986.

³ Cf. S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology* (1909), New York 1961, 117; C.H. Dodd, *The Law*, in *The Bible and the Greeks*, Hodder, London 1935, 25-41; H.-J. Schoeps, *Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, London 1961, cap. 5.

nigrazione del «giudaismo tardo». Ma significa che l'uso paolino di νόμος per riassumere gli obblighi d'Israele stabiliti da Mosè non può essere scartato facendolo passare per la distorsione della propria eredità operata da un giudeo ellenistico influenzato dai Settanta, e che il ragionamento teologico di Paolo interagiva con un filone molto importante del pensiero e della vita del giudaismo.¹

Senza cercare di delineare il corso dello sviluppo teologico successivamente all'apparizione del Deuteronomio o di valutare le ripercussioni dell'esilio e le riforme di Esdra, è sufficiente osservare che il modello deuteronomico si trovò grandemente rafforzato dalla crisi maccabaica. In questa crisi la posta in gioco era appunto l'identità d'Israele in quanto popolo del patto, popolo della legge (1 *Macc.* 1,57; 2,27.50; 2 *Macc.* 1,2-4; 2,21-22; 5,15; 13,14). E la risposta a questa crisi era espressa nei termini di «zelo per la legge» come parola d'ordine della resistenza nazionalista (1 *Macc.* 2,26-27.50.58; 2 *Macc.* 4,2; 7,2.9.11.37; 8,21; 13,14). Da questi passi risulta chiaramente che nella religiosità cristallizzata e devotamente nutrita tra i Maccabei e i loro successori, zelo per la legge, devozione al patto e lealtà alla nazione si erano intrecciati inestricabilmente.

Anche nel periodo successivo alla crisi maccabaica il collegamento stretto tra elezione, patto e legge continua quindi a essere un tema fondamentale e persistente della coscienza giudaica. Il Siracide, ad esempio, riprende l'assunto deuteronomico sia della sovranità universale di Jhwh sia della sua particolare scelta d'Israele quale «socio» del patto (*Deut.* 32,8-9; *Sir.* 17,11-17). E Gesù ben Sira è il primo che identifica chiaramente la sapienza divina universale con «il libro del patto dell'Altissimo Dio, la legge che Mosè ci ha comandato quale eredità per le assemblee di Giacobbe» (*Sir.* 24,23). Altrove il Siracide parla, con naturalezza, della legge e del patto simultaneamente: «la legge del patto» (*Sir.* 39,8; cf. anche 28,7; 42,2; 44,19 s.; 45,5). Il *Libro dei Giubilei* è un'altra espressione classica del nomismo dell'alleanza che batte e ribatte sui patti fatti da Jhwh, sulle obbligazioni prescritte dalla legge che ne discendono, e sulla particolare scelta divina d'Israele fra tutte le nazioni (ad es. *Iub.* 1,4-5; 2,21; 6,4-16; 15; 22,15-16; 23,19: «la legge e il patto»). Le cose non stanno diversamente con la comunità di Qumran: l'appartenenza al patto era intesa esattamente nel senso di osservare i precetti di Dio e di attenersi scrupolosamente ai suoi comandamenti (ad es. CD 1,15-18.20; 3,10-16; 1QS 1,7-8; 5,1-3). Non si comporta diversamente lo Pseudo-Filone, per il quale è parimenti assiomatico il nesso di patto e legge o, che è la stessa cosa, di elezione e comandamenti (9,7-8; 23,10; 30,2; 35,2-3). Quando *Ps. Sal.* 10,4 parla di «legge del patto eterno» o quando in *Mek. Ex.* 20,6 si legge che «per patto non

¹ Cf. in particolare S. Westerholm, *Torah, Nomos, and Law. A Question of «Meaning»*: Studies in Religion 15 (1986) 327-336.

s'intende altro che la torà», si può quindi esser certi di trovarsi davanti a uno dei filoni fondamentali del modo giudaico di concepirsi.

Nonostante la varietà del giudaismo o dei giudaismi rappresentati nelle opere succitate, si può parlare quindi, tranne pochissime, impensate eccezioni, di un modello comune di «nomismo dell'alleanza» come elemento caratteristico del giudaismo dei giorni di Paolo.¹ Ciò significa che era parte della struttura fondamentale di riferimento ed era dato per scontato da molti giudei o dalla maggioranza di essi che Dio avesse fatto un patto particolare con Israele perché fosse suo e che, quale parte integrante di quel patto, aveva dato a Israele la legge per fornirgli il mezzo per vivere entro quel patto.

III

Dall'assioma di base del nomismo dell'alleanza derivarono vari corollari. Due di essi completano il profilo della concezione peculiare che i giudei avevano di sé in quel periodo e meritano un'attenzione maggiore per la loro particolare rilevanza per la nostra questione generale.

Il primo corollario è che la legge così intesa divenne un'espressione fondamentale della *peculiarità* d'Israele in quanto popolo scelto in particolare dall'unico Dio per essere suo popolo. In termini sociologici la legge fungeva da «indicatore d'identità» e «di demarcazione», rafforzando la presunzione di peculiarità d'Israele e distinguendo Israele dalle nazioni circostanti.² Questo senso di separatezza era profondamente radicato nella coscienza nazionale d'Israele (*Lev.* 20,24-26; *Ez.* 44,9; *Gl.* 3,17; *Ps. Sal.* 17, 28) ed ebbe un risvolto significativo e pratico nei divorzi imposti delle riforme di Esdra (*Esd.* 10,11; *Neem.* 13,3), venne rafforzato dall'esempio degli eroi e delle eroine del periodo (*Dan.* 1,3-16; 10,3; *Tob.* 1,10-12; *Gdt.* 12,2.19; *Aggiunte a Ester* 14,17; *Ios. As.* 7,1; 8,5; 3 *Macc.* 3,4) e viene espresso con particolare vigore in *Iub.* 22,16:

¹ Per l'importanza del patto nel giudaismo «inter testamentario» cf. in particolare A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme*, Paris 1963. Il predominio del modello del «nomismo dell'alleanza» è stato stabilito da Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, sebbene il suo lavoro vada integrato con quelli di D. Garlington, «The Obedience of Faith». *A Pauline Phrase in Historical Context* (WUNT 2.38), Tübingen 1991, il quale ha dimostrato la presenza del modello in tutti «gli apocrifi», e di J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York 1983 che, tuttavia, fa notare come il modello non sia affatto costantemente presente in tutta la letteratura della diaspora. La letteratura «inter testamentaria» non può essere l'unica testimone del giudaismo (dei giudaismi) dei giorni di Paolo, ma è certamente il testimone principe e in qualsiasi descrizione del giudaismo del I secolo la costanza di quella testimonianza non dovrebbe perdere il suo peso quando messa a confronto con la letteratura preesilica e rabbinica.

² J. Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago 1981, 72-75; W.A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983, 97; Dunn, *Works of Law* (sopra, p. 182 n. 2), 524-527 (= sopra, pp. 149-153).

Separati dai pagani,
non mangiar con loro,
non agir come loro
e non essere loro amico
poiché le loro azioni sono impure
e tutto il loro modo di vivere è immondo
e cosa abominevole i loro sacrifici (tr. L. Fusella).

La *Lettera di Aristeo* (139.142) esprime la stessa convinzione in termini che rafforzano l'interpretazione sociologica:

Il nostro legislatore, che era saggio... ci ha cinti di palizzate ininterrotte e di mura ferree per evitare che ci mescolassimo in alcunché con gli altri popoli, mantenendoci puri di corpo e di anima ... Per evitare dunque che attraverso una qualunque contaminazione o il rapporto con gente malvagia noi ci rovinassimo, il legislatore ci ha cinti da ogni lato di purità: cibi, bevande, contatti, udito, vista sono regolati da leggi (tr. F. Calabi).

Qualcosa di simile si legge in Filone, *Vit. Mos.* 1,278: Israele sarà un popolo «che dimorerà da solo, non contato nel novero delle altre nazioni, ... perché in virtù della distinzione dei suoi costumi peculiari esso non si mescolerà con altri per allontanarsi dalle vie dei suoi padri». È un'iscrizione funebre rinvenuta in Italia recita le lodi di una donna «che ha vissuto una vita bella entro il giudaismo (καλῶς βιώσασα ἐν τῷ Ἰουδαισμῷ)» – col giudaismo inteso come «sorta di area cintata nella quale si conduce una vita giudaica».¹ Questa caratteristica del modo di concepirsi e della pratica sociale del giudeo non passò inosservata ad altri e divenne uno degli elementi della polemica antiggiudaica di intellettuali romani, espressa nel modo più inequivocabile da Tacito (*Hist.* 5,5,2 in particolare).

Ben si accorda con tutto ciò l'idea che i gentili siano ἄνομοι e le loro azioni ἀνομία: per definizione questi erano «senza la legge, fuori della legge», ossia fuori dell'area (Israele) che coincideva con la legge, demarcata dalla legge. S'incontra questa terminologia già nei Salmi (*Sal.* 28,3; 37,28; 55,3; 73,3; 92,7; 104,35; 125,3), in *1 Maccabei* (gentili e apostati: 3,5-6; 7,5; 9,23.58.69; 11,25; 14,14) e nell'equazione ovvia di gentile e «peccatore» (come in *1 Macc.* 2,44.48; *Tob.* 13,6 [LXX 8]; *Iub.* 23,23 s.; *Ps. Sal.* 1,1; 2,1 s.; 17,22-25; *Mt.* 5,47 / *Lc.* 6,33; *Gal.* 2,15). Non sorprende che questo desiderio di vivere entro la legge e demarcati da senzalegge e peccatori sia divenuto uno dei principali assilli delle fazioni che erano una caratteristica del giudaismo tra l'età dei Maccabei e la nascita del giudaismo rabbinico come fazione più potente del giudaismo posteriore al 70 d.C. – come mostrano le frequenti lagnanze dei «giusti» e «devoti» nei riguardi di quanti (in Israele) essi definivano «peccatori» (come in *Sap.* 2-5; *Iub.* 6,

¹ Y. Amir, *The Term Ἰουδαισμός. A Study in Jewish-Hellenistic Self-Identification: Immanuel* 14 (1982) 35 s. 39 s.

32-35; 23,16.26; *I Hen.* 1,1.7-9; 5,6 s.; 82,4-7; IQS 2,4 s.; IQH 10,8-19; CD 1,13-21; *Ps. Sal.* 3,3-12; 4,8; 13,5-12; 15,1-13 – «farisei» significava probabilmente «i separati»).¹

Un secondo corollario, il rovescio più o meno inevitabile di questo senso di peculiarità, fu il senso di *privilegio*, il privilegio appunto d'essere la nazione prescelta dall'unico Dio e favorita col dono del patto e della legge. Questo secondo aspetto risulta particolarmente evidente soprattutto in scritti che non potevano semplicemente ignorare i gentili o liberarsene come peccatori, ma dovevano trovare qualche motivo apologetico per poter giustificare le pretese d'Israele davanti a un mondo gentile molto più potente. Per questo Filone e Flavio Giuseppe parlano entrambi con orgoglio comprensibile, anche se esagerato, del desiderio diffuso tra greci e barbari di adottare usanze e leggi giudaiche (Filone, *Vit. Mos.* 2,17-25: «esse attraggono e conquistano l'attenzione di tutti... la santità della nostra legislazione è stata fonte di meraviglia non solo per i giudei, ma anche per tutti gli altri»; Giuseppe, *Ap.* 2,277-286: «Da molto tempo le masse hanno mostrato un vivo desiderio di adottare le nostre pratiche religiose... Se non fossimo noi stessi consapevoli dell'eccellenza delle nostre leggi, sicuramente saremmo stati indotti a vantarcene [μέγλα φρονεῖν] dalla moltitudine dei loro ammiratori»). Un'altra espressione del medesimo orgoglio per la legge di Mosè è il tentativo, apparentemente abbastanza sostenuto, dell'apologetica giudaica di presentare Mosè quale «primo sapiente», maestro di Orfeo, e autore di opere dalle quali Platone e Pitagora impararono molta della loro sapienza (Eupolemo, fr. 1; Artapano, fr. 3; Aristobulo, fr. 3-4; da Eusebio, *Praep. Ev.* 9,26,1; 9,27,3-6 e 13,12,1-4).²

Orgoglio per la legge quale segno evidente del particolare favore divino per Israele è ben illustrato anche dall'identificazione della divina sapienza con la torà, dall'affermazione che la sapienza, universalmente desiderabile, immanente nella creazione, ma nascosta agli occhi umani, è incarnata esattamente nella legge e in nessun altro luogo con altrettanta completezza e chiarezza, come si legge già nel passo del Siracide citato più sopra (*Sir.* 24,23). La stessa affermazione è espressa con forza ancor maggiore in *Bar.* 3,36-4,4:

... (egli) diede a Giacobbe, suo servo,
e a Israele, che egli amava.

...

Essa è il libro dei comandamenti di Dio,
e la legge che dura in eterno.

¹ Cf. inoltre J.D.G. Dunn, *Pharisees, Sinners and Jesus*, in *The Social World of Formative Christianity and Judaism* (Fs H.C. Kee), ed. P. Borgen e al., Philadelphia 1988, rist. in *Jesus, Paul and the Law* (sopra, p. 182 n. 2), cap. 3.

² Testi in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* 2, London 1985. Cf. J.G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism* (SBLMS 16), Nashville 1972, cap. 1.

Tutti quelli che la tengono stretta vivranno,
e quelli che l'abbandonano periranno.

Voltati, Giacobbe, e prendila:

cammina verso lo splendore della sua luce.

Non dare la tua gloria (τῆν δόξαν σου) a un altro,

o i tuoi privilegi (τὰ συμφέροντα) a un popolo straniero.

Felici noi, Israele,

perché sappiamo (γνωστά) ciò che è gradito a Dio.

Per quanti in Palestina vivevano schiacciati sotto il tallone di Roma risultava difficile conservare questo senso di privilegio. I *Salmi di Salomone* trovarono una soluzione insistendo sulla vecchia distinzione di correzione e punizione (specialmente *Ps. Sal. 3, 10 e 13*). Così recita *Ps. Sal. 13,6-11*:

Terribile è la rovina finale del peccatore

e nulla di tutto ciò toccherà al giusto.

Perché non uguale è la correzione dei giusti (che hanno peccato) nell'ignoranza e la rovina finale dei peccatori.

...

Il Signore risparmiere i suoi pii,

e cancellerà le loro colpe con il castigo.

Infatti la vita dei giusti è per sempre,

mentre i peccatori saranno portati alla rovina... (tr. M. Lana).

Ma non era così facile soddisfare l'autore di *4 Esdra*, il quale considerava sì, al pari dei giudei suoi simili, la legge data a Israele un segno tangibile del favore divino (*4 Esd. 3,19; 9,31*), ma non riusciva a capire perché Dio potesse risparmiare le nazioni peccatrici e consentire che il suo popolo, devoto osservante della legge, venisse trattato tanto brutalmente (*4 Esd. 3, 28-36; 4,23 s.; 5,23-30; 6,55-59*).

In breve, caratteristico del primo giudaismo era il senso di peculiare distinzione e di privilegio per essere il popolo scelto da Dio ed essere distinto e separato dalle altre nazioni da questo rapporto stabilito con il patto e dall'osservanza della torà di coloro che erano fedeli a questo patto (e quindi a Dio). Non è necessario documentare una convinzione del genere per ogni corrente del giudaismo; sarà sufficiente dire che in seno al primo giudaismo si conveniva molto largamente che queste convinzioni erano parte integrante della concezione che esse avevano di se stesse e che la percezione che si aveva del mondo sociale non ne poteva prescindere.

IV

All'interno di questo quadro mentale e di questa visione del mondo la circoncisione assolveva a una funzione vitale. In verità non si può sperare di «penetrare» in questa mentalità e in questa visione del mondo senza capire la funzione centrale che la circoncisione aveva nel giudaismo.

Essa era radicata nelle chiare disposizioni di *Gen. 17*, il documento costituzionale della circoncisione nel quadro del patto. Qui (*Gen. 17,9-14*) il patto fatto con Abramo e i suoi discendenti è espresso nelle parole di Dio esclusivamente in termini di circoncisione: «Questo è il mio patto che voi osserverete, patto tra me e voi e la tua discendenza dopo di te: ogni maschio tra di voi sarà circonciso». La circoncisione è definita «segno del patto tra me e voi». Poi Dio continua: «Il mio patto nella vostra carne sarà un patto perenne. Ogni maschio non circonciso che non è circonciso nella carne del suo prepuzio, sarà tagliato via dal suo popolo; egli ha violato il patto». Qui la circoncisione è presentata in termini espliciti come fattore centrale e fondamentale nel patto e nell'identità dei discendenti di Abramo in quanto popolo di Dio. Da questo inizio, cioè dal tempo in cui questa tradizione fu fissata in *Gen. 17*, si prese a pensare che la circoncisione segnasse il confine che distingue quelli che stanno dentro il patto da quelli che ne stanno fuori.

Che nel tempo prima di Paolo *Gen. 17* venisse letto così nel giudaismo è chiaramente indicato da *Iub. 15,25-34* che segue *Gen. 17* molto da vicino, senza però esitare a calcare il punto: «Ogni nato, la cui carne del prepuzio non è stata circondata l'ottavo giorno, non appartiene ai figli del patto che il Signore ha fatto con Abramo, ma ai figli della distruzione». 1QH 14,20-21 identifica parimenti gli «incirconcisi» con gli «impuri o violenti», ugualmente fuori del patto e inaccettabili a Dio. E lo Pseudo-Filone, presumendo molto comprensibilmente che Mosè fosse stato circonciso sin dall'inizio, può descrivere il patto sia come «il patto di Dio» sia come «il patto della carne» (9,13.15): a tal punto la circoncisione rappresentava l'essenza del patto: «Il patto con Abramo, la circoncisione, determinava l'identità del popolo giudaico».¹

Come per altri aspetti della teologia israelitica del patto, la crisi maccaica contribuì a cementare l'associazione di patto e circoncisione, la circoncisione come espressione per eccellenza dell'identità del patto e come indicatore di demarcazione del patto. La crisi si fece acuta perché alcuni giovani giudei «toglievano i segni della circoncisione e abbandonavano il patto santo. Essi passavano dalla parte dei gentili...» (1 *Macc. 1,15*). *Gen. 17* era preso con la massima serietà dai patrioti maccabei: rimuovere la circoncisione significava cessare d'essere membro del patto e significava anche cessare di appartenere al popolo del patto, cessare d'essere giudeo e diventare gentile, porsi con ciò stesso fuori dei confini della protezione divina dell'elezione. Quando Antioco cercò d'impedirne la pratica, la circoncisione divenne così la prova della fedeltà al patto (1 *Macc. 1,48.60 s.*;

¹ L.H. Schiffman, *The Rabbinic Understanding of Covenant: RevExp 84 (1987) 289-298: 297*, con rinvio alla Mishna. L'autore fa notare anche che l'espressione «figli del patto» = israeliti è un uso ricorrente in tutto il *corpus* rabbinico senza che il significato cambi minimamente.

2 *Macc.* 6,10), e i Maccabei esigevano con pari brutalità che tutti i nati maschi entro i confini di Israele venissero circoncisi (1 *Macc.* 2,46). Così anche quando gli Asmonei estesero le frontiere del loro dominio, fu dato per scontato che tutti i loro sudditi, i vecchi e i nuovi dei territori conquistati e incorporati, dovessero essere circoncisi: essi non potevano appartenere al popolo del patto, il popolo del paese, senza essere circoncisi (Ios., *Ant.* 13,257-258 e 318).¹

Questa percezione di sé che la maggioranza dei giudei del tempo aveva viene rispecchiata dalle varie osservazioni in merito fatte dagli autori greco-romani, i quali davano anch'essi per scontato che la circoncisione fosse un rito distintivo giudaico. Per quanto fosse ben noto che la circoncisione era praticata anche da altri popoli (samaritani, arabi, egiziani: cf. *Ger.* 9,25-26; Philo, *Spec. Leg.* I,2), la circoncisione veniva considerata un rito che distingueva i giudei. Tacito, ad esempio, scrive che i giudei *circumcidere genitalia instituerunt, ut diversitate noscantur* (*Hist.* 5,5,2).² In termini sociologici, la circoncisione fungeva chiaramente da primo ed efficace indicatore d'identità e di demarcazione, in particolare per le minoranze giudaiche nelle città della diaspora. Certo non era l'unico indicatore di questo genere,³ ma poiché era un tratto tanto peculiare in un ambiente ellenistico, poiché inoltre era stata tanto strettamente unita al patto sin dall'inizio e poiché infine era assunta a elemento rivelatore della lealtà nazionale per tutti coloro che si consideravano eredi del retaggio maccabaico, per la maggior parte dei giudei dei tempi di Paolo la circoncisione era destinata inevitabilmente a essere il contrassegno del popolo del patto.

Naturalmente la circoncisione non esauriva il contenuto del nomismo dell'alleanza; ma, di solito, in un sistema più complesso alcuni elementi, essendo particolarmente distintivi, emergono diventando banco di prova dell'intero sistema. In questi casi si può vedere l'intero sistema messo a fuoco in uno o l'altro di quegli aspetti rappresentativi e si possono misurare gli atteggiamenti verso quel sistema sulla scorta dell'atteggiamento

1 È vero che in pochi casi, probabilmente atipici, si sollevarono dubbi riguardo alla necessità della circoncisione (Philo, *Migr.* 92; Ios., *Ant.* 20,38-42). Ma in ogni caso la risposta era che il rito della circoncisione fosse troppo fondamentale per poter essere trascurato (Philo, *Migr.* 93 s.; Ios., *Ant.* 20,43-48). Come che sia, la testimonianza contenuta nel testo citato deve essere considerata una rappresentazione più generale e tipica del primo giudaismo. V. inoltre J. Nolland, *Uncircumcised Proselytes?* JSJ 12 (1981) 173-194; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* III, ed. G. Vermes e al., Edinburgh 1986, 169; contra N.J. McEleneay, *Conversion, Circumcision and the Law*: NTS 20 (1973-74) 319-341.

2 «I giudei adottarono la circoncisione per distinguersi dagli altri popoli». Testo in M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 voll., Jerusalem 1976, 1980, 1984, § 281. Altri esempi riportati sono Petronio, *Sat.* 102,14; fr. 37 e Giovenale, *Sat.* 14,99 (§§ 194, 195, 301).

3 Le altre più visibili erano il sabato e le leggi sui cibi; v. inoltre Limbeck (sopra, p. 182 n. 1), 34; Meeks (sopra, p. 186 n. 2), 36 s. 97; E.P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983, 102; Dunn (sopra, p. 182 n. 2).

verso quell'aspetto. Si può pensare di stabilire che il sistema nel suo complesso si regge in piedi o si sgretola guardando a quell'unico aspetto. Nel giudaismo sembra che sia accaduto ciò con la circoncisione, tant'è vero che la maggioranza dei giudei avrebbe semplicemente dato per scontato che «niente circoncisione, niente patto», e inoltre essa non sarebbe stata causa di disaccordo e di controversia pressoché in alcun caso. Come il Signore era il solo Dio, come Israele era il suo popolo, così la circoncisione era segno e sigillo del vincolo del patto tra Dio e il suo popolo. Come la schiavitù sarebbe stata data allora per scontata in quanto parte del mondo economico e sociale del tempo, così il punto di partenza per qualsiasi presentazione o definizione dei giudei del I secolo presumerebbe che ogni giudeo maschio fosse stato circonciso. Il patto, la legge, l'identità etnica giudaica, la circoncisione erano tutte categorie mutualmente interdipendenti, ciascuna inconcepibile senza le altre.

V

È contro tale sfondo che si deve porre la domanda principale. Dato il modo, illustrato sopra, nel quale il primo giudaismo concepiva se stesso e dato il ruolo fondamentale della circoncisione in esso, qual era il problema in discussione tra Paolo e «quelli della circoncisione»?

Si potrebbe presumere che la risposta venga espressa nella maniera più chiara nei passi in cui Paolo affronta più esplicitamente le questioni del patto e della circoncisione, in particolare *Rom.* 4 e, forse, anche *Gal.* 3. Di fatto la risposta va trovata in questi passi, ma sarebbe un errore andare immediatamente ad analizzarli, poiché entrambi i capitoli includono argomenti molto specifici che potrebbero venire facilmente presi fuori contesto e che, invece, è necessario vengano capiti seguendo l'ordine dell'argomentazione di Paolo. Soltanto alla luce di *Rom.* 2 (per non parlare di *Rom.* 3) si può sperare di capire pienamente *Rom.* 4. Un po' a sorpresa, infatti, gli indizi più chiari di una risposta al nostro interrogativo possono essere trovati in *Rom.* 2. Per converso ci si può azzardare ad affermare che la difficoltà che questo passo da sempre costituisce per la dottrina classica della «giustificazione per fede»¹ così come la confusione in cui le risposte più polemiche a questa dottrina hanno lasciato *Rom.* 2,² sono indicazioni ulteriori del clamoroso fallimento della storia dell'esegesi paolina nei suoi tentativi di capire nel loro contesto storico l'elaborazione concettuale di Paolo e le sue ragioni con «quelli della circoncisione».

¹ V. ad esempio il tentativo recente di risolvere l'annoso dilemma compiuto (con riferimento alla letteratura precedente) da K.R. Snodgrass, *Justifications by Grace – to the Doers. An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul*: NTS 32 (1986) 72-93.

² Mi riferisco in particolare a Sanders (sopra, p. 191 n. 3), 123-135 e a Räisänen (sopra, p. 183 n. 1), 101-109.

Ciò che in particolare colpisce è il modo in cui *Rom. 2* corrisponde di fatto alle fasi dell'esposizione che sopra si è illustrata.¹

a) In *Rom. 2,1-11* Paolo affronta in maniera positiva la teologia del nomismo dell'alleanza, ma così facendo pone un pesante punto interrogativo a uno dei presupposti principali sui quali si basa la tipica concezione giudaica del nomismo dell'alleanza.

In questo modo, da un lato egli prende come egualmente assiomatici per il suo ragionamento due assiomi fondamentali della concezione giudaica del modo in cui Dio tratta con l'umanità. Primo: «Dio renderà a ciascuno secondo le sue opere» (*Rom. 2,6*; *Sal. 62,12*; *Prov. 24,12*). Questa non è «teologia rabbinica delle opere»,² ma un riconoscimento del fatto che Dio è giudice e una chiara dottrina del giudizio che è condivisa ugualmente da giudei³ e cristiani.⁴ Secondo: «Con Dio non ci sono favoritismi» (*Rom. 2,11*). Quest'affermazione, che è il perno dell'argomentazione di Paolo,⁵ è anche un teologumeno giudaico nel quale Dio è costantemente presentato come modello di imparzialità.⁶ È importante rendersi conto che a questo punto Paolo sta con entrambi i piedi nella tradizione biblica e giudaica. Il Dio creatore si aspetta che le sue creature gli ubbidiscano; il Dio del patto si aspetta che il suo popolo gli ubbidisca (nomismo dell'alleanza); Dio, il giudice finale, prenderà in considerazione, con giustizia e imparzialità, il bene e il male degli uomini.

Al tempo stesso s'incontra d'altro canto più di un indizio che Paolo menziona questi assiomi giudaici contro il suo stesso popolo o, più precisamente, contro una presunzione condivisa dalla maggior parte di esso: il giudizio di Dio sarà sicuramente favorevole a Israele, il popolo di Dio. Di fatto Paolo discute (non mette in questione) il significato di questi teologumeni com'è tipico del suo stile – la diatriba caratteristica del dibattito interno, di scuola,⁷ in questo caso un dibattito interno al giudaismo. Ciò risulta nel modo più chiaro in quella che probabilmente è una reminiscen-

¹ Ciò è qualcosa che è venuta fuori nel corso della preparazione del presente contributo. Come mostra il mio commento a Romani, *Romans* (WBC 38), Dallas 1988, LXXIX-LXXXI, avevo notato già allora che la tipica concezione giudaica di patto, legge e circoncisione si adattava con tutta naturalezza allo schema di analisi offerto anche qui nelle pagine precedenti. Ma è solo in un secondo momento che mi sono accorto quale riscontro quello schema trovasse in *Rom. 2*. Per un'interpretazione più completa di *Rom. 2* cf. il mio commento *ad loc.*

² Così F. Synofzik, *Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus*, Göttingen 1977, 81.

³ V. anche *Giob. 34,11*; *Ger. 17,10*; *Os. 12,2*; *Sir. 16,12-14*; *1 Hen. 100,7*; *Ios. As. 28,3*; *Pseudo-Philo 3,10*.

⁴ Cf. *Mt. 16,27*; *2 Cor. 5,10*; *Col. 3,25*; *2 Tim. 4,14*; *1 Pt. 1,17*; *Apoc. 2,23*.

⁵ J.M. Bassler, *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom* (SBLDS 59), Chico 1982.

⁶ *Deut. 10,17*; *2 Cron. 19,7*; *Sir. 35,12 s.*; *Iub. 5,16*; *21,4*; *30,16*; *33,18*; *Ps. Sal. 2,18*; *2 Bar. 13,8*; *44,4*; *1 Hen. 63,8*; *Pseudo-Philo 20,4*.

⁷ Cf. S.K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (SBLDS 57), Chico 1981, 75-8.

za intenzionale di *Sap.* 15,1 ss. in *Rom.* 2,4.¹ In *Sap.* 15,1-6 si presuppone che il popolo di Dio sia libero dai peccati più evidenti dei gentili e che qualsiasi peccato dei giudei non sia tale da turbare la condizione privilegiata di Israele in quanto popolo scelto da Dio.² Appunto questo presupposto sarebbe stato corroborato dalla tipica polemica giudaica ellenistica contro l'idolatria dei gentili di *Rom.* 1,18-32, presupposto che si presume condiviso (*Rom.* 2,1-3) dall'interlocutore di *Rom.* 2.

Di conseguenza, si dovrebbe probabilmente ammettere che in 2,6 Paolo abbia in mente una presunzione giudaica (verosimilmente diffusa) che le loro opere, la loro pratica della legge (nomismo dell'alleanza), sarebbero state riconosciute dal Dio giudice per ciò che egli aveva richiesto al suo popolo (cf. in particolare *Tob.* 4,9-11; *Ps. Sal.* 9,3-5). Similmente, alcune affermazioni giudaiche sull'imparzialità divina potevano esser facilmente lette interamente nel contesto del nomismo dell'alleanza (ad es. *Deut.* 10, 17-19; *Iub.* 5,17 s.; 33,16-20), mentre *Ps. Sal.* 2,18 pare essere un'espressione di certezza dettata dal patto che Dio non avrebbe mancato di retribuire le nazioni per aver saccheggiato Gerusalemme (2,18 ss.; cf. 8,25-32).

Rom. 2,1-11 potrebbe, dunque, essere considerato una sorta di incriminazione a scoppio ritardato: apparentemente formulata in modo da continuare ad avere l'assenso dell'imputato, mentre passo passo lo si porta ad ammettere che il suo stesso presupposto di essere in una botte di ferro è sbagliato.³

b) In *Rom.* 2,12-16 Paolo introduce la legge. Questo è il punto in cui tanta parte dell'esegesi ha perso la strada e si è fatta fuorviare per non avere riconosciuto che l'argomentazione di Paolo è determinata interamente dalla funzione di demarcazione della legge. La pericope non è una disamina della giustizia per opere né un'esposizione della legge naturale in sé: essa verte totalmente sul presupposto giudaico che la legge sia un vallo di confine che distingue quelli che sono dentro da quelli che sono fuori e sul fatto che nel giudizio finale ciò costituisca un punto decisivo.

Così egli comincia con una distinzione che viene immediatamente mes-

¹ Che in *Rom.* 1-2 Paolo riecheggi frequentemente questo passo della *Sapienza di Salomone* è un fatto ampiamente riconosciuto dai commentatori.

² Ma tu, Dio nostro, sei benevolo e vero (χρηστός και ἀληθής), longanime (μακρόθυμος) e tutto governi con clemenza. Poiché anche se pecciamo, siamo tuoi, conoscendo la tua potenza; ma non pecceremo, sapendo di essere annoverati fra i tuoi. Conoscere te è infatti perfetta giustizia e conoscere la tua potenza è radice d'immortalità. Perché non ci hanno sedotti né il malvagio proposito dell'arte umana né l'inutile fatica di pittori... (*Sap.* 15,1-6).

³ Questa osservazione, naturalmente, corrobora l'opinione di maggioranza, ben lungi dall'essere unanime, che in *Rom.* 2 Paolo avesse in mente sin dall'inizio un interlocutore specificamente giudaico (anche quando si esprime più apertamente).

sa in questione (2,12): la distinzione tra quelli «nella/dentro la legge» (ἐν νόμῳ) e quelli «senza/fuori della legge» (ἄνόμως), tra quelli che hanno la legge e quelli che non l'hanno (2,14). La funzione terminale della legge, quale limite che distingue il giudeo (che è dentro il confine della legge, che ha la legge) dal gentile (fuori della legge, senza la legge) non potrebbe essere espressa più chiaramente. Quello che Paolo vuol fare non è semplicemente sostituire questa distinzione (dentro/fuori della legge) con un'altra (*fare/ascoltare* la legge), poiché insistere sulla necessità di *fare* la legge è, di nuovo, un momento tipicamente giudaico¹ ed esortazioni in questo senso sono facilmente documentate e reperibili nelle fonti giudaiche.² Quello che Paolo vuol far capire è un'altra cosa: non si può presupporre che «avere» la legge e «fare» la legge sia, in fondo, la stessa cosa. Ci sono quelli fuori della legge, che non hanno la legge, i quali «fanno le cose della legge» (2,14).

Anche a questo punto l'esegesi deve stare attenta a non finire fuori strada chiedendosi a quali gentili Paolo stia pensando (solo a quelli cristiani?). Probabilmente egli non pensava ad alcun gentile in particolare; il suo argomento non dipende dall'identificazione di un qualsiasi gentile specifico, osservante della legge. La sua tesi è semplicemente questa: se ci sono gentili che fanno ciò che la legge richiede (comunque tale osservanza possa verificarsi), tale fatto è sufficiente per mettere in questione la rilevanza della funzione terminale della legge per quel che riguarda il giudizio finale. L'interlocutore di Paolo non può presupporre che soltanto quelli dentro la legge (i giudei) possano osservare o di fatto osservino la legge; non può presupporre che essere dentro la legge sia un presupposto necessario a un'osservanza della legge che Dio confermerà in giudizio. Vivere da giudeo (entro la legge) non è sinonimo di fare la legge. Un gentile, pure mentre è ancora gentile (privo della legge), può risultare accetto a Dio.³

c) In *Rom.* 2,17-24 Paolo affronta il tema del privilegio giudaico. Come in 2,12-16 presuppone un senso giudaico di distinzione determinato dalla legge giudaica, così in 2,17-24 Paolo presuppone un senso giudaico di privilegio dovuto all'elezione divina d'Israele e, in particolare, alla legge. Così l'interlocutore è identificato esplicitamente, per la prima volta, come giudeo (2,17): vale a dire, come giudeo nel senso di distinto da un gentile.⁴

1 Cf. ad esempio *Deut.* 4,1.5-6.13-14; 30,11-14; *I Macc.* 2,67; 13,48; *I QpHab* 7,II; 12,4-5.

2 Ad esempio Philo, *Congr.* 70; *Praem.* 79; *Is.*, *Ant.* 20,44; *mAb.* 1,17; 5,14.

3 N. Dahl sostiene la tesi suggestiva che in *Rom.* 2,15 Paolo stia ribattendo un'affermazione giudaica: la legge e i suoi comandamenti fornirebbero a Israele particolari avvocati che nel giudizio finale testimonierebbero a loro favore (o sfavore); analogamente i gentili godrebbero del patrocinio della coscienza e dei pensieri (tesi ripresa da Bassler [sopra, p. 193 n. 4], 148).

4 Si dovrebbe ricordare che il termine Ἰουδαϊσμός venne in uso nel periodo dei Maccabei (per la prima volta in *2 Macc.* 2,21; 8,1; 14,38) per designare la religione nazionale dei giudei nella loro consapevole distinzione e nella loro radicale fedeltà alla legge e ai costumi tradizionali.

Segue poi una sfilza di espressioni che colgono a meraviglia quello che potrebbe essere propriamente definito un tipico presupposto giudaico che la scelta divina d'Israele e il dono della legge fatto a Israele avesse fornito ai giudei una posizione di privilegio rispetto ai meno fortunati gentili. «Ora... tu riposi sulla legge» (2,17) non va considerato un vanto «illusorio» né confuso con un concetto di merito: ¹ semplicemente si esprime la sicurezza che viene al giudeo dal suo possesso della legge, che distingue Israele dalle nazioni, è un segno sicuro del favore divino: un atteggiamento ben esemplificato in 2 Bar. 48,22-24. «Tu ti vanti in Dio» (2,17): ² si sottintende chiaramente in Dio in quanto Dio d'Israele, l'unico dio la cui scelta d'Israele lo ha distinto da tutto il resto – un senso di esclusività (il dio *nostro*, non loro) che Paolo metterà più seriamente in discussione in 3,27-29 e 10,3. Grazie alla sua regolare istruzione nella legge il giudeo conosce la volontà di Dio (2,18; cf. Bar. 4,4; Sap. 15,2 s.; 4 Esd. 8,12), sa ciò che veramente conta. Egli è certo che il privilegio della legge gli dia una visione chiara, così da potere fungere da guida per i meno privilegiati gentili (2, 19); ³ gli dia luce, così da potere egli stesso illuminare quelli che si trovano fuori dell'alone luminoso della legge (2,19),⁴ e così via. Non è difficile vedere come in tutto ciò Paolo colga la nota autentica del convincimento giudaico di un privilegio che discende dal patto.

Ora, è proprio questo il presupposto che Paolo si accinge ad attaccare. L'elenco di interrogativi tambureggianti che seguono («rubi?», «commetti adulterio?», «commetti sacrilegio?») è stato spesso frainteso, quasi che Paolo stesse lanciando accuse mosse a casaccio contro tutti i giudei o usasse pochi episodi isolati per condannare tutto quanto un popolo.⁵ Ma queste accuse sono semplicemente un elemento retorico dell'esortazione morale⁶ e come tali appaiono nella tradizione profetica e in quella rabbinica.⁷ Si notino, in particolare, i paralleli in Sal. 50,16-21; Ps. Sal. 8,8-14; Philo, Conf. 163; Test. Lev. 14,4-8 e CD 6,16 s. Anche il tentativo di interpretare il passo lungo le linee di Mt. 5,21-48 va quindi a vuoto:⁸ il ber-

1 Un esempio emblematico è Hübner (sopra, p. 182 n. 1), 113.

2 Cf. Deut. 10,21; Sal. 5,11; 89,17; Ger. 9,23 s.; Sir. 50,20; Ps. Sal. 7,1.

3 Cf. Is. 42,7; 1 Hen. 105,1; Sib. 3,195; Jos., Ap. 2,291-295; Philo, Abr. 98.

4 Cf. Is. 42,6 s.; 49,6; Sal. 119,105; Sap. 18,4; Sir. 24,27; 45,17; Test. Lev. 14,4; IQSb 4,27; Ps.-Philo 23,10.

5 Cf. per esempio Räisänen (sopra, p. 183 n. 1), 100: «Un saggio di propaganda denigratoria» (p. 101); É. Trocmé, *The Jews as Seen by Paul and Luke*, in J. Neusner e al. (ed.), «To See Ourselves As Others See Us». *Christians, Jews, «Others» in Late Antiquity*, Chico 1985, 153.

6 A. Fridrichsen, *Der wahre Jude und sein Lob. Rom. 2:28f.: Symbolae Arctoeae I* (1927) 39-49 fa notare provocazioni simili di Epitteto nei riguardi dei sedicenti stoici (Epict. 2,19,19-28; 3,7, 17; 3,24,40); Stowers (sopra, p. 193 n. 6), 96 s. commenta: quasi «un esempio classico di accusa del filosofo pretenzioso».

7 Cf. ad esempio Is. 3,14 s.; Ger. 7,8-11; Ez. 22,6-12; Mal. 3,5; Billerbeck III, 105-111.

8 Cf. C.K. Barrett, *Romans*, London 1957, *ad loc.*

saglio di Paolo non è nessun giudeo in particolare né tutti i giudei individualmente; piuttosto, egli prende di mira la tipica sicurezza del giudeo di trovarsi in una posizione di privilegio e superiorità etica grazie al possesso della legge. Il fatto che ci siano alcuni che portano il nome di «giudeo», che appartengono al popolo del patto, che «hanno la legge», e che, ciononostante, rubano, commettono adulterio o rapinano i templi,¹ è sufficiente per mettere in dubbio il presupposto che appartenere al popolo del patto, possedere la legge, metta «il giudeo» in una posizione di privilegio. Ciò che Paolo cerca di minare è il tipico «vanto per la legge» (2,23), il culmine dell'accusa – cioè, l'orgoglio del nomismo dell'alleanza: vivendo dentro la legge, mantenendo l'identità data dal patto (il carattere distintivo giudaico), la posizione privilegiata dei giudei davanti a Dio sarebbe stata conservata nonostante i peccati individuali.

d) Per quanti hanno seguito il filo del ragionamento di Paolo (o, di fatto, le fasi della nostra esposizione fin qui) non sarebbe affatto sorprendente che nella pericope finale l'apostolo si volgesse ora a considerare in particolare la circoncisione (2,25-29). Infatti, come si è visto, il tipico senso giudaico di distinzione e privilegio veniva messo particolarmente a fuoco nel rito della circoncisione. Tale fatto ha anche un chiaro riscontro linguistico, poiché i termini «circoncisione/incirconcisione» possono essere usati quali perfetti equivalenti di «giudeo/gentile» (*Rom.* 2,26; anche 3,30; 4,9; *Gal.* 2,7-9; *Fil.* 3,3; *Col.* 3,11). Chiaramente, poi, la circoncisione era il principale punto di differenziazione, l'indicatore d'identità maggiormente peculiare. La distinzione tra giudeo e gentile poteva essere ridotta al solo fatto della circoncisione giudaica o riassunta in esso – la circoncisione, cioè, considerata sia nel suo aspetto di rito fisico sia nel grande significato nazionale e religioso che il rito incarnava. È anche possibile che i termini περιτομή e ἀκροβυστία fossero usati come nomignoli da diverse fazioni per i loro avversari,² perché spesso accade che gruppi antagonisti colgano immediatamente il tratto peculiare dell'altro. In tal caso si tratterebbe di soprannomi scelti dai giudei sia per mettere in risalto che essi si distinguono per quest'unico contrassegno di identificazione che simbolizzava tutta la loro convinzione d'essere il popolo di Dio, sia per distinguere i gentili per l'assenza di questo contrassegno.

L'argomentazione di 2,25-29 conferma appieno la linea di esegesi sviluppata sopra. Infatti, ciò che è chiaramente sotto attacco in 2,25-27 è la

¹ I lettori romani di Paolo sarebbero stati probabilmente in grado di ricordare ancora il caso clamoroso, narrato da Giuseppe (*Ant.* 18,81-84), di un giudeo di Roma che si era appropriato indebitamente di fondi e doni destinati al tempio, uno scandalo che portò all'espulsione della comunità giudaica da Roma nel 19 d.C.

² Lo ha sostenuto J. Marcus, *The Circumcision and the Uncircumcision in Rome*: NTS 35 (1989) 67-81. Per il medesimo meccanismo, i nomignoli «forte» e «debole» in *Rom.* 14,1-15,6 rivelano una prospettiva meno giudaica.

presunzione che la circoncisione *di per sé* dia al circonciso una posizione di vantaggio rispetto a un incirconciso. Ancora una volta il punto saliente non dev'essere frainteso: Paolo non sta attaccando la circoncisione in sé (2,25: «la circoncisione è utile se...»); il suo obiettivo è la funzione limitatrice della circoncisione e il presupposto che quanti sono all'interno di quel limite (come indicato dal fatto della loro circoncisione) siano in una posizione che li rende accetti a Dio, al contrario di quanti si trovino fuori di quella zona delimitata. La critica viene chiaramente espressa in 2,28 s. quando Paolo designa la circoncisione con le espressioni ἐν τῷ φανερώ, ἐν σαρκί, ἐν γράμματι. Anche qui non ci si deve sbagliare percependovi un attacco al letteralismo o al rito in quanto tali. Ciò che Paolo ha in mente è sempre e solo la funzione della circoncisione come contrassegno esteriore visibile che fornisce un chiaro criterio di divisione tra gruppi diversi di persone (circoncisi e incirconcisi); la circoncisione come contrassegno che la carne così circoncisa è carne *giudaica*; la circoncisione e il codice scritto riassunti nel rito della circoncisione che denotano una distinzione e un privilegio etnico. Il bersaglio di Paolo è l'identificazione troppo stretta del patto e della legge con il *giudaismo*, un giudaismo visto *essenzialmente* come religione nazionale. La definizione del giudeo, il lodato da Dio (2,29), non può essere tanto ristretta né dovrebbe essere tanto travisata.

In *Rom.* 2 si fa quindi man mano più chiaro come Paolo stia cercando di minare alla radice una presunzione giudaica di distinzione e privilegio nazionale, simile a quella che è stata documentata nelle pagine precedenti. Egli considera anche la presunzione che soggiace alla tipica concezione e pratica giudaica del nomismo dell'alleanza, quella presunzione che si esprime nel modo più palese nel significato cruciale della circoncisione, «sotto il potere del peccato» (3,9) e soggetta all'ira di Dio (1,18) alla pari degli altri peccati dell'arroganza umana che (dai giudei) vengono solitamente associati con i gentili (2,1-11). Davanti al potere del peccato e al giudizio di Dio il possesso della legge non costituisce alcuna salvaguardia (2,12-16), la condizione di membro del patto non fornisce alcuna sicurezza (2,17-24), la circoncisione non garantisce nulla (2,25-29).

Questa linea esegetica trova chiara conferma in *Rom.* 3. La critica di Paolo solleva immediatamente il problema: «Qual è, dunque, il vantaggio del giudeo? qual è l'utilità della circoncisione?» (3,1). È quindi ovvio che ciò che Paolo ha messo in dubbio è appunto il vantaggio d'essere giudeo, il valore della circoncisione in quanto è il contrassegno più peculiare ed evidente della giudaicità. Il presupposto è che il patto di Dio sia stato fatto con «il giudeo», con «il circonciso», così che l'accusa di Paolo sembra mettere in dubbio la fedeltà di Dio al patto (3,3). La risposta di Paolo è che la fedeltà di Dio non è affatto in questione; la sua accusa indica, in-

vece, che la restrizione del patto in termini angustamente nazionali ed etnici operata dai giudei va definita *infedeltà* (più che lealtà verso il patto).¹

Se si avesse tempo e spazio si potrebbe andare avanti e dimostrare come Paolo continui la diatriba con la concezione più distintiva che i giudei avevano di sé ai suoi giorni. Si vedrebbe come l'uso del concetto di «opere della legge» acquisti tutto il suo significato entro tale contesto – più o meno l'espressione «opere della legge» equivale a «nomismo dell'alleanza» (*Rom.* 3-4).² Si potrebbe anche esplorare il delicato equilibrio che Paolo si sforza di tenere in *Rom.* 9-11 tra la riaffermazione della fedeltà di Dio al patto con Israele e la negazione che il patto debba essere inteso in termini esplicitamente etnici e la giustizia concepita come giustizia nazionale, la giustizia del giudeo in quanto giudeo in contrapposizione al gentile in quanto gentile (10,3). Per non parlare poi della lettera ai Galati. Ma quanto si è detto sopra dovrà bastare.

VI

Allora, qual è il problema tra Paolo e «quelli della circoncisione»? Speriamo che la risposta sia ormai chiara. Proprio la definizione del gruppo rivela la mentalità che Paolo ha condannato in *Rom.* 2. οἱ ἐκ περιτομῆς, come il suo quasi sinonimo οἱ ἐκ τοῦ νόμου, definisce un'entità sociale distinta e delimitata dalla legge e dalla circoncisione in particolare. Queste sono espressioni che denotano un'identità etnica: l'identità che il gruppo si riconosce deriva (ἐκ) dalla loro pratica della legge e dal fatto della circoncisione (nomismo dell'alleanza). Ma ciò significa anche un gruppo che considera la grazia del patto limitata a questa unità etnica che consegue dal trovarsi entro i confini della legge, rappresentata soprattutto dalla circoncisione. Ecco a che cosa Paolo si oppone. La risposta della fede alla grazia che elegge non può essere ristretta e determinata da confini nazionali ed etnici. Questa intuizione non mette in questione l'elezione di Israele, ma al contrario mostra come l'elezione operi. Ciò che Paolo cerca di smascherare è la mancata comprensione di ciò da parte d'Israele e il conseguente suo abuso del privilegio del patto. Se la grazia di Dio sia solo *per* Israele a esclusione del greco o se piuttosto *mediante* Israele essa abbracci anche il greco, se la legge sia da intendersi come confine che rinchiude questa grazia in Israele o se piuttosto sia da intendersi in armonia con la

¹ L'ἀπιστία d'Israele non va interpretata in termini di mancanza di fede (in Gesù messia), come hanno fatto, più recentemente, C.E.B. Cranfield, *Romans* 1 (ICC), Edinburgh 1975, *ad loc.*; H. Räisänen, *Zum Verständnis von Röm.* 3,1-8, in *The Torah and Christ*, Helsinki 1986, 185-205; C.H. Cosgrove, *What if Some Have Not Believed? The Occasion and Thrust of Romans* 3,1-8: ZNW 78 (1987) 90-105. Il pensiero di 3,1 ss. è chiaramente determinato ancora dall'argomentazione del cap. 2, come conferma, oltre ogni ragionevole dibattito, 3,1.

² V. anche Dunn (sopra, p. 182 n. 2).

fede, se l'importanza primaria della circoncisione consista effettivamente nel distinguere il giudeo dal gentile: questo è in gioco tra Paolo e «quelli della circoncisione».

POSCRITTO

Naturalmente non mancano diversi punti di divergenza, ora per malintesi ora per disaccordo, tra gli studiosi anglofoni che affrontano Paolo da quella che si potrebbe chiamare «la nuova prospettiva» posteriore a Sanders¹ e i loro colleghi tedeschi. Mi sia allora consentito dire qualcosa nel modo più aperto possibile: esaminare il problema che Paolo si trovava di fronte o il problema tra Paolo e «quelli della circoncisione» nel modo e nei termini in cui si è fatto in queste pagine, *non significa* che non ci siano anche altre, e in realtà più profonde, dimensioni – prima fra tutte la teologia paolina della croce, tutta la sua analisi della progenie umana in termini adamici e le puntualizzazioni che hanno caratterizzato la migliore interpretazione del binomio «fede e opere» dal tempo della riforma in poi. Piuttosto mi preme qui affermare che la questione come sopra la si è esposta è una parte *fondamentale* della questione più generale o complessiva, una parte che per troppo tempo è stata perduta di vista dalle interpretazioni più tradizionali di Paolo. Ho cercato di mettere in evidenza appunto questo fatto fissando l'attenzione su *Rom.* 2, passo che ha provocato innumerevoli difficoltà proprio a simili interpretazioni tradizionali. Cercando di capire *Rom.* 2 senza ricorrere a *Rom.* 3,21 ss. o a *Rom.* 4,4 s. o a *Rom.* 5-8, non intendo certo, com'è ovvio, cercare di presentare un'interpretazione completa del vangelo di Paolo né negare l'importanza centrale di questi passi in un'esposizione più generale del vangelo di Paolo. Desidero piuttosto attirare l'attenzione sull'importanza del fatto che Paolo introduca il problema che deve affrontare e lo metta a fuoco in termini che corrispondono tanto bene a ciò che s'incontra in altri filoni del primo giudaismo. L'importanza di riconoscere questo aspetto è che in questi termini il problema continua a essere una questione del massimo interesse per Paolo, come si può vedere da *Rom.* 9-11 (l'acme teologica dell'argomentazione di Romani), soprattutto dove Paolo ritorna sugli interrogativi di 3,1-8, vale a dire proprio su quegli interrogativi che sono stati sollevati dall'accusa di *Rom.* 2. Sono persuaso che soltanto quando *Rom.* 2 verrà capito nei termini delineati sopra si riuscirà a inserire in maniera adeguata questo capitolo, altrimenti tanto ostico, e anche i capp. 9-11 nella nostra concezione della teologia di Paolo – sia quale descrizione storica di ciò che egli stava cercando di dire sia nella nostra continuativa appropriazione di questa teologia.

¹ Cf. anche il mio *Jesus, Paul and the Law* (sopra, p. 182 n. 2).

Capitolo 6

La teologia della lettera ai Galati

Il problema del nomismo dell'alleanza

La mia tesi è che la lettera ai Galati è il primo tentativo non occasionale di Paolo di affrontare la questione del nomismo dell'alleanza. La sua argomentazione è nella sostanza che 1. il risultato dell'operato salvifico di Dio sarà conforme alla sua decisiva espressione iniziale; 2. lo scopo che Dio si era proposto col patto si è espresso all'inizio nei termini della promessa e della fede e fin dall'inizio ha sempre compreso i gentili; 3. dove la legge è stata interpretata in modo da confliggere con questa espressione iniziale, la sua funzione è stata fraintesa.

Comincerò ricordando il significato dell'espressione «nomismo dell'alleanza» e perché esso fosse tanto importante ai tempi di Paolo. Cercherò poi di dimostrare per via esegetica che il nomismo dell'alleanza è la questione che soggiace all'argomentazione paolina nella lettera ai Galati e come Paolo l'affronti con quello che mi sembra essere un argomento in tre fasi. Infine, cercherò d'indicare per quale ragione io sia convinto che Galati rappresenti il primo, ampio e articolato tentativo dell'apostolo di trattare in maniera completa la questione. Detto ciò, aggiungo di dare per scontato che, in qualunque altro modo si scelga di parlare della «teologia dei Galati», si debba, come minimo, partire chiedendo che cosa Paolo stesse dicendo nel contesto dei suoi giorni e della sua missione e con riferimento alla situazione specifica esistente in Galazia e a ciò che egli, scrivendo ciò che ha scritto nella lettera, voleva comunicare e far capire ai suoi lettori e ascoltatori galati. Nello spirito del nostro seminario limiterò la mia esposizione alla sola lettera ai Galati, senza cercare di corroborare o sviluppare la parte principale della mia tesi facendo riferimento ad altri testi paolini.¹

I

L'espressione «nomismo dell'alleanza», così come l'ha coniata E.P. Sanders, è perfettamente adatta a caratterizzare la concezione che i giudei ave-

¹ Questo capitolo è una revisione dell'intervento letto al gruppo di teologia paolina della SBL in occasione dell'incontro del 1988 a Chicago. Desidero esprimere la mia gratitudine ai membri del gruppo per la discussione estremamente fruttuosa del primo abbozzo, e in particolare a J. Louis Martyn, principale correlatore. Spero che la revisione riesca a rispecchiare almeno in parte il beneficio che ho tratto da quella discussione. Una versione più completa è apparsa in *Jesus, Paul and the Law*, London-Philadelphia 1990.

vano di sé o, più precisamente, la concezione del rapporto tra Dio e Israele, suo popolo, come viene espresso costantemente (anche se non uniformemente) nella letteratura del giudaismo, in particolare dal Deuteronomio in poi.¹ Elemento fondamentale del senso di identità del giudaismo era la convinzione che Dio avesse fatto uno specifico *patto di alleanza* con i patriarchi, la cui caratteristica principale era la scelta d'Israele a essere il popolo particolare di Dio (ad es. *Deut.* 4,3 I; 2 *Macc.* 8,1 5; *Ps. Sal.* 9,10; CD 6,2; 8,18) e avesse dato la *legge* quale parte integrante del patto sia per mostrare a Israele come vivere sotto il patto («Fate questo e vivrete»; cf. *Deut.* 4,1.10.40; 5,29-33; 6,1-2.18.24 ecc.) sia per rendere possibile a Israele farlo (sistema espiatorio).² Nell'espressione «nomismo dell'alleanza» il secondo termine mette quindi in risalto la grazia preveniente di Dio e il primo non può e non dovrebbe essere confuso né con il legalismo né con una concezione «meritocratica» della salvezza.

L'atteggiamento mentale tipico del nomismo dell'alleanza comprendeva un forte senso di privilegio e di prerogativa particolari rispetto agli altri popoli (cf. ad es. *Bar.* 3,36-4,4; *Ps. Sal.* 13,6-11; Philo, *Vit. Mos.* 2,17-25; *Ios., Ap.* 2,38 §§ 277-286). Ma esso significava anche e inevitabilmente un rafforzamento del senso di identità nazionale e di separazione da altre nazioni (cf. per es. *Iub.* 22,16; *Ep. Arist.* 139 e 142; Philo, *Vit. Mos.* 1,278).³ Questo fu evidentemente un fattore di forte motivazione nella ricostituzione della Giudea dopo l'esilio (*Esd.* 9-10), e lo stesso senso della necessità fondamentale di restare fedeli alle obbligazioni previste dal patto fu come si sa uno dei fattori principali del tentativo maccabaico di restaurare l'integrità nazionale e di mantenere un'identità nazionale. In quel periodo gli obblighi del nomismo dell'alleanza si concentrarono su quegli aspetti della vita nazionale e religiosa che marcavano la peculiarità del popolo giudaico: la circoncisione e le leggi alimentari (1 *Macc.* 1,60-63). La concentrazione proprio su queste due norme si spiega col fatto che i siriani avevano scelto quale obiettivo della loro persecuzione queste e non altre osservanze della legge e le avevano scelte tra tante proprio per il motivo per il quale esse erano care al giudaismo: esse, infatti, impedivano l'assimilazione e l'integrazione del popolo giudaico in un complesso internazionale e religioso più ampio. Nello stesso periodo nella nostra letteratura appare anche per la prima volta il termine «giudaismo», e proprio come protesta contro una simile pressione ellenizzante (2 *Macc.* 2, 21; 8,1; 14,38), ossia come modo di demarcare la concezione che il giu-

¹ E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia 1977, 75. 420. 544; J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York 1983; v. l'indice s.v. «covenantal nomism».

² Come a ragione sottolinea Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 422.

³ Cf. inoltre il mio *Romans* (WBC 38), Dallas 1988, LXVII-LXXI [= sopra, pp. 173-179].

deo aveva della propria identità rispetto a un ellenismo che aveva travolto e minacciava di cancellare simili peculiarità nazionali distintive. Viene coniato il verbo «giudaizzare» per indicare i gentili che sceglievano di vivere secondo le usanze e le pratiche avite caratteristiche della nazione giudaica (*Est.* 8,17 LXX; *Ios., Bell.* 2,17,10 § 454; 2,18,2 §§ 462-463).¹

È ugualmente evidente che tali preoccupazioni, legate in maniera tanto chiara e specifica alla crisi nazionale maccabaica, continuarono a essere un fattore dominante anche nel periodo successivo. Tutta quanta la letteratura giudaica, da allora in poi e finanche nei due secoli successivi, testimonia la preoccupazione di far valere, definire e difendere la linea di demarcazione fissata dal patto, davanti alla pretesa di gruppi diversi di rappresentare *solo loro*, con la *propria* interpretazione e la *propria* prassi, il *vero* «nomismo dell'alleanza»; essi (soli) erano i «giusti» e «pii», mentre tutti gli altri che non si allineavano alla loro pratica erano «peccatori», traditori del patto – se non, addirittura, apostati – perché mancavano di osservare la legge come avrebbe dovuto essere osservata (cf. ad es. *Sap.* 2-5; *Iub.* 6,32-35; *1 Hen.* 1,1.7-9; *IQS* 2,4-5; *Ps. Sal.* 3,3-12; 13,5-12).² In questo periodo la circoncisione e le leggi alimentari, insieme con altri comandamenti specifici, ad esempio il sabato e le festività, rimasero i segni distintivi più chiari per marcare l'identità e i limiti del giudaismo nel suo complesso, come è documentato dentro e fuori della produzione letteraria giudaica.³

Tutto ciò è, più o meno, incontroverso: le prove sono, infatti, chiare e coerenti. Ho insistito sugli aspetti summenzionati per poter introdurre in qualche modo lo studio specifico della lettera ai Galati e l'ho fatto anche per l'ovvio motivo che il punto saliente dell'argomentazione paolina riguardo agli stessi due capisaldi del giudaismo del tempo, il patto e la legge, risulta difficilmente comprensibile senza una adeguata comprensione *della natura del nomismo dell'alleanza che gli ambienti giudaici davano per scontata*. Naturalmente, resta ancora da stabilire fino a che punto Paolo stesse effettivamente parlando proprio del nomismo dell'alleanza, ma data la mentalità corrente del giudaismo tradizionalista dei suoi giorni, qualsiasi discussione del patto e della legge che riguardasse il giudaismo doveva necessariamente essere influenzata notevolmente, piuttosto che marginalmente, da quell'assetto mentale e da ciò che esso dava per scontato.

Mi immagino che possano risultare più controverse due affermazioni

¹ Testi citati nel mio *Incident at Antioch (Gal. 2,11-18)*: JSNT 18 (1983) 26-27, rist. nel mio *Jesus, Paul and the Law*, cap. 6.

² V. inoltre il mio contributo *Pharisees, Sinners and Jesus*, in *The Social World of Formative Christianity and Judaism. Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, ed. J. Neusner e al., Philadelphia 1988, 264-289, rist. nel mio *Jesus, Paul and the Law*, cap. 3.

³ V. ad esempio i testi citati in *New Perspective on Paul*: BJRL 65 (1983) 107-110, rist. in *Jesus, Paul and the Law*, cap. 7 [= sopra, cap. 2, pp. 133-137].

specifiche da me già espresse altrove, anche se mi sembra tuttora che esse siano conseguenze inevitabili di quanto sopra si è detto.¹ La prima affermazione è che il nomismo dell'alleanza era tanto strettamente legato a un senso di identità nazionale ed etnica che la legge venne a coincidere con Israele, separando i giudei, con la loro caratteristica di popolo di Dio e con le loro peculiarità, dagli altri popoli (i gentili = popoli non di Dio).² Ciò significa che per quanto possa essere stata sbandierata l'universalità della legge,³ essa non smise mai di essere la legge giudaica; il suo fascino religioso (evidente dal numero di timorati di Dio che entravano a far parte, in misura diversa, delle sinagoghe della diaspora)⁴ non fu mai tale da poter essere separato nettamente dalla sua funzione nazionale di codice civile e penale del giudaismo e dei giudei quale entità etnica distinta. Questa «funzione sociale della legge» credo sia importante per farci capire più pienamente la mentalità con la quale Paolo polemizza in Galati.

La seconda affermazione è che l'espressione «opere della legge» altro non era che un modo per esprimere l'impostazione mentale dei sostenitori del nomismo dell'alleanza. In altre parole, l'espressione «opere della legge» indica la prassi che la legge del patto imponeva ai membri del patto. Tale interpretazione è confermata dall'uso di un'espressione equivalente, «atti della legge», ricorrente nei manoscritti del Mar Morto, dove denota gli obblighi imposti ai membri della setta dall'appartenenza alla comunità di Qumran (IQS 5,21.23; 6,18; 4QFlor 1,1-7 e un altro testo della grotta 4 ancora inedito), sebbene non si possa sapere con certezza se l'espressione fosse una locuzione corrente oppure un modo naturale per indicare gli obblighi discendenti dal patto. In particolare, un simile senso d'impegno venne probabilmente espresso con una locuzione particolare quando ci si riferiva a quei comandamenti che mettevano in risalto proprio l'elemento distintivo che avallava la pretesa di essere un popolo diverso per essere stato messo a parte ad opera dell'unico Dio. Al tempo della crisi maccabaica ciò valeva in maniera specifica per i comandamenti della circoncisione e dei cibi puri e impuri. Ci sono prove più che sufficienti per afferma-

1 Precisamente in *New Perspective e Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3:10-14)*: NTS 31 (1985) 523-542, rist. in *Jesus, Paul and the Law*, cap. 8 [= sopra, cap. 3]. I due punti sono stati capiti perfettamente da J.M.G. Barclay, *Obedying the Truth. A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Studies of the N.T. and its World), Edinburgh 1988, 78 e 82.

2 V. anche T.D. Gordon, *The Problem at Galatia*: Int 41 (1987) 32-43, spec. 38 e gli autori da lui citati; inoltre P. Alexander, *Jewish Law in the Time of Jesus. Towards a Clarification of the Problem*, in B. Lindars (ed.), *Law and Religion. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, Cambridge 1988. Alexander fa notare che «per il giudaismo la centralità della torà di Mosè era la centralità di una bandiera nazionale» (p. 56).

3 Cf. N.A. Dahl, *The One God of Jews and Gentiles*, in *Studies in Paul*, Minneapolis 1977, 178-191.

4 Per maggiori dettagli cf. il mio *Incident at Antioch*, 21-23 e anche il mio commento a *Romans*, *Romans*, XLVII-XLVIII.

re che anche nel periodo successivo, ogni volta che si ponesse il problema della identità giudaica, la discussione del nomismo dell'alleanza avrebbe certamente ruotato proprio attorno a questi due comandamenti e su altri eventuali che corroborassero l'unicità d'Israele. Queste opere o atti della legge divennero gli indicatori della fedeltà giudaica.¹

Avendo così chiarito e precisato uno dei nostri termini chiave, si può ora passare alla lettera ai Galati per cercare di spiegare la linea dell'argomentazione paolina e i punti sui quali Paolo insiste per controbattere l'opposizione alla sua concezione del vangelo sorta tra i suoi convertiti della Galazia.²

II

Paolo si occupò del problema del nomismo dell'alleanza perché esso stava influenzando i suoi convertiti della Galazia. Lo si capisce chiaramente dalla costanza con la quale l'apostolo insiste su quella che si potrebbe chiamare la «seconda fase». Ciò avviene nella maniera più esplicita in *Gal.* 3,3: i galati hanno iniziato in un certo modo; e allora, quali ne sono le conseguenze? Come pensano che si arriverà al completamento dell'opera salvifica di Dio? La medesima preoccupazione soggiace, con tutta una serie di variazioni, a quasi ogni paragrafo della lettera. Qual è la conseguenza del vangelo e della sua accettazione (*Gal.* 1,6-7; 2,14)? Qual è l'opera finale della grazia di Dio (*Gal.* 1,6)? Per Paolo era l'apostolato ai gentili (*Gal.* 1,16; 2,9); per i suoi oppositori era, evidentemente, la legge (*Gal.* 2, 21; 5,4). Se il problema della circoncisione dei gentili era stato risolto (*Gal.* 2,1-10), che dire della questione di continuare uno stile di vita imperniato (come avveniva anche per i farisei)³ sulla comunione conviviale (*Gal.* 2, 11-14)?

L'argomento trattato con maggior frequenza è quello del rapporto di fede e legge. Come vanno correlate (l'espressione iniziale della) fede e «opere della legge»? Implicito nell'ἐὰν μὴ di *Gal.* 2,16a, particolarmente nel suo contesto che lo riferisce al testo precedente (*Gal.* 2,11-14), dove si tratta la questione delle prescrizioni alimentari ad Antiochia, è che i cristiani giudei pensavano che ci fossero opere della legge (ad es. l'osservanza del-

¹ Si noti il chiarimento della mia precedente formulazione di questa conclusione in *Jesus, Paul and the Law*, spec. cap. 7, nota aggiuntiva 6.

² Ciò non vuol dire (come mi è stato rimproverato da J.L. Martin durante il seminario di Chicago) che Paolo accettasse l'impostazione dei suoi avversari galati. Ciò significa semplicemente che l'insegnamento impartito ai galati aveva impostato la problematica in un certo modo e aveva posto un problema al quale Paolo doveva necessariamente rispondere. Cf. sotto, 111.

³ J. Neusner, *From Politics to Piety*, Englewood Cliffs, N.J. 1973; del medesimo autore anche *Judaism, The Evidence of the Mishnah*, Chicago 1981.

le leggi alimentari) del tutto compatibili con la fede in Cristo e costituissero ancora un obbligo necessario (richiesto dal patto) per i giudei credenti nel messia Gesù.¹ Ma Paolo rende questa distinzione (fede in Cristo e opere della legge) un'antitesi assoluta (*Gal.* 2,16bc;² 3,2.5.10-12): considerare la legge (nomismo dell'alleanza) completamento della fede è regressivo, significa fare un passo indietro, abbandonare la raggiunta libertà dei figli di Dio per tornare nella fanciullezza immatura e nella schiavitù (*Gal.* 3,23-4,11; 4,21-31). Il completamento della fede dev'essere concepito in modo diverso da opere della legge (circoncisione, ecc.), vale a dire nei termini dello Spirito a discapito di opere della carne (*Gal.* 5,16-26; 6,7-9), contro una centralità degli aspetti materiali che comporterebbe una valutazione nazionalistica della circoncisione (*Gal.* 3,3; 4,21-31; 6,12-13). Questo completamento può essere concepito nei termini della legge, ma non la legge imperniata su peculiarità giudaiche come la circoncisione, bensì la legge imperniata piuttosto sull'amore del prossimo (*Gal.* 5,6.13-14) sull'esempio di Cristo (*Gal.* 6,1-4).³

La questione che soggiace a tutto ciò è il nomismo dell'alleanza, cioè il problema se quei gentili che erano giunti alla fede nel messia dei giudei e che quindi rivendicavano il diritto a una partecipazione ai benefici del patto di Dio con Israele, dovessero o no vivere conformemente alla legge di Israele – o seguendo le usanze giudaiche («giudaizzare») o diventando proseliti – per potere sostenere quella pretesa.⁴ Diversi fattori hanno fatto sì che non ci si accorgesse che la questione è tutta qui. Uno è che il nomismo dell'alleanza era un fatto dato talmente per scontato per la mentalità giudaica che non si sentiva il bisogno di precisarlo ulteriormente e in maniera più chiara di quanto già lo fosse.⁵ Un secondo fattore è che le «opere della legge» sono state capite per troppo tempo come se fossero la stessa cosa delle «buone opere mediante le quali gli individui cercano di essere accettati a Dio». Questo equivoco fondamentale ha falsato tutta l'esegesi della lettera ai Galati, distorcendo od oscurando il principio indiscusso giudaico (e anche cristiano) della priorità della grazia di Dio e perdendo di vista la dimensione collettiva della discussione paolina a causa della concentrazione assoluta su una dottrina individualistica della giustificazione per fede.⁶ Terzo fattore è stato appunto la polemica innescata da Sand-

¹ Cf. la mia precisazione riguardo all'interpretazione di *Gal.* 2,16 nel mio *Jesus, Paul and the Law*, cap. 7, nota aggiuntiva 9.

² V. inoltre più sotto e cf. anche il mio *Jesus, Paul and the Law*, cap. 7, nota aggiuntiva 3.

³ V. soprattutto Barclay, *Obedying*, 125-142.

⁴ Avevo formulato questa tesi prima di leggere C.K. Barrett, *Freedom and Obligation. A Study of the Epistle to the Galatians*, Philadelphia 1985, 10: la teologia dei giudaizzanti «mi sembra corrispondere, per molti notevoli aspetti (anche se non per tutti), al nomismo dell'alleanza di E.P. Sanders». ⁵ V. sopra, pp. 201-204.

⁶ V. inoltre *Jesus, Paul and the Law*, cap. 7 [= sopra, cap. 2].

ers contro quell'accentuazione individualistica sbagliata. Il quale Sanders ha oscurato la questione distinguendo in modo troppo netto fra l'ingresso nel patto e la continuazione o il mantenimento di quello status all'interno dell'alleanza. La «giustificazione» (= essere «reso/considerato giusto») fu giudicata una «terminologia di transizione»,¹ implicando, quale conseguenza implicita e necessaria, che anche l'insistenza di Paolo sulla fede si riferisse a una «fase di passaggio», ossia che riguardasse soltanto la fase dell'ingresso nell'area del patto e non la permanenza continua nell'alleanza. (Eppure *Gal.* 5,4-5 indica chiaramente che la giustificazione ha molto a che fare con la continuazione e l'esito finale!). Di conseguenza *venne oscurata la questione della continuità tra la fede e il suo corollario di complemento*: la fede (richiesta dal patto) si esprime (necessariamente, inevitabilmente?) in opere della legge (previste dal patto) oppure continua a essere la base della permanenza oltre che dell'ingresso nel patto, oppure che altro?² Questo equivoco è stato il più plausibile giacché tanta parte della discussione in Galati verte sulla circoncisione, il che sembra rafforzare la distinzione fra «entrata nel patto» e «mantenimento dello status». Ma la questione delle opere della legge fa la sua prima comparsa come esito dell'incidente di Antiochia (*Gal.* 2,11-16), dove in questione era chiaramente il mantenimento dello status di membro dell'alleanza da parte dei cristiani giudei di Antiochia, condizione che essi volevano conservare mediante la scrupolosa osservanza delle leggi alimentari. Ciò che veniva richiesto ai convertiti galati, inoltre, non si limitava alla circoncisione: questa non doveva essere che l'inizio di un percorso di osservanza totale della legge, un obbligo che tutti i membri devoti dell'alleanza dovevano assolvere attivamente (*Gal.* 4,10; 5,3). A questo punto è opportuno ricordare che nel giudaismo la circoncisione non era normalmente considerata un rito d'ingresso nel patto bensì uno dei comandamenti osservando il quale si esprimeva la propria condizione di giudeo (o proselito)³ – il primo atto, si potrebbe dire, del nomismo dell'alleanza.

III

I punti di forza dell'argomentazione di Paolo contro il nomismo dell'alleanza sono soprattutto tre. 1. *La vita che si vive sotto il patto dovrebbe essere coerente con i suoi inizi.* Ciò risulta evidente dall'esortazione iniziale

¹ E.P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983.

² V. inoltre *Jesus, Paul and the Law*, cap. 7, nota aggiuntiva 8.

³ P. Borgen, *Observations on the Theme 'Paul and Philo'*, in S. Pedersen (ed.), *Die paulinische Literatur und Theologie* (Teologiske Studier 7), Aarhus 1980, 85-102. Borgen nota come «tanto per Filone quanto per Hillel la circoncisione fisica non era quindi il requisito per entrare nella comunità etnico-religiosa giudaica, bensì era uno dei comandamenti che si doveva osservare assumendo lo status di giudeo» (p. 88).

rivolta da Paolo ai suoi lettori: preferendo dare ascolto a un diverso vangelo essi stanno, di fatto, abbandonando la grazia di Dio, quella che li ha portati per prima alla fede (*Gal.* 1,6-9). Questo richiamo è ripetuto a intervalli regolari per tutta la lettera (*Gal.* 3,1-5; 4,8-11; 5,1-12). Fu per fede che essi divennero partecipi delle promesse di Dio; la loro condizione di eredi continuerebbe a essere tale nella medesima maniera. Paolo vede nella medesima luce anche la propria esperienza di apostolo incaricato di annunciare il vangelo (*Gal.* 1,11-2,10; 2,18-20). Qualunque sia stato il suo rapporto con Gerusalemme dopo la sua conversione e qualunque cosa possa essere accaduta tra lui e le colonne apostoliche in occasione delle sue due visite colà, il fatto che conta è che quelle colonne non gli hanno detto né imposto nulla in aggiunta, bensì hanno riconosciuto appieno che la grazia di Dio era la prova lampante della genuinità del suo incarico originario (*Gal.* 2,6-9). Nella stessa maniera egli si preoccupa di far capire chiaramente che l'aver ripreso a osservare totalmente le leggi alimentari nella comunione conviviale avrebbe significato per lui, in pratica, ricostruire ciò che la morte di Cristo e il suo mandato apostolico avevano demolito per lui (*Gal.* 2,14-21). La medesima idea costituisce il cuore della sua argomentazione nel cap. 3: la legge non annulla né altera i termini della originaria promessa divina ad Abramo (*Gal.* 3,15-20); il che significa che la promessa originaria ad Abramo, data alla fede, continua a caratterizzare il patto e il rapporto con Dio che esso tiene in vita. Insistere quindi che il nomismo dell'alleanza con i suoi punti fissi ormai tradizionali fosse l'unica via di vita per gli eredi della promessa, significava vanificare la promessa stessa. Naturalmente la legge è ancora necessaria per sapere come la fede si concretizzerà nella pratica; è ancora necessario avere una guida per lo stile di vita e la prassi. Ciò spiega l'esortazione finale di *Gal.* 5,13-6,10, dove si vede chiaramente che per Paolo la legge ha ancora una sua funzione. Egli crede ancora in una sorta di «nomismo dell'alleanza»! Ma gli indicatori di questa via sono per Paolo ben altri da quelli aviti in uso nel giudaismo: sono l'amore e lo Spirito, non la circoncisione.¹

Il ragionamento di Paolo è quindi chiaro. *La prassi quotidiana deve esprimere in maniera continuativa la fede con la quale i suoi lettori hanno cominciato ad agire e operare secondo la loro nuova natura nel quadro della promessa di Dio e dello scopo del suo patto.* L'inizio del loro cammino era chiaramente, per Paolo come per loro, di origine e natura divina. In questa formulazione l'argomento offre certamente il fianco a una critica pungente: anche la legge era un dono di Dio; perché mai ope-

¹ Cf. in particolare la tesi centrale di Barclay, *Obeying*. Per questo autore Paolo affronta sia la questione dell'identità sia quella dei modelli comportamentali; «un elemento importante della controversia galata è la questione di come i membri del popolo di Dio dovrebbero vivere» (p. 216). Cf. anche il mio *Romans*, 705-706.

re della legge dovevano essere considerate antitetiche alla fede? Non è necessario farsi suggerire questa critica da *Giac.* 2,18-26. Ma la logica di Paolo è quantomeno chiara ed è soltanto una parte del suo argomento generale.

2. La seconda linea argomentativa di Paolo è questa: *sin dall'inizio la promessa di Dio aveva di mira i gentili*. Si tratta, ovviamente, del punto saliente di *Gal.* 3,6-9 dove il vangelo è concentrato nella promessa originaria fatta ad Abramo: «In te saranno benedette tutte le nazioni» (*Gal.* 3,8 LXX).¹ Il concetto di Paolo è chiaro: la promessa va presentata ai destinatari previsti e nei termini originari, cioè: ai gentili e per fede. La promessa del patto non era destinata soltanto ai giudei.²

I versetti seguenti (*Gal.* 3,10-14) sono stati oggetto di grandi controversie e di numerosi fraintendimenti, ma la loro lettura più naturale è che essi parlino di una maledizione pronunciata sulla inosservanza della legge e, perciò, di una maledizione che la legge ha interposto tra i gentili (senza legge) e la loro partecipazione alla promessa. Tutta la forza dell'argomentazione portata avanti in questo paragrafo riguarda l'apertura ai gentili della promessa di Abramo, apertura ottenuta da Cristo che, con la sua morte, ha tolto di mezzo quella maledizione (*Gal.* 3,13-14). Qualsiasi possa essere stata l'intenzione dell'apostolo, quasi sicuramente Paolo ha pensato a quella funzione della legge per la quale i gentili vengono classificati automaticamente come «peccatori» (*Gal.* 2,15): chi è fuori d'Israele, fuori della legge, è automaticamente peccatore e trasgressore della legge, quindi sotto la maledizione. *La maledizione della legge che colpisce i gentili in quanto gentili è precisamente quel corollario del nomismo dell'alleanza che Paolo ora contesta; il corollario di un nomismo dell'alleanza visto e vissuto attraverso la lente della presunzione nazionalistica* (noi siamo «i giusti», loro «i peccatori») *e di una visione etnica restrittiva* (l'eredità è limitata ai giudei e ai proseliti, cioè a οἱ ἐξ ἔργων νόμου).³

Anche nell'argomento di Cristo, «seme» di Abramo, secondo la promessa (*Gal.* 3,16), si può notare uno schema logico simile al precedente. L'argomento ha soprattutto la funzione di permettere a Paolo di affermare che i gentili sono diventati partecipi della promessa «in Cristo» (*Gal.* 3,14.28-

1 Cf. F.F. Bruce, *Galatians* (NIGTC), Exeter 1982, 156-157.

2 Il correlatore ufficiale nel seminario di Chicago, J.L. Martyn, rispondendo alla versione originaria di questo mio contributo, ha in larga misura ignorato, anzi addirittura sorvolato questa dimensione orizzontale della storia della salvezza evidenziata nella mia presentazione. Ben diversa attenzione a tale aspetto è stata prestata da B.R. Gaventa, *The Singularity of the Gospel. A Reading of Galatians* e da R.B. Hays, *Crucified with Christ. A Synthesis of the Theology of 1 and 2 Thessalonians, Philemon, Philippians, and Galatians*, in Bassler (ed.), *Pauline Theology* 1, risp. 159 e 231-234; cf. anche i saggi di R. Scroggs e di D.J. Lull nel medesimo volume.

3 Per un'esposizione più esauriente di questa interpretazione v. *Jesus, Paul and the Law*, cap. 8 e n. 1 aggiuntiva. Cf. anche la tesi centrale di G. Howard, *Paul. Crisis in Galatia* (SNTSMS 35), Cambridge 1979, sebbene io dissenta da diversi aspetti collaterali della sua interpretazione.

29),¹ mediante lo Spirito (*Gal.* 3,14). Evidentemente non c'è bisogno che Paolo affronti una discussione su aspetti più fondamentali della cristologia. La centralità di Cristo e della sua morte per il vangelo (*Gal.* 1,4; 2,19-21; 3,1; 4,4-5; 6,12) e la necessità di aver fede in lui (*Gal.* 2,16; 3,22-24.26) erano punti importanti che l'apostolo aveva in comune con i suoi lettori e in realtà anche con i «giudaizzanti».² Ciò che a Paolo premeva mettere in rilievo era invece quella che si potrebbe definire la dimensione etnica della sua cristologia e del suo vangelo (*Gal.* 1,15-16; 2,2-5.7-8.15-17; 3,8.13-14.16.27-29; 5,6.11; 6,14-15): che la fede in Cristo, cioè, *continua* a essere il mezzo mediante il quale viene mantenuta una partecipazione *ininterrotta* alla promessa e all'eredità di Abramo. La grande preoccupazione di Paolo era che il vangelo che essi avevano accolto come loro comune punto di partenza venisse di fatto distorto nei suoi aspetti fondamentali quali risultavano dal vangelo e dalla cristologia se questi non fossero seguiti fino alle loro ultime conseguenze. Per i credenti galati accettare il nomismo dell'alleanza che i cristiani giudei di Antiochia volevano reintrodurre (*Gal.* 2,12-14) avrebbe significato la perdita del vangelo e di Cristo (*Gal.* 1,6-9; 5,4).

Ugualmente Paolo non sentì la necessità di giustificare il presupposto che il dono dello Spirito fosse l'adempimento della promessa fatta ad Abramo. Ciò significa certamente che il dono dello Spirito ai gentili fosse sia un dato di fatto riconosciuto tra i primi cristiani sia considerato un'indicazione sicura dell'accettazione e giustificazione da parte di Dio (così *Gal.* 3,2-5; 4,6.29; 5,5; v. anche *Atti* 10,44-48; 11,15-18; *Rom.* 8,9.14).³ «Il ricevimento dello 'Spirito' è il dato primario delle chiese cristiane in Galazia».⁴ Anche in questo caso, ciò che Paolo doveva e voleva far notare con chiarezza era che il dono e la continua esperienza dello Spirito operavano indipendentemente dalla legge e dalle considerazioni etniche (carnali) (*Gal.* 3,2-5; 4,3-7.29; 5,5-6.18; 6,8).⁵ In entrambi i casi, la cristologia e la pneumatologia di Galati presuppongono il fondamento di una più ampia e ricca teologia, ma nella lettera stessa Paolo sviluppa solo quegli aspetti d'importanza immediata per la situazione dei lettori.

1 Cf. J.C. Beker, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia 1980, 50-52 e 96; J.L. Martyn, *Paul and His Jewish-Christian Interpreters*: USQR 42 (1987-88) 3-4.

2 R.B. Hays, *Christology and Ethics in Galatians. The Law of Christ*: CBQ 49 (1987) 276 nota giustamente che in Galati la cristologia «non è il problema in discussione».

3 Cf. inoltre il mio *Baptism in the Holy Spirit. A Reexamination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today* (SBT 2/15), London 1970.

4 H.D. Betz, *Spirit, Freedom, and Law. Paul's Message to the Galatian Churches*: SEÅ 39 (1974) 145. Cf. anche D.J. Lull, *The Spirit in Galatia. Paul's Interpretation of Pneuma as Divine Power* (SBLDS 49), Chico, Cal. 1980; S.K. Williams, *Justification and the Spirit in Galatians*: JSNT 29 (1987) 91-100; Id., *Promise in Galatians. A Reading of Paul's Reading of Scripture*: JBL 107 (1988) 709-720. Williams sostiene che la promessa fatta ad Abramo è la promessa dello Spirito. 5 Cf. anche Barclay, *Obedying*, spec. cap. 4 («Sufficienza dello Spirito»).

Si potrebbe semplicemente osservare anche in quale misura la concezione che Paolo aveva del suo mandato (ossia di tutta la sua esistenza di cristiano) fosse vincolata al convincimento che fosse ormai ora di raggiungere e guadagnare i gentili e di accoglierli su un piano di parità con i giudei (ossia senza pretendere che cessassero di essere 'greci', distinti dai 'giudei'). Per questa ragione, parlando della sua conversione e vocazione, egli mette in risalto d'essere stato «chiamato... a predicare il figlio di Dio tra i gentili» (*Gal.* 1,15-16).¹ È chiaro che la sua convinzione d'essere stato chiamato sin dall'inizio a recarsi presso l'incirconcisione si accompagna alla certezza che i gentili fossero compresi fin dalla prima espressione del patto promesso. Oggi non è più possibile dire quale dei due convincimenti sia all'origine dell'altro.

3. Ma qual era allora *lo scopo della legge*? L'interrogativo nasce inevitabilmente dalla linea di argomentazione suesposta. Il fatto che esso sorga anche in *Gal.* 3,19 e 21 può essere considerato, se non altro, una sorta di conferma che, almeno fino a questo punto, la nostra analisi dell'argomentazione di Paolo è sulla strada giusta. Naturalmente l'interrogativo si pone perché il modo in cui Paolo ha trattato fin qui la legge, e nei termini che si sono illustrati, presenta tratti decisamente dispregiativi. L'apostolo considera molto negativamente le «opere della legge» (*Gal.* 2,16; 3,2.5.10); è la legge che sembra, nell'interpretazione corrente, condannare i gentili perché «peccatori» (*Gal.* 2,15); rende maledetti quelli che non hanno la legge con una maledizione che impedisce loro di partecipare alla promessa contenuta nel patto (*Gal.* 3,10-14). Tuttavia, dicendo che l'amore del prossimo adempie tutta la legge, Paolo ritiene che essa svolga anche un ruolo positivo (*Gal.* 5,14). Ma allora a che cosa si oppone egli tanto energeticamente?

Si è già accennato alla risposta quando si è discusso della maledizione della legge. Paolo si oppone al nomismo dell'alleanza interpretato nella maniera allora corrente nel giudaismo, al nomismo dell'alleanza che limitava il patto a quelli che si trovavano all'interno dell'area circoscritta dalla legge: in poche parole, ai giudei e ai proseliti.² Questa lettura è confer-

¹ Cf. anche il mio «*A Light to the Gentiles*». *The Significance of the Damascus Road Christophany for Paul, in The Glory of Christ in the New Testament. Study in Christology in Memory of G.B. Caird*, ed. L.D. Hurst e N.T. Wright, Oxford 1987, 251-266, rist. in *Jesus, Paul and the Law*, cap. 4. V. anche Gordon, *Problem at Galatia*, 35. Un corollario di quanto è stato detto sopra è che la preoccupazione principale dell'apostolo in *Gal.* 1-2 non è la difesa del proprio apostolato o della propria autorità apostolica in sé (come continua a sostenere G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel*, II. *Antipaulinismus in frühen Christentum*, Göttingen 1983, 145); v. B.R. Gaventa, *Galatians 1 and 2. Autobiography as Paradigm*: *NovT* 28 (1986) 309-326 e B. Lategan, *Is Paul Defending his Apostleship in Galatians?*: *NTS* 34 (1988) 411-430.

² Cf. anche il ragionamento di Paolo in *Gal.* 2,21: Se la giustizia si ottenesse ancora «per mezzo della legge» e includesse ancora una distinzione tra «noi e loro», tra giudei e gentili, come avviene col nomismo dell'alleanza, allora «Cristo sarebbe morto inutilmente», poiché non avreb-

mata dal modo in cui Paolo accentua con toni molto negativi un altro termine: «carne» (*Gal.* 3,3; 5,19-24; 6,8). Questo termine segnala anche un rapporto malinteso con Abramo o, meglio, un rapporto con Abramo nel quale si mette in risalto l'elemento sbagliato, la «carne». Nasce da qui l'allegoria di *Gal.* 4,21-31: c'è una linea di discendenza da Abramo intesa in termini carnali (un'identità razziale o etnica o nazionale) che non è la linea della promessa.¹ Limitare la partecipazione alla promessa fatta ad Abramo a un rapporto *κατὰ σάρκα* significa fraintendere la promessa.² Da ciò discende anche il punto saliente di *Gal.* 6,12-13: il gloriarsi della carne che Paolo condanna non si riferisce alla gloria che deriva dallo sforzo umano o da atti rituali compiuti, bensì al vanto che verrebbe dall'identità etnica.³ Insistere che i gentili debbano essere necessariamente circoscritti significa presumere che lo scopo di Dio coincida col trionfo d'Israele quale stato nazionale, la supremazia del quale viene ammessa da quanti cercano di diventarne parte attraversando il confine rituale che separa i gentili dai giudei.⁴

Immagino che ciò fornisca anche una spiegazione dell'affermazione enigmatica di *Gal.* 3,19: la legge fu data per mezzo di angeli («per mano di un mediatore»: considerando quanto segue, si tratta, probabilmente, di un'apposizione alla proposizione precedente, «fu promulgata per mezzo di angeli»). Chiunque avesse una qualche conoscenza della concezione giudaica dell'unico Dio che tiene in ordine la sua creazione e le nazioni

be posto fine alla funzione della legge, letta attraverso l'interpretazione del nomismo dell'alleanza, cioè alla funzione di limite invalicabile che impediva ai gentili, in quanto gentili, l'accesso alle benedizioni della promessa contenuta nel patto.

¹ Che in *Gal.* 4,21-31 Paolo parli di *due* patti è un'interessante variazione sul tema della continuità/discontinuità che l'apostolo vede nella storia della salvezza. A rigor di termini, il «nomismo dell'alleanza» che Paolo non tollera riguarda soltanto il patto della schiavitù; il termine correlativo del patto della promessa è la libertà dello Spirito (*Gal.* 3,2-5 ecc.).

² Cf. in particolare J.L. Martyn, *A Law-Observant Mission to Gentiles. The Background of Galatians*: Michigan Quarterly Review 22 (1983) 221-236, spec. 231-232, rist. in SJT 38 (1985) 307-324, spec. 318-320; Id., *Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians*: NTS 31 (1985) 410-424. La mia esegesi non esclude la possibilità che qui Paolo rispondesse ai suoi «oppositori» (come sostengono Martyn, Barclay [Obeying, 91] e, prima ancora, C.K. Barrett [*The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians*, in *Essays on Paul*, London 1982, 154-170]). Barrett cita appropriatamente *Iub.* 16,17-18 per indicare il tipo di interpretazione che, più o meno, gli avversari potrebbero aver usato (si noti anche *I Macc.* 2,16). Cf. più di recente soprattutto G. Bouwman, *Die Hagar- und Sara-Perikope (Gal. 4:21-31)*, ANRW II, 25/4 (1987), 3135-3155 e, più in generale, J.M.G. Barclay, *Mirror-Reading a Polemical Letter. Galatians as a Test Case*: JSNT 31 (1987) 73-93.

³ L'ipotesi ormai trita di W. Schmithals si sbriciola qui quando sostiene che «gloriarsi nella carne» è espressione di «un disprezzo della carne» tutto gnostico: *The Heretics in Galatia, in Paul and the Gnostics*, Nashville 1972, 55. Qui si tratta dell'identità etnica, non di quella gnostica.

⁴ Questa errata valutazione della circoncisione e della carne significa anche che non si riconosce la vera funzione della legge (*Gal.* 3,19; 4,8-10) e quindi la mancata osservanza della legge stessa (*Gal.* 3,10; 6,13; cf. anche *Rom.* 2,17-29). V. anche *Jesus, Paul and the Law*, cap. 8 (= sopra, cap. 3), con la nota aggiuntiva 1.

che sono in essa, sarebbe anche al corrente dell'idea che Dio ha nominato angeli tutori per ogni stato della terra (*Deut.* 32,8-9; *Sir.* 17,17; *Iub.* 15,31-32; *1 Hen.* 20,5; *Tg. Ps.-J. a Gen.* 11,7-8).¹ Nel pensiero giudaico il corollario abituale di tale concezione era che, avendo nominato un tutore angelico sopra altre nazioni, Dio aveva tenuto Israele per sé, senza l'interposizione di alcun mediatore. Quello che Paolo voleva probabilmente dire è che considerare la legge in questa maniera esclusiva e restrittiva equivaleva a ritenere che la legge fosse stata data a Israele mediante il suo angelo tutore o, in realtà, come se la legge fosse essa stessa tale tutore (è quanto implica *Gal.* 4,8-10, posto proprio alla fine di *Gal.* 3,23-4,10; donde anche la definizione della condizione caratteristica dei giudei «sotto la legge», il potere che li governava [*Gal.* 3,23; 4,4-5.21; 5,18]).² Considerare in questa maniera la legge una bandiera che segnala l'identità nazionale e la frontiera che divide i giudei dai gentili, è, in effetti, la negazione della unicità di Dio.

Anche questa considerazione della legge non è del tutto negativa. Il dono della legge a Israele aveva anche un lato positivo: offriva al popolo del patto un modo per trattare il peccato nel periodo precedente la venuta di Cristo (*Gal.* 3,19).³ La legge (l'angelo custode) aveva la funzione di diri-

1 R. Meyer, λαός, GLNT VI, 116 ss. Cf. anche T. Callan, *Pauline Midrash. The Exegetical Background for Gal.* 3:19b: JBL 99 (1980) 549-567.

2 Qui respingo interpretazioni come quelle di J.W. Drane, *Paul: Libertine or Legalist? A Study in the Theology of the Major Pauline Epistles*, London 1975, 34 (*Gal.* 3,19 sarebbe di fatto «una negazione categorica dell'origine divina della torà») o di H. Hübner, *Law in Paul's Thought*, Edinburgh 1984, 24-36 (*Gal.* 3,19 significa che la legge «è il prodotto delle potenze angeliche demoniache»). Entrambi questi autori leggono nel testo anche ciò che non c'è, mentre trascurano il contesto del pensiero giudaico, nel quale l'associazione di angeli nella consegna della legge era un tema assolutamente familiare e innocuo (*Deut.* 33,2 LXX; *Iub.* 1,29 ss.; Philo, *Somm.* 1, 143; *Ios. Ant.* 15,5,3 § 136; cf. anche *Atti* 7,38.53 ed *Ebr.* 2,2). Cf. anche S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith. Paul and His Recent Interpreters*, Grand Rapids 1988, 176-179. A.J.M. Wedderburn, *Paul and the Law*: SJT 38 (1985) 618 n. 11 mi rimprovera di negare che Paolo fosse contrario alla legge *per se*; egli si riferisce a *Gal.* 3,19 che, a suo giudizio, senza peraltro ulteriori spiegazioni, «pare esprimere un'opposizione alla legge *per se*». Devo allora confessare di dissentire anche da Howard (*Paul*, 60-61) e da L. Gaston (*Paul and the Torah*, in A.T. Davies (ed.), *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, New York 1979, 62-64), i quali sostengono che l'espressione «sotto la legge» potrebbe includere, o persino designare esplicitamente, la situazione dei gentili. Dissento infine anche da Martyn, il quale, proprio nel seminario di Chicago, ha sostenuto che l'espressione «essere sotto» significasse «essere sotto il potere tirannico di qualcosa». Ma v. sotto, p. 214 n. 1.

3 In questa fase del ragionamento di Paolo non scorgo alcun motivo d'interpretare *Gal.* 3,19 («la legge fu aggiunta a causa delle trasgressioni») nel senso di una *moltiplicazione* delle trasgressioni, come fanno ad esempio Barrett, *Freedom*, 33; Westerholm, *Israel's Law*, 178 e 182. Chi lo fa, legge indebitamente *Gal.* 3,19 alla luce di *Rom.* 5,20 dove l'argomentazione ha un taglio diverso ed è molto più attenta. Qui Paolo sta spiegando il lato positivo del nomismo dell'alleanza nel periodo prima della venuta di Cristo (v. anche nota seguente). Similmente, *Gal.* 3,21 non significa un rigetto totale della legge; l'errore che Paolo stigmatizza è quello di presupporre che la legge svolga il ruolo della promessa (*dare la vita*) oltre che il ruolo suo proprio (*regolare la vita nell'ambito del patto*) [*Gal.* 2,12], in particolare nel periodo antecedente la venuta di Cristo).

gere, governare e proteggere Israele fino al momento in cui la promessa sarebbe stata adempiuta in Cristo (*Gal.* 3,23-4,7).¹ Ora che Cristo è venuto, però, la promessa è aperta, alle condizioni originarie, tanto ai gentili quanto ai giudei. Di conseguenza, ritornare sotto la tutela della legge, con il suo ruolo di custode dei diritti e delle prerogative nazionali, significa ritornare alla condizione fanciullesca di subordinazione e servitù, negando, così, il pieno adempimento della promessa. Il risultato finale è che Paolo è in grado di porre un'alternativa diversa da quella abituale del giudaismo. Quest'ultimo sosteneva: dentro la legge = dentro il patto; Paolo sostiene, al contrario: dentro Cristo = dentro il patto e, di converso: dentro la legge = fuori di Cristo (*Gal.* 5,4).²

L'atteggiamento di Paolo verso la legge nella lettera ai Galati, detto in breve, è stato regolarmente frainteso in senso più irrimediabilmente negativo di quanto in realtà sia. L'equivoco si deve al fraintendimento di «opere della legge» come «opere buone» e di *Gal.* 3,10 come requisito dell'osservanza perfetta della legge.³ Ma una volta che si sia capito che l'obiettivo principale di Paolo è un nomismo dell'alleanza inteso in termini nazionalistici restrittivi – «opere della legge» = conservazione dell'identità giudaica e «la maledizione della legge» = maledizione che colpisce chi non ha la legge, così da escludere i gentili in quanto tali dalla promessa del patto –, diventa chiaro che i commenti negativi dell'apostolo avevano una portata più limitata e che finché la legge non veniva fraintesa in tal modo, quasi definisse e difendesse le prerogative di un unico e specifico grup-

1 V. in particolare D.J. Lull, «*The Law Was Our Pedagogue*». *A Study in Galatians 3:19-25*: JBL 105 (1986) 481-498; N.H. Young, *Paidagogos. The Social Setting of a Pauline Metaphor*: NovT 29 (1987) 150-176; T.D. Gordon, *A Note on παιδαγωγός in Galatians 3:24-25*: NTS 35 (1989) 150-154. Young ritiene che l'aspetto primario della metafora di *Gal.* 3,23-24 sia «la funzione limitativa e restrittiva del pedagogo più che quella correttiva o protettiva» (p. 171); infine (p. 176) conclude: «La legge, dunque, è 'il nostro pedagogo' nel senso che le regole restrittive che separavano giudei e gentili, rappresentate dal Sinai, erano solo temporanee. Proprio come il ruolo di tutore del pedagogo finiva quando il fanciullo raggiungeva la maggiore età, così la separazione legale tra giudei e gentili finiva con la venuta della nuova età in Cristo». Per Gordon la funzione di tutore e protettore del *paidagogos* era quella di preservare Israele «dall'idolatria contaminante dei gentili, di custodire un popolo che propagasse la fede nel Dio di Abramo fino al momento in cui la promessa fatta ad Abramo non fosse divenuta realtà storica» (p. 154).

2 Cf. J.H. Neyrey, *Bewitched in Galatia. Paul and Cultural Anthropology*: CBQ 50 (1988) 72-100, spec. 80-83.

3 Questo è il nocciolo del costante equivoco in cui cade Hübner quando affronta il tema di Paolo e la legge in Galati. Quando insiste che *Gal.* 3,10 si riferirebbe «in primo luogo alla richiesta quantitativa della legge, cioè alla pretesa che tutte le clausole del patto vengano osservate, così che chiunque trasgredisca anche una sola di queste clausole è maledetto» (*Law*, 38), questo autore ignora due fatti: che «fare ciò che la legge richiede» include la clausola dell'espiazione per la mancanza compiuta (sopra, p. 202 n. 2) e che Paolo si aspetti ugualmente che «tutta quanta la legge» venga «adempita» dai credenti (*Gal.* 5,14). Cf. anche la critica che Barclay (*Obedying*, 136-137) riserva a Hübner proprio a questo proposito. Quella di Hübner non è, naturalmente, che una variante dell'interpretazione corrente di *Gal.* 3,10 (v. *Jesus, Paul and the Law*, cap. 8 n. 38).

po, essa continuava ad avere una funzione positiva da svolgere nell'espressione del disegno e della volontà di Dio.¹

IV

L'ultima parte principale della mia tesi afferma che *la lettera ai Galati è il primo tentativo di un certo respiro con il quale Paolo affronta il problema del nomismo dell'alleanza in seno al nuovo movimento che chiamiamo cristianesimo*. La ragione principale per la quale mi sento di affermare ciò è che il nomismo dell'alleanza non sembra essere stato un problema prima dell'incidente di Antiochia (*Gal.* 2,11-14). A questo punto risulta importante il rapporto tra *Gal.* 2,1-10 e 2,11-14. La questione che era stata risolta a Gerusalemme (*Gal.* 2,1-10) era quella della circoncisione. Quello che si presentò ad Antiochia (*Gal.* 2,11-14) era un problema diverso: le norme alimentari. Proprio la differenza tra queste due problematiche costituisce il cuore del disaccordo.

Se si suppone che quegli «alcuni da parte di Giacomo» (*Gal.* 2,12) avessero accettato (anche se forse *obtorto collo*) l'accordo di Gerusalemme, che prevedeva che i gentili convertiti non venissero più obbligati a circoncidersi, ne consegue che essi devono aver ritenuto l'accordo una concessione specifica più che l'accettazione di un principio. Essi possono benissimo aver considerato quella decisione una semplice estensione del grado di ospitalità concesso ai timorati di Dio, ospitalità che il giudaismo della diaspora aveva fino allora praticato regolarmente (soprattutto in Siria: cf. *Ios., Bell.* 2,18,2 §§ 462-463; 7,3,3 §§ 50-51). Probabilmente *Gal.* 2,10 indica che essi non ritenevano che gli accordi di Gerusalemme avessero toccato il principio del nomismo dell'alleanza: fare l'elemosina era una

¹ F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach* (SNTSMS 56), Cambridge 1986, capovolge totalmente gli interessi di Paolo. Lungi dal disapprovare un nomismo dell'alleanza che comportava inevitabilmente un rafforzamento della barriera tra giudei (cristiani) e gentili (cristiani), Watson pensa che ciò cui Paolo mirava fosse che «la chiesa si separasse dalla comunità giudaica» (p. 64). Tale tesi si limita a riconoscere le discontinuità nella visione paolina della storia della salvezza (promessa/legge, due patti), senza riconoscere la continuità del seme di Abramo, del «noi» che include giudei e gentili (*Gal.* 3,14; 4,5), di figli che giungono alla maturità (*Gal.* 3,23-4,5) e della legge adempiuta con la fede e l'amore (*Gal.* 5,6.14). L'altro grande difetto della tesi di Watson è il suo uso in senso troppo indifferenziato e generalizzato dell'espressione «comunità giudaica». C'erano giudei per i quali il ragionamento e il vangelo di Paolo avrebbero comportato una separazione totale, ma c'erano altri – cristiani giudei che nelle riunioni sinagogali si comportavano da perfetti giudei – che sarebbero stati d'accordo con Paolo (egli stesso cristiano giudeo). E c'erano indubbiamente ancora altri, giudei e cristiani giudei, che occupavano una posizione intermedia e sostenevano idee ambivalenti. Di fatto Paolo non pensava minimamente che le demarcazioni (circoncisione, prescrizioni alimentari, ecc.) fossero inamovibili e ci si dovesse semplicemente adattare (cf. al contrario *1 Cor.* 9,20-21). Paolo cercava di ridisegnare i confini, includendovi i cristiani gentili! Cf. anche la mia critica della posizione di Watson in *Romans*, indice s.v. 'Watson' e anche le mie repliche a P.F. Esler e H. Räisänen in *Jesus, Paul and the Law*, rispettivamente cap. 6 nota 10 aggiuntiva e cap. 7, nota 4 aggiuntiva.

espressione tanto fondamentale della giustizia voluta dal patto (*Dan.* 4,27; *Sir.* 29,12; 40,24; *Tob.* 4,10; 12,9; 14,10-11)¹ che la prontezza con la quale Paolo si era impegnato a continuare quella pratica poteva facilmente essere interpretata come chiara espressione della sua disponibilità a mantenere il principio del nomismo dell'alleanza. Inoltre, poiché la tradizione di simpatizzanti gentili che abbracciavano le usanze avite dei giudei («giudaizzavano») si era ormai consolidata,² gli inviati di Giacomo potrebbero benissimo aver dato per scontato che la comunione di mensa ad Antiochia seguisse la prassi giudaizzante. Tutto ciò potrebbe bastare a spiegare perché quelli di Gerusalemme non avessero sollevato prima il problema.³

Dal punto di vista di Paolo, invece, l'accordo di Gerusalemme avrebbe riguardato una questione di principio. Paolo concepiva la circoncisione in termini che adesso diremmo «da nomismo dell'alleanza»: la circoncisione non era semplicemente un rito di ammissione, ma era il primo di una catena ininterrotta di atti prescritti dalla legge. Per l'apostolo, l'accordo di Gerusalemme avrebbe costituito un precedente per minimizzare altri comandamenti che fissavano il limite invalicabile che escludeva i gentili dalla promessa. Se, tuttavia, *Gal.* 2,10 indica di nuovo un precetto da seguire, si deve pensare che Paolo non avesse ancora le idee chiare riguardo al problema. Egli si è dichiarato prontamente disposto a continuare la pratica delle elemosine, senza comunque considerarlo una riserva rispetto all'accordo sulla circoncisione. Oppure l'euforia per aver vinto la battaglia del suo obiettivo principale lo ha accecato e gli ha fatto accettare con entusiasmo quest'unica richiesta (o condizione?), senza chiedersi come quelli di Gerusalemme avrebbero interpretato il suo pronto, caloroso assenso. O forse il nesso tra nomismo dell'alleanza e identità etnica giudaica non gli era ancora del tutto chiaro; dopotutto ogni offerta fatta da gentili a giudei poteva essere facilmente interpretata da chi aveva assorbito quella *forma mentis* come un doveroso tributo di gentili che riconoscevano l'egemonia giudaica (*Is.* 45,14; 60,5-17; 61,6; *Mich.* 4,13; *Tob.* 13,11; 1QM 12,13-15).

Comunque stiano le cose, da una parte o dall'altra, e quale che fosse l'interpretazione comune o contrastante dell'accordo di Gerusalemme,⁴ i

1 V. inoltre K. Berger, *Almosen für Israel. Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte*: NTS 23 (1976-77) 180-204. 2 V. sopra, p. 203 n. 1.

3 Per le pressioni che hanno portato alla richiesta avanzata dagli inviati di Giacomo si veda il mio *Incident at Antiochia*, § 2.2, con particolare riferimento a R. Jewett, *The Agitators and the Galatian Congregation*: NTS 17 (1970-71) 204-206.

4 Non ritengo sia affatto giusto parlare di una «revoca unilaterale del precedente accordo» da parte di Giacomo (come sostiene P.J. Achtemeier, *The Quest for Unity in the New Testament Church*, Philadelphia 1987, 54; cf. anche Watson, *Paul*, 53-56). Più vicina alla verità è, probabilmente, la formulazione di Barclay, *Freedom*, 12: «Qualunque sia stato l'accordo raggiunto, probabilmente non è stato pensato a fondo».

fatti di Antiochia sembrano essere stati una sorpresa per entrambe le parti: quelli della parte di Giacomo increduli davanti alla patente violazione delle norme alimentari da parte di cristiani giudei, e Paolo sorpreso che tale situazione creasse ancora problemi. Come che sia, l'incidente di Antiochia pare essere stato la prima controversia importante riguardo alla questione delle norme alimentari o, in termini più generali, riguardo al problema del nomismo dell'alleanza, se come fino ad allora era stato inteso e praticato fosse ancora vincolante per cristiani giudei.

Gal. 2,14-16 dà l'impressione che Paolo stia andando un passo oltre una posizione precedentemente concordata. Più precisamente, in questi versetti Paolo sembra rendere esplicita una logica teologica che egli potrebbe benissimo aver data già prima per scontata (e quindi non formulata in precedenza), ma che altri (anche collaboratori a lui vicini) non avevano individuato né approvato, come dimostrarono i fatti di Antiochia. Ciò che egli vedeva ora con chiarezza era che il vangelo relativizzava l'espressione nazionalistica del nomismo dell'alleanza ed è quanto Paolo espresse (molto probabilmente per la prima volta) a Pietro ad Antiochia. Poiché ad Antiochia Pietro e gli altri cristiani giudei probabilmente non accettarono il ragionamento di Paolo,¹ questi sfrutta l'opportunità della lettera ai Galati per riformulare e presumibilmente corroborare gli argomenti usati allora.

La questione è impostata chiaramente in termini etnici: giudeo e gentile, «vivere alla maniera dei gentili», «giudaizzare» (*Gal. 2,14*). Qui si prendono di mira i parametri tradizionali del nomismo dell'alleanza; li si può definire semplicemente con le parole: «non vivere come i gentili» (cf. ad es. *Iub. 6,35; 15,34; Ps. Sal. 8,13*). Lo stile di vita dei «timorati di Dio» è altrettanto evidente: «giudaizzare». Ciò che gli inviati di Giacomo e di Pietro e gli altri cristiani giudei danno per scontato è chiaro: perché i (cristiani) giudei possano continuare a praticare il loro nomismo dell'alleanza è necessario che i timorati di Dio / cristiani gentili siano pronti a giudaizzare, a vivere da giudei. Ciò che Paolo non tollera, tuttavia, è che questo debba diventare un requisito per la fede. L'uso del medesimo verbo in *Gal. 2,3* e *2,14* («costringere») non è casuale. Ciò a cui Paolo si oppone è che l'accordo concluso a Gerusalemme venga azzerato dall'imposizione di fatto del comportamento seguito ad Antiochia dai cristiani giudei riguardo alla comunione di mensa.

Anche in *Gal. 2,15* la demarcazione e la peculiarità etnica stanno di nuovo in primo piano: «giudei per natura», «peccatori gentili». E dato che «peccatore» indica la persona al di fuori della legge (v. ad es. *Sal. 27,2; 54,3; 1 Macc. 1,34; 2,44*), ancora una volta è chiaro quale sia il sottinte-

¹ Oggi la maggior parte dei commentatori conviene che l'appello di Paolo a Pietro non ebbe successo. Si veda ad esempio Achtemeier, *Quest.*, 59 e gli autori qui citati alle nn. 8-9. Cf. sotto.

so: al centro del problema sta la funzione della legge che definisce «peccatore» il gentile in quanto gentile (*Sal.* 9,17; *1 Macc.* 2,48; *Ps. Sal.* 1,1; 2,1-2; *Lc.* 6,33 / *Mt.* 5,47).¹ È da osservare che Paolo si esprime in termini tradizionalmente giudaici («noi siamo giudei per natura»). *Egli parla come chi si trovi consapevolmente dentro il giudaismo* e sia consapevole della propria peculiarità rispetto ai gentili; parla come chi è nella legge e che per tradizione ha considerato i gentili al di fuori dei confini demarcati dalla legge – quindi «peccatori» per definizione. Visto che si appresta a mettere in questione proprio questa distinzione, ne risulta necessariamente che Paolo sta cercando di argomentare da una posizione e da una prospettiva correnti nel giudaismo per giungere a una posizione e a una prospettiva nuove. È anche probabile che lo spostamento di visuale nella concezione che i giudei hanno di sé, e che egli cerca d'incoraggiare, rispecchiasse la concezione mutata che egli aveva di sé. Ma Paolo resta giudeo, *la controversia resta ancora all'interno del giudaismo*.² Egli è ancora in grado d'identificarsi con la mentalità di un tempo, il che fa pensare che inizi appena a vedere chiaro in tutte le conseguenze del cambiamento della propria prospettiva.

Ciò getta luce sull'alquanto fraintesa apertura di *Gal.* 2,16, che a mio parere andrebbe resa come segue: «Noi siamo giudei per natura... e sappiamo che non si è giustificati per opere della legge se non (oppure: ma soltanto) per fede in Gesù Cristo...».³ Paolo continua a stare con entrambi i piedi nel giudaismo e ne riflette la mentalità, ma ora la prospettiva tradizionale giudaica viene modificata attribuendo il ruolo decisivo alla «fede in Cristo».⁴ *Quello che viene espresso qui è il punto di vista di Pietro e de-*

1 A. Suhl, *Der Galaterbrief – Situation und Argumentation*, ANRW II, 25/4 (1987), 3102-3106, ignora completamente tutta la dimensione del contesto storico quando cerca di difendere la parafrasi «noi, naturalmente giudei per natura e non di origine gentile, siamo nondimeno peccatori (tanto quanto loro)».

2 Cf. inoltre K. Haacker, *Paulus und das Judentum im Galaterbrief*, in E. Brocke e J. Sein (ed.), *Gottes Augapfel. Beiträge z. Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, Neukirchen/Vluyn 1986, 95-111 e la recensione critica di H.D. Betz, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia), Philadelphia 1979 dovuta a W.D. Davies in *Jewish and Pauline Studies*, London 1984, 172-188.

3 V. inoltre il capitolo *New Perspective in Jesus, Paul and the Law*, con le note aggiuntive 3 e 9; cf. anche Watson, *Paul*, n. 73.

4 Continuo a essere estremamente scettico riguardo all'argomento, ritornato recentemente di moda, che διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ significhi «la fede di Cristo» e non «la fede in Cristo». Questa ultima traduzione è perfettamente in linea con la costante argomentazione di tutta la lettera, inclusa la distinzione fondamentale tra fede (umana) e opere (umane); la traduzione riesumata introduce, invece, un discorso del tutto diverso. Ad esempio nella più recente e completa analisi del passo, R.B. Hays si trova costretto a sostenere che tutti i passi con πίστις in *Gal.* 3,1-14 si riferiscono alla fedeltà di Cristo (*The Faith of Jesus Christ* [SBLDS 56], Chico, Cal. 1983, cap. 4). Ma in *Gal.* 3,7-9 i riferimenti con πίστις che sono rilevanti sono incorniciati dal discorso di Abramo che ha creduto e della πίστις di Abramo (vv. 6-9) e la loro interpretazione più naturale è che entrambi i passi abbiano il medesimo significato di πίστις. Inoltre, la lettura più naturale di 3,14 è

gli altri cristiani giudei di Antiochia. Essi sono tutti concordi riguardo all'appello evangelico alla fede in Gesù Cristo. Così come i cristiani giudei vedono le cose, la fede in Gesù Cristo comporta certamente una ridefinizione fondamentale del nomismo dell'alleanza; ciononostante, *all'interno* del patto la vita di giustizia è ancora definita da opere della legge. Ma ciò, così credono ora i cristiani giudei, non è decisivo per risultare accetti a Dio e per il proscioglimento finale. La necessità primaria è la fede nel messia di Dio: «Nessuno è giustificato da opere della legge se non crede anche in Gesù messia».

Questo è il punto di partenza di Paolo, come la sua propria identità giudaica era al v. 15, ma egli va oltre quel punto per sottolineare il fatto altrettanto evidente che la fede in Cristo Gesù è stata esercitata ed è stata pienamente efficace *senza* opere della legge. L'esperienza ha dimostrato che l'accettazione da parte di Dio non è condizionata dal nomismo dell'alleanza e meno che mai dalla sua versione corrente. L'esperienza della grazia ha provato a sufficienza che «nessuno sarà giustificato davanti a Dio» (*Sal.* 143,2) e questo «nessuno» deve necessariamente includere tutti quelli che per la propria giustificazione dipendono dalla loro condizione e prassi giudaica o che pensano di essere giusti perché vivono conformandosi alle usanze avite. I cristiani giudei e i galati dovrebbero portare questa conoscenza fondamentale fino alle sue estreme conseguenze, continuando a vivere insieme senza riesumare questioni di distinzioni etniche («la carne») e religiose («i peccatori»).

Ancora una volta la struttura stessa dell'argomentazione pare quindi indicare una transizione nel pensiero e nella prospettiva di Paolo. Sembra di vedere Paolo che segue fino in fondo il filo del suo ragionamento e le conseguenze ultime della propria interpretazione del vangelo. Un Paolo costretto dalla piega che le cose avevano preso ad Antiochia a formulare chiaramente conseguenze e corollari che prima egli aveva messo in pratica senza la pressione di dover spiegare per filo e per segno la rigorosa logica dell'argomentazione teologica.

In *Gal.* 2,1-10 si può vedere chiaramente che l'atteggiamento di Paolo verso gli apostoli di Gerusalemme è cambiato. Anche ciò porta a pensare che nella posizione di Paolo, o quantomeno nella sua formulazione, ci sia stato un certo sviluppo per quel che riguarda le prospettive giudaiche più

che si stia parlando della maniera in cui si *riceve* qualcosa («mediante la fede») e non di come la si conferisca. Il problema con l'interpretazione dell'espressione «la fede di Cristo» è che per essere sostenibile deve coinvolgere la maggior parte degli altri testi con πίστις, lasciando i testi con il verbo «credere» e soggetto umano senza un corrispettivo nominale proprio in punti cruciali dell'argomentazione; di conseguenza, il modo in cui l'uomo riceve rimane allora non specificato, e testi come *Gal.* 5,5-6 risultano notevolmente confusi. Al seminario di Chicago si aggiornò il dibattito su questa espressione in attesa che il Gruppo sulla Teologia Paolina giungesse alla lettera ai Romani. Ma cf. anche Barclay, *Obedying*, 78 n. 8 e Westerholm, *Israel's Law*, 111-112 n. 12.

tradizionali. In *Gal.* 2,1-10, infatti, è quanto mai evidente la tensione tra la pronta disponibilità dell'apostolo ad accettare la loro autorità e una sua chiara presa di distanza tra sé e loro.¹

Da una parte Paolo riconosce senza difficoltà che dal loro assenso alla sua interpretazione del vangelo sarebbe dipesa l'inutilità o meno del proprio lavoro passato e presente (*Gal.* 2,2). L'apostolo descrive con grande attenzione ciò che effettivamente accadde nell'incontro di Gerusalemme (*Gal.* 2,3 ss.), ma ciò che il v. 3 implica è che Paolo riconobbe che le autorità di Gerusalemme, solo che lo avessero voluto, avrebbero avuto il diritto di pretendere la circoncisione. È comunque abbastanza evidente quanto Paolo si sia sentito sollevato quando le autorità di Gerusalemme non «costrinsero» Tito a circoncidersi né «aggiunsero nulla» a Paolo stesso (*Gal.* 2,6) per quel che riguardava la sua interpretazione e predicazione del vangelo. Tuttavia, l'implicazione non cambia: in quell'occasione egli aveva riconosciuto il loro diritto a imporre tali condizioni essenziali. In realtà, questa loro facoltà potrebbe spiegare la sua prontezza ad accettare l'obbligo di ricordarsi dei poveri, una regola effettivamente stabilita al v. 10. Dal suo racconto risulta anche che egli riconobbe alle «colonne» apostoliche l'autorità di confermare la sua missione ai gentili. Ad ogni modo, tale sembra esser stato il significato della destra data «in segno di comunione» a Paolo «e a Barnaba... perché andassimo noi ai gentili», proprio come Pietro e gli altri andrebbero ai circoncisi (*Gal.* 2,9).

È tuttavia chiaro anche come Paolo cerchi nel medesimo tempo di prendere le distanze dalle autorità di Gerusalemme. Egli le definisce «quelli stimati di una qualche importanza... quelli che sono reputati colonne» (*Gal.* 2,6,9): parole che mostrano, sì, che quelle persone erano molto stimate, ma non necessariamente da lui. Al v. 10 egli si dimostra riluttante a usare il verbo che sarebbe stato il più appropriato a esprimere l'obbligo impostogli dagli apostoli «colonne» e lo omette per evitare, probabilmente, di dare l'impressione di avere accettato, su loro ordine, un elemento importante del nomismo dell'alleanza. L'indizio più chiaro è l'inciso del v. 6 («non m'importa nulla di quello che essi [le «colonne»] possano essere stati un tempo; Dio non tiene conto della considerazione umana di una posizione»). Qui Paolo afferma quasi esplicitamente di avere in passato concesso agli apostoli di Gerusalemme un'autorità che egli non riconosceva loro più e alla quale non era più disposto a sottomettersi.

La spiegazione migliore della contraddizione tra questi due atteggiamenti, piuttosto diversi, tenuti da Paolo verso le autorità di Gerusalemme è che essi rispecchiano due fasi dell'opera e della missione dell'apostolo. Ci fu un periodo nel quale egli riconosceva l'autorità di Pietro e degli al-

¹ Nei paragrafi seguenti mi rifaccio al mio *Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2*: NTS 28 (1982) 461-478, rist. in *Jesus, Paul and the Law*, cap. 5.

tri apostoli e sarebbe stato pronto a rimettersi al loro giudizio. Questa fase coincide, probabilmente, col periodo nel quale egli era un membro attivo della chiesa di Antiochia, un dottore (se seguiamo *Atti* 13,1) e un missionario per conto di quella comunità (*Atti* 13,2-3).¹ Qui il fattore determinante dev'essere stato, probabilmente, che Antiochia si considerava una chiesa figlia di Gerusalemme. Di conseguenza, è probabile che Paolo abbia partecipato alla consultazione di Gerusalemme (*Gal.* 2,1-10) quale delegato della comunità di Antiochia. Per tutto questo periodo, e immediatamente dopo, egli riconobbe l'autorità di Gerusalemme e operò seguendone le direttive. La misura della reciproca accettazione implica che il nomismo dell'alleanza in sé non era ancora divenuto un problema.

La questione si pose soltanto in occasione dell'incidente di Antiochia (*Gal.* 2,11-14). Non si può dire se il problema avrebbe innescato un aperto dissenso già a Gerusalemme se gli apostoli «colonne» avessero dopotutto cercato di «costringere» Tito a circoncidersi. Molto probabilmente ciò sarebbe avvenuto: Paolo aveva le idee abbastanza chiare riguardo alla questione della circoncisione da poter difendere la propria tesi con la massima decisione (*Gal.* 2,5). *Ma se la sua argomentazione fosse stata accettata quella volta, probabilmente la questione non sarebbe mai diventata un aut aut, il problema non si sarebbe più posto in termini di possibilità escludentisi a vicenda: o nomismo dell'alleanza o fede.* Ciò che è abbastanza chiaro è che quando si arrivò a esercitare una pressione in tal senso per l'intervento di quelli inviati da Giacomo e quando Pietro e gli altri cristiani giudei si allinearono, accettando la loro imposizione, a quel punto Paolo puntò i piedi e rifiutò di adeguarsi (*Gal.* 2,14 ss.). Rifiutando i precetti del nomismo dell'alleanza per quel che riguardava i gentili convertiti al cristianesimo, Paolo rifiutò, allo stesso tempo, l'autorità di Gerusalemme che ne imponeva l'osservanza. Perciò si ha qui, una volta di più, una valida indicazione che l'incidente di Antiochia fu un fattore decisivo nello sviluppo dell'interpretazione paolina del vangelo sia per quel che riguardava il rapporto tra questo e il nomismo dell'alleanza sia per ciò che tale rapporto comportava per i credenti gentili rispetto ai quali, fino a quel momento, si faceva valere l'assunto indiscusso che l'appartenenza al patto fosse vincolata all'identità etnica giudaica.²

¹ Intendo il termine «apostoli» usato in *Atti* 14,4-14 nel senso letterale di inviati o missionari di Antiochia (cf. *2 Cor.* 8,23; *Fil.* 2,25) poiché, stando ad *Atti* 1,21-22, né Paolo né Barnaba potevano essere considerati apostoli nel senso di testimoni della resurrezione di Cristo (come affermato da Paolo per se stesso in *1 Cor.* 9,1; 15,7-11).

² Watson sostiene che la missione ai gentili iniziò per compensare il fallimento dei tentativi della comunità cristiana giudaica di Antiochia di evangelizzare i giudei e che questa missione «comportò una separazione più o meno totale dalla comunità giudaica» (*Paul*, 31-32. 36-38). Questa tesi trascura *Gal.* 2,9 che dimostra l'esistenza di una missione congiunta a giudei e a gentili; ignora anche *Gal.* 2,12a, testo dal quale si evince che ad Antiochia, almeno inizialmente, giudei, giudeocristiani e cristiani gentili facessero tutt'uno. Watson tratta anche *1 Cor.* 9,21-22 (verbi

Per completare l'esposizione della mia analisi aggiungo qui una breve risposta a quanti sostengono che l'atteggiamento di Paolo verso la legge (e quindi anche verso il nomismo dell'alleanza) fosse, più o meno, una conseguenza immediata della sua conversione sulla via di Damasco.¹

Tanto per cominciare, non ci sono prove per affermare che gli ellenisti avessero già «abbandonato» la legge. L'unico materiale che pretenda esplicitamente di presentare la posizione degli ellenisti (*Atti 7*) è diretto contro il tempio, non contro la legge. In *Atti 7* l'atteggiamento verso la legge è positivo (*Atti 7,38.53*). Naturalmente è vero che tempio e legge fossero strettamente legati (le leggi sui sacrifici, ecc.) e quindi in *Atti 6,14* gli accusatori di Stefano menzionano l'uno e l'altra. Tuttavia, non c'è neanche da discutere per ricordare che si poteva benissimo tenere la legge in alta stima pur criticando pesantemente il tempio oppure quando il tempio aveva cessato di esistere e di costituire un fattore importante nella vita e nella prassi del giudaismo. Non si può quindi presumere che Paolo si sia convertito a un rifiuto ellenistico della legge.

Perseguitando la chiesa Paolo voleva certamente esprimere il suo zelo per la legge (*Gal. 1,13-14*; *Fil. 3,6*). Questo fatto non consente, comunque, di arguire che gli ellenisti perseguitati avessero rifiutato *in toto* e per principio la legge. La parola centrale, qui, è «zelo». Il termine indica un atteggiamento da zelota, di uno che voleva definire più nettamente i confini dell'area del patto, al fine di poter distinguere più chiaramente i giusti dai peccatori. Atteggiamento «zelante» è quello palese in scritti come *1 Hen. 1-5*; i *Salmi di Salomone* e i rotoli del Mar Morto oltre che, a quanto pare, tra i farisei – un atteggiamento da fazione o anche da setta pronta a condannare e anche a perseguitare altri giudei la cui osservanza delle tradizioni avite non appariva abbastanza stretta e la cui pratica sembrava mettere in questione, e quindi minacciare, questi confini più strettamente definiti.² Si dovrebbe considerare quindi la possibilità di un Paolo persecutore di giudei che *si reputavano* osservanti rigorosi dei precetti della legge – una condanna di giudei suoi simili equivalente a quella che gli aderen-

al presente) e *2 Cor. 11,24* in modo estremamente tendenzioso, per non parlare del senso primario di *Rom. 9-11*. Implicito in questi ultimi testi è che Paolo abbia continuato a operare nel contesto della sinagoga il più a lungo possibile e poi abbia sempre cercato di salvaguardare la continuità. V. anche sopra, p. 215 n. 1.

¹ In particolare S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (WUNT 2/4), Tübingen 1981 e C. Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58), Neukirchen/Vluyn 1985. Quanto segue completa l'esposizione di *Jesus, Paul and the Law*, cap. 4.

² Cf. Haacker, *Paulus und das Judentum*, 104-107; il mio *Romans*, 586-587; *Jesus, Paul and the Law*, cap. 4, nota 1 aggiuntiva. Nonostante Sanders neghi che la persecuzione paolina della chiesa fosse dovuta al suo zelo farisaico, dovrebbe esser vero piuttosto il contrario, considerato che Paolo usa il medesimo termine «zelo» per qualificare sia la propria dedizione alle usanze avite della sua gente (ossia in quanto fariseo: *Gal. 1,14*) sia l'energia con la quale perseguitava i cristiani (*Fil. 3,6*).

ti di Qumran riservavano ai farisei o che i *Salmi di Salomone* pronunciavano sui sadducei o più tardi gli zeloti sui pavidi.¹

Paolo non considera la sua una *conversione* in senso stretto – non certo una conversione nel suo atteggiamento verso la legge e ancor meno una conversione dal giudaismo –, ma un mandato a rivolgersi ai gentili (*Gal.* 1,15-16).² Il fatto che abbia riconosciuto come Signore il Cristo crocifisso non lo ha portato subito alla conclusione che la legge, quella legge che considerava maledetto chi moriva sulla croce, fosse totalmente screditata e ripudiata da Dio. Questa linea di ragionamento non appare mai in nessuno degli scritti di Paolo; la logica teologica si concentra, piuttosto, sul rapporto tra la maledizione della legge e i gentili. Poiché il fatto che Cristo fosse morto come chi la legge dichiara maledetto significava che egli era stato estromesso dal patto, era diventato, in effetti, come un gentile. Se Dio aveva reintegrato questo Cristo, allora ciò significava che questa linea di spartizione tra gentili e giudei non aveva più significato agli occhi di Dio. Dio accettava l'estraneo al patto; la sua promessa poteva essere accettata dai gentili senza entrare nel recinto della legge (*Gal.* 3,13-14).³ Il seme e principio dell'autentica, matura teologia paolina della giustificazione gli fu dato, dunque, sin dall'inizio ed è per questa ragione che nell'epistola l'apostolo mette in tanto rilievo la «rivelazione di Cristo» (*Gal.* 1,12). Ma evidentemente le piene implicazioni di questo teologumenon non furono elaborate né divennero chiare in questi primi anni, presumibilmente perché l'ambiguità dei timorati di Dio e proseliti che credevano in Gesù e in qualche misura erano disposti a giudaizzare (come avevano fatto prima di sentir parlare di Gesù) significava che il problema non era stato ancora messo a fuoco. Certo è difficile credere che in Antiochia giudei e gentili credenti in Gesù messia avessero abbandonato completamente la legge già da dieci o più anni, senza che in Giudea i fratelli più conservatori ne avessero sentore o che ciò non suscitasse nessun tipo di sorpresa o di reazione.⁴

In poche parole, il contenuto della lettera ai Galati sembra indicare chiaramente che una situazione che si stava evolvendo in Antiochia e un doppio confronto su punti che fino a quel momento erano stati considerati centrali per il nomismo dell'alleanza avevano fatto capire a Paolo che ciò che egli capiva solo ora era stato sempre implicito nella sua chiamata iniziale a portare il vangelo ai gentili. Ciò che ora, nella lettera ai suoi convertiti della Galazia, Paolo elabora, probabilmente per la prima volta in maniera così particolareggiata, è il significato di tale mandato per il nomismo dell'alleanza.

¹ V. anche *Jesus, Paul and the Law*, cap. 3.

² Cf. *Jesus, Paul and the Law*, cap. 4, n. 1.

³ Questo punto è esposto con maggiore ampiezza nel mio *Jesus, Paul and the Law*, cap. 4 e cap. 8, n. 56a. ⁴ Cf. *Paul, Jesus and the Law*, cap. 6 e n. 1 aggiuntiva.

Capitolo 7

La giustizia di Dio

Una prospettiva rinnovata sulla giustificazione per fede

I

Fu nel 1515 o 1516 che a un certo punto Martin Lutero fece la grande scoperta dalla quale scaturì la riforma e che da quel momento è rimasta un punto centrale della teologia protestante, in particolare di quella luterana. Egli scoprì la «giustificazione per fede». Quel momento epocale è ricordato dallo stesso Lutero con queste parole:¹

Avevo un gran desiderio di capire l'epistola di Paolo ai Romani e l'unico ostacolo era l'espressione «la giustizia di Dio», perché io l'intendevo nel senso di giustizia per la quale Dio è giusto, per la quale cioè egli opera giustamente quando punisce il peccatore. Sebbene fossi irreprensibile come monaco ero turbato e di fronte a Dio mi sentivo peccatore e non avevo alcuna fiducia che i miei meriti lo placassero. Perciò non amavo un Dio giusto che castiga i peccatori, anzi lo odiavo e mormoravo contro di lui. Tuttavia, mi afferrai a san Paolo con un immenso desiderio di sapere che cosa egli volesse dire.

Meditavo notte e giorno, finché scoprii la concatenazione tra la giustizia di Dio e l'affermazione: «il giusto vivrà per fede» [*Rom.* 1,17]. Allora cominciai a comprendere che giustizia di Dio significa quella giustizia per mezzo della quale Dio, per sua pura grazia e misericordia ci giustifica. Così mi sentii rinascere e mi parve di essere entrato in paradiso attraverso porte spalancate. Tutta la Scrittura prendeva un nuovo significato e, mentre prima la «giustizia di Dio» mi riusciva odiosa, ora diventava per me dolcissima e amabile. Questo passo di san Paolo fu per me la porta del cielo...

Quello fu il momento, per così dire, nel quale la credenza nella «giustizia di Dio» anteriore alla riforma lasciò il passo al principio della «giustificazione per fede» della riforma.

L'intuizione del rapporto tra Dio e uomo che si cristallizzò in questa forma nell'esperienza della conversione di Lutero è fondamentale e di grande portata: la grazia di Dio è sempre preveniente ed è l'unica ragione per la quale possiamo resistere al suo cospetto; è una presunzione assolutamente folle che qualsiasi essere umano possa vantare crediti presso Dio in virtù di ciò che possiede o controlla o fa; la religione può facilmente pervertirsi e diventare un sistema che alimenta un orgoglio illusorio nella pietà. La «giustificazione per fede» così intesa e spiegata si è dimostrata una

¹ Il passo è ripreso da Roland Bainton, *Here I Stand*, London 1951, 65 [nella versione italiana: citata di A. Comba (p. 42)].

spada affilata che fende qualsiasi illusione del genere riguardo a se stessi e qualsiasi principio abusato, un criterio efficacissimo per distinguere la teologia che ragiona correttamente e la spiritualità accetta a Dio da qualsiasi contraffazione. Basti ricordare come in questo secolo Rudolf Bultmann abbia lanciato il suo programma di demitologizzazione sulla sua base¹ e come Ernst Käsemann e altri abbiano cercato di rendere la «giustificazione per fede» il «canone nel canone», il banco di prova per eccellenza grazie al quale discernere gli spiriti e riconoscere la parola di Dio oggi.²

Allo stesso tempo, tuttavia, la transizione dalla «giustizia punitiva di Dio» alla «giustificazione per fede» non fu totalmente positiva. L'esperienza della conversione fatta da Lutero e l'intuizione che da essa gli venne segnò anche l'inizio di una tradizione nell'interpretazione della Bibbia che ha comportato per molti la perdita o l'abbandono di altri aspetti cruciali del testo biblico che pure si ricollegavano al medesimo tema della giustizia giudiziale di Dio. E per quel che riguarda Paolo in particolare, la scoperta della «giustificazione per fede» fatta da Lutero e l'impeto teologico che esso diede soprattutto alla teologia luterana hanno provocato un grande fraintendimento di Paolo su molti punti, non esclusa la stessa «giustificazione per fede». Scopo e intento principale di questo mio contributo è appunto di sviluppare e giustificare quest'ultima affermazione.

Prima di entrare nel vivo del tema è probabilmente opportuno affermare con la massima chiarezza che ciò che mi accingo a dire *non* è un attacco alla dottrina protestante della giustificazione, né tale dovrebbe essere considerato. Arguire dalla mia esposizione una cosa del genere è assolutamente ingiustificato. La dottrina protestante della giustificazione è stata una riformulazione di concezioni bibliche centrali che ha avuto un effetto incalcolabile e un valore inestimabile. Prestando attenzione ad aspetti di una dottrina più generale e anche più ricca, non intendo né sminuire né minimizzare l'aspetto che ha avuto tale e tanta preminenza nell'esegesi e nella dottrina ispirate alla riforma. È tuttavia importante che anche gli altri aspetti cui ho accennato siano messi più pienamente in luce, così che a loro volta possano essere nuovamente rivalutati e se ne possano cogliere maggiormente senso e portata.

1 R. Bultmann, *Kerygma and Myth*, ed. H.W. Bartsch, London 1957, 210-211; Id., *Jesus Christ and Mythology*, London 1960, 70.

2 E. Käsemann, *Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen 1970, 405; lo stesso anche per l'ecclesiologia: «La dottrina paolina dei carismi dev'essere intesa come la proiezione nell'ecclesiologia della giustificazione per fede» ed esclude un'interpretazione meramente individualistica della giustificazione (*Ministry and Community in the New Testament*, in *Essays on New Testament Themes*, London 1964, 75-76).

II

Gli effetti più negativi della conversione di Lutero e della riscoperta della giustificazione per fede sono fondamentalmente quattro, ciascuno conseguenza della trasposizione dell'esperienza di Lutero su Paolo, analogamente a quanto in certa misura era avvenuto più di undici secoli prima con la conversione di Agostino. Che ciò sia accaduto non sorprende, perché era stato Paolo a fornire a Lutero la chiave che questi aveva cercato tanto a lungo e per la quale tanto aveva lottato. E questa è chiaramente una delle categorie principali di Paolo, la «giustificazione per fede». Nessuna meraviglia, quindi, che la conversione di Paolo fosse letta alla luce di quella di Lutero, e neppure meraviglia che il riformatore e i suoi seguaci presumesero che la scoperta di Lutero fosse la stessa fatta a suo tempo da Paolo.

1. Ciò che questo anzitutto significa fu che la conversione di Paolo fu intesa come *acme di una lunga lotta spirituale interiore*, durante la quale Paolo avrebbe lottato con i rimorsi di una coscienza turbata, proprio com'era successo a Lutero. Esegeti e predicatori dipingevano a tinte forti il tumulto interiore di Paolo dopo il linciaggio di Stefano, quel suo non voler sentire la voce della coscienza, tappandosi gli orecchi e impegnandosi con zelo ancor maggiore nella sua opera di persecutore, quel suo caparbio «recalcitrare allo stimolo» (*Atti* 26,14). Le grida d'angoscia di *Rom.* 7,14-25 per lo stato di sconcerto interiore – v. 15: «non faccio quello che voglio, ma proprio ciò che odio»; v. 24: «chi mi libererà da questo corpo di morte?» – potevano essere prese per confessione del Paolo precristiano. Come con Lutero e prima di lui Agostino,¹ si poteva pensare che Paolo avesse scoperto che la giustificazione per fede era la risposta al proprio tormento spirituale, la pace con Dio che segue alla «scoperta» che l'accettazione divina non dipende da opere umane.

Il problema è che nei passi in cui Paolo parla esplicitamente del suo passato precristiano non si trova il minimo accenno a un'angoscia del genere. Con parole che conservano ancora l'eco della baldanza di un tempo, in *Gal.* 1,13-14 Paolo ricorda che «tra i miei connazionali mi distinguevo nel giudaismo molto più dei miei coetanei per quanto ero estremamente zelante nelle tradizioni dei padri». Ancor più chiaro è *Fil.* 3,5-6, dove Paolo fa osservare chi e quale egli fosse prima dell'incontro con Cristo sulla via di Damasco: «irreprensibile quanto alla giustizia sotto la legge». Qui non c'è traccia di coscienza angosciata. Ma si dovette aspettare la fine della terza decade del novecento per vedere Werner Kümmel far crollare di fatto l'interpretazione più tradizionale di *Rom.* 7, impedendo che il testo venisse

¹ Aug., *Conf.* 8,5 è l'esempio classico di interpretazione dell'esperienza antecedente alla conversione alla luce di *Rom.* 7.

usato come scritto autobiografico del Paolo precristiano.¹ Anche così, fu soltanto suppergiù nell'ultima decade del novecento che la critica di Krister Stendahl esposta in *L'apostolo Paolo e la coscienza introspettiva dell'Occidente*, apparso inizialmente nel 1963, ricevette l'accoglienza e il riconoscimento che merita.²

Comunque s'interpreti la conversione di Paolo, non si trattò quindi di una conversione come quella di Lutero. Ne segue perciò che un'interpretazione dell'insegnamento di Paolo sulla giustificazione per fede non dovrebbe basarsi sul presupposto che le due conversioni siano state uguali.

2. Secondo corollario della giustapposizione delle conversioni di Paolo e di Lutero fu che la giustificazione per fede venne interpretata *in termini chiaramente individualistici*: la giustificazione riguardava unicamente l'individuo che trovava la pace con Dio, proprio com'era avvenuto a Lutero – e a Paolo. Naturalmente, il vangelo era per chiunque, per ogni persona nella sua individualità. Impressione, questa, rafforzata, del tutto comprensibilmente, dal fatto che Paolo presenti l'individuo Abramo quale grande archetipo della giustificazione per fede (*Gal. 3* e *Rom. 4*) e dal linguaggio decisamente personale usato in un passo archetipico come *Rom. 5, 1*: «Giustificati, dunque, per fede, abbiamo pace con Dio per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore».

Sempre nel novecento c'erano stati tentativi di spostare il centro dell'insegnamento tradizionale sulla giustificazione. William Wrede definì questa «la dottrina polemica di Paolo», che «risulta comprensibile alla luce della battaglia della sua vita, della sua polemica col giudaismo e il cristianesimo giudaico, e rivolta soltanto contro questo».³ Per parte sua Albert Schweitzer sostenne che la dottrina della giustificazione per fede non era che un elemento secondario all'interno della ben più importante dottrina mistica dell'essere in Cristo.⁴ Tuttavia tali opinioni diverse vennero spazzate via dall'enorme influenza dell'interpretazione esistenzialista di Paolo sostenuta da Rudolf Bultmann, la quale, di fatto, rafforzò l'interpretazione individualistica più tradizionale e diede vita alle potenti riformulazioni della dottrina luterana classica nella scuola bultmanniana.⁵ Si potrebbero anche citare gli effetti di questa interpretazione nel nostro paese, chiaramente visibili nell'individualismo e nella privatizzazione della religione che han-

1 W.G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929.

2 K. Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*: HTR 56 (1963) 199-215, rist. in *Paul among Jews and Gentiles*, London 1977, 78-96; qualche esempio: «Paolo non esorta mai i giudei a trovare in Cristo la risposta all'angoscia di una coscienza turbata»; «non si può dimostrare che la celebre formula *simul iustus et peccator*... fosse il centro dell'atteggiamento consapevole di Paolo verso i suoi propri peccati» (pp. 81 s.).

3 W. Wrede, *Paul*, London 1907, 122-128 (corsivo nel testo).

4 A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, London 1931, 219-226.

5 V. sotto, p. 234 nn. 1 e 2.

no caratterizzato la filosofia politica dominante in Gran Bretagna negli anni '80 del novecento.

Sempre nell'ultimo trentennio di questo secolo è venuto gradualmente crescendo il consenso incontrato da Krister Stendahl, anche lui un luterano, la cui protesta, espressa sempre nel succitato articolo, ma elaborata in lezioni pubblicate nel 1977, era rimasta a lungo solitaria. In questi scritti egli sostiene che «per molti secoli le linee principali dell'interpretazione paolina... hanno trascurato uno dei problemi e degli interessi più fondamentali che ha, più e prima di altri, plasmato il pensiero di Paolo: il rapporto tra giudei e gentili». In particolare, «la dottrina della giustificazione per fede fu elaborata da Paolo per uno scopo ben specifico e limitato: difendere i diritti dei gentili convertiti a essere pienamente e veramente eredi delle promesse di Dio a Israele».¹ La protesta di Stendahl ha acquistato forza e peso quando, in conseguenza dell'olocausto, i rapporti tra giudei e cristiani tornarono a occupare posizioni di prima fila nell'interesse dei teologi.

3. In terzo luogo, l'interpretazione che Lutero dà della conversione di Paolo ha comportato l'idea che essa sia stata una conversione *dal giudaismo* – come in realtà potrebbe implicare un passo come *Gal. 1, 13-14* (dove Paolo parla del suo modo di vivere di un tempo «nel giudaismo»). Purtroppo di qui si trasse un altro corollario: che il giudaismo era l'antitesi del cristianesimo e che Paolo ne fu tratto in salvo. Naturalmente, tale convincimento non era nuovo: era una delle opinioni più generali correnti nel cristianesimo almeno fin dai tempi della *Epistola di Barnaba* e ben si adattava alla forte corrente di antisemitismo che ha tanto stravolto l'atteggiamento dei cristiani verso i giudei e il giudaismo nel medioevo, un atteggiamento che Lutero stesso ha espresso con caratteristica schiettezza nel suo famigerato opuscolo su *I giudei e le loro menzogne*.² Tuttavia, tale convincimento ha tragicamente rafforzato i pregiudizi, per non dire l'odio, dei cristiani verso il giudaismo, i quali ebbero quale ultimo, tremendo effetto l'olocausto. In ambienti accademici l'idea che il giudaismo fosse l'antitesi del cristianesimo trovò chiara espressione verso la metà del novecento quando si presentò il giudaismo semplicemente come precursore del cristianesimo, così che il giudaismo precristiano non era che «giudaismo *tardo*»³ (e al tempo stesso si lasciava che il giudaismo dei successivi diciannove secoli neppure fosse da prendere in considerazione). Ancor oggi ci so-

¹ Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, 1-2; cf. l'articolo precedente: «Mentre Paolo era interessato alla possibilità che i gentili venissero compresi nella comunità messianica, le sue parole sono ora lette come risposte alla ricerca di una certezza riguardo alla salvezza dell'uomo dalla condizione tragica comune a tutti gli esseri umani» (p. 86).

² Cf. ad es. M. Saperstein, *Moments of Crisis in Jewish-Christian Relations*, London 1989, 33-35.

³ Cf. gli esempi citati in C. Klein, *Anti-Judaism in Christian Theology*, London 1978, cap. 2.

no studiosi tedeschi che parlano del giudaismo come di qualcosa di estraneo a Gesù,¹ e anche uno Jürgen Moltmann, nonostante tutta la sensibilità della sua risposta all'olocausto,² al riguardo non va esente da critiche.³ Né si salva E.P. Sanders: pur avendo demolito altri stereotipi peggiorativi, come si vedrà, non ha certo migliorato le cose definendo il cristianesimo e il giudaismo forme o modelli distinti di religione.⁴

Ciononostante, finalmente adesso comincia a essere valutato nelle sue più ampie implicazioni un aspetto messo in luce da molti: Paolo stesso non ha mai considerato ciò che gli era capitato sulla via di Damasco *una conversione*; e certamente non ha mai giudicato l'evento una conversione *dal* giudaismo, la religione dei suoi padri. Secondo lui, sulla via di Damasco egli aveva ricevuto una *chiamata*, una *vocazione* come quella ricevuta in passato da Geremia (cf. *Gal.* 1,15 con *Ger.* 1,5), il mandato ad adempiere la funzione di servo di Jahvé: portare il vangelo ai gentili (*Is.* 49,1-6), attuare la promessa fatta ad Abramo di benedire le nazioni, secondo l'eterno proposito di Dio (*Gen.* 12,3 ecc.).⁵ Certo, come sostiene Alan Segal, ha ancora senso parlare di «conversione di Paolo» da un punto di vista psicologico e sociologico. Tuttavia *non* si può certo parlare di conversione *dal* giudaismo; piuttosto, se proprio si vuole, di conversione *dentro* il giudaismo.⁶ Le conseguenze di tutto ciò per la nostra valutazione del rapporto di Paolo dopo la conversione con il giudaismo del secondo tempio e per qualsiasi riformulazione della giustificazione per fede sono ancora oggetto di dibattito in seno alla comunità degli specialisti del settore.

4. Infine, l'effetto più insidioso: la lettura dell'insegnamento di Paolo sulla giustificazione per fede alla luce dell'esperienza di Lutero rafforzò l'impressione che il giudaismo, soprattutto il giudaismo del tempo di Paolo, fosse *una religione degenerata*. Lutero si era sforzato di soddisfare Dio

¹ Riprendo le parole di W. Pannenberg, *Jesus, God and Man*, London 1968, 255. Cf. le critiche di R.J. Neuhaus nell'introduzione a W. Pannenberg, *Theology of the Kingdom of God*, Philadelphia 1969, 35-36 e di J.T. Pawlikowski, *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue*, New York 1982, 37-42. Non dissimile il giudizio di M. Noth, *The History of Israel*, London ²1960, 432, cit. in Klein, p. 26; L. Goppelt, *Theology of the New Testament*, 1. *The Ministry of Jesus in its Theological Significance* (1975), Grand Rapids 1981, 97.

² J. Moltmann, *The Crucified God*, London 1974 (tr. it. *Il Dio crocifisso*, Brescia 1973).

³ Cf. Pawlikowski, 42-47 e inoltre I. Wollaston, *Comparative Study of Jewish and Christian Responses to the Holocaust*, Ph.D. diss. Durham 1989.

⁴ E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977.

⁵ Il punto fondamentale fu visto ad esempio da J. Knox, *Chapters in a Life of Paul*, London 1954, 117 (altri autori sono ricordati nel mio *Jesus, Paul and the Law*, London 1990, 101 n. 1), ma senza coglierne appieno le ampie conseguenze e tutta la sua rilevanza. Anche a questo proposito, Stendahl si è dimostrato, una volta di più, l'eccezione più importante e autorevole (*Paul*, 7-11 e 84-85).

⁶ Cf. A. Segal, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven 1990.

con i suoi atti di penitenza e buone opere; la chiesa dei suoi giorni insegna-va che si potesse guadagnare la salvezza con i meriti, con il merito dei santi; che il tempo passato in purgatorio potesse essere diminuito compran-do le indulgenze. La scoperta della giustificazione per fede aveva liberato Lutero da tutto ciò. Fu fin troppo facile leggere l'esperienza di Paolo at-traverso la medesima griglia: ciò da cui Lutero era stato liberato era lo stes-so da cui anche Paolo era stato liberato. Come la chiesa del medioevo in-segnava la salvezza per meriti e buone opere, così doveva aver fatto an-che il giudaismo dei giorni di Paolo.¹ Si trattava di una religione degene-rata proprio perché legalistica, dipendente dagli sforzi umani, soddisfatta di sé per i risultati conseguiti. E i farisei erano, in questo senso, i peggiori di tutti – bigotti legalistici dalla mentalità ristretta.²

A nulla servirono le proteste degli studiosi ebrei: questo non era il giu-daismo che essi conoscevano.³ Forse si trattava di una forma diversa del primo giudaismo, del quale non restava ormai più alcuna traccia – forse esistito nella diaspora, da dove veniva Paolo. Non si trattava certo del giu-daismo tradizionale, con la sua centralità appunto del pentimento (catego-ria stranamente assente in Paolo) e dell'espiazione – ossia dell'atto con cui Dio provvedeva egli stesso al peccato. A un ebreo come Salomon Schech-ter l'apostolo dei gentili risultava incomprensibile – forse sarebbe meglio dire: il Paolo protestante risultava incomprensibile. Ancora nel 1969 Samuel Sandmel doveva protestare contro la voce sui farisei dell'*Interpreter's Dictionary of the Bible* che definiva i farisei «gli antenati immediati del giu-daismo rabbinico (o normativo), quell'arida e sterile religione praticata dai giudei dopo la caduta di Gerusalemme».⁴

Sulla sponda non ebraica la protesta aveva trovato da tempo un'eco in G.F. Moore, R.T. Herford e James Parkes.⁵ Tuttavia fu soltanto con la pubblicazione di *Paolo e il giudaismo palestinese* di E.P. Sanders⁶ che il principio si fece finalmente strada fino agli studiosi anglofoni del Nuovo

¹ Lutero stesso esplicitò il nesso: la chiesa si era macchiata di «legalismo giudaico»; «le regole e i regolamenti (cattolici) mi ricordano i giudei e in verità molto fu preso in prestito dai giudei»; la concezione cattolica dei sacramenti è sostanzialmente identica a quella che i giudei avevano della circoncisione; per quel che riguarda la fede e le opere, la dottrina della chiesa non era che una variante dell'errore giudaico che i semplici atti potessero guadagnarsi il favore di Dio (Saperstein, 30). ² Cf. anche Klein, capp. 3 e 4.

³ Riprendo da Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977, 4-8 gli esempi seguenti che si riferiscono a C.G. Montefiore, H.J. Schoeps e S. Schechter.

⁴ S. Sandmel, *The First Christian Century in Judaism and Christianity. Certainties and Uncertainties*, New York 1969, 101, con rinvio all'articolo di M. Black.

⁵ G.F. Moore, *Christian Writers on Judaism: HTR* 14 (1922) 197-254; R.T. Herford, *Judaism in the New Testament Period*, London 1928; J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origin of Antisemitism*, Jewish Publication Society of America 1934.

⁶ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, in particolare la sua critica dell'opinione persistente che il giudaismo rabbinico sia una religione legalistica basata sulla giustizia per opere (pp. 33-59).

Testamento: il giudaismo è anzitutto e soprattutto una religione di grazia nella quale l'ubbidienza umana è sempre considerata una risposta alla grazia divina. Il patto fu dato per iniziativa divina e la legge fornisce il quadro di riferimento per vivere secondo il patto, è il mezzo per vivere nei limiti del patto e *non*, in primo luogo, un mezzo per essere accolti nel patto. Non è un caso fortuito che i dieci comandamenti siano preceduti dalle parole: «Io sono il Signore, Dio tuo, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla casa di schiavitù». È alquanto sorprendente che l'immagine che Sanders fornisce di quello che egli chiama «nomismo dell'alleanza» sia molto simile alla teologia classica delle opere della riforma – le opere buone sono la conseguenza e il risultato ultimo della grazia divina, non il mezzo col quale anzitutto guadagnarsi questa grazia.¹

Che si possa trarre una conclusione del genere è ovviamente già un grande risultato. La ruota della conoscenza specialistica del giudaismo del primo secolo ha compiuto un arco completo di 180°, giungendo esattamente al punto contrario dal quale era partita. Il giudaismo di quello che Sanders ha cristianizzato come «nomismo dell'alleanza» può ora essere considerato la predicazione di una buona dottrina protestante: la grazia è sempre preveniente; l'operato umano è sempre la risposta all'iniziativa divina; le opere buone sono il frutto della salvezza, non la sua radice. Ma se le cose stanno così, qual è allora la posizione di Paolo? e che ne è della giustificazione per fede? formulando il suo insegnamento sul tema, contro che cosa era diretta la protesta di Paolo?

III

Il bandolo della matassa era stato già individuato da Wrede e Stendahl: Paolo discute della giustificazione per fede unicamente nelle due lettere principali: Galati e Romani. La questione principale affrontata in ciascuna di queste due epistole riguarda il rapporto tra giudei e gentili. In entrambe Paolo tratta soprattutto un problema specifico: come mai i gentili possono essere accettati a Dio proprio come Israele? L'insegnamento di Paolo sulla giustificazione per fede è formulato per rispondere appunto a questo interrogativo. Il presupposto era, come si sa, da un lato che Israele fosse il popolo eletto di Dio, l'unica fra tutte le nazioni che Dio avesse scelto per sé;² dall'altro che i gentili fossero, per dirla con Efesini, «stranieri di nascita... esclusi dalla cittadinanza d'Israele, estranei ai patti della promessa, senza speranza e senza Dio nel mondo» (Ef. 2,12). Paolo afferma appunto che questa linea di demarcazione è stata abolita da Cristo

¹ Cf. M.D. Hooker, *Paul and «Covenantal Nomism»*, in *Paul und Paulinism* (Essays in Honour of C.K. Barrett), ed. M.D. Hooker e S.G. Wilson, London 1982, 47-56.

² Cf. ad esempio *Deut.* 32,8-9; *Sir.* 17,17; *Iub.* 15,30-32.

«che ha abbattuto il muro di separazione» tra giudei e gentili (*Ef.* 2,14).¹ A questo punto non c'è più distinzione: la grazia giustificatrice di Dio è tanto per i gentili quanto per i giudei, poiché viene ricevuta per fede, fede che i gentili possono avere tanto quanto i giudei.

Naturalmente, l'esegesi radicata nella corrente principale della tradizione protestante riconosceva questa dimensione dell'insegnamento paolino, ma la sua rilevanza veniva persa di vista troppo spesso e troppo rapidamente. Quando Paolo metteva in evidenza la portata universale della grazia salvifica di Dio – «per tutti quelli che credono» (*Rom.* 3,22; 4,11; 10,4); «per tutta la discendenza di Abramo» (*Rom.* 4,16); «siete tutti figli di Dio» (*Gal.* 3,26) – quel «tutti» veniva troppo rapidamente interpretato nel senso di «ogni singolo individuo», mentre per Paolo «tutti» significava esattamente «tutti quanti, cioè tanto i gentili quanto i giudei». Non voglio dire che la lettura «tutti = ogni singolo individuo» sia sbagliata. Assolutamente no, ma ciononostante, estrapolando l'insegnamento di Paolo sulla giustificazione da tutto il suo contesto storico, se ne perse di vista una dimensione importante. Mi si consenta illustrare e documentare ulteriormente il punto riprendendo tre motivi che avrebbero potuto richiamare la nostra attenzione a questa dimensione trascurata, ma la cui importanza è stata parimenti persa di vista e interpretata in modo inadeguato.

1. Nei due passi in cui accenna al suo passato prima della conversione-mandato, Paolo parla del proprio «zelo»: «mi distinguevo nel giudaismo più di molti coetanei tra i miei connazionali, perché ero estremamente zelante nelle tradizioni dei padri» (*Gal.* 1,14); «io, circonciso l'ottavo giorno, ... quanto alla legge, fariseo; quanto allo zelo, persecutore della chiesa» (*Fil.* 3,5-6). Egli usa poi lo stesso termine in *Rom.* 10,2 spendendo una parola a favore del suo popolo: «Rendo loro testimonianza, infatti, che hanno zelo per Dio, ma zelo senza conoscenza». E qui forse c'è anche qualcosa di autobiografico che esprime il suo passato precristiano.

Ora, come si sa, lo «zelo» è caratteristico della pietà giudaica,² come mostra l'ansia travolgente di fare la volontà di Dio. Corrispondeva allo «zelo» o «gelosia» di Dio, ossia al diritto esclusivo di Dio su Israele e sul rapporto con Israele: non avrete altri dèi perché io sono un dio geloso/zelante (*Es.* 20,4-5; 34,12-16; *Deut.* 4,23-24; 5,8-9; 6,14-15; *Gios.* 24,19-20). «Zelo» era quindi il termine che era considerato il più adatto per chi dimostrava un simile zelo divino lottando a difesa di questa esclusività, per preservare la peculiarità d'Israele in quanto popolo di proprietà esclusiva di Dio a differenza delle altre nazioni, dei gentili. Soprattutto non mancavano eroi del passato d'Israele ricordati dalla tradizione appunto per lo zelo dimostrato al riguardo.

1 V. in particolare M. Barth, *Ephesians* (Anchor Bible 34), New York 1974, 282-291.

2 A. Stumpff, ζήλος, GLNT III, 1495 ss.

I libri di Giuditta (9,4) e dei *Giubilei* (30,5-20), ad esempio, lodano lo zelo di Simeone e Levi che per conservare la purezza e santità del rapporto d'Israele con il Signore non si peritarono di massacrare i sichemiti che avevano violentato Dina, loro sorella (*Gen.* 34). Il Siracide e l'autore di *1 Maccabei* esaltano le figure di Fineses (*Sir.* 45,23-24; *1 Macc.* 2,54) e di Elia (*Sir.* 48,2; *1 Macc.* 2,58), modelli di zelo per Dio, di «zelo per la legge», per aver difeso energicamente il carattere separato e distinto d'Israele: Fineses trafiggendo l'israelita che nella sua tenda si era unito con una madianita (*Num.* 25,10-13) ed Elia che aveva sgozzato tutti i profeti di Baal dopo aver vinto la gara dei sacrifici sul Monte Carmelo (*1 Re* 18,40). Infine, sia *1 Maccabei* sia Flavio Giuseppe ricordano il grido con il quale Mattatia, l'iniziatore della rivolta maccabaica, chiamò a raccolta i giudaïti, dopo che, arso dallo zelo come l'antico Fineses, aveva sgozzato il giudeo che stava per sacrificare sull'altare siriano: «Chiunque è zelante della legge e osservante del patto mi segua!» (*1 Macc.* 2,23-26 e 27; *Ios., Ant.* 12, 271). Anche la Mishna ricorda che

chi abbia rubato un vaso sacro... o si sia fatto un'amante aramea, gli zeloti possono aggredirlo. Se un sacerdote officiava [all'altare] in stato di impurità... i sacerdoti più giovani lo portavano fuori del cortile del tempio e gli spaccavano il cranio a mazze (*mSanh.* 9,6).

Non è difficile accorgersi che Paolo considerava di essere stato lui stesso in quella tradizione di sacro zelo: «quanto a zelo, un persecutore della chiesa» (*Fil.* 3,6); «in passato... perseguitavo veementemente la chiesa di Dio e cercavo di distruggerla... tanto ero zelante nelle tradizioni dei miei padri» (*Gal.* 1,13-14). Come gli zeloti dopo di lui,¹ anche Paolo era stato infiammato dallo zelo di Fineses ed era stato pronto a ricorrere a mezzi violenti pur di difendere le prerogative d'Israele, il popolo santo per il Signore, distinto e separato dalle nazioni. Evidentemente, il Paolo precristiano aveva visto nell'estensione del vangelo ai gentili compiuta dagli evangelisti ellenistici una seria minaccia alla peculiare distinzione d'Israele, il popolo scelto da Dio quale sua proprietà esclusiva, un indebolimento della santa separatezza d'Israele, una breccia pericolosa in quelle che la *Lettera di Aristea* chiama «palizzate ininterrotte e mura ferree» costituite dalle rigide leggi per evitare che Israele si mescolasse con altre nazioni (*Ep. Arist.* 139 e 142).

È questo fatto che fornisce una sufficiente spiegazione del perché Paolo abbia interpretato quella che si è soliti chiamare «la sua conversione» soprattutto come vocazione: più precisamente la chiamata a portare il vangelo ai gentili. Lo testimoniano coerentemente i tre racconti della sua con-

¹ V. specialmente M. Hengel, *The Zealots* (1976), Edinburgh 1989, 149-177 (tr. it. *Gli zeloti*, Brescia 1996).

versione che si leggono nel libro degli Atti (9,15; 22,14-15; 26,16-18). Lo testimonia lui stesso raccontandosi nella lettera ai Galati: «Dio, che mi aveva prescelto sin dal seno di mia madre e mi ha chiamato mediante la sua grazia, si compiacque di rivelare in me il figlio suo *affinché potessi annunciarlo tra i gentili*» (Gal. 1,15-16). Nessuna meraviglia che ciò a cui Paolo si convertì fosse ciò che egli aveva combattuto con tanta violenza da persecutore. Per Paolo la giustificazione per fede aveva a che fare con la demolizione dell'esclusività etnica e nazionale pretesa da Israele in virtù del patto tanto quanto con la sua personale esperienza della grazia concessa a lui, persecutore della chiesa di Dio, se non addirittura di più.

2. Un secondo motivo nelle lettere di Paolo, il cui pieno significato era stato perso di vista, è quello del *vanto*. Ciò è importante perché Paolo afferma che la giustificazione per fede rettamente intesa esclude proprio qualsiasi «vanto» (Rom. 3,27; 4,2). Fu soprattutto Bultmann che colse l'importanza della parola, vedendovi un aspetto centrale della lezione di Paolo. «Per Paolo *καυχᾶσθαι* rivela l'atteggiamento fondamentale del giudeo di fronte alla sicurezza con cui si ricerca gloria davanti Dio facendo affidamento su se stessi», «una peccaminosa fiducia in se stessi». ¹ D'altra parte Käsemann, commentando i passi in questione, universalizzò la figura del pio giudeo vedendovi il tipo classico di quella religiosità che si vanta dei propri risultati. ² In tali riformulazioni della teologia protestante classica, la teologia di Paolo della giustificazione è considerata un'arma diretta appunto contro la religione della fiducia in sé e dei propri meriti.

L'esegesi più recente si è tuttavia dimostrata più attenta al contesto nel quale Paolo parla del vanto. Da un lato, il versetto verso la fine di Rom. 3 è un chiaro richiamo al doppio riferimento al vanto dei giudei del cap. 2, dove il «tu che ti chiami giudeo» (2,17) è caratterizzato come uno che «si vanta in Dio» (v. 17) e «si vanta nella legge» (v. 23). Facendo attenzione al corso dell'argomentazione paolina nel cap. 2 si capisce bene che cosa Paolo abbia in mente: esattamente la fiducia di quelli che sono consapevoli del loro privilegio di «avere la legge» (2,12 e 14) e quindi di avere un vantaggio sugli altri, potendo conoscere la volontà di Dio, discernere ciò che è importante ed essere, perciò, una guida per i ciechi, una luce per quanti vivono nelle tenebre, un educatore degli stolti, ecc. (2,17-20). In altre parole, il vanto proviene non dalla fiducia *in sé*, bensì dalla fiducia di *essere giudeo*. Chi si vanta è uno consapevole del proprio privilegio in quanto appartenente al popolo d'Israele.

¹ R. Bultmann, *καυχᾶσθαι* κτλ., GLNT v, 298 ss. Anche in *Theology of the New Testament* 1, London 1952, 242 s.

² E. Käsemann, *Romans*, London 1980, 102. Simile il giudizio di G. Bornkamm, *Paul*, London 1971: «In un certo senso il giudeo simbolizza l'uomo nelle sue potenzialità più alte; rappresenta l'uomo religioso» (p. 95). Sulla medesima linea, ad esempio F.J. Leenhardt, *Romans*, London 1961, 108-109; G.E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, London 1974, 447.

Dall'altro, l'argomento al quale Paolo fa immediatamente ricorso in 3,27, quando richiama il tema del vanto, sottolinea il medesimo aspetto. La conseguenza logica di tale vanto è l'affermazione che Dio è il Dio soltanto dei giudei e non anche dei gentili. «Niente affatto», dice Paolo, «egli è dio anche dei gentili», altrimenti non si potrebbe sostenere l'articolo fondamentale del credo giudaico: «Dio è uno»; si dovrebbe supporre l'esistenza anche di altri dèi, quelli dei gentili. Ma se Dio è uno, conclude Paolo, ciò significa necessariamente che egli giustifica nella medesima maniera e i circoncisi e gli incirconcisi: per fede o mediante la fede (*Rom.* 3,29-30). In altre parole, la giustificazione per fede è un corollario del monoteismo giudaico, una conclusione diretta in primo luogo contro la pretesa d'Israele di possedere l'esclusiva di quell'unico Dio.

Una confusione simile è stata provocata anche dalla lettura di *Rom.* 10, 3 fatta, per così dire, con gli occhiali della riforma: «Israele ignorava la giustizia di Dio e cercò di stabilire la propria giustizia...». Nessuna meraviglia quindi che le parole «la loro propria giustizia» abbiano innescato la ben nota polemica della riforma. Ancora una volta Bultmann parafrasa queste parole con «la giustizia che l'uomo si sforza di raggiungere da solo»,¹ e il giudizio di Charles Cranfield non è dissimile: «Una condizione di giustizia raggiunta con le proprie forze».² L'aggettivo possessivo greco ἰδιος, tuttavia, mal si adatta a esprimere il senso «mia = ottenuta, raggiunta da me stesso»; esso significa, piuttosto «mia = appartenente proprio a me», l'opposto di «altrui», cioè di ciò che un altro può rivendicare come suo. In breve, «mia» significa «peculiare, appartenente a me».³ In altre parole, l'aggettivo esprime, ancora una volta, la consapevolezza d'Israele di essere l'unico a possedere il patto, il suo assioma di avere un rapporto privilegiato con Dio, di possedere una giustizia che gli è peculiare, a esclusione dei gentili. Inoltre, quando Paolo parla d'Israele che cerca «di stabilire una giustizia che appartiene soltanto a esso», non fa, probabilmente, che riprendere la chiamata a raccolta di Mattatia, che abbiamo ricordato poc'anzi: «Chiunque è zelante per la legge e vuole stabilire il patto, mi segua!» (*1 Macc.* 2,27).⁴ Ancora una volta, il principio della giustificazione per fede è diretto contro la convinzione che il privilegio e la prerogativa di Israele, il popolo eletto di Dio, dovesse essere stabilito e difeso dallo sconfinamento dei gentili.⁵

¹ R. Bultmann, *Theology* 1, 285.

² C.E.B. Cranfield, *Romans* (ICC), Edinburg, 2 voll., 1975 e 1979, 515.

³ BAGD, ἰδιος. ⁴ V. anche il mio *Romans* (WBC 38), Dallas 1988, 587 s.

⁵ La contrapposizione apparentemente analoga di *Fil.* 3,9 («... non con una giustizia mia propria, derivante dalla legge, ma quella che si ha mediante la fede in Cristo, la giustizia che viene da Dio alla fede») è di solito interpretata come polemica rivolta contro la giustizia per merito (ad es. G.F. Hawthorne, *Philippians* [WBC 43], Waco 1983, 141). Ma l'idea di *conseguimento* con i propri mezzi è letta nel testo; «la mia propria giustizia che viene dalla legge» è del tutto

3. Si può infine osservare come sia necessario riesaminare la polemica di Paolo contro «opere della legge». Questo è un aspetto cruciale della questione perché, come si sa, è appunto l'antitesi di giustificazione per fede e giustificazione per opere che caratterizza le principali affermazioni di Paolo al riguardo: «sapendo che non c'è essere umano che sia giustificato da opere della legge, ma soltanto per fede in Cristo Gesù» (*Gal.* 2,16); «... poiché pensiamo che si è giustificati per fede, senza opere della legge» (*Rom.* 3,28). Su questo punto l'esegesi tradizionale protestante è concorde: «opere della legge» può essere glossato come «buone opere», espressione «della presuntuosa aspirazione dell'uomo a giustificarsi da sé»,¹ la base sulla quale si fonda il vanto della giustizia meritoria. Ma si sono già viste ragioni sufficienti per mettere in dubbio una simile interpretazione. Se l'idea della giustizia ottenuta con le proprie forze deve lasciare il passo all'esegesi più approfondita di una giustizia giudaica o nazionale, allora anche il significato dell'espressione «opere della legge» va riesaminato.

Il parallelo più stretto all'espressione paolina s'incontra di fatto negli scritti di Qumran: «atti della legge» (*m'šj turh*). In 4QFlor 1,1-7 gli «atti della legge» sono ciò che distingueva la comunità di Qumran dagli estranei e dagli avversari. In 1QS 5,20-24 e 6,18 gli «atti che riguardano la torà» sono il criterio del giudizio al quale dev'essere sottoposto annualmente ogni membro della comunità. E uno scritto ancora inedito, 4QMiqsat ma'ase ha-torah (4QMMT), contiene una sequenza di regole halakiche della setta.² In altre parole, gli «atti della legge» non sono che interpretazioni della torà che demarcavano la comunità di Qumran nella sua peculiarità, gli obblighi ai quali i qumraniani dovevano ottemperare per poter continuare ad esserne membri.

Ciò corrisponde bene anche all'uso paolino. Paolo usa l'espressione per la prima volta in *Gal.* 2,16, dove, com'è noto, si riferisce alle questioni sollevate dagli episodi immediatamente precedenti di Gerusalemme e Antiochia: la questione delle «opere della legge» è rappresentata dal problema di Tito, se un gentile dovesse essere assolutamente circonciso (*Gal.* 2,1-10), e da quello dei cristiani gentili, se dovessero osservare le prescrizioni alimentari giudaiche (*Gal.* 2,11-15). Se i cristiani gentili dovessero essere sottoposti alla circoncisione e fossero tenuti a osservare le leggi alimentari dei giudei è una questione che senza dubbio portò in primissimo piano il problema delle «opere della legge» imprimendogli un'urgenza che prima non aveva. Questa è esattamente la situazione che ci si aspetterebbe

aperta ad altre interpretazioni, sulla linea di *Rom.* 10,3 o in continuità con *Fil.* 3,4 ss., nel senso di fiducia nella «mia giustizia» in quanto giudeo (o fariseo).

¹ G. Bertram, ἔργον κτλ., GLNT III, 873 s.; Bultmann, *Theology*, 263-264.

² Cf. L.H. Schiffman, *The Temple Scroll and the Systems of Jewish Law of the Second Temple Period*, in G.J. Brooke (ed.), *Temple Scroll Studies*, Sheffield 1989, 239-255: 245-250.

dove fossero presenti giudei cristiani che guardavano ancora con orgoglio al passato e alla rivolta dei Maccabei. Fu proprio a quel tempo e in quelle circostanze che le due questioni, quella della circoncisione e quella delle leggi alimentari, erano diventate il criterio per determinare il grado di lealtà al patto e alla nazione (1 *Macc.* 1,60-63). Ciò significa che «azioni o opere della legge» era una formula per caratterizzare la medesima profonda preoccupazione, condivisa da tanti giudei dell'epoca, di conservare il loro peculiare e distinto rapporto con Dio rispetto ai gentili. Era facendo le «opere della legge» che il giudeo devoto conservava lo status di membro del patto e demarcava la separatezza d'Israele dalle altre nazioni. La concezione qumraniana di «atti della legge» non era che una espressione settaria e più particolare della comune convinzione giudaica secondo cui «opere della legge» erano quelle che demarcavano i giudei dai «peccatori gentili» (*Gal.* 2,15).

Nei limiti della nostra relazione non è possibile sviluppare più dettagliatamente la questione. Non mi resta, dunque, che sperare che la documentazione presentata sia stata sufficiente per i nostri scopi immediati¹ e che quanto voglio dire sia chiaro. Quando Paolo disse effettivamente «tutti sono giustificati per fede e non per opere», in realtà egli *non* intendeva dire «ogni individuo deve desistere dai propri sforzi e limitarsi ad aver fiducia nell'accettazione divina», per quanto tale interpretazione delle sue parole possa essere legittima e importante. Ciò che voleva dire può essere parafrasato così: «La giustificazione non è limitata ai giudei che si segnalano per le loro opere distintive; essa è aperta a tutti, gentili e giudei, mediante la fede».

In breve, un punto debole non trascurabile dell'interpretazione protestante classica della giustificazione, considerata come riflesso speculare della scoperta personale di Lutero, è aver ignorato o considerato secondario proprio quello che per Paolo stesso era probabilmente l'aspetto più importante della dottrina. In altre parole, l'esegesi protestante classica non ha colto la critica fondamentale della tendenza d'Israele alla presunzione nazionalistica, per non dire all'orgoglio etnico: critica rivolta a Israele già nella tradizione biblica, da Giona, da Amos (9,7), da Giovanni Battista (*Mt.* 3,9), per non parlare poi di Gesù stesso (*Mt.* 8,10-12). Per Paolo la

¹ Per ulteriori dettagli cf. il mio *Romans*, 153-155; *Jesus, Paul and the Law*, London 1990, capp. 7-8 (= sopra, capp. 2 e 3); anche *The Partings of the Ways*, London 1991, cap. 7, dove faccio notare anche che l'espressione «opere della legge» di *Rom.* 3,20 riassume e si riferisce similmente, in particolare, alla fiducia nella legge e nella circoncisione che Paolo aveva criticato in *Rom.* 2,17 ss. Inoltre ho messo in evidenza che *Rom.* 4,4-5 è il primo passo del tentativo di definire la portata del verbo «contare» (*Gen.* 15,6), cosa che egli fa poi, semplicemente, contrapponendo gli accordi contrattuali umani con la sorprendente generosità di Dio. Nonostante generalmente si supponga il contrario, in *Rom.* 4,4-5 *non* si vuole affatto intendere che i giudei contemporanei di Paolo abbiano concepito il loro rapporto con Dio determinato dal patto come se si trattasse di un contratto umano tra un datore di lavoro e un dipendente.

giustificazione significa che Dio accetta o rifiuta le persone senza badare all'etnia di nascita (*Rom.* 9,6-8); senza badare se abbiano o no osservato scrupolosamente le abitudini tradizionali e distintive di questa o quella etnia (*Rom.* 9,9-11; 11,6). Si è giustificati unicamente per fede (*Rom.* 3,28; 9,30-32).

Non si può evitare di chiedersi se la storia europea dell'ultimo secolo non avrebbe potuto essere profondamente diversa, in particolare se la Germania luterana fosse stata capace di conservare più viva e vitale questa concezione della giustificazione per fede. E anche in Sudafrica, altro paese che vanta l'eredità biblica e le radici protestanti, si è persa di vista un'arma inestimabile per la lotta all'apartheid. Ciò non significa che l'Inghilterra anglosassone e l'America settentrionale possano permettersi di sentenziare in materia, considerando la tendenza di tante chiese in paesi ricchi a identificare la civiltà cristiana con, ad esempio, la cultura vittoriana o lo stile di vita americano. La giustificazione per fede è una bandiera alzata da Paolo contro ogni e qualsiasi presunzione di godere di una posizione privilegiata agli occhi di Dio in virtù dell'appartenenza a un'etnia, cultura o nazionalità, contro ogni e qualsiasi tentativo di conservare distinzioni tanto fasulle mediante pratiche che escludono e dividono.

IV

Resta tuttavia ancora un'altra dimensione che merita d'essere messa in evidenza. Fin qui si è cercato di risalire indietro nel tempo, arrivando a monte della dottrina protestante classica della «giustificazione per fede», mettendoci nei panni di Paolo, o quantomeno nel contesto nel quale l'apostolo affrontò e trattò questo tema. Ora sarà necessario fare un altro passo indietro nel tempo per individuare le risorser di conoscenza, linguaggio e tradizione alle quali Paolo stesso attingeva. Insomma, da Lutero a Paolo e, ora, da Paolo all'Antico Testamento.

Va da sé, ovviamente, che fin qui la discussione si è svolta pressoché interamente sul piano del Nuovo Testamento, e più specificamente degli scritti di Paolo, per il semplice fatto che la dottrina cristiana della giustificazione per fede è stata fatta dipendere eccessivamente da Paolo. Ciò che è stato dimenticato troppo in fretta, o che semplicemente è stato abbandonato sullo sfondo, è che la dottrina di Paolo si basa sull'Antico Testamento o per esser più precisi sulle scritture giudaiche; e questo anche se non è un mistero che l'insegnamento di Paolo dipende totalmente dalla sua spiegazione di testi chiave come *Gen.* 15,6 e *Abac.* 2,4. Particolarmente sorprendente per chiunque sia cresciuto in una tradizione che ha messo cristianesimo e giudaismo in antitesi, quando non anche in contrasto il Nuovo Testamento con l'Antico, è la misura in cui la concezione paolina

della giustificazione sia in tutto e per tutto giudaica e veterotestamentaria. Due punti in particolare meritano attenzione.

1. Nel pensiero dell'Antico Testamento, anzitutto, «giustizia» è un concetto relazionale. Per cogliere l'importanza del punto, a noi di tradizione europea si richiede di fare consapevolmente un passo oltre, o dietro, il pensiero greco-romano che è ancora fondamentale per il nostro modo di pensare. Nella tradizione greco-romana «rettitudine» e «giustizia» erano concetti ideali o norme etiche assolute sulla base dei quali si giudicavano diritti e doveri particolari.¹ Il mancato adeguamento a tali criteri comportava una responsabilità etica o penale. La giustizia funzionava come principio semidivino che doveva essere sostenuto e soddisfatto per impedire che il disordine e l'anarchia prevalessero. Nel modo di parlare odierno si percepiscono ancora echi di questa concezione quando ad esempio si dice: «Le richieste di giustizia devono essere soddisfatte».

Ma dall'importante studio di H. Cremer edito all'inizio del novecento² ha preso sempre più piede la convinzione che nel pensiero ebraico «giustizia» sia un concetto di *relazione*. La giustizia non è qualcosa che un individuo ha di per sé, indipendentemente da chiunque altro, come può invece avvenire nel mondo greco-romano, dove «giusto» è chi o ciò che risponde a criteri stabiliti in base a un ideale di «giustizia». Nel pensiero ebraico, d'altro canto, giustizia è qualcosa che si ha appunto nei rapporti del singolo in quanto essere sociale. Si è giusti quando si riconoscono le istanze che altri avanzano in virtù del loro rapporto.³ In particolare, è responsabilità del giudice riconoscere quali siano le varie obbligazioni che intercorrono tra le persone e giudicare queste di conseguenza, assolvendo l'innocente e non mostrando deferenza per il potente (ad es. *Es.* 23,7-8; *Lev.* 19,15; *Is.* 5,23).⁴ Infine l'esempio di Saul che confessa che Davide è più giusto di lui perché è rimasto fedele alla sua responsabilità verso il re, l'unto del Signore, mentre egli aveva abusato di posizione e potere venendo meno alle responsabilità della sua carica (*1 Sam.* 24,17).

Lo stesso vale per la giustizia di Dio. In questo caso il rapporto è rappresentato dal patto stretto da Dio con Israele quando lo scelse perché fosse suo popolo. Vale a dire che Dio è giusto non perché soddisfi un ideale di giustizia esterno a lui stesso; bensì perché tiene fede agli obblighi assunti verso Israele decidendo di essere il Dio di quel popolo; in pratica, salvando Israele e punendo i nemici d'Israele (ad es. *Es.* 9,27; *1 Sam.* 12,7; *Dan.* 9,16; *Mich.* 6,5). Non si deve perdere di vista il fatto importante che la giustizia di Dio è considerata qui totalmente in termini di grazia:

1 V. ad esempio G. von Rad, *Old Testament Theology* II, Edinburgh 1962, 370 s.

2 H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhänge ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Gütersloh 1900. 3 Cremer, 34-38.

4 Cf. anche W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* I, London 1961, 240s.

Dio ha scelto liberamente di legarsi con un patto a Israele e si è assunto, altrettanto liberamente, responsabilità verso quelli che aveva così liberamente eletti. Che la grazia sia «preveniente» costituisce il cuore della concezione che Israele ha di sé, come ancora una volta mostra l'inizio del decalogo: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ha tratto fuori dal paese d'Egitto, fuori dalla casa di schiavitù» (*Es.* 20,2; *Deut.* 5,6). Nei Salmi e nel Deutero-Isaia, in particolare, la logica della grazia del patto viene seguita scrupolosamente, tanto che giustizia e salvezza diventano in sostanza sinonimi: la giustizia di Dio si manifesta nell'azione divina che ristabilisce e mantiene il proprio popolo nel patto nonostante le sue ripetute apostasie (ad es. *Sal.* 31,1; 35,24; 71,15; 143,11; *Is.* 45,21; 51,5.6.8; 62,1-2).¹

La giustizia di Dio alla quale Paolo si riferisce nella sua discussione sulla giustificazione per fede va sicuramente presa in questo senso: la giustizia di Dio che è il suo potere salvifico per chi crede (*Rom.* 1,16-17). È veramente tanto più deplorabile, allora, che tale dipendenza di Paolo da una categoria di giustizia e da una teologia della giustificazione che sono, entrambe, assolutamente presenti nell'Antico Testamento e quindi nel giudaismo, non sia stata tenuta nella dovuta considerazione nel novecento, nonostante la notevole influenza dello studio di Cremer sugli studiosi di Antico Testamento. Oltre al resto, tale attenzione avrebbe tolto paglia dal fuoco delle antiche controversie della riforma che ancor oggi si trascinano, qua e là: nella formula «la giustizia di Dio» il genitivo è oggettivo o soggettivo? È un atteggiamento di Dio o qualcosa che egli fa?² e il verbo equivalente, «giustificare», significa «rendere giusto» o «considerare giusto»? La seconda questione è, come si sa, materia classica di controversia fra cattolici e protestanti.³ Perché una volta che si sia riconosciuto che la giustizia e la giustificazione appartengono alla lingua di relazione, risulta chiaro che entrambe le controversie insistono senza motivo per un aut aut che non esiste. In realtà il rapporto in questione è qualcosa di dinamico e presuppone che l'interlocutore divino agisca a favore della parte umana in difetto, in essa e con essa, per ricostituire il rapporto, mantenerla in esso e assolverla nel giudizio finale.

L'altro lato di tutto ciò è come si sa costituito dagli obblighi che il contraente umano si assume accettando il patto: l'obbligo di mettere in pratica la legge, di seguire gli statuti e i decreti di Dio. L'unico Dio e Signore, che ha scelto Israele come suo popolo, gli ha dato la legge proprio per mostrargli come vivere da popolo di Dio. Ciò spiega ancora una volta la struttura dei dieci comandamenti: «Io sono il Signore, Dio tuo, che ti ha tratto fuori del paese di Egitto. (Perciò) non avrai altri dèi oltre a me»,

¹ V. anche il mio commento a Romani per ulteriori considerazioni (*Romans*, 41).

² Cf. ad esempio Cranfield, *Romans*, 92-99.

³ Si veda ad esempio J. Reumann, *Righteousness in the New Testament*, Philadelphia 1982.

ecc. (*Es.* 20,2 ss.; *Deut.* 5,6 ss.) e anche l'espressione classica della teologia e degli obblighi del patto nel Deuteronomio che in sostanza dice: ecco qua come dovete vivere alla luce del patto che Jahvé ha fatto con voi; fate questo e vivrete. Ciò è quanto voleva dire Sanders coniando l'espressione «nomismo del patto»: la legge intesa come ciò che nel popolo del patto deve governare la vita; l'obbedienza alla legge intesa come espressione appropriata all'appartenenza al popolo del patto. Qui è assolutamente assente qualsiasi idea di usare la legge per entrare in quel particolare rapporto con Dio governato dal patto; inoltre, qualsiasi idea di questo genere è assolutamente contraria allo spirito della teologia del patto così come esposta classicamente nel Deuteronomio. Oggi nessuno penserebbe di accusare un cittadino ligio alle leggi di cercare di ingraziarsi le autorità o di ottenere la cittadinanza. Analogamente, non si dovrebbe accusare il «nomista del patto» del passato o del presente di cercare di guadagnarsi il favore di Dio rispettando la legge.

Anche qui è quindi palese in quale misura la teologia giudaica del patto risulti parallela alle dottrine protestanti classiche della perseveranza e delle buone opere. Spero non sia necessario illustrare ulteriormente questo punto. L'aspetto importante che va sottolineato qui è che queste dottrine discendono altrettanto direttamente e dalla teologia giudaica del patto e dalla teologia protestante classica della giustificazione per fede. La ragione per la quale le vie del cristianesimo e del giudaismo rabbinico si separarono non va certamente ricercata in una controversia sui principi fondamentali della grazia e della fede e dell'ubbidienza umana. In una controversia sui particolari e le conseguenze ultime di questi principi, indubbiamente sì; ma non certo in un dissenso riguardo ai principi stessi. Presentare il giudaismo in sé come religione basata sulle realizzazioni del singolo non è soltanto triviale, è semplicemente pessima esegesi.

2. Detto questo, la discussione si sposta ora su un secondo punto che deriva direttamente dall'insistenza costante dell'Antico Testamento sul tema della giustizia. Esso merita un'attenzione maggiore di quella che gli è stata concessa negli ultimi tempi. Infatti, proprio come ci si aspettava che chi riceveva la giustizia divina rispondesse in maniera appropriata nei riguardi di Dio, così ci si aspettava anche che rispondesse nei riguardi del prossimo. La dimensione verticale della giustizia (gli obblighi dei membri del patto verso Dio) era strettamente legata alla dimensione orizzontale della giustizia (gli obblighi reciproci dei membri del patto). La responsabilità verso il prossimo derivava direttamente dal rapporto d'Israele con Dio stabilito dal patto. Ciò significa che non si poteva essere giusti verso Dio senza mostrarsi giusti anche verso il prossimo. Gli obblighi verso Dio erano soddisfatti soltanto parzialmente quando quelli verso il prossimo erano negletti.

Questo punto merita di essere ripetuto: le due responsabilità, la verticale e l'orizzontale, sono inseparabili. Le due tavole del decalogo sono interdipendenti: un rapporto giusto con Dio e un rapporto giusto con il prossimo. Gli autori biblici sono concordi nell'insistere che non è possibile avere un rapporto senza l'altro. Proviene da qui quella veemenza profetica nel denunciare quanti pensavano di poter risultare accetti a Dio mentre, allo stesso tempo, venivano meno ai loro obblighi verso i poveri. Le due cose vanno insieme. Questo principio è esposto con parole indimenticabili in passi come *Is. 58*; *Am. 5* e *Mich. 3*. Uno degli esempi migliori di questa prosa si legge in *Ez. 18,5-9*:

Se uno pratica il diritto e la giustizia, non mangia carne con sangue e non alza gli occhi verso gli idoli della casa d'Israele e non viola la donna del suo prossimo e non ha contatti con una donna nella sua impurità e non opprime nessuno, restituisce il pegno ricevuto, non esercita l'estorsione, offre all'affamato il suo pane e copre il nudo con una veste, non presta a interesse e non riprende a usura, trattiene la mano dall'ingiustizia e giudica onestamente tra i litiganti; in breve, se cammina secondo le mie leggi e osserva i miei decreti per metterli in pratica: costui è giusto e certamente vivrà, dice il Signore.

In tutto ciò colpisce particolarmente la profonda consapevolezza che gli obblighi verso Dio e il prossimo includono una particolare responsabilità verso gli svantaggiati – segnatamente verso vedove, orfani stranieri e poveri. È quanto si legge, ad esempio, in *Zacc. 7,9-10*:

Così disse Jahvé degli eserciti:

«Giudicate con giusto giudizio
ed esercitate amore e misericordia,
ciascuno verso il proprio fratello.

Non opprimete vedove e orfani, stranieri e poveri
e non meditate il male in cuor vostro,
ciascuno a danno del proprio fratello».

La preoccupazione per lo svantaggiato non dovrebbe essere confusa con una carità puramente individuale; essa era contenuta nel codice civile e riconosciuta quale responsabilità di tutta la società. Il Deuteronomio ne è l'espressione classica, in particolare *Deut. 24,10-22* (si noti in particolare la praticità delle norme date):

Quando presterai qualche cosa al tuo prossimo, non entrerai in casa sua per prendere il suo pegno... Se quell'uomo è povero, non ti coricherai avendo ancora il suo pegno. Non mancherai di restituirgli il pegno, al tramonto del sole, affinché egli possa dormire nel suo mantello e benedirti; questo ti sarà contato come un atto di giustizia agli occhi del Signore, tuo Dio.

Non defrauderai l'operaio povero e bisognoso, sia egli uno dei tuoi fratelli o uno degli stranieri che stanno nel tuo paese, nelle tue città. Gli darai il suo salario ogni giorno, prima che tramonti il sole...

Non calpesterai il diritto dello straniero o dell'orfano e non prenderai in pegno la veste della vedova, ma ti ricorderai che sei stato schiavo in Egitto e che di là ti ha liberato il Signore, il tuo Dio. Perciò ti ordino di fare così.

Se mietendo il tuo campo vi avrai dimenticato qualche covone, non tornerai indietro a prenderlo; sarà per lo straniero, per l'orfano e per la vedova, affinché il Signore, tuo Dio, ti benedica in tutta l'opera delle tue mani. E quando batterai i tuoi ulivi, non tornerai per ripassare i rami. Le olive rimaste saranno per lo straniero, per l'orfano e per la vedova... Ti ricorderai che sei stato schiavo nel paese d'Egitto; perciò ti ordino di fare così.

Significativo è anche il complesso d'immagini familiari usate sia nel Deuteronomio sia in Zaccaria: il povero non semplicemente come prossimo ma come fratello (*Deut.* 15,11; *Zacc.* 7,9-10). La concezione che Israele aveva di sé come figlio che aveva Dio per padre dipendeva anche dal riconoscere come fratelli chi era anch'egli membro del patto e, in particolare, i membri del patto che erano disagiati. Altrettanto importante è ricordare che gli obblighi verso il prossimo comprendevano non soltanto il connazionale ma anche l'ospite, il residente straniero (*Lev.* 19,18.34). E, si potrebbe aggiungere, i cristiani non devono osare dimenticare che Gesù ha chiamato prossimo anche il nemico (*Mt.* 5,43-48).

Tutto ciò è parte integrante della concezione veterotestamentaria di giustizia, quindi anche parte integrante dello sfondo veterotestamentario al quale Paolo aveva attinto per la formulazione del suo insegnamento sulla giustificazione per fede. La relativa mancanza delle dimensioni più dichiaratamente sociali dell'insegnamento di Paolo (ma non si dimentichino *Rom.* 12,9-21; 14,1-15,9; 2 *Cor.* 9,6-12) non dovrebbe impedire di vedere questo fatto, né dovrebbe condurvi la facilità con la quale traduciamo in termini individualistici o pietistici l'insegnamento di Paolo sulla giustificazione. Più si riconosce appieno che l'insegnamento di Paolo sulla giustizia divina è affatto in linea con l'Antico Testamento più si dovrebbe anche riconoscere che la natura di quella giustizia esige in risposta una giustizia che è di natura sociale e dà la massima priorità al sostentamento di quanti nella società sono svantaggiati. Finché non si colgono pienamente questi due aspetti del pensiero dell'Antico Testamento, il concetto di «giustizia» non potrà che risultare distorto. Non sarà più una «giustizia» che comporta essenzialmente rapporti, che nasce da rapporti, che è espressa in termini di rapporto; una «giustizia» che è sia verticale sia orizzontale, poiché comporta una responsabilità per il prossimo quale parte integrante della responsabilità che si ha verso Dio. Nel pensiero ebraico nessuno potrebbe essere «giusto» indipendentemente dalla responsabilità individuale verso gli altri o a prescindere da questa; sarebbe impossibile essere «giusti» agli occhi di Dio continuando a essere coinvolti in rapporti ingiusti con altri esseri umani. Un aspetto centrale di questa concezione della

«giustizia» era costituito dal riconoscimento della responsabilità della società verso i disagiati e dall'intento di conformare i rapporti sociali al modello della famiglia premurosa.

In breve, la scoperta della dimensione orizzontale e sociale della giustificazione per fede mostra che tali interessi sociali costituiscono il cuore di questa dottrina cristiana e protestante tanto caratteristica e fondamentale. Il che equivale anche a dire che l'obbligo di essere sensibili a simili aspetti sociali e politici sta al cuore della nostra fede.

V

Alla luce di tutto quello che si è detto, la conclusione è ovvia. Avendo concluso il nostro viaggio a ritroso nel tempo, da Lutero a Paolo, da Paolo all'Antico Testamento, siamo ora in condizione di riprendere il nostro cammino in avanti e di riformulare una dottrina della giustificazione più completa, più ricca e più biblica. Facendolo, non si pretende minimamente di invalidare o mettere in cantina le intuizioni spesso penetranti delle riformulazioni di questa dottrina nella riforma e nella teologia protestante. È però necessario completarle riaffermando con fermezza le implicazioni collettive e sociali della dottrina della giustificazione nella sua pienezza: per quello che essa dice sia riguardo alla presunzione etnica e nazionalistica sia alla responsabilità civica e politica verso gli svantaggiati in una società che ci tiene alla sua eredità biblica e si vanta delle sue «radici cristiane».

Come motivo conduttore o come concetto integrativo di una simile riformulazione propongo il titolo di questa relazione: «la giustizia di Dio». Questo tema è come si sa molto più generale e molto più impegnativo di quanto potrei sperare di trattarlo, qui o altrove. Mi preme soltanto mostrare come il passaggio di Lutero dalla «giustizia di Dio» alla «giustificazione per fede» richieda oggi d'essere in qualche misura rovesciato. Certo non intendo neppure affermare che la «giustizia» dovrebbe ora sostituire (interamente) la «giustificazione» come motivo conduttore. A parte il resto, «giustizia» non serve meglio di «giustificazione» a mettere in risalto la natura relazionale del tema. Ciononostante essa consente se non altro di evitare la funesta distinzione terminologica conseguente alla necessità della lingua inglese di rendere con termini di radice diversa parole che in ebraico e greco sono concetti organicamente connessi: *justify*, *righteous*, *righteousness*, *justice*.¹ L'uso di *justice* evita anche i termini troppo tecnici di *justify* e *righteousness*, che fuori della teologia protestante non si sentono ormai quasi più.

Soprattutto, però, le considerazioni che qui si sono svolte mettono in

¹ In ebraico soprattutto la radice *šdq*, in particolare dove inizia a sovrapporsi al concetto di *mšpt*. In greco la radice *δίκ*.

risalto alcune delle conclusioni e delle questioni principali che si sono affrontate. Anzitutto che questa categoria protestante fondamentale, fondamentale anche in Paolo, è anche una categoria fundamentalmente giudaica. In secondo luogo, che un problema centrale tanto per i giudei quanto per i cristiani è la correlazione del riconoscimento della giustizia e della fedeltà di Dio e il riconoscimento che l'unico Dio creatore è dio dei gentili tanto quanto dei giudei (il problema centrale della lettera ai Romani). In terzo luogo, che la possibilità d'essere accolti dal Dio giusto e di grazia è inseparabile da una responsabilità attiva ed effettiva per il prossimo svantaggiato e per il nemico. Con una simile riformulazione la dottrina della giustificazione per fede potrebbe tornare ad avere di nuovo tutta la sua efficacia di mezzo di salvezza per il singolo e la comunità.

Capitolo 8

Una volta ancora: le «opere della legge»

Una risposta

Il mio stretto collega di Durham, Charles Cranfield, mi ha fatto l'onore di dedicare di recente un saggio alla confutazione della mia esegesi di ἔργα νόμου.¹ Lo ringrazio sia per la gentilezza delle sue osservazioni sia per la vivacità delle sue critiche. In verità, ad alcuni dei punti che egli espone ho già risposto nelle note complementari alla ristampa dei miei due saggi che egli cita,² e da allora ho anche in qualche modo cercato di riformulare la mia posizione.³ Come che sia, la critica mossami dal prof. Cranfield è talmente particolareggiata che non sarebbe giusto ignorarla, anche se nello spazio che qui è disponibile dovrò limitarmi ai punti principali che egli solleva, rimandando a mie precedenti considerazioni per un supplemento di dimostrazioni di prese di posizione particolari. Sarebbe al tempo stesso opportuno proseguire il dialogo con uno o due altri che hanno già risposto al chiarimento di mie affermazioni iniziali (qui sotto, n. 2),⁴ visto che io stesso ho sollecitato una risposta e sono desideroso di continuare qualsiasi dialogo che offra prospettive di chiarimento riguardo all'argomento e al mio modo d'intenderlo.

I. ERGA NOMOU

I. I. Una delle spiegazioni fornite dalle mie risposte di un tempo è che per «opere della legge» non si devono intendere soltanto la circoncisione, i precetti alimentari e il sabato. Purtroppo la critica del prof. Cranfield si ba-

1 C.E.B. Cranfield, «*The Works of the Law*» in *the Epistle to the Romans*: JSNT 43 (1991) 89-101. Egli risponde prevalentemente a quanto scrivo nel mio *Romans* (WBC 38), Dallas 1988. V. anche la nota seguente. Cf. le critiche più sfumate, ma sostanzialmente simili, di R.N. Longenecker, *Galatians* (WBC 4), Dallas, 1990, 85-86 e D. Moo, *Romans 1-8* (Wycliffe Exegetical Commentary), Chicago 1991, 210-211 e 214-215.

2 *The New Perspective on Paul*: BJRL 65 (1983) 95-122 (= sopra, cap. 2) e *Works of the Law and the Curse of the Law* (*Galatians* 3.10-14): NTS 31 (1985) 523-542 (= sopra, cap. 3). Entrambi gli articoli sono stati ristampati con note complementari in *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*, London 1990, rispettivamente 183-214 e 215-241.

3 In *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism*, London 1991, cap. 7.

4 In particolare T.R. Schreiner, «*Works of the Law*» in *Paul*: NovT 33 (1991) 217-244; la sua critica che riguarda me è alle pp. 225-231. M. Silva mi ha anche fatto notare gentilmente la sua recensione del mio *Jesus, Paul and the Law: The Law and Christianity. Dunn's New Synthesis*: Westminster Theological Journal 53 (1991) 339-353.

sa di fatto su questo travisamento di mie vecchie spiegazioni, e d'altro canto io non sostengo che l'espressione abbia «un senso ristretto specifico».¹ Al contrario, per come ne ho compreso l'uso, «opere della legge» caratterizza la mentalità in generale del «nomismo del patto» – vale a dire il convincimento che lo status di cui si usufruisce nel patto (= «giustizia») possa essere conservato facendo ciò che la legge richiede («opere della legge»)² La circoncisione e le prescrizioni alimentari in particolare vengono tirate in ballo semplicemente (!) perché fornivano la cartina di tornasole chiave per la maggior parte dei giudei del tempo di Paolo. Per quel che riguarda i «falsi fratelli» di *Gal. 2,4*, era assolutamente impossibile essere annoverati fra gli appartenenti al popolo del patto senza essere circoncisi. E per Giacomo e i giudei cristiani di Antiochia era semplicemente impossibile mantenere la fedeltà agli obblighi del patto, e quindi la giustizia, senza osservare costantemente e scrupolosamente le leggi alimentari (*Gal. 2,11-14*). Sicuramente è questo che Paolo aveva soprattutto in mente quando per la prima volta fece menzione di «opere della legge» (*Gal. 2,16*). Qualsiasi altra cosa si proponesse di screditare, certo egli voleva contrastare un atteggiamento verso la legge (prevalente fra i giudei cristiani di Gerusalemme e di Antiochia) che aveva come sua ragion d'essere la norma della legge che richiedeva di praticare la circoncisione e le norme alimentari. Quindi *non* un ristretto senso specifico, ma un senso generale riguardo a punti specifici oggetto di controversie e discussioni della massima importanza.

Confesso di essere un po' sorpreso dalla difficoltà incontrata da alcuni interlocutori a riconoscere come ἔργα νόμου possa denotare ciò che la legge richiede, e in particolare simili questioni fondamentali. In termini generali, ecco quello che si vuol dire: davanti a un ampio complesso di credenze o di convinzioni (relative alla condotta, al culto ecc.) accade spesso

¹ Così Cranfield, 91. 92. Questa è l'espressione in cui Cranfield compendia la sua più esaustiva disamina della formulazione più vecchia della mia argomentazione. «Con 'le opere della legge' ... Paolo non voleva indicare un'ubbidienza generale alla legge, bensì specificamente, egli [Dunn] pensa, un'osservanza delle pratiche prescritte dalla legge che distinguevano nel modo più palese i giudei dai contemporanei gentili, più precisamente la circoncisione, l'osservanza del sabato e delle leggi alimentari; e quando Paolo affermava che al cospetto di Dio nessuna carne sarà giustificata in virtù della opere della legge, non voleva dire che nessuno sarebbe stato giustificato per aver obbedito alla legge, poiché l'umanità caduta, uomini o donne che siano, non arriva neanche vicino a una tale perfetta obbedienza. L'apostolo polemizzava invece contro i giudei suoi contemporanei che si cullavano fiduciosi della loro condizione privilegiata di popolo di Dio legati a lui da un patto e della loro esclusività rispetto ai gentili» (pp. 89-90). Questo sarebbe il sommario delle pp. 153-155 e 158-159 del mio *Romans*, ma a stento rende le sfumature della mia esegesi del passo (*Rom. 3,20*, sul cui significato si tornerà più avanti, al § 2).

² Nell'ultimo capitolo di *Jesus, Paul and the Law* (e anche sopra, cap. 6) sostengo che tutta la lettera ai Galati è il primo importante tentativo di Paolo di affrontare il problema del «nomismo dell'alleanza» – la poco elegante ma utile formula descrittiva con cui E.P. Sanders introduce alla riconfigurazione del giudaismo del tempo di Paolo che egli auspica col suo lavoro.

che le circostanze proiettino in primo piano alcuni aspetti o prassi di quel sistema religioso. Questi elementi possono non essere fondamentali, nel senso di costituire il fondamento del sistema di credenze e convinzioni; tuttavia le circostanze possono costringerli a diventare fondamentali nel senso di rappresentare o cristallizzare le caratteristiche distintive del gruppo che vi aderisce. È molto facile esemplificare quanto si vuol dire: si pensi all'infallibilità del papa per i cattolici romani;¹ il sacerdozio riservato ai soli uomini per molti cattolici inglesi; il battesimo dei soli credenti per i battisti; la glossolalia quale «prova iniziale» del battesimo di Spirito per il pentecostalismo classico; l'«inerranza della Scrittura» per i protestanti fondamentalisti. Queste credenze o convinzioni diventano decisive per le denominazioni o i gruppi perché sono esse che segnano il confine tra le varie identità distintive delle «denominazioni» o dei «gruppi», fungendo da indicatori di demarcazione che li distinguono da altri. Sono, per così dire, la parola d'ordine che rivela la comunità cui appartiene colui che di volta in volta parla; sono, insomma, il reattivo religioso, i punti di massima sensibilità, le prove definitive per determinare la lealtà al gruppo o l'apostasia da esso (almeno agli occhi di quei membri della denominazione o gruppo che diligenti e zelanti pattugliano i confini della denominazione o del gruppo per assicurarsi che gli indicatori di demarcazione siano al loro posto e vengano preservati). Sto semplicemente affermando che in special modo la circoncisione e le prescrizioni alimentari nelle controversie rispecchiate soprattutto in *Gal. 2,1-14* assolvevano a questa funzione.

Ripeto: ciò non vuol dire che queste due specifiche norme esauriscano o «limitino» il significato degli ἔργα νόμου. La formula continua a denotare ciò che viene richiesto ai membri del popolo del patto, quelli ai quali è stata data la legge per mostrare loro come vivere da popolo di Dio, quelli che sono stati redenti dalla «casa di schiavitù» da lui. Ma soprattutto la situazione creatasi con la crisi maccabaica portò la problematica generale di ciò che è richiesto al giudeo devoto a ridursi drasticamente alle questioni specifiche della circoncisione e delle leggi alimentari (come *1 Macc. 1, 60-63* mostra in termini tanto vividi). Da allora, ogni volta che era necessario riaffermare e conservare l'identità distintiva d'Israele davanti alle violazioni dei gentili, fu inevitabile che la circoncisione e le leggi alimentari tornassero a fungere da prove capitali dalle quali dipendeva l'identità d'Israele in quanto popolo di Dio.

1.2. Per dire la stessa cosa in altro modo, il prof. Cranfield sembra ignorare, più o meno del tutto, il contesto sociale e le implicazioni di una simile concezione della legge e dei suoi requisiti. Tale dimensione della funzione

¹ Punto recentemente ribadito nella risposta inflessibile della Santa Sede al documento della Commissione Internazionale Anglicano-Cattolico-romana (ARCIC).

della legge risulta palese nello stesso contesto di Galati, laddove si usa la connotazione spregiativa «peccatori gentili» (*Gal.* 2,15). L'atteggiamento che si esprimeva nell'insistenza sulle «opere della legge» era un atteggiamento che considerava i gentili *ipso facto* «peccatori», cioè persone che ignoravano la legge e vivevano fuori di essa: in altre parole, fuori del regno della giustizia.¹ Agli occhi degli «inviati da Giacomo» i giudei cristiani che trascuravano, come avveniva ad Antiochia, le leggi alimentari, erano chiaramente «peccatori», nel senso che agli occhi di Dio erano di fatto anch'essi «peccatori gentili» (di qui *Gal.* 2,17). È proprio questo modo di vedere le cose che Paolo contesta tanto energicamente insistendo con la logica stringente della «giustificazione per fede» (*Gal.* 2,16 ss.). È proprio questa barriera tra giudei e gentili che è stata abbattuta dalla grazia di Dio nella morte di Gesù (*Gal.* 2,19-21; 3,13-14): una logica che *Ef.* 2, 11-22 vide ed espresse con tanta chiarezza.

In tutto questo discorso è stato dato troppo poco peso al fatto che Paolo possa connotare, con tanta naturalezza, i giudei in generale come «(la) circoncisione» e i gentili in generale come «(la) incirconcisione». Si badi bene: *non* «il circonciso» e «l'incirconciso» (*Rom.* 2,26; 3,30; 4,9; *Gal.* 2, 7-9). Egli dice: ἡ περιτομή e *non* οἱ περιτετμημένοι. Come mai un sostantivo che denota uno specifico atto rituale può essere usato per connotare tutto un popolo? La risposta è lapalissiana: perché quell'atto rituale era considerato riassumere le caratteristiche di quel popolo così da distinguerlo nel modo più chiaro come quel dato popolo. Ancora una volta si possono trovare esempi analoghi nella storia del cristianesimo: una credenza o un atto particolare caratterizza talmente un gruppo da potergli dare, per metonimia, il nome: cattolici *romani*, (ana)battisti, quaccheri, ecc. È da osservare anche che questi «soprannomi» («la circoncisione», «l'incirconcisione») rivelano un punto di vista giudaico: è chi dà grande valore alla circoncisione che chiama chi ne è privo «l'incirconcisione», e questi soprannomi provano da sé in quale grande misura tutte le differenze tra giudei e gentili potevano essere ridotte allo specifico atto rituale della circoncisione, *la misura in cui tutte le opere della legge potevano essere compendiate in quest'unico requisito della legge.*

1.3. Forse la sorpresa maggiore riservatoci dal prof. Cranfield è la disinvoltura con la quale egli liquida la documentazione proveniente dai testi di Qumran.² Tale leggerezza è sicuramente poco accorta se i passi in questione (specialmente 4QFlor 1,1-7) costituiscono gli unici paralleli prossimi

¹ Rimando, una volta ancora, al trattamento più ampio di tale argomento in *Jesus, Paul and the Law*, cap. 3 e per ulteriori considerazioni a *Partings*, capp. 6-7.

² Cranfield, 92 n. 4: «I passi dei testi di Qumran ai quali [Dunn] si riferisce... non ci sembrano offrire alcuna chiara prova a favore».

mi all'espressione paolina nell'uso linguistico di quel periodo. Ciò che è più significativo nei testi di Qumran è che essi sembrano esprimere chiaramente un atteggiamento settario analogo a quello contestato da Paolo: vanno considerati fedeli membri del patto soltanto quelli che osservano gli «atti della legge».

Il punto è questo: per i qumraniani l'espressione *m'šj htwrh* («atti della legge») significava, naturalmente, tutto ciò che la legge richiedeva a ogni membro fedele della setta. Tuttavia, in realtà, «tutto ciò che la legge richiedeva ai membri fedeli» significava, in pratica, tutto ciò che, secondo l'interpretazione della setta, la legge richiedeva ai membri della comunità di Qumran. In altre parole, *con «atti della legge» si indicava appunto questa concezione dei requisiti della legge che distingueva i qumraniani dagli altri giudei*. Ciò trova conferma in un altro rotolo del Mar Morto di recente pubblicazione, 4QMMT, che deve il suo titolo proprio all'espressione di cui si sta parlando (4QMiqṣat ma'āse ha-torah). Lo scritto fa capire chiaramente che i *m'šj htwrh* costituiscono l'oggetto di particolari controversie halakiche – i punti della disputa halakica sui quali i qumraniani si distinguevano dagli altri giudei, compresi in particolare, così sembra, i farisei,¹ ai quali probabilmente si riferiscono i rotoli quando parlano di «quelli che cercano cose facili».

Va da sé che per una controversia *interna* al giudaismo, anche se tra fazioni diverse del giudaismo del secondo tempio, la circoncisione non era certo una questione da «ultima frontiera». Al contrario, le leggi di purità che riguardavano il mangiare alla stessa mensa davano vita a un reticolo di veti incrociati tra le varie αἰρέσεις (sette) del giudaismo del secondo tempio oltre che a una barriera esterna che demarcava il confine tra giudei e gentili. Ma in ciascun caso l'atteggiamento è lo stesso. Ed è sufficiente trasportare l'atteggiamento espresso nell'uso qumranico di *m'šj htwrh* da controversia interna al giudaismo riguardo a determinate regole halakiche a un'altra nella quale il confine corre tra giudei e gentili, per ritrovarsi con ἔργα νόμου ridotti alla circoncisione in particolare. In breve, nella controversia in corso è necessario sottolineare più che minimizzare che quando a Qumran si parla di «atti della legge» si è davanti a uno stretto parallelo di «opere della legge» di cui parla Paolo.

1.4. Mi auguro che questa ulteriore chiarificazione della mia interpretazione di «opere della legge» possa dissuadere altri interlocutori dal basare qualsiasi critica sulle prime formulazioni di questa interpretazione.

¹ Le regole halakiche esposte in 4QMMT sono convenientemente riassunte da L.H. Schiffman, *The Temple Scroll and the Systems of Jewish Law of the Second Temple Period*, in G.J. Brooke (ed.), *Temple Scroll Studies* (JSPS 7), Sheffield 1989, 239-255: 245-250.

2. LA FUNZIONE DI ἔργα νόμου IN ROM. 3,20 SS.

2.1. Un punto importante della critica mossami dal prof. Cranfield è che commentando *Rom.* 3,20 avrei «perso di vista l'argomento di Paolo», poiché, a suo dire, *Rom.* 3,20 riassume tutto quanto l'atto di accusa, da 1,18 in poi, e non soltanto da 2,1 in avanti; esso riassume un atto di accusa universale (3,23: «tutti gli esseri umani sono peccatori») e non soltanto un atto d'accusa rivolto specificamente contro i giudei.¹

Confesso di essere alquanto perplesso davanti a tale critica, considerato che non penso minimamente di negare che *Rom.* 3,20 riassume l'universalità dell'atto di accusa di *Rom.* 1,18-32. Tuttavia, il punto che il prof. Cranfield trascura è il modo nel quale Paolo proceda a stendere questo atto di accusa universale. L'apostolo lo fa, dapprima, accusando l'umanità nel suo complesso (*Rom.* 1,18-32); ma lo fa in termini caratteristici della polemica giudaica contro i gentili, in particolare censurando la loro idolatria e sessualità. Tuttavia, da quel punto in poi il suo interesse primario è dimostrare che i «giudei» sono esposti alla medesima accusa; *i giudei non sono esenti dalla condanna alla quale essi vedono esposti i gentili*. Questa è chiaramente la linea seguita da Paolo da *Rom.* 2,1 in avanti, quando l'interlocutore che pensa di essere al riparo dalla condanna di Dio si rivela costantemente essere il «giudeo». Da qui la perplessità di *Rom.* 3,1 («Qual è, dunque, il vantaggio del giudeo?»). Da qui anche la catena di testi biblici di *Rom.* 3,10-18, dove Paolo cita una serie di versetti, nei quali il giusto (Israele) si appella a Dio contro il malvagio (i gentili), e se ne serve per riassumere il suo atto di accusa universale: universale proprio perché i testi si applicano ai giudei *tanto quanto* a chiunque altro.²

Più chiaro e rilevante di ogni altra cosa è il modo in cui Paolo introduce *Rom.* 3,20. Questo atto di accusa ricapitolativo (riguardo alle «opere della legge») è indirizzato *specificamente ai giudei*: «noi sappiamo che tutto quello che la legge dice, lo dice a quelli che sono nella legge, affinché sia chiusa ogni bocca...» (*Rom.* 3,19). *La seconda fase dell'atto di accusa non vuole far altro che assicurare che i giudei si riconoscono inclusi nell'atto di accusa universale* – vale a dire, tanto i giudei quanto i gentili oppure, per restare in linea con un'espressione tematica ricorrente in questi capitoli, «il giudeo prima, ma anche il gentile». Ed ecco che cosa viene riassunto qui.

Giunti a *Rom.* 3,20 la situazione resta immutata. Quando Paolo parla di «giustificazione per opere della legge», *può pensare a un unico popolo soltanto* – Israele, i giudei in generale.³ La sola legge di cui si parli è la leg-

¹ Cranfield, 93.

² Per una discussione più particolareggiata cf. il mio *Romans* (WBC 38), London 1989, 105 s.

³ Cf. J. Ziesler, *Romans*, London 1989, 105 s.

ge giudaica.¹ Soltanto i giudei (in generale) avevano cura di questa legge, soltanto loro pensavano in termini di «opere della legge» e di «giustificazione» nei termini della legge. Quando Paolo afferma che «nessuna carne» è giustificata per opere della legge, è chiaro quindi che intende garantire che i giudei suoi simili riconoscano che *nella fattispecie* essi non sono esenti. L'accentuazione di «carne» è opportuna perché deve ricordare al «giudeo» la sua particolare fiducia nella carne (*Rom.* 2,28-29; cf. *Fil.* 3,4).

Detto in breve, convengo quindi che l'atto d'accusa di *Rom.* 1,18-3,20 è universale. Dovrebbe tuttavia essere evidente che per poterlo rendere tale Paolo deve dimostrare che i «giudei» in generale vi sono compresi, che la loro fiducia nella carne e nelle opere della legge è malriposta se al riguardo pensano di potersi sottrarre a questo atto d'accusa universale.

2.2. Ma in fin dei conti di che si accusa realmente il «giudeo» in *Rom.* 2? Riconosco che in proposito è necessario chiarire maggiormente i miei tentativi precedenti di spiegare il filo del ragionamento di Paolo, e ringrazio qui in particolare il dr. Schreiner le cui critiche me ne hanno reso accorto. Mi si consenta quindi di dire subito che in *Rom.* 2, soprattutto in *Rom.* 2,21-27, Paolo parla chiaramente di vera disubbidienza, di una reale infrazione della legge. Egli non critica i giudei suoi simili semplicemente per il loro atteggiamento verso la legge. Il dr. Schreiner formula la critica ancora più nettamente: «Qui [*Rom.* 3,20] non si parla affatto di atteggiamento sbagliato o di spirito esclusivo; il problema è la disubbidienza».² Ma a mio parere sarebbe più appropriato concludere che Paolo condanna entrambe le cose – sia la reale disubbidienza sia il tipico atteggiamento giudaico verso la legge. Lasciate che mi spieghi.

In *Rom.* 2 Paolo ha in mente sia la disubbidienza effettiva *sia anche il presupposto del «giudeo» che tale sua disubbidienza non sia poi tanto seria quanto la vita fuori della legge dei non giudei.* Ciò viene messo in evidenza soprattutto nella prima parte di *Rom.* 2. Si può notare, per inciso, che la ragione principale per la quale tanti esegeti si trovano in difficoltà davanti a *Rom.* 2 è la loro incapacità di legare insieme tutte le sezioni di *Rom.* 2, cioè di seguire il filo del ragionamento dell'apostolo in *Rom.* 2. Ho già cercato di presentare un'esposizione più completa di *Rom.* 2 nel mio commento ai Romani, limandola ancora un po' in un mio contributo successivo.³ Qui è sufficiente far osservare i punti seguenti.

¹ Desumo dal suo commento a questi versetti che Cranfield vi convenga; cf. il suo *Romans* I (ICC), Edinburgh 1975, 158 e 195. *Rom.* 2,15 è troppo complesso per poter essere qui esaminato. Per questo testo cf. il mio *Romans*, 98-100, contro l'esegesi inaccettabile di *Rom.* 2,14 sostenuta da Cranfield (*Romans* I, 156-157 in particolare). Poiché non contesto che «opere della legge» significhi «opere richieste dalla legge», la critica di Cranfield (p. 94) non è comunque pertinente.

² Schreiner, 228; così anche Moo, 215.

³ Cf. sopra, cap. 5: «Dove stava il problema tra Paolo e 'quelli della circoncisione'?».

a) Oggetto dell'attacco paolino nei primi versetti di *Rom.* 2 è chiaramente il presupposto dell'interlocutore di poter, lui sì,¹ «scampare al giudizio di Dio» (2,3). In genere nessuno contesta che Paolo si stia riferendo al «giudeo», com'è ovvio per almeno due considerazioni. 1. Per la grande misura in cui l'atto d'accusa di *Rom.* 1,18 ss. fa ricordare la classica condanna della religione e dei costumi gentili nella polemica dei giudei ellenistici. Chiunque sia a conoscenza dei notevoli paralleli tra *Rom.* 1,18 ss. e, in particolare, *Sap.* 11-15 ammetterebbe anche che in *Rom.* 1,18 ss. Paolo si stia rivolgendo a una platea giudaica e che 2,1 è il punto in cui l'apostolo si gira per arringarla. 2. Per gli echi di *Ps. Sal.* 15,8 e *Sap.* 15,1 ss. in *Rom.* 2,3-4.² Paolo pensa sempre alla medesima presunzione: i giudei sono diversi dai gentili; non sono «peccatori» come i gentili; non peccano come i gentili o, se lo fanno, il loro peccato non è poi tanto serio. Così Israele viene corretto, mentre gli altri vengono puniti; Israele viene castigato severamente, gli altri vengono flagellati; Israele è messo alla prova, gli empi sono condannati; Israele si aspetta misericordia, i loro avversari possono aspettarsi solo ira (cf. *Ps. Sal.*, ad es. 3,4-16; 7,1-10; 8,27-40; 13,4-11; *Sap.* 11,9-10; 12,22; 16,9-10). Questo è l'atteggiamento che in *Rom.* 2,5 Paolo chiama «impenitenza», «durezza di cuore»: *l'interlocutore giudeo non ha preso il proprio peccato troppo sul serio.*

Bersaglio di Paolo in *Rom.* 2,1 ss. è quindi il «giudeo» che pensa d'essere al riparo dalla condanna divina. Vale a dire che l'interlocutore *non* presume di non peccare mai; pensa, invece, che trovandosi nel patto ed essendo membro del popolo di Dio, riceverà da Dio un trattamento di favore. Anche se pecca come i gentili, il posto che occupa nel patto significa che il suo peccato non avrà peso (anche perché il sacrificio farà l'espiazione per i suoi peccati). Questa mentalità è abbondantemente documentata dai *Salmi di Salomone* (ad es. 3,9; 5,7-9; 9,11-15; 13,4.6.9; 16,11-15). In altre parole, qui si ha in mente una distinzione tra quelli di dentro e quelli di fuori: chi è dentro viene castigato, sia pur severamente; chi è di fuori viene condannato. Non è necessario presumere che Paolo pensasse specificamente ai *Salmi di Salomone* in sé; sembra, però, estremamente probabile che egli attaccasse la medesima mentalità che viene espressa anche nei *Salmi di Salomone*.

b) *Rom.* 2,12-16 conferma che il problema è costituito dall'atteggiamento di quelli di dentro verso quelli di fuori. Ora, Paolo imposta la questione con maggiore precisione e lo fa in termini di legge. La distinzione è tra quelli «dentro la legge» e quelli fuori della legge (2,12), tra quelli che «hanno la legge» e quelli che non l'hanno (2,14). L'assioma che viene ancora una volta contestato è che avere la legge faccia differenza. Niente affatto,

¹ Uso i pronomi maschili seguendo il greco e in senso inclusivo.

² Cf. soprattutto *Ps. Sal.* 8,27-35 con *Rom.* 3,3-4.

insiste Paolo: quelli dentro la legge saranno sicuramente giudicati, proprio come quelli fuori della legge. Nel giudizio l'appartenenza al popolo della legge non costituirà per il «giudeo» alcun vantaggio; il giudeo e il gentile verranno misurati entrambi col metro del «fare la legge».

c) In *Rom. 2,17-24* è chiaro, oltre ogni dubbio, che ciò che Paolo prende di mira è il *senso di privilegio e di vantaggio rispetto agli altri che i giudei hanno*. Tuttavia, risponde Paolo, poiché il «giudeo» fa cose che sono altrettanto cattive di quelle che fa un gentile, egli non può presumere che la sua posizione privilegiata lo salverà.

d) Identica è chiaramente l'implicazione di *Rom. 2,25-29*: ciò cui Paolo pensa è quantomeno la convinzione del «giudeo» che al cospetto di Dio la circoncisione gli procuri un posto di privilegio rispetto ad altri. Lodando «l'incirconciso» che osserva la legge più del «circonciso» che non l'osserva, Paolo deve pensare al «giudeo» come a qualcuno che presume che la propria circoncisione sia un'efficace profilassi contro peccati gravi. Certo ciò non può significare che per Paolo il «giudeo» sia qualcuno che si gloria semplicemente della propria osservanza della legge (in quanto mezzo per procurarsi meriti); qui è più probabile che il «giudeo» sia qualcuno che si gloria della sua condizione di giusto (documentata e conservata, va da sé, da sue «opere della legge»), la quale garantisce che qualsiasi sua mancanza nell'osservare la legge non sarà considerata tanto grave da inficiare questa condizione.¹

In breve, non si può dire che in *Rom. 2-3* Paolo attacchi soltanto un falso atteggiamento verso la legge.² Neppure tuttavia si può dire che egli denunci soltanto la disubbidienza alla legge. Egli prende di mira *entrambe* le cose. L'apostolo deve convincere il suo interlocutore giudeo che la sua mancata osservanza della legge è seria come lo è il peccato dei gentili. Il problema è che la legge impedisce al «giudeo» di riconoscere la serietà del proprio peccato. A quel punto il problema è *veramente* l'atteggiamento dei giudei verso la legge, semplicemente perché il senso di differenza e di privilegio che essa inculca ottunde il senso della serietà del peccato.

Ecco che cosa Paolo ha evidentemente in mente quando riassume il suo atto d'accusa in *Rom. 3,20* in termini di *ἔργα νόμου*. L'atteggiamento di fiducia espresso in «opere della legge» è la presunzione del «giudeo» di andare prosciolto al giudizio finale, mentre gli altri (i gentili) saranno condannati. *Non* si tratta di una presunzione di impeccabilità, di perfetta osservanza della legge. Si tratta *invece*, di fatto, della presunzione che il suo status in seno al popolo del patto, confermato dalle sue «opere della legge», gli garantirà il proscioglimento finale. *Non* si tratta del presupposto

¹ Cf. nuovamente i passi dei *Salmi di Salomone* indicati sopra.

² Spero di non aver affermato una cosa del genere da qualche parte. Se sono stato interpretato in questo senso, allora sono lieto di avere l'opportunità di precisare meglio il mio pensiero.

che queste sue «opere della legge» gli guadagnino la salvezza o peseranno più dei suoi peccati.¹ *Si tratta* invece del presupposto che quali che siano i suoi peccati, questi non saranno mai abbastanza seri da escluderlo dalla vita dell'età a venire; che la sua obbedienza alle prescrizioni del patto («opere della legge»), in particolare l'osservanza del culto sacrificale, coprirà i suoi peccati e che quindi non c'è bisogno di qualcosa di più radicale, ad esempio del pentimento. In acuto e quasi esplicito contrasto, Paolo afferma che il ruolo della legge è quello di suscitare la consapevolezza del peccato, non di ottundere la coscienza di esso (3,20b).²

In breve, mi pare pacifico che in *Rom.* 3,20 la formula ἔργα νόμου riassume l'atto di accusa di 1,18-3,20. Quello che invece molti esegeti fraintendono profondamente è la forza di quell'atto di accusa. Quando lo si legge, come credo si debba fare, sullo sfondo della polemica giudaica contro la religiosità dei gentili, gentili che sono ritenuti *eo ipso* «peccatori», dovrebbe risultare chiaro che le «opere della legge» non denotano alcun tentativo di guadagnare il favore di Dio. Nell'atto di accusa questo aspetto non viene mai menzionato; quello che invece *vi si vede veramente* e abbondantemente è una presunzione giudaica di godere dello stato di «nazione favorita» seguita dalla presunzione conseguente che il peccato commesso dal «giudeo» non sia mai, comunque, serio come quello uguale commesso dal gentile. È *questo* atteggiamento e *questo* equivoco che Paolo riassume nel concetto di presunzione della giustificazione per opere della legge. Il che implica chiaramente che *sono le sue «opere della legge»* (dato che sono queste che gli conservano la sua posizione di membro del patto e comprovano la sua differenza dai peccatori gentili) *che danno al «giudeo» la sua falsa certezza e mascherano la gravità del suo peccato.*

2.3. Questo indirizzo esegetico, o qualcos'altro molto simile, trova certo conferma in *Rom.* 3,27 ss. La breve parte centrale dell'argomentazione (*Rom.* 3,21-26) è racchiusa tra due pericopi che trattano delle conseguenze del vangelo di Paolo per i giudei (2,1-3,20 e 3,27-4,25). È quindi chiaro che *Rom.* 3,27 ss. è il primo e diretto corollario che Paolo trae dalla parte centrale (3,21-26). Anche qui devo confessare d'essere estremamente sorpreso dal tentativo del prof. Cranfield di argomentare diversamente.³

¹ Come si sostiene ancora in commenti recenti, ad esempio W. Schmithals, *Der Römerbrief*, Gütersloh 1988, 114.

² Ciò spiega il «poiché» che introduce 3,20b e che Cranfield mi rimprovera (p. 9) di non prendere in considerazione.

³ L'esegesi di Dunn è «un'indebita limitazione degli intenti di Paolo. Come potrebbe Paolo passare, immediatamente dopo i vv. 21-26, a trarre le conseguenze per la concezione che il popolo giudaico aveva di sé? Proprio a questo punto qualsiasi altra cosa diversa dal tirare le conseguenze per il modo in sé e per sé di concepirsi da parte di esseri umani, sarebbe una smontatura intollerabile. Nel testo paolino non viene escluso soltanto il vanto dei giudei... ma ogni vanteria umana al cospetto di Dio» (Cranfield, 96).

Definire «intollerabile banalità» l'interesse di Paolo per gli effetti ultimi che il proprio vangelo avrebbe avuto sul suo stesso popolo e la sua concezione della legge e di Dio, rivela un'incredibile mancanza di immedesimazione con l'apostolo, in realtà profondamente interessato proprio a tale questione (cf. *Rom.* 9,1-3), e un'incredibile incapacità d'intendere quanto la posizione dei giudei suoi simili fosse al centro di tutto il discorso di Paolo. Dal giudeo che era, a Paolo non faceva problema l'idea che i gentili fossero «peccatori» bisognosi di salvezza (cf. di nuovo *Gal.* 2,15); erano i giudei suoi simili che avevano bisogno d'essere convinti che la loro necessità di salvezza era altrettanto grande di quella dei gentili; era la presunzione che i giudei avevano del contrario che andava smontata; era quindi necessario, per non dire inevitabile, che questo fosse l'obiettivo centrale dell'esegesi paolina del vangelo.

La conclusione diretta di *Rom.* 3,21-26 riguarda quindi il vanto. Nonostante il professor Cranfield, questo *deve* essere il vanto giudaico. 1. È il vanto connesso con le «opere della legge» (la medesima espressione, la medesima legge di *Rom.* 3,19-20); 2. si riprende chiaramente il vanto di cui Paolo parla in *Rom.* 2,17 e 23 («tu che ti vanti in Dio / della legge»), l'unico vanto menzionato prima nella lettera; 3. non manca una conferma stilistica: in *Rom.* 3,27 Paolo ritorna alla diatriba, lo stile che egli usa in questi capitoli dibattendo col suo interlocutore giudeo. Sarebbe anche giustificato parafrasare 3,27 (leggendo ἡ καύχησις in luogo di καύχησις): «Dov'è allora questo vanto» (ossia quello di cui si parla in 2,17 e 23)?¹ È certo molto difficile evitare l'ovvia conclusione che *il vangelo ribadito in Rom.* 3,21-26 *esclude appunto il vanto giudaico della legge*, ossia la presunzione giudaica di godere di uno status privilegiato rispetto ai gentili, la presunzione che la legge funga effettivamente da salvaguardia, per quanti stanno nei suoi confini e fanno le sue opere, dagli stessi peccati che commessi dai gentili significherebbero condanna e annientamento.²

E questa conclusione trova senz'altro conferma in *Rom.* 3,29-30 («egli è forse soltanto dio dei giudei?»). Il presupposto falso che conduce al vanto di *Rom.* 3,27 è che Dio sia dio soltanto del popolo giudaico. Questo presupposto ci è noto (*Deut.* 32,8-9; *Sir.* 17,17; *Iub.* 15,31-32) ed è evidentemente questo che l'argomentazione di Paolo, da *Rom.* 3,19 (o forse meglio da 2,1) in avanti, intende scalzare. *Qualsiasi altro possa essere stato il suo obiettivo, il vangelo paolino della giustificazione per fede è chiaramente diretto contro la presunzione giudaica di godere agli occhi di Dio di uno status privilegiato.*

La controversia vera tra il prof. Cranfield e me si riduce quindi a que-

¹ Come perlopiù si conviene; si veda ora, ad esempio, Schmithals, 129.

² «Si tratta del vanto di quelli che pensano di trovarsi in una condizione privilegiata solo perché giudei» (Ziesler, 117).

sta domanda: qual è il discorso teologico in cui le «opere della legge» s'inseriscono meglio? Il prof. Cranfield sostiene di fatto che le «opere della legge» denotano una condizione privilegiata *guadagnata* con l'obbedienza alla legge,¹ mentre io sono convinto che le «opere della legge» denotano una condizione di privilegio *attestata e mantenuta* dall'obbedienza alla legge. Poiché nella lettera ai Romani non si è fin qui parlato affatto di un privilegio così guadagnato e poiché il vanto di *Rom. 2,17-20* è riferito *unicamente* a una condizione di privilegio dovuta alla legge, dovrei dichiarare che il filo dell'argomentazione e il contesto sostengono fortemente la seconda alternativa.

2.4. Naturalmente il filo dell'argomentazione continua anche in *Rom. 4*. Per chi sa quanto a quell'epoca la figura di Abramo fosse esaltata nella tipica pietà giudaica che vi vedeva, forse, il suo modello più alto, non dovrebbe essere molto difficile capire perché Paolo abbia spostato il discorso su Abramo e, più specificamente, su *Gen. 15,6*.² Soltanto quelli che non sono disposti a ritenere l'esposizione paolina di *Gen. 15,6* diretta contro l'interpretazione di *Gen. 15,6* che andava allora per la maggiore (riflessa anche in *Giac. 2,23*) non riconoscerebbero che la spiritualità giudaica era perfettamente capace di rappresentare Abramo come uno che faceva le «opere della legge», nel senso che faceva quanto la legge richiedeva, testimoniando in tal modo la propria fedeltà al patto.³ Ciò spiega la linea argomentativa principale della seconda metà di *Rom. 4*: la «fede» di Abramo («Abramo *credette* a Dio, ecc.») non dovrebbe essere intesa come fedeltà (al patto) (così *Sir. 44,20*; *I Macc. 2,52*; *Iub. 17,15-18*; *18,16*; *19,8*), bensì come fede pura, semplice, nuda (*Rom. 4,18-22*).

Questa linea esegetica scorre liscia fino a *Rom. 4,4-5* dove anch'essa pare ingarbugliarsi. Questo intoppo parrebbe essere il tallone di Achille della mia esegesi: qui non si parla forse del salario dovuto a chi opera? e poiché il testo oppone questo modello di «contabilità» al perdono della grazia di Dio, non si deve forse concludere che Paolo contrappone il suo vangelo della giustificazione per grazia mediante la fede a una dottrina giudaica della giustificazione in ricompensa di opere? Questa è la conclusione che molti traggono, dimostrando così anche come sia destinato a fallire qualsiasi tentativo di negare che Paolo stesse polemizzando con i sostenitori di una dottrina della salvezza guadagnata con le buone opere.⁴

¹ Cranfield, 96.

² Per una documentazione completa invito a consultare il mio *Romans*, 198-202.

³ La base per presentare Abramo quale osservante modello della legge del patto era stata già gettata in *Gen. 26,5*.

⁴ Così ad esempio Schreiner, 229; Silva, 351-352; Cranfield, 97 vi accenna brevemente. Così in particolare anche Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith. Paul and His Recent Interpreters*, Grand Rapids 1988, al quale ho replicato nel mio *Jesus, Paul and the Law*, 237-241.

Ma a conclusione e corollario si giunge a mio parere per troppa fretta e troppa disinvoltura. L'illustrazione dell'operaio che lavora per la paga, ad esempio, non è stata suggerita semplicemente dal discorso sul lavoro e i lavoratori; è vero invece che è stata inserita nel discorso per dimostrare anzitutto il significato di λογίζεσθαι. Fu quasi certamente la presenza di questo specifico verbo in *Gen.* 15,6, parola nota come termine tecnico commerciale d'uso corrente, che suggerì l'illustrazione in questione: nell'uso corrente il termine denotava il computo della ricompensa per servizi resi, ma a Paolo questo senso pare inappropriato ai rapporti tra Dio e uomo. Ed è a *questo* che Paolo reagisce – ossia al significato commerciale corrente del termine. Per capire il senso dell'illustrazione nell'argomentazione in corso, non è necessario leggere altre sfumature o allusioni nella figura. In particolare non è affatto necessario arguire che il «giudeo» (l'interlocutore di Paolo nella diatriba) considerasse il rapporto di Dio con Israele secondo il modello di rapporti commerciali oppure interpretasse in tal senso *Gen.* 15,6 – quantomeno non in termini di compravendita della salvezza.

In secondo luogo, non si dovrebbe presumere frettolosamente che in *Rom.* 4,4-5 ἐργάζεσθαι sia perfettamente equivalente a ἔργα νόμου. Infatti, non lo è affatto. L'uso paolino di tale verbo è costantemente neutro o positivo; di per sé non ha mai un senso o anche solo una sfumatura negativa. Nella teologia di Paolo l'accezione negativa di «opere» inerisce unicamente al nesso «opere della legge».¹ Ciò non dovrebbe sorprendere: è affatto comune che una parola, anche la stessa parola, abbia una connotazione chiaramente negativa soltanto in determinati contesti ben definiti. Per restare agli scritti del Nuovo Testamento, si può pensare per esempio a ἐπιθυμία («desiderio») e κόσμος («mondo»). Così qui: la connotazione negativa non riguarda né ἐργάζεσθαι né ἔργον né ἔργον νόμου (2,15), bensì soltanto ἔργα νόμου.²

Dubito quindi moltissimo che *Rom.* 4,4-5 sia interpretato correttamente da chi vi legge un'accusa rivolta da Paolo al «giudeo» che pretende di poter ottenere o guadagnare l'approvazione divina mediante i propri sforzi e il proprio duro lavoro. Dato che la tipica mentalità giudaica era caratteristica di chi, in virtù del patto, si sentiva già al sicuro nei precinti della grazia divina, non c'era proprio niente da guadagnare in quel senso cru-

Diverso il giudizio di Ziesler: «Il bersaglio... non è la presunzione giudaica, ma la rivendicazione dei giudei d'essere privilegiati» (p. 125).

¹ L'intera espressione è o esplicita (*Rom.* 3,20.28; *Gal.* 2,16; 3,2.5.10) o implicita (*Rom.* 3,27; 4,2.6; 9,12.32; 11,6).

² Cf. l'idea di «amore di sé». Il fatto che questo sia un concetto generalmente negativo non comporta che uno o l'altro dei due elementi sia negativo quando è usato da solo; ci sono anche determinati casi in cui l'«amore di sé» può essere presentato come qualcosa di relativamente positivo: ad esempio nel caso del comandamento di amare il prossimo «come se stessi».

ziale. Quello che certamente c'era era una condizione che andava documentata e conservata con opere della legge per distinguersi dai peccatori gentili. E questo atteggiamento non è molto lontano dall'atteggiamento del meritocratico nell'interpretazione del prof. Cranfield. Non è lontana, ma *non* è la medesima cosa e la profondità del disaccordo tra di noi mostra quanto le due cose siano in realtà distanti.

2.5. Forse dovrei semplicemente aggiungere che per quanto riguarda *Rom.* 9,30-10,4 il prof. Cranfield trascura completamente la mia minuziosa esegesi di questo importante testo, in particolare la mia analisi di *Rom.* 10, 2-3.¹ Alla luce di questo passo mi sembra essere assolutamente chiaro che Paolo lancia i suoi dardi contro l'idea (giudaica) di una giustizia che sia di proprietà esclusiva (cioè appartenente ai giudei e non ai gentili) e che debba essere difesa con «zelo» maccabaico, come aveva cercato di fare un tempo egli stesso (*Gal.* 1,13-14). La ferocia di quella persecuzione (Paolo aveva cercato di «distruggere» la chiesa) è certo un'indicazione sufficientemente eloquente di quanto Paolo sentisse profondamente tali questioni.

3. ἔργα νόμου IN GALATI

Per amore di completezza dovrei forse aggiungere un paio di commenti sui principali passi in Galati relativi al nostro tema.

3.1. *Gal.* 2,16. Qualsiasi cosa si possa dire della resa puntuale di questo versetto,² due cose sono chiare oltre ogni ragionevole dubbio: 1. qui Paolo reagiva alla convinzione (implicita nell'incidente di Antiochia) che la fede possa e dovrebbe essere unita a opere della legge; 2. Paolo reagisce a questa posizione con l'antitesi di fede e opere della legge. Io non ho fatto che mostrare come *Gal.* 2,16 possa esser letto come intervento su questi due punti. Controverso è soltanto come egli passi da un punto all'altro.

Un cavallo di battaglia contro la mia esegesi è stato che Paolo collega le due proposizioni principali con *καί* e non con *ἀλλά*.³ L'unica soluzione che posso fornire è che Paolo usa «e» pur avendo l'intenzione di contestare la concezione condivisa enunciata nella prima delle due principali, per poter così indicare che per lui la sua posizione è in linea di continuità con quella di Pietro: considerare antitetiche, anziché reciprocamente com-

¹ Cranfield, 97-98 riferendosi al mio *Romans*, specialmente 586-588.

² Per Silva (p. 346) la mia risposta a F.F. Bruce in *Jesus, Paul and the Law*, 198 sarebbe «un commento piuttosto confuso». Devo confessare che la sua risposta non mi è risultata illuminante.

³ «Noi siamo giudei per natura e non peccatori gentili, sapendo che nessuno è giustificato da opere della legge ma soltanto per fede in Gesù Cristo, e abbiamo creduto in Cristo Gesù per poter essere giustificati dalla fede in Cristo e non da opere della legge...» (*Gal.* 2,15-16).

patibili, fede e opere della legge è la conseguenza appropriata e inevitabile dell'importanza attribuita alla fede nel vangelo. Dopotutto Paolo aveva già accusato Pietro di non camminare diritto riguardo alla verità del vangelo (*Gal. 2,14*). In altre parole, la *halaka* di Pietro (le opere della legge sono compatibili con la fede in Cristo e ne sono l'espressione) va (ora) considerata contraria alla verità del vangelo.

3.2. *Gal. 3,10*. Presupposto fondamentale della posizione sostenuta dal prof. Cranfield è che Paolo credesse impossibile osservare tutta quanta la legge, nel senso che è impossibile per esseri umani raggiungere una vera e perfetta ubbidienza della legge, impossibile attenersi in tutto e per tutto al modello fissato da Dio nella legge.¹ Questa posizione poggia solitamente e se mai più saldamente su *Gal. 3,10*.² Allargo la mia risposta a questo aspetto e a questo versetto semplicemente per far osservare che interpretare la logica di Paolo secondo la stessa linea seguita poco sopra (2.2, riguardo a *Rom. 2*) risulta molto utile per capire bene anche *Gal. 3,10*. Ciò a cui Paolo qui pensa non è l'incapacità umana di ottemperare alla legge, bensì lo stesso problema della disubbidienza d'Israele trattata con troppa leggerezza e minimizzata per la stessa sicurezza che vivere nel recinto del patto assicuri una copertura totale in caso di peccato.

a) Sono convinto che il discorso di attenersi «a tutte le cose scritte nel libro della legge per metterle in pratica» (*Gal. 3,10* con citazione di *Deut. 27,26*) sia stato *frinteso* leggendovi la richiesta di una *obbedienza* totale, cioè perfetta. Ciò cui Paolo pensava era, piuttosto *uno stile di vita* completo: una vita vissuta totalmente entro il patto, totalmente entro la legge, totalmente in termini delle sue norme (come dice anche in *Gal. 5, 3*); cioè, un modo di vivere dal carattere totalmente giudaico. È questo lo stile di vita seguito da Paolo in passato (*Gal. 1,13-14*). L'apostolo ha potuto definire quel genere di vita «irreprensibile» (*Fil. 3,6*) *non* perché si era attenuto perfettamente alla legge, bensì semplicemente perché era vissuto totalmente entro i parametri della legge – incluse le misure previste del sacrificio e dell'espiazione del peccato.

b) Il problema era che una simile concezione di sé significava «confidare nella carne» (il collegamento tra tale atteggiamento e la carne risulta chiaramente da *Rom. 2,28-29*; *9,8*; *Fil. 3,3-4* e anche da *Gal. 3,3* e *6,13*). Si vede quindi la portata di un versetto affine che parla precisamente dell'impossibilità di piacere a Dio (*Rom. 8,8*). Quelli che sono incapaci di essere graditi a Dio sono «quelli nella carne», e tra questi, nell'ottica cristiana di Paolo, era incluso il «giudeo» tipico («che confida nella carne»). Ciò ci

1 Cf. ad esempio Cranfield, 97; così anche Schreiner, 226-228 e Moo, 215.

2 V. ad esempio gli autori citati nel mio *Jesus, Paul and the Law*, 234 n. 41; inoltre anche J. Rohde, *Galater* (ThNT 9), Berlin 1988, 141 e Longenecker, 118.

riporta a *Gal.* 3,10 perché la tensione presente nel pensiero qui espresso ha uno stretto parallelo nella tensione tra *Rom.* 8,7 e *Rom.* 8,8. Perché se tra «quelli nella carne» è compreso il «giudeo», allora il filo del pensiero che unisce *Rom.* 8,7 e 8,8 implica che (simili) giudei non sono, anzi nemmeno possono essere soggetti alla legge di Dio. In altre parole: nella concezione fondamentale che i giudei hanno di sé c'è qualcosa che effettivamente impedisce loro di essere soggetti (nel modo appropriato) alla legge di Dio. Paolo esprime questo pensiero in *Gal.* 3,10 indicando che la mentalità da «opere della legge» pone quelli che la possiedono e la conservano sotto la maledizione che colpisce quelli che non riescono a compiere perfettamente tutto ciò che la legge prescrive.

c) Paradossalmente Paolo pensa *effettivamente* che sia possibile ubbidire alla legge, come risulta chiaramente da *Gal.* 5,14-15; *Rom.* 8,4 e 13,8-10). La differenza è costituita dalla base o dalla mentalità diversa: la fede (*Rom.* 1,5) e l'amore (*Gal.* 5,6). Ecco che cosa Paolo contrappone alla mentalità che un tempo era anche la sua – caratterizzata dalle «opere della legge». In altre parole, anche qui risulta chiaro che nell'ottica di Paolo un atteggiamento sbagliato verso la legge impediva ai giudei suoi simili di riconoscere che di fatto essi infrangevano pericolosamente la legge ed era necessario che si mostrasse loro che la strada per adempiere la legge non passava per le «opere della legge» ma dal principio alla fine per la fede.

Per riassumere, la differenza tra l'esegesi del prof. Cranfield e la mia si riduce a due punti fondamentali. 1. Paolo accusa i suoi consimili giudei di cercare di guadagnarsi la salvezza mediante opere della legge o *di cercare di conservare mediante opere della legge i loro privilegi di giusti di Dio (a differenza dei peccatori gentili) derivanti dal patto?* 2. Paolo pensava che fosse impossibile adempiere tutta la legge e che l'errore d'Israele era di credere che ciò fosse invece possibile? oppure egli pensava che Israele continuasse a obbedire alla legge in maniera sbagliata, *trattando il regno della giustizia come fosse un territorio esclusivamente giudaico (delimitato dal recinto delle opere della legge) e che per questa ragione i giudei non riuscivano a riconoscere la gravità del loro peccato e che essi (proprio come ogni gentile) cadevano sotto la maledizione della legge?* Sarà chiaro che in entrambi i casi la seconda alternativa rispecchia la mia posizione e che io sono convinto che essa è molto più vicina al cuore del vangelo e della teologia di Paolo.

Ringrazio ancora una volta quanti hanno accolto il mio invito a un dialogo costante, in particolare per come le loro risposte mi hanno stimolato a leggere e rileggere con rinnovata attenzione la nostra comune eredità, riflettendo intensamente su di essa. Spero che questo dialogo possa continuare anche in futuro.

Capitolo 9

Echi di polemica giudaica nella lettera di Paolo ai Galati

Non è necessario ricordare che la lettera ai Galati è uno degli scritti più polemici di tutta la Bibbia. Il tipico ringraziamento iniziale delle lettere ordinarie, tutto gentilezza e rispetto, è sostituito dal fuoco e fiamme dell'indignazione e dell'anatema di *Gal.* 1,6-9. Per quattro volte Paolo si riferisce ai capi cristiani di Gerusalemme con la fredda formula οἱ δοκοῦντες (2, 2.6.9) e li liquida con un'alzata di spalle: «Quello che possono essere stati un tempo, a me non importa». L'opposizione gerosolimitana è descritta con una serie di termini ben poco lusinghieri: «Intrusi, falsi fratelli infiltratisi fra di noi per spiare la libertà che abbiamo» (2,4). Gerusalemme stessa è identificata con Agar e gettata dalla parte della schiavitù nella contrapposizione dei due ordini in 4,21-27. I galati sono poi incoraggiati a buttare fuori gli altri missionari come Sara spinse Abramo a sbarazzarsi di Agar e Ismaele, estromessi allo stesso modo dall'eredità di Abramo (4,30). L'asprezza della polemica contrappone come termini antitetici che si escludono reciprocamente Cristo e circoncisione, grazia e legge (5,2-5), raggiungendo l'acme con la rozza battuta sessuale di 5,12. Nemmeno nel poscritto, infine, Paolo può trattenersi dallo screditare i motivi dei suoi avversari, negandone l'onestà (6,12-13).

In tutto il mondo questo linguaggio e queste tattiche sono tipici della polemica tra fazioni. Nello spirito e nel tono, almeno, non è segnatamente giudaica o cristiana.¹ Al tempo stesso ci sono elementi che sembrano riflettere più specificamente una polemica interna al giudaismo ed è su questi che si concentrerà qui la nostra attenzione. Già Peter von den Osten-Sacken ha notato il parallelismo tra *Gal.* 1,6-7 e la feroce polemica contro «l'assemblea dei traditori» e «l'insolente» in CD 1,14-17,² ma altre somiglianze sono ancora più singolari e meritano più attenzione di quante ne abbiano finora ricevuto. Sarà sufficiente fare riferimento ai passi più notevoli e ad altri due.

¹ Cf. ad esempio L.T. Johnson, *The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Convention of Ancient Polemic*: JBL 108 (1989) 419-441.

² P. von den Osten-Sacken, *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus*, München 1989, 142.

I. GALATI 2,11-17

I.1. *Indizi di polemica intragiudaica*

La natura polemica del passo è evidente sin dall'inizio. Dire che Cefa «era da condannare» (2,11), significa, naturalmente, che era condannabile dal punto di vista di Paolo: un espediente tipico del polemista è il tentativo di influenzare a proprio favore gli ascoltatori, suggerendo che l'idea presentata è universalmente valida. Ma le indicazioni di tipo più specificamente giudaico cominciano ben presto a far capolino.

a) *Gal. 2,12*: Cefa «si separò». Abbiamo qui un'eco del nomignolo affibbiato a una delle «sette» del giudaismo contemporaneo (farisei = «i separati») ?¹ Negli ambienti giudaici farisei ed esseni era conosciuti per essere quelli che si separavano dagli altri proprio sul punto della comunione conviviale, per ragioni di purità – e si separavano persino da altri che si ritenevano, indubbiamente, fedeli alla torà, ma non erano considerati tali da farisei ed esseni.² Cefa, come queste altre sette del giudaismo del secondo tempio, aveva fatto ora della comunione conviviale un caso prova della fedeltà al patto e dell'appartenenza alla comunità del patto, così che, concludendo che i gentili non soddisfacevano quella prova (o, piuttosto, che la loro compagnia impediva a lui di farlo), fece marcia indietro, rifiutandosi di sedere a tavola con loro. In uno scambio verbale tra giudei sul tema della comunione conviviale non sarebbe stato difficile cogliere un'eco di questo genere. Si potrebbe persino parafrasare Paolo così: «Cefa fece il fariseo».

b) *Gal. 2,12*: «Per paura di quelli della circoncisione». Il verbo «temere» ha qui, almeno in parte, una nota polemica. Anche se Pietro era effettivamente preoccupato per la propria sicurezza personale, ridurre i suoi motivi alla semplice paura è un espediente polemico per screditare il suo comportamento. Ciò che qui è più singolare è tuttavia la definizione di quelli che Pietro «temeva»: Paolo li chiama «(quelli) della circoncisione». Singolare è che Paolo possa definire costoro in modo sommario riferendosi all'atto e al fatto della «circoncisione». Altrove l'apostolo può definire i giu-

1 Cf. per esempio E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* II, ediz. riv. da G. Vermes e al., Edinburgh 1979, 396 s. (tr. it. *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo* II, Brescia 1987); A.J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Edinburgh 1988, 215 e 220-221 (tr. it. *Farisei, scribi e sadducei nella società palestinese*, Brescia 2003). A detta di T. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Leipzig 1905, 61-62 e F. Mussner, *Der Galaterbrief* (HTKNT), Freiburg 1977, 83 n. 81, l'uso paolino dello stesso verbo in 1,15 contiene un'eco analoga.

2 Il fatto è nei particolari controverso, ma non si può negare che grosso modo le cose stessero proprio così. In aggiunta agli autori citati nella prima parte della nota precedente, si vedano anche ad esempio A.F. Segal, *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*, Harvard 1986, 124-128; S.J.D. Cohen, *From Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia 1987, 119, 129-132, 154-159, 162 e i vari contributi di J. Neusner sul tema.

dei in senso lato chiamandoli «la circoncisione», in contrapposizione al resto dell'umanità, che è chiamata semplicemente «l'incirconcisione» (*Gal.* 2,7-8; simile *Rom.* 2,25-27; 3,30; 4,9-12). Tale caratterizzazione indica chiaramente un'identità determinata dall'atto e dal fatto della circoncisione o incentrata su di essi, perciò la metonimia è «la circoncisione» e non «i circoncisi». Infatti è la circoncisione che costituisce il principio fondamentale e sufficiente della classificazione. Altrettanto chiaramente «la circoncisione» indica un punto di vista giudaico: difficilmente i gentili si definirebbero «l'incirconcisione». Nel nostro caso, però, il termine è usato da un giudeo per definire un altro giudeo e deve indicare ancora altri giudei distinti da quelli simili a Pietro e Paolo in un modo analogo alla distinzione tra giudei e gentili. In poche parole, formavano una fazione interna al giudaismo che dava tanta importanza alla circoncisione da potersi addirittura distinguere dagli altri giudei ed essere chiamati «la circoncisione».

c) *Gal.* 2,13: «Si misero a fare gli ipocriti». In greco il verbo usato da Paolo significava semplicemente «recitare una parte», ma nell'uso giudaico esso aveva assunto una nota costantemente negativa: «simulare, ingannare» (come in *Sir.* 32,15; 33,2; *Ps. Sal.* 4,20.22). Un parallelo estremamente significativo è il ricordo di Eleazaro, il martire maccabeo, che *si rifiutò* di far finta di mangiare maiale e cibo sacrificato agli idoli come stratagemma per evitare la pena capitale (2 *Macc.* 6,21.24; 4 *Macc.* 6,15.17).¹ Se Paolo rivolgendosi a Pietro guarda alle sue spalle al «gruppo di Giacomo», potrebbe benissimo aver voluto ricordare questo classico esempio di fedeltà al patto. Pietro e gli altri giudei cristiani avrebbero dovuto avere la forza di carattere (di resistere alla tentazione di abbandonare la verità del vangelo) che Eleazaro aveva dimostrato. Poiché ci si sarebbe aspettati che l'esempio dei martiri maccabei venisse ricordato da quelli di Giacomo piuttosto che da Paolo, allora si può se non altro immaginare che Paolo cercasse di controbattere il tipo di ragionamento fazioso che nei due secoli successivi alla rivolta maccabaica deve essersi regolarmente appellato all'esempio dei martiri maccabei.

d) *Gal.* 2,13: «... la loro ipocrisia». Ovviamente anche qui si tratta di un'accusa polemica. Nel corso di una polemica un disaccordo reale può essere facilmente definito «ipocrisia» da quelli che vedono la questione o diversamente o più intensamente. Ma nel nostro caso specifico U. Wilckens osserva che nel giudaismo della diaspora il termine ὑπόκρισις era usato come equivalente dell'ebraico *hnp* che significa «azione empia che allontana da Dio».² Anche qui, considerato il contesto aspramente polemico, l'allusione potrebbe essere stata evidente tanto a Paolo quanto ai suoi interlocutori giudei.

¹ Cf. anche U. Wilckens, ὑποκρίνομαι, GLNT XIV, 681-689 e H.D. Betz, *Galatians* (Hermeneia), Philadelphia 1979, 109-110.

² Cf. U. Wilckens, *art. cit.*, XIV, 684 e n. 24.

e) *Gal. 2,14*: «non camminavano dritti alla volta della verità del vangelo». Il verbo usato ($\delta\rho\theta\omicron\pi\omicron\delta\epsilon\iota\nu$) è *hapax legomenon* per il tempo cui risale la lettera, ma l'immagine che esso evoca è ovvia e difficilmente equivocabile. Qui il dato più significativo è tuttavia che ci si trova davanti a una metafora tipicamente giudaica (*halk*), inusuale per il pensiero greco. Quest'uso peculiarmente giudaico lo s'incontrava in encomi in cui si elogiava l'aver «camminato nella legge o negli statuti o nei precetti o nelle vie di Dio» (di qui *halaka*).¹ Con un contrasto sicuramente voluto, Paolo parla di camminare alla volta della verità del vangelo. Evidentemente egli sottintendeva polemicamente l'idea che «la verità del vangelo» forniva una guida diversa e superiore di condotta, ma in realtà si trovava impegnato in una controversia halakica.

f) *Gal. 2,14*: «Come mai costringi i gentili a giudaizzare?». Il verbo «giudaizzare» era un'espressione molto comune e significava «vivere da giudeo», «adottare uno stile di vita tipicamente giudaico». Si usava per quei gentili che adottavano usanze giudaiche, ad esempio l'osservanza del sabato.² La nota polemica è contenuta nel verbo «costringere». In quell'epoca il giudaismo non era particolarmente interessato alla propaganda missionaria, sebbene fosse aperto al mondo delle nazioni e pronto ad accogliere timorati di Dio e proseliti gentili.³ L'elemento costrittivo subirebbe perché c'erano gentili che pretendevano, o per i quali si pretendeva, di entrare in quelle generazioni di giudei avevano sempre considerato loro privilegi esclusivi (per dirlo con l'argomentazione di Galati: volevano entrare direttamente nell'asse ereditario di Abramo). Per salvaguardare la natura di tali privilegi si riteneva, evidentemente, necessario che siffatti pretendenti si conformassero in tutto e per tutto alle caratteristiche tradizionali del popolo del patto.⁴ Per Paolo tale esigenza di conformità è un'imposizione bella e buona. È fuor di dubbio che qui ci sia un'eco dell'uso precedente (2,4) del medesimo verbo e che Paolo voglia dire che ora il comportamento di Pietro è altrettanto coercitivo di quello dei «falsi fratelli» ai quali proprio lui, a Gerusalemme, e per di più sullo stesso problema, si era in precedenza opposto.

Di tutto ciò si può dire che si è tutt'al più davanti a indizi che da soli non basterebbero a dimostrare che Paolo usi e riprenda una polemica peculiarmente giudaica. Non mancano tuttavia indicazioni più chiare, che insieme a queste avvalorano ulteriormente l'argomentazione.

1 Cf. ad esempio la documentazione citata nel mio *Romans* (WBC 38), Dallas 1988, 315-316.

2 Cf. la documentazione, per esempio, nel mio *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*, London 1990, 149-150.

3 Cf. spec. S. McKnight, *A Light Among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Minneapolis 1991; P. Fredriksen, *Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope. Another Look at Galatians 1 and 2*: JTS 42 (1991) 532-564; 537-540.

4 Il parallelo classico è, ovviamente, la conversione del re Izate narrata in *Ios., Ant.* 20,3 8-46.

1.2. Echi di polemica giudaica

a) *Gal.* 2,15. Il più chiaro di questi echi è l'accento ai «peccatori gentili» di 2,15. La parola «peccatore» è come si sa caratteristica del linguaggio giudaico: *rāšā'* = «il colpevole di peccato, l'empio».¹ Come regolarmente nei Salmi (ad es. *Sal.* 50,16-20; 109,2-7; 119,53.155), il termine denotava quelli che trascurano la legge e la cui condotta è condannata da essa. È per questa ragione che poteva essere usato, come nel nostro caso, più o meno come sinonimo di «gentile» (*Sal.* 9,17; *Tob.* 13,6; *Iub.* 33,23-24; *Ps. Sal.* 2,1-2; *Mt.* 5,47 / *Lc.* 6,33):² i gentili sono per definizione quelli «senza la legge», che vivono fuori della legge e la cui condotta viola quindi inevitabilmente la legge (è peccaminosa).

Per quel che più riguarda il nostro tema, tuttavia, è evidente che lo stesso epiteto era usato spesso in controversie tra fazioni giudaiche che afflissero gli ultimi due secoli del giudaismo del secondo tempio, stando almeno a quanto risulta dalle nostre fonti di questo periodo. Solitamente una fazione rivendicava d'essere «giusta» e condannava altri come «peccatori» (ad esempio *1 Macc.* 1,34; 2,44-48; *1 Hen.* 5,4-7; 82,4-5; *IQH* 10,8-12; *IQpHab* 5,4-8; *Ps. Sal.* 4,8; 13,6-12). In questi casi l'uso era chiaramente polemico. Perché se il termine «peccatore» continuava a denotare una costante inosservanza e violazione della legge, la trasgressione e il dispregio della legge erano tali più agli occhi dei sedicenti «giusti» che reali. Ciò risulta ancor più chiaramente quando si ricorda che nei testi citati bersagli della critica sono, per consenso unanime, sia i sadducei sia i farisei.³ In altre parole, ciò che era in discussione era l'interpretazione settaria (o faziosa) della legge, una controversia halakica di tale intensità che per i sedicenti «giusti» riguardava questioni di vita o morte, punti determinanti per sapere se gli altri fossero accetti o invisati a Dio.

Una di queste grandi questioni può essere riassunta semplicemente come questione della comunanza di mensa – né c'è di che sorprendersi, perché proprio a tavola emerge tutta una serie di problemi riguardo agli alimenti puri e quelli impuri, al consumo di sangue, ai cibi contaminati dall'idolatria, in generale a qualsiasi possibile questione di purità. Basti sol-

¹ Cf. ad esempio BDB, *rāšā'*.

² Cf. K.H. Rengstorf, ἀμαρτωλός, GLNT 1, 874-881. L'associazione, per il giudeo affatto ovvia, delle parole «gentile» e «peccatore» priva di qualsiasi fondamento i tentativi di H. Neitzel, *Zur Interpretation von Galater* 2,11-21: TQ 163 (1983) 15-39. 131-149: 16-30 e A. Suhl, *Der Galaterbrief – Situation und Argumentation*, ANRW 11, 25/4 (1987), 3067-3134: 3099-3106 di inserire un intervallo fra ἐξ ἐθνῶν e ἀμαρτωλοί: «Noi, naturalmente giudei per natura e non di origine gentile, siamo nondimeno peccatori (tanto quanto loro)» (Suhl). Nel contesto storico l'antitesi più logica è quella tra «giudei per natura» e «peccatori gentili», antitesi di status per nascita – giudei per nascita, peccatori perché gentili.

³ Cf. ad esempio R.B. Wright, *Psalms of Solomon*, in OTP 2, 642 e gli autori citati in Saldarini, *Pharisees*, 279 n. 6.

tanto ricordare il modo in cui la crisi maccabaica portò alla ribalta questioni del genere come riprove di fedeltà al patto (1 *Macc.* 1,62-63), e anche quanto gli eroi e le eroine del periodo del secondo tempio fossero esaltati nella letteratura popolare del tempo proprio per aver rifiutato di consumare «il cibo di gentili» (*Dan.* 1,8-16; *Tob.* 1,10-13; *Gdt.* 10,5; 12,1-20; *Aggiunte a Ester* 14,17 LXX; *Ios. As.* 7,1; 8,5). Chi si serviva di questo lessico intendeva chiaramente dire che il giudeo suo simile che osservava queste regole era «giusto», mentre quanti tra gli altri giudei non le seguivano e non soddisfacevano i requisiti imposti dalla comunanza di mensa, erano «peccatori».

Gesù stesso si trovò evidentemente coinvolto in controversie relative a questa problematica e fu severamente criticato dai «giusti». Accusare (oltre che critico, qui il tono è chiaramente accusatorio) qualcuno di «mangiare con peccatori» e di essere «amico di peccatori» (alludendo alla condivisione della mensa), come si ricorda nelle tradizioni di *Mc.* 2,16 e di *Mt.* 11,19 / *Lc.* 7,34, significa accusarlo di frequentare gente che secondo i suoi critici trasgredisce la legge. È ancora una volta da osservare che l'accusa non è che polemica tra fazioni: quelli che erano così accusati potrebbero essere state persone che in coscienza si ritenevano perfettamente osservanti della legge, ma che non conformandosi alla *halaka* dei loro critici riguardo alle questioni scottanti delle norme alimentari e di purità venivano classificati come «peccatori», accomunati quindi agli «empi», che «peccatori» lo erano, ovviamente, in senso proprio. La conclusione è quindi chiara: se Gesù frequenta gente simile, e lo fa proprio in una situazione (la comunione di mensa) a molti aspetti della quale la *halaka* si rivela estremamente sensibile, ciò significa che egli è della stessa razza – «peccatore» per associazione, un altro spregiatore di importanti *halakot*.¹

Basta rileggere *Atti* 10-11 per capire che tra i primi cristiani di Gerusalemme il problema della comunione conviviale era alquanto scottante (*Atti* 10,14; 11,3). Si può quindi pensare che qualsiasi sia stato il contenuto del primo accordo raggiunto a Gerusalemme (*Gal.* 2,6-9), i problemi relativi alla comunione conviviale non erano stati chiariti affatto o, comunque, non lo erano stati abbastanza. Soltanto ad Antiochia i credenti più conservatori venuti da Gerusalemme si resero conto di che cosa stesse accaden-

¹ Per una discussione più esauriente di questi e altri punti correlati rimando al mio *Pharisees, Sinners and Jesus*, in *Jesus, Paul and the Law*, cap. 3; cf. anche *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism*, London 1991, cap. 6. Si dovrebbe, forse, ricordare che E.P. Sanders non ha ancora risposto alla mia critica del modo in cui ha trattato il tema di Gesù e i «peccatori» nel suo *Jesus and Judaism*, London 1985, cap. 6. Per contro, nonostante lo critichi su punti specifici, nel suo *Jewish Association with Gentiles and Galatians* 2, 11-14, in *Studies in Paul and John. In Honor of J. Louis Martyn*, ed. R.T. Fortna - B.R. Gaventa, Nashville 1990, 170-188, Sanders sostanzialmente conviene con il mio precedente studio dell'incidente di Antiochia (v. nota seguente).

do: giudei come loro prendevano alla leggera o, addirittura, abbandonavano una delle tradizioni centrali della religiosità della torà, una tradizione consacrata dal sangue dei martiri e pienamente confermata dall'esempio dei grandi eroi ed eroine della storia d'Israele.

Ecco qual è il contesto dell'incidente di Antiochia¹ e che rende ben ragione dell'atmosfera di sospetto, dell'amarrezza delle accuse e della furia delle smentite. Le espressioni («peccatori gentili») sono quelle usate da giudei che ritenevano la legge definitiva e giusta e che per tale ragione davano per scontato che i gentili «per natura» fossero fuori della legge, fuorilegge, e perciò «peccatori», invisibili a Dio e non accetti a lui per definizione. Detto questo, è molto improbabile che Paolo abbia usato quella espressione, considerata la sua posizione molto più filogentile. È quindi pressoché certo che egli vada ripetendo parole di giudei più tradizionalisti che, nel caso in questione (l'incidente di Antiochia), devono essere quelli che costituiscono il gruppo di Giacomo. In altre parole, è probabile che qui Paolo riprenda in toni ironici le accuse e le critiche mosse da quelli di Giacomo a Pietro e agli altri credenti giudei di Antiochia: «Come puoi, proprio tu, Pietro, tu che sei un vero giudeo, nato giudeo, mangiare insieme a peccatori gentili?».

Ancora una volta è da osservare che, come nel caso di Gesù, l'accusa veniva mossa da giudei contro altri giudei. Nonostante il linguaggio con cui ci si riferiva ai non giudei («peccatori gentili»), la questione in sé era pur sempre interna al giudaismo: la lealtà al patto, la pietà dettata dalla torà, la purità mantenuta evitando di essere contaminati dai «peccatori». E poiché il problema comportava un disaccordo tra giudei riguardo a ciò che fosse lecito e ciò che fosse illecito nei rapporti con i gentili, si trattava, di fatto, di una controversia tra due fazioni interne al giudaismo. Si riproponevano qui, *mutatis mutandis*, il medesimo linguaggio e la medesima polemica presenti, per esempio, in *1 Maccabei* e nei *Salmi di Salomone*, libri nei quali il termine «peccatore» può essere riferito sia a gentili, perché non giudei, sia anche a giudei, che i loro autori consideravano apostati, semplicemente perché appartenevano a una diversa setta giudaica. La controversia di Antiochia poteva echeggiare toni e termini della polemica intragiudaica precisamente perché essa era un ulteriore esempio del medesimo genere di polemica interna al giudaismo che caratterizzava quel periodo.

Qui infine si dovrebbe considerare la probabilità che lo stesso linguaggio del gruppo di Giacomo risuoni verisimilmente anche in *Gal. 2, 17*: «Ma se cercando d'essere giustificati in Cristo siamo anche noi trovati 'peccatori'...». Evidentemente, l'insistenza della fazione di Giacomo perché i credenti gentili di Antiochia continuassero a essere considerati «peccatori»,

¹ Cf. inoltre il mio *The Incident at Antioch (Gal. 2, 11-18)*, in *Jesus, Paul and the Law*, cap. 6.

comportava il corollario, ovvio per tutte le fazioni giudaiche rappresentate, che quei giudei che frequentavano tali «peccatori» si comportavano in una maniera che per gli integralisti della torà era semplicemente ripugnante e, di conseguenza, dovevano essere considerati dai «giusti» altrettanto «peccatori» dei «peccatori gentili».¹ Nel qual caso, fa notare Paolo, il Cristo che accetta i gentili («peccatori») per fede dovrebbe essere definito «un servo del peccato»!² Impossibile!

Detto in breve, la spiegazione migliore dell'uso paolino del termine «peccatori» in *Gal.* 2,15 e 17 è che esso riprende il linguaggio usato dal gruppo di Giacomo per convincere con successo Pietro a ritirarsi e separarsi dalla comunione di mensa con i gentili cristiani di Antiochia. Il termine stesso, inoltre, è usato chiaramente nello stesso senso polemico che aveva nelle controversie tra fazioni giudaiche del tempo.

b) *Gal.* 2,16. Una seconda eco della polemica tra le varie sette del giudaismo si può cogliere, anche abbastanza chiaramente, nell'espressione «opere della legge». Qui non è necessario ricordare nei particolari come questa espressione sia stata interpretata nella tradizione esegetica cristiana come una formula per descrivere gli sforzi e i meriti umani per guadagnarsi la salvezza.³ Ho trattato tale argomento altrove, e spero a sufficienza, sostenendo che per Paolo l'espressione denota, invece, gli atti di obbedienza richiesti dalla legge a tutti i giudei fedeli, a tutti gli appartenenti al popolo con il quale Dio aveva stretto il patto del Sinai; insomma quello che i giudei ritenevano di essere e l'impegno assunto dai giudei praticanti, quello cioè che E.P. Sanders ha felicemente riepilogato nell'espressione «nomismo del patto».⁴

¹ Questa lettura è sostenuta ad esempio da E.W. Burton, *Galatians* (ICC), Edinburgh 1921, 125 e 129; H. Feld, «Christus Diener der Sünde». *Zur Auslegung des Streites zwischen Petrus und Paulus*: TQ 153 (1973) 119-131: 126; Mussner, *Galaterbrief*, 176 n. 41; J. Rohde, *Der Brief des Paulus an die Galater* (THNT 9), Berlin 1988, 113. Altri, invece, presuppongono troppo frettolosamente che la questione sia semplicemente quella della giustificazione per fede nei suoi termini classici. Così ad esempio J. Lambrecht, *The Line of Thought in Gal 2:14b-21*: NTS 24 (1977-78) 484-495: 493; F.F. Bruce, *Commentary on Galatians* (NIGTC), Exeter 1982, 140 s.; Suhl, *Galaterbrief*, 3108-3109.

² La possibilità che Paolo e i galati fossero a conoscenza della tradizione di Gesù che mangiava insieme con i «peccatori» non può essere minimamente esclusa, tanto più che nello stesso versetto potrebbero esserci anche altre possibili allusioni a Gesù che accetta di assumere il ruolo di «servo» (cf. *Mc.* 10,45 parr.; *Rom.* 15,2-3.7-8).

³ Cf. ad esempio Betz, *Galatians*, 117: «qualsiasi opera in quanto opera meritoria»; R.N. Longenecker, *Galatians* (WBC 41), Dallas 1990, 86: «osservanza della torà che accumula meriti»; D. Georgi, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology*, Minneapolis 1991, 38: «conseguimenti sociali e culturali... determinati dalla legge... in linea di principio da qualsiasi legge».

⁴ Cf. i miei *The New Perspective on Paul e Works of the Law and the Curse of the Law* (*Gal.* 3:10-14) [= sopra, capp. 3 e 4], apparsi entrambi con note aggiuntive in *Jesus, Paul and the Law*, capp. 7 e 8; inoltre *Romans*, 153-155; *Partings*, 135-138. Cf. anche sotto, p. 270 n. 2. Il riferimento a Sanders riguarda il suo *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977, 75. 420 e 544. Cf. anche R. Heiligenthal, *Soziologische Implikationen der paulinischen Rechtfertigungslehre im*

Qui, nel contesto immediato, è chiaro che l'espressione si riferiva ai doveri assunti dal gruppo di Giacomo, che a parere dei suoi membri erano vincolanti per tutti quanti i giudei e comprendevano, in poche parole, le leggi alimentari e altre tradizioni riguardanti tutta la prassi della comunione di mensa in contesto giudaico. In *Gal. 2,16* Paolo nega ora con foga proprio ciò che, in effetti, Pietro e gli altri giudei cristiani affermavano: per loro l'osservanza di tali obblighi (le «opere della legge») continuava a essere necessaria (ciò spiega la loro condotta in *Gal. 2,12-13*).¹ Ciò non significa, come qualcuno ha pensato dicessi, che per Paolo la formula «opere della legge» riguardasse unicamente doveri come le leggi alimentari (e la circoncisione e l'osservanza del sabato).² Semplicemente l'impegno più generale e la consapevolezza di dover vivere rispettando le condizioni fissate dalla legge, cioè mettere in atto le «opere della legge», si sono concentrati su particolari banchi di prova come la circoncisione e le leggi alimentari (come nel nostro caso).³

Ciò a cui qui soprattutto merita prestare attenzione è tuttavia l'importanza che l'espressione aveva tra le fazioni. Oggi è chiaro che i paralleli più stretti all'espressione paolina si trovano nella letteratura di Qumran, nell'espressione *m'šj htwrh*, «atti della torà», e altre analoghe. Si può presumere che, come per «opere della legge», l'espressione qumranica stesse a indicare gli obblighi che la torà imponeva ai membri di Qumran. Importante per le considerazioni che si stanno qui svolgendo è tuttavia che queste espressioni sono di fatto usate per indicare gli obblighi specifici imposti ai membri della setta per la loro appartenenza al patto (di Qumran) o, per essere più precisi, per indicare l'interpretazione imposta alla torà dagli aderenti al patto qumraniani, che li demarcava dagli altri giudei e dal-

Galaterbrief am Beispiel der «Werke des Gesetzes»: Kairos 26 (1984) 38-53; J. Lambrecht, *Gesetzesverständnis bei Paulus*, in K. Kertelge (ed.), *Das Gesetz im Neuen Testament*, Freiburg 1986, 88-127: 114-115; J. Barclay, *Obeying the Truth. A Study of Paul's Ethics in Galatians*, Edinburgh 1988, 78 e 82; G.W. Hansen, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNTSup 29), Sheffield 1989, 102-103 e 114. Nel 1968 K. Kertelge era l'unico a sostenere che «opere della legge» sia una formula che esprimeva «la coscienza giudaica d'essere il popolo eletto»: *Zur Deutung des Rechtfertigungsbegriffs im Galaterbrief*: BZ 12 (1968) 211-222: 115 s.

¹ Comunque si voglia sistemare la sintassi di 2,16, è chiaro che Paolo è interessato a spostare l'argomentazione da una posizione nella quale si poteva continuare a esigere le «opere della legge» (come ad Antiochia) a un'altra in cui fede e opere sarebbero risultate antitetiche. Cf. anche il mio *Jesus, Paul and the Law*, 212 e *Yet Once More – The Works of the Law. A Response*: JSNT 46 (1992) 114 [= sopra, pp. 259 s.].

² Equivoco in cui sono caduti fra altri soprattutto C.E.B. Cranfield, «*The Works of the Law*» in *the Epistle to the Romans*: JSNT 43 (1991) 89-101; D. Moo, *Romans 1-8* (Wycliffe Exegetical Commentary), Chicago 1991, 210-211 e 214-215; F. Thielman, *From Plight to Solution. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, Leiden 1989, 63.

³ Cf. il mio *Yet Once More*, 100-102 [= sopra, cap. 8, § 1.1]. Problemi del nostro tempo che funzionano in maniera analoga, mettendo in chiara evidenza atteggiamenti e prospettive più generali, sono ad esempio l'ordinazione femminile, l'infallibilità e la glossolalia.

le altre fazioni giudaiche. L'appartenenza alla comunità del patto di ogni singolo membro veniva verificata in rapporto ai suoi «atti», ai suoi «atti rispetto alla legge» (*m'šjw b'twrh*), alla sua «osservanza della legge», secondo l'interpretazione vigente nella comunità (1QS 5,21.23; 6,18; cf. 4QFlor = 4Q174 1,1-7). Ciò che più sorprende è che uno dei testi di Qumran pubblicati di recente, 4QMMT, intitolato «alcuni atti della torà» (*mqs't m'šj htwrh*) contenga una serie di norme halakiche peculiari.¹ È quindi evidente che «atti o opere della legge» era anch'essa un'espressione in uso tra le fazioni, con la quale si esprimeva sia la rivendicazione che la condotta da essa richiesta fosse voluta da Dio sia la negazione che una condotta alternativa potesse risultare accetta a Dio; oppure, detto altrimenti, esprimeva la rivendicazione che l'interpretazione che il gruppo dava della torà riguardo a certi argomenti controversi era l'attuazione appropriata e unica legittima di ciò che la torà stabiliva riguardo a questi.

Ma questo è precisamente il punto al quale ci troviamo nella controversia fra Paolo e Pietro, e dietro a lui quelli della fazione di Giacomo, ad Antiochia – una controversia su ciò che la legge effettivamente considerava essenziale e pretendeva dalla setta giudaica dei nazareni. Non è affatto necessario pensare che Paolo o il gruppo di Giacomo fossero influenzati dall'uso di Qumran.² Ai nostri scopi è sufficiente osservare come il lessico di Qumran esprima un atteggiamento analogo in circostanze simili di controversie halakiche, e non è necessario indagare se l'espressione fosse più o meno diffusa. In entrambi i casi resta significativo che Paolo si serva di un'espressione in uso altrove nel giudaismo del tempo in analoghe controversie tra fazioni giudaiche su punti della halaka e che se ne serva proprio nel contesto di una controversia sulla portata e i punti specifici della torà vincolanti per giudei cristiani.

Anche qui, detto in breve, si coglie un'eco distinta del tipo di istanze e contro istanze avanzate scambievolmente dalle varie fazioni giudaiche, in controversie che evidentemente erano una caratteristica di questo periodo del giudaismo del secondo tempo. In realtà ciò che Paolo denota con l'espressione «opere della legge» è in altre parole un'interpretazione settaria degli obblighi imposti dalla legge al popolo del patto: il tentativo di definire, dal punto di vista di Paolo con eccessiva ristrettezza, ciò che l'appartenenza al seme di Abramo di necessità comportava.

c) *Gal.* 2,14. La terza e più interessante eco della polemica intragiudaica in questa parte della lettera ai Galati arriva con l'espressione «vivere

¹ Ai tempi in cui scrivevo, il rotolo non era stato ancora pubblicato ma se ne poteva leggere una presentazione in L.H. Schiffman, *The Temple Scroll and the Systems of Jewish Law of the Second Temple Period*, in G.J. Brooke (ed.), *Temple Scrolls Studies* (JSPSup 7), Sheffield 1989, 239-255: 245-250.

² Che Paolo usi l'espressione come andasse da sé fa pensare che questa non fosse peculiare dei qumraniani.

come un gentile», parole che Paolo rivolge esplicitamente a Pietro nella controversia di Antiochia: «Se tu, che sei giudeo, vivi come un gentile e non come un giudeo...». Generazioni di commentatori si sono scervellate per risolvere due apparenti difficoltà del testo. La prima è il tempo presente del verbo: perché Paolo parla al presente, come se Pietro stesse ancora vivendo «come un gentile», mentre in quel momento si era già staccato dalla compagnia dei gentili? La seconda è la forte implicazione dell'espressione: Paolo vuol forse dire che Pietro ha ormai abbandonato totalmente tutte le pratiche caratteristiche e distintive del giudaismo?

Talvolta si è cercato di spiegare il tempo presente prendendolo alla lettera come riferimento alla condotta costante tenuta da Pietro al tempo in cui Paolo gli parlò, dopo che aveva abbandonato la comunione mista di mensa. Soprattutto Zahn, Kieffer e Howard hanno sostenuto che Pietro, anche dopo aver rotto con la comunione di mensa avesse per altri aspetti continuato a «vivere da gentile». ¹ Dato però che agli occhi di giudei cristiani conservatori lo stile giudaico di vita faceva tutt'uno, difficilmente un tale compromesso avrebbe soddisfatto il gruppo di Giacomo. La citazione di *Deut.* 27,26 in *Gal.* 3,10 rispecchia il punto di vista caratteristico del giudaismo riguardo a tale questione ed era sicuramente condiviso dai giudei cristiani venuti da Gerusalemme, se *Mt.* 5,18-19 e *Giac.* 2,10 insegnano qualcosa.

La seconda causa di perplessità, cioè che Pietro «viveva come un gentile», è stata considerata una netta confutazione di qualsiasi ipotesi che prima dell'arrivo di «quelli di Giacomo», ad Antiochia la comunione conviviale avrebbe, di fatto, mostrato rispetto per i principali scrupoli giudaici che vietavano, ad esempio, di mangiare il sangue e carne di maiale. Contro la mia stessa tesi, sostenuta in passato, su tale questione, si può piuttosto chiedere: Com'è possibile che persino un'osservanza modesta delle leggi alimentari della torà possa essere definita «vivere come un gentile»? ² La risposta, negativa, l'aveva data già prima D.R. Catchpole: «Sarebbe assolutamente impossibile definire 'vivere come un gentile' la vita vissuta sotto il decreto (apostolico)». ³

La soluzione a entrambe le difficoltà può probabilmente essere trovata lungo le linee della tesi qui in discussione: il linguaggio usato è quello del-

¹ Zahn, *Galater*, 118; R. Kieffer, *Foi et justification à Antioche. Interprétation d'un conflit (Ga. 2,14-21)*, Paris 1982, 33; G. Howard, *Paul. Crisis in Galatia. A Study in Early Christian Theology* (SNTSMS 35), Cambridge ²1990, XXI-XXII.

² T. Holtz, *Der antiochenische Zwischenfall (Galater 2:11-14)*: NTS 32 (1986) 344-361: 351 s.

³ D.R. Catchpole, *Paul, James and the Apostolic Decree*: NTS 23 (1976-77) 428-444: 441. P.C. Böttger, *Paulus und Petrus in Antiochien. Zum Verständnis von Galater 2,11-21*: NTS 37 (1991) 77-110: 80-81, abbandona il tentativo di capire l'espressione nel suo attuale contesto (cioè, in rapporto alla comunione di mensa), provando, in maniera ben poco plausibile, a trovarne la chiave nel riferimento a *1 Tess.* 4,5.

la polemica tra fazioni, e quando Paolo lo usa riprende ciò che il gruppo di Giacomo aveva detto a Pietro. Il fatto è che le accuse mosse da un gruppo di giudei contro altri giudei, dicendo che le loro azioni erano come quelle dei gentili, non erano certo una novità nel clima arroventato della polemica tra le varie sette giudaiche dell'epoca. Così l'autore, o gli autori, del *Libro dei Giubilei* condanna parimenti sia i figli d'Israele che non fanno circoncidere i figli, perché così «si rendono come i gentili», sia anche quei giudei che usano un calendario diverso per calcolare i giorni festivi, perché «dimenticano le feste del patto e camminando nelle feste dei gentili seguono i loro errori e la loro ignoranza» (*Iub.* 15,33-34; 6,35). I *Salmi di Salomone* non sono da meno, condannando con termini ancora più violenti i loro avversari (probabilmente i sadducei): «le loro azioni contrarie alla legge superano i gentili che sono davanti a loro» e «non ci fu alcun peccato che essi non abbiano commesso nel quale non abbiano superato i gentili» (*Ps. Sal.* 1,8; 8,13).¹

Nulla di tutto ciò dovrebbe sorprendere. Come mostra l'esperienza delle lotte intestine fra sette religiose di ogni tempo e paese, i sentimenti s'infiammano per questioni considerate, dagli uni o dagli altri, di vitale importanza e discriminanti, che chi non condivide l'interpretazione di una data setta riguardo a punti controversi può facilmente vedersi condannato, totalmente e indistintamente, per la propria «falsa» interpretazione. È una caratteristica della polemica settaria in generale che quando il confine di un gruppo è minacciato, la prima e più naturale reazione sia di attaccare quelli che costituiscono la minaccia considerandoli inaccettabili, oltre ogni limite, avversari irriducibili, allo scopo di confermare e rafforzare in tal modo l'identità del proprio gruppo e dei propri confini. La tendenza della destra conservatrice di ogni tempo (politica o teologica che sia), ad esempio, è sempre stata di classificare tutta la varietà di quanti dissentano da essa come sinistra – nelle polemiche d'oggi come «comunisti» e «liberali».

Nel nostro caso la spiegazione più plausibile dell'espressione «vivere come un gentile» è quindi probabilmente che *non* si tratti di un'enunciazione oggettiva ma che ancora una volta sia il linguaggio che nelle loro controversie tenevano le fazioni giudaiche. Per i tradizionalisti presenti nel gruppo di Giacomo, che Pietro mangiasse insieme a gentili equivaleva a vivere come i gentili; dal loro punto di vista Pietro aveva abbandonato principi distintivi importanti che avrebbero dovuto continuare (secondo loro) a distinguere i giudei dai gentili. In altre parole, quando Paolo dice: «Se tu, che sei un giudeo, vivi come un gentile e non come un giudeo», non fa che ripetere volutamente le parole precise usate dal gruppo di Gia-

1 Si può confrontare CD 12,8-11 e 13,14-16 dove il commercio con i «figli della Fossa» è controllato da norme quasi altrettanto severe di quelle che regolano il commercio con i gentili.

come per rimproverare Pietro: «Pietro, come puoi tu, giudeo, vivere come un gentile?».

Per concludere possiamo semplicemente leggere il passo di *Gal. 2,11-17* indicando in *corsivo* le espressioni polemiche ed evidenziando in spaziato gli echi del linguaggio usato dal gruppo di Giacomo:

Ma quando Cefa venne ad Antiochia gli resistei in faccia perché *era da condannare*. Infatti, prima che certi individui fossero venuti da parte di Giacomo, egli era solito mangiare insieme con i gentili. Ma, appena costoro vennero, egli cominciò a far marcia indietro e piano piano *si separò, per paura* di quelli della circoncisione. E gli altri giudei lo seguirono nel *recitare la parte degli ipocriti*, tanto che persino Barnaba fu trascinato via *dalla loro ipocrisia*. Ma quando io mi accorsi che essi *non camminavano dritti* verso la verità del vangelo, davanti a tutti dissi a Cefa: «Se 'tu che sei giudeo vivi da gentile e non da giudeo', come mai *costringi* i gentili a giudaizzare?». Noi siamo «giudei per natura» e non «peccatori gentili», sapendo che nessun essere umano è giustificato per opere della legge, bensì soltanto per fede in Gesù Cristo, così abbiamo creduto in Cristo Gesù, per essere giustificati per fede in Cristo e non per opere della legge, poiché per opere della legge nessuna carne sarà giustificata. Ma se cercando di essere giustificati in Cristo scopriamo di essere anche noi «peccatori», allora anche Cristo è un servitore del peccato? Certamente no.

2. GALATI 4,10

Gal. 2,11-17 è il passo che contiene il maggior numero di reminiscenze della polemica tra fazioni giudaiche. Ma a questo riguardo altri due passi meritano d'essere ricordati. Il primo è *Gal. 4,10*: Paolo rimprovera ai galati di «osservare giorni e mesi e tempi particolari e anni». Anche in questo caso si è prestata ben poca attenzione a due elementi: primo, che Paolo pensa chiaramente a specifiche festività giudaiche; secondo, che il disaccordo riguardo alla corretta osservanza di tali festività fosse una caratteristica costante della controversia tra le varie fazioni giudaiche. Tali affermazioni sono facilmente documentabili.

Per «giorni» Paolo dovrebbe senza dubbio intendere soprattutto il sabato, pur senza escludere altre ricorrenze particolari, ad esempio il giorno dell'espiazione. Anche il sabato era uno dei punti qualificanti e distintivi della legge che marcava la differenza d'Israele rispetto alle nazioni e fungeva da barriera tra giudei e gentili (cf. per es. *Es. 31,16-17*; *Deut. 5, 15*; *Is. 56,6*). In effetti, esso era, probabilmente, una delle principali «opere della legge» cui Paolo intendeva riferirsi poco prima (*Gal. 2,16*). Già prima della crisi maccabaica, almeno nella prospettiva del I sec. d.C., quando Giuseppe scriveva, «violare il sabato» e «mangiare cibi impuri» costituivano i due principali segni d'infedeltà al patto (*Ios., Ant. 11,346*). E la *halaka* sempre più elaborata che s'incontra nel *Libro dei Giubilei* (2,17-

33; 50,6-13), nel *Documento di Damasco* (CD 10,14-11,18) e nei vangeli (Mc. 2,23-3,5 par.) è un indice dell'importanza attribuita dalle sette del giudaismo del secondo tempio al sabato quale prova della giustizia richiesta dal patto.¹

Con «mesi» Paolo si riferisce quasi sicuramente alla festa del novilunio celebrata nel culto giudaico (*Num.* 10,10; 28,11; 2 *Re* 4,23; *Sal.* 81,3; *Ez.* 46,3.5-7),² come conferma senza incertezze il parallelo con *Col.* 2,16. Dato che la luna era una delle «forze elementari» (tra le quali erano inclusi i pianeti: *Gal.* 4,3), era facile, a questo proposito, vedere un parallelismo tra la prassi religiosa pagana³ e un'osservanza nomistica del patto.⁴ I «tempi particolari» indicano poi, probabilmente, le «feste stabilite» (che in 1 *Cron.* 23,31; 2 *Cron.* 2,4; 31,3; *Neem.* 10,33; *Is.* 1,13-14; *Os.* 2,11 sono collegate regolarmente con i «sabati e noviluni»), più specificamente le tre feste di pellegrinaggio, chiamate presumibilmente, come avviene regolarmente nel Pentateuco, «tempi (particolari)» o «periodi di festa, periodi stabiliti» (*Es.* 13,10; 23,14.17; 34,23-24; *Lev.* 23,4; *Num.* 9,3). Dato che è ancora controversa la misura nella quale il giudaismo della diaspora osservava tali festività (quasi nessuno sarebbe potuto andare tre volte l'anno in pellegrinaggio a Gerusalemme), il nostro testo fornisce l'utile indicazione che nella diaspora si osservassero ancora, in qualche maniera, le «feste comandate» (cf. *Col.* 2,16). Meno perspicuo è l'accenno agli «anni». È improbabile che Paolo stia pensando all'anno sabbatico di *Lev.* 25,1-7 che sembrerebbe piuttosto irrilevante fuori della Palestina. Potrebbe essere invece un elemento rilevante della controversia fra le sette (cf. IQS 10,6-8). Ma l'analogia dei «mesi» (= «feste di novilunio») porta a pensare che qui ci si riferisca a feste annuali, probabilmente (sulla base dell'analogia «mese» = «primo del mese») alla controversa «festa dell'anno nuovo» (cf. IQS 10,6).⁵

Qui ancora una volta è da osservare che, come per il sabato, la questione della corretta osservanza di tutte queste feste era argomento di controversia fra le varie sette del giudaismo del tempo. Il motivo principale del dissenso era il calendario adottato (lunare o solare) dai diversi partiti per stabilire la data delle varie feste. Da qui la condanna polemica di cui si è detto: osservare una festa nel giorno sbagliato significava *non osservare* quella «festa comandata», «dimenticare le feste del patto e camminare nelle feste dei gentili, seguendo i loro errori e la loro ignoranza» (*Iub.* 6,32-35), commettere «un peccato, come i peccatori» (1 *Hen.* 82,4-7; cf. anche IQS

¹ Per ulteriori indicazioni cf. ad esempio il mio *Romans*, 805-806.

² Cf. G. Dellling, μῆς, GLNT VII, 201-204.

³ Cf. Dellling, *art. cit.*, 206-208.

⁴ Cf. anche Bruce, *Galatians*, 204.

⁵ Cf. ad esempio Burton, *Galatians*, 234; Rohde, *Galater*, 181-182; J. Morgenstern, *New Year*, IDB III, 544-546; Schürer, *History* III/2 (1987), indice s.v. «anno nuovo».

1,14-15; CD 3,14-15). Che un disaccordo del genere costituisca lo sfondo del nostro passo lo fanno pensare paralleli di questo tipo:

E Iddio dette il sole [calendario solare] come grande astro sulla terra per (indicare) i giorni, le settimane, i mesi, le feste, gli anni, i sabati, i giubilei e tutti i periodi degli anni (*Iub.* 2,9, tr. L. Fusella).

Ed (è) vera la cosa ed (è) esatto il calcolo delle aggiunte poiché, per quanto riguardava le luci, i mesi, le feste, le stagioni delle piogge e i giorni... E questa è la legge delle stelle che tramontano nel proprio posto, nella propria epoca, ognuna nelle proprie feste e nei propri mesi (1 *Hen.* 82,7,9, tr. L. Fusella).¹

Considerando il passo di 1 *Enoc*, è probabilmente significativo che il verbo usato dall'apostolo («osservare») significhi solitamente «guardare bene, da vicino, con attenzione, scrupolosamente»,² così che Paolo potrebbe averlo scelto oculatamente per richiamare i meticolosi calcoli («la devozione del calendario»)³ che tali controversie comportavano per stabilire le date precise delle feste.⁴ Particolarmente interessante è per noi l'evidente connessione di «pietà della torà» e «pietà del calendario» creatasi in questi gruppi giudaici e l'importanza degli astri per determinare le date precise in cui osservare questi precetti della torà (Giuseppe arrivò a sostenere che gli esseni pregano il sole: *Bell.* 2,128). Su questo sfondo l'associazione di torà e «forze elementari del mondo» diventa in Paolo un modo di replicare interessante e plausibile: essere «sotto la legge» significa dipendere troppo dai movimenti dei corpi celesti.

Anche qui come in *Gal.* 2,14-15 è allora probabile che si debba ipotizzare che nella crisi della Galazia lo spirito di fazione giudaico abbia avuto il suo peso.⁵ In particolare, l'osservanza corretta nella diaspora di una festività, la cui data e ora esatta dipendevano dalla concreta osservazione del novilunio,⁶ avrebbe probabilmente aggiunto altra legna al fuoco delle controversie rispecchiate dai passi citati di 1 *Enoc* e del *Libro dei Giubilei*, anche se la tradizione dice che nell'ultima decade del periodo del secondo tempio spettava al sinedrio fissare le date di tali ricorrenze (*mR.Sh.* 2, 5-3,1). In altre parole, Paolo non dovette necessariamente affrontare un fronte giudaico compatto e uniforme su tali questioni. La sua stessa posizione, come Paolo stesso avrebbe sostenuto, non era che un'ulteriore alter-

1 V. anche H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (KEK), Göttingen 41965, 204-205; Mussner, *Galaterbrief*, 298-301.

2 J.B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, London 1865, 101890, 172; BAGD, *παρὰ-τηρέω*; Schlier, *Galater*, 203 n. 3. 3 Mussner, *Galaterbrief*, 301.

4 Tuttavia anche Giuseppe usa il verbo paolino per l'osservanza del sabato e delle feste stabilite (*Ant.* 3,91; 11,294; 14,264).

5 Cf. Schlier, *Galater*, 205-207; H. Riesenfeld, (*παρὰ-τηρέω*, GLNT XIII, 1214 s.; Mussner, *Galaterbrief*, 301-302; Bruce, *Galatians*, scarta questa possibilità con troppa fretta.

6 T.C.G. Thornton, *Jewish New Moon Festivals, Galatians 4:3-11 and Colossians 2:16*: JTS 40 (1989) 97-100.

nativa (l'osservanza non è necessaria) *all'interno* della varietà di opinioni giudaiche: anch'essa espressione dello spirito di fazione che deturpava il giudaismo nelle ultime decadi del secondo tempio.

Se queste osservazioni riguardo al punto culminante dell'argomentazione di Paolo in *Gal.* 3,19-4,11 hanno un fondamento, allora sono anche utili a chiarire la linea argomentativa seguita da Paolo in tutta questa parte della lettera. Come si è detto, egli di fatto sosteneva che se in Galazia i cristiani gentili fossero tornati a «sottoporsi alla legge», ciò equivaleva a tornare alla vecchia posizione (gentile) di schiavitù sotto le forze degli elementi (*Gal.* 4,9). In altre parole Paolo non faceva niente di diverso dalle altre fazioni giudaiche del tempo: accusava di «vivere come i gentili» quanti non dividevano la sua concezione degli intenti di Dio e della legge di Dio o meglio, in questo caso, di tornare al loro vecchio status di gentili (cf. sopra, a proposito di *Gal.* 2,14).

A sua volta ciò consente di cogliere più chiaramente il nerbo della sua precedente argomentazione in *Gal.* 3,19 ss. In quel passo, infatti, Paolo stava sostenendo che rispetto a Israele la legge aveva assunto il ruolo di una potenza astrale: Israele era «sotto la legge», «sotto la custodia di uno schiavo», «sotto (schiavi) precettori». Dal punto di vista di Paolo questo ruolo era sostanzialmente positivo (3,19.23.24; 4,1-2).¹ La sua critica era un'altra: Israele aveva dato un'importanza esagerata a quel ruolo; era rimasto attaccato a quel «precettore» invece di maturare ed entrare, da erede, nella piena eredità (*Gal.* 4,1-7); in effetti, i giudei avevano trattato la legge come una sorta di angelo custode che difendeva Israele, tenendolo separato dalle altre nazioni. Anche a questo punto sembrerebbe che Paolo riprenda un tradizionale teologumeno giudaico volgendolo, polemicamente, a proprio favore. Israele si era abituato all'idea che Jhwh avesse stabilito angeli *sulle altre* nazioni, tenendo, invece, Israele per se stesso (*Deut.* 32,8-9; *Sir.* 17,17; *Iub.* 15,31-32; *1 Hen.* 20,5; *Tg. Ps.-J.* a *Gen.* 11,7-8). Il ragionamento di Paolo intende mostrare come Israele, sopravvalutando la legge, abbia in effetti interposto la legge tra sé e Dio e, invece di distinguersi dalle altre nazioni, si sia semplicemente reso pari a esse, sottoponendosi a un potere celeste che lo aveva limitato e gli aveva impedito di crescere e maturare, di diventare pienamente un figlio maturo sia di Abra- mo sia di Dio.²

Per quanto singoli punti della mia esposizione possano essere oggetto di discussione, il punto centrale sembra abbastanza ben fondato: la natu-

¹ D.B. Martin, *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven 1990, 15-17 nota che in questo periodo, in tutto l'impero romano gli *οικονόμοι* erano solitamente di origini servili. ² Cf. inoltre il mio *Jesus, Paul and the Law*, 262 nn. 41 e 42.

³ Per un'esposizione più esauriente di questa parte estremamente controversa della lettera devo rimandare al mio commento ai Galati: *Galatians* (Black N.T. Commentary), London 1993.

ra polemica dell'argomentazione di *Gal.* 3,19-4,11 e in particolare il suo acme polemico (4,10) rispecchiano elementi tipici delle controversie tra le varie fazioni del giudaismo del tempo, e l'argomentazione di Paolo è essa stessa una componente di tali controversie.

3. GALATI 4,17

L'altro passo che può essere illuminato cogliendovi le reminiscenze della polemica faziosa è *Gal.* 4,17: «Costoro [gli altri missionari ostili a Paolo] sono zelanti nei vostri riguardi, ma per fini non onesti. Vogliono chiudervi fuori affinché possiate essere zelanti nei loro riguardi». Il rompicapo è costituito dalla doppia ripetizione del verbo: ζηλοῦσιν ὑμᾶς... ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε. Il lessico del Bauer fornisce i significati «lottare, sforzarsi, desiderare, adoperarsi con ogni forza», con oggetto di persona: «essere profondamente interessato a o preoccupato per, cercare il favore di», oppure, in senso negativo, «essere geloso o invidioso di, nei riguardi di», e le traduzioni moderne vanno in questa direzione.¹ Ma la nota negativa che il verbo fa sentire quando si riferisce ai fondamentalisti della torà in Galazia e l'uso del sostantivo corrispondente («zelota») in 1,14 per definire l'atteggiamento tipico del lealista verso la torà, atteggiamento che un tempo Paolo stesso aveva tenuto, fanno ritenere credibile la possibilità che qui Paolo intenda indicare lo stesso atteggiamento. Si possono anche osservare le affinità con *Rom.* 10,2, con una riserva analoga:

Gal. 4,17: «essi sono zelanti verso di voi, ma non per fini onesti».

Rom. 10,2: «hanno zelo per Dio, ma non secondo conoscenza».

Potrebbe anche darsi che questo fosse il linguaggio usato dagli altri missionari, e in realtà in *Atti* 21,20 è Giacomo stesso a definirsi «zelota», al pari di Paolo in *Gal.* 1,14.

In altre parole, Paolo potrebbe benissimo aver pensato al tipo di zelo che caratterizzava il rapporto incomparabile che Israele pretendeva esistesse tra Jhwh e il suo popolo: lo zelo d'Israele per Jhwh che corrispondeva allo zelo di Jhwh stesso (la sua «gelosia») verso Israele (*Es.* 20,5; 34,14; *Deut.* 4,24; 5,9; 6,15); un termine che, in ogni caso, segnalava un desiderio ardente di salvaguardare l'unicità di quel rapporto. Nella tradizione giudaica gli esempi classici di tale zelo per Dio erano Simeone e Levi (*Gen.* 34; *Gdt.* 9,2-4; *Iub.* 30,5-20), Finees (*Num.* 25,6-13; *Sir.* 45,23-24; *I Macc.* 2,54; 4 *Macc.* 18,12), Elia (*I Re* 19,10.14.40; *Sir.* 48,2; *I Macc.* 2,58) e Mattatia, il padre della rivolta dei Maccabei (*I Macc.* 2,19-27; *Ios., Ant.* 12,270-271). I ribelli maccabei attribuivano un alto valore allo «zelo per la legge» ed essi stessi lo incarnavano (*I Macc.* 2,26.27.50.58; 2

¹ BAGD, ζηλόω. Mi riferisco in particolare alle versioni in lingua inglese di RSV/NRSV, NEB e REB, NJB, NIV.

Macc. 4,2), come del resto aveva fatto anche Paolo perseguitando «la chiesa di Dio» (*Gal.* 1,13-14; *Fil.* 3,6). In entrambi i casi, il denominatore comune era il rigido rifiuto di permettere che l'unicità del rapporto d'Israele con Jhwh, suo unico e solo Signore, venisse compromessa: o con i matrimoni misti, che avrebbero minato l'identità etnica di Israele, o con le influenze sincretistiche che avrebbero minacciato la piena devozione d'Israele per Jhwh soltanto e la purità del culto. Era stato evidentemente proprio il timore dei compromessi che la diffusione dell'insegnamento dei nazareni avrebbe comportato a provocare la reazione zelante di Paolo e i suoi tentativi di eliminare l'ala ellenista della nuova setta.

Non si sbaglia di molto se s'immagina che Paolo abbia pensato che gli altri missionari in Galazia fossero motivati dalle medesime preoccupazioni e dal medesimo zelo da cui egli stesso era stato mosso in passato e cercassero quindi di conservare e difendere le prerogative che venivano al giudaismo dal possesso del patto.¹ La rivendicazione della piena partecipazione al patto d'Israele, senza riguardo alla discriminante delle «opere della legge», avanzata dai gentili della Galazia e da altri per loro, sarebbe appunto il tipo di provocazione capace di eccitare uno zelo analogo a quello di Finees. Nel nostro caso gli altri missionari attivi fra i galati avrebbero risposto alla sfida cercando di chiudere questa breccia aperta nella recinzione costituita dal patto, incorporando a pieno titolo i convertiti gentili in questione.² Che un verbo intransitivo venga usato in senso transitivo («essere zelante verso, riguardo a») non avrebbe fatto problema ai lettori di Paolo.³

Tuttavia, la tesi non dipende solo dalla presenza del motivo dello «zelo». In realtà, se questa fosse l'unica prova a sostegno, il caso sarebbe disperato, considerato che altri significati del verbo darebbero un senso più immediato. La tesi, però, appare subito molto più forte non appena l'attenzione si sposta sulla seconda metà del v. 17: «essi vogliono impedirvi l'accesso». In un primo momento l'obiettivo dei missionari sembra incredibile: essi non si proponevano, forse, proprio l'opposto? Non volevano, invece, «far entrare» i galati a far parte più pienamente del popolo d'Israele mediante la circoncisione? La chiave della situazione è data dall'obiettivo dichiarato: «chiudervi fuori, impedirvi l'accesso». La maggior parte degli interpreti trascura tale significato o lo trova troppo difficile da spiegare, così molti optano per il significato «escludervi, staccarvi (da Paolo o dagli altri cristiani gentili)»⁴ oppure traducono «affinché escludiate Pao-

¹ Anche qui Bruce si dimostra troppo frettoloso nel liquidare tale possibilità (*Galatians*, 211).

² A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater* (THNT 9), Berlin 1957², 107 nota a ragione che la descrizione dei fatti esclude l'ipotesi che i capi dell'opposizione all'apostolo fossero gentili.

³ Cf. BDF § 148.

⁴ Così NJB e NIV, e ad esempio H. Lietzmann, *An die Galater* (HNT 10), Tübingen² 1932,

lo».¹ Tuttavia, ciò comporta un uso meno naturale della metafora oppure una maggiore forzatura del senso greco.² La metafora, infatti, implica chiaramente un accesso vietato, l'esclusione di chi viene chiuso fuori, ad esempio da una città o da un'alleanza,³ e il suo uso è, infatti, complementare a quello del verbo in *Gal.* 3,23: la legge che «sorvegliava, faceva la guardia (alla cittadella)» era la legge che aveva chiuso le porte in faccia agli allogeni.

La metafora è quindi più che adatta a descrivere l'atteggiamento tipico dello zelota giudeo – il desiderio ardente di difendere la peculiarità d'Israele tracciando la netta e chiara linea di confine col popolo del patto in modo da tenerne fuori quanti non appartengono a Israele; oppure in particolare dello zelota cristiano giudeo – di escludere da Cristo, il messia giudeo, e dalla comunità escatologica del suo popolo qualsiasi gentile che non sia proselito.⁴ Questo era in realtà un altro modo di presentare le conseguenze dell'atto di Pietro e degli altri ad Antiochia: ritirandosi dalla comunione di mensa essi in realtà escludevano i gentili cristiani dall'unica comunità del patto (*Gal.* 2,11-14). Nelle chiese della Galazia la tattica degli altri missionari era stata quindi quella di rafforzare i confini segnati dalla torà e di far notare il corollario (per loro) inevitabile: i gentili convertiti restavano ancora al di fuori.

La loro speranza non era d'altro canto tanto negativa come nei modelli classici di un simile «zelo»: si trattava pur sempre di missionari! Quello che si proponevano era di alzare le barriere tra giudei e gentili «affinché voi possiate essere zelanti nei loro riguardi». Vale a dire, mostrando ciò che l'appartenenza al popolo del patto comportava veramente («le opere della legge»), essi speravano di suscitare un sacro desiderio di appartenere a quel popolo i cui timorati di Dio avevano già dimostrato la serietà del loro desiderio di essere annoverati tra gli eredi di Abramo. Essi speravano di convertire i galati non semplicemente al giudaismo, bensì alla loro interpretazione del giudaismo. Mostrando essi stessi «zelo per il patto», essi speravano di far divampare uno zelo equivalente tra i galati.⁵ O, più precisamente, mostrando un tale zelo nei confronti dei galati essi spe-

¹1971, 29; Mussner, *Galaterbrief*, 311; R.Y.K. Fung, *The Epistle to the Galatians* (NICNT), Grand Rapids 1988, 200; Rohde, *Galater*, 188; Longenecker, *Galatians*, 194.

¹ Cf. Betz, *Galatians*, 230-231.

² Come fa notare Burton, *Galatians*, 246 note.

³ LSJ, ἐκκλείω 2; così traducono RSV/NRSV e NEB.

⁴ Cf. Lightfoot, *Galatians*, 177; M.-J. Lagrange, *Épître aux Galates* (EB), Paris ³1926, 116; P. Bonnard, *L'Épître de saint Paul aux Galates* (CNT 9), Neuchâtel 1953, 94; Schlier, *Galater*, 212-213; J.L. Martin, *A Law-Observant Mission to Gentiles. The Background of Galatians*: SJT 38 (1985) 307-324: 316. J. Bligh, *Galatians*, London 1969, 388 n. 27 pensa a un'allusione alla conclusione della parabola delle dieci vergini in *Mt.* 25,10-12.

⁵ La strategia e la speranza degli altri missionari era assolutamente realistica, giacché è noto che i neoconvertiti a una religione o a un movimento si pongono spesso in prima linea, mostrando i membri tra i più impegnati ed estremistici.

ravano che questi avrebbero a loro volta dato prova di uno zelo simile nei loro riguardi, così che, a parte tutto il resto, ciascuno poteva partecipare pienamente alla comunione conviviale dell'altro senza compromettere gli altri e sostenendosi reciprocamente. Questa lettura dà più peso al linguaggio usato da Paolo e riconosce che la sostanza delle sue accuse è maggiore di quanto ammetta gran parte delle interpretazioni alternative correnti.

In breve, il lessico dello «zelo» che Paolo usa qui e l'immagine che egli fornisce dello «zelo» degli altri missionari, funzionale all'«esclusione» dei credenti galati, ricorda da vicino la strana ma potente miscela di dedizione e diffidenza che è spesso caratteristica di quanti per la loro causa sono più realisti del re, tratto che era evidentemente comune a quantomeno alcune fazioni nel giudaismo del secondo tempio. Lo stesso dibattito fra due gruppi di giudei cristiani (Paolo e gli altri missionari) rientrava nel quadro delle controversie tra fazioni giudaiche riguardo in particolare al significato del rapporto unico d'Israele con Dio per i rapporti con non giudei.

4. CONCLUSIONI

Il quadro è quindi chiaro più o meno come si può esserlo in ambito esegetico. È particolarmente chiaro in *Gal.* 2,11-17, dove Paolo ritorna sull'incidente di Antiochia, ma anche in altri passi il ragionamento e il richiamo di Paolo rispecchia le preoccupazioni e il linguaggio della polemica interna al giudaismo. Il punto saliente di ogni aspetto del dibattito è sempre lo stesso: il timore dei giudei che la purità del rapporto d'Israele con Dio possa essere compromessa o adulterata, specialmente mangiando alla stessa mensa dei gentili e non osservando le feste comandate. Su ogni punto la risposta (sia del gruppo di Giacomo sia degli altri missionari in Galazia) era la stessa: era necessario rafforzare il vallo che separava i giudei dai gentili o ritirandosi dalla comunione di mensa con i «peccatori gentili» o insistendo che i convertiti al movimento di Gesù venissero pienamente «sotto la legge» o spingendo quanti fossero desiderosi di entrare nell'eredità di Abramo a un maggiore «zelo» rafforzando le barriere dell'esclusione.

È da osservare che questi animati dibattiti non avvenivano tra giudei e cristiani. Si trattava di controversie fra giudei: certamente giudei cristiani, ma pur sempre giudei, e rientrano in queste quelle che si incontrano nella lettera ai Galati, dove obiettivo reale della polemica paolina sono gli altri missionari (giudei). In questione non sono (ancora) problematiche giudaiche contro problematiche cristiane, ma che cosa significhi essere giudeo praticante, che cosa significhi essere erede di Abramo, quali siano le differenze che la venuta del messia Gesù comporta per la concezione che Israele aveva di sé e nel rapporto fra giudei e gentili. Questi «echi di polemica giudaica» sono una chiara indicazione di tutta una serie di problemi

che rientrano ancora totalmente nello spettro del giudaismo del secondo tempio, della consapevolezza che la posta in gioco era in realtà la natura e la continuità dell'elezione divina e del disegno di Dio per Israele.

Ovviamente tutta quanta la questione richiede d'essere esaminata più a fondo di quanto qui sia possibile od opportuno. Soprattutto è necessario portare avanti il dibattito con J.L. Martyn,¹ per il quale la mia linea esegetica rappresenta di fatto una resa alla teologia degli altri missionari (che egli chiama «i maestri»), mentre per Paolo la croce ha comportato uno spostamento enorme verso una prospettiva totalmente nuova e diversa (particolarmente in *Gal.* 6,14-15). Martyn induce a riflettere su più di un punto (soprattutto riguardo all'uso che Paolo fa della teologia del «patto» in Galati) ed è anche vero che l'argomentazione di Paolo contraria al mantenimento dei vecchi confini tra giudei e gentili è radicalmente opposta ai tentativi dei cristiani come lui provenienti dal giudaismo di conservarli. Ciononostante resta che tutta la controversia è condotta in termini affatto giudaici. Da *Gal.* 3-4 risulta poi chiaro che la desiderabilità e necessità di partecipare della discendenza di Abramo e della benedizione di Abramo (*Gal.* 3,6-14.29) costituivano un terreno comune a tutte le parti coinvolte nella controversia in Galazia (indifferentemente da chi sia stato il primo a introdurre il tema specifico). Le conclusioni cui sopra si è giunti, inoltre, indicano un movimento ancora fluido che non sa bene che cosa sia e quale sia la sua precisa identità di erede delle promesse fatte ad Abramo, un punto sul quale le differenze tra giudei cristiani non erano diverse dalle controversie polemiche tra le varie fazioni del giudaismo del secondo tempio e anzi ne rappresentavano un'estensione.

Non sarà stato quindi un puro caso che Paolo concluda la sua lettera più ricca di polemiche benedicendo «l'Israele di Dio» (*Gal.* 6,16), una benedizione che è essa stessa un forte colpo polemico che riassume la vigorosa affermazione (capp. 3 e 4) che l'Israele della promessa del patto è l'Israele che quella promessa stessa dichiara includere gentili e giudei.² Gli «echi delle polemiche fra sette giudaiche nella lettera di Paolo ai Galati» confermano quindi che le controversie più accese della prima generazione cristiana avvennero tra giudei (cristiani) consapevoli delle barriere tradizionali che distinguevano e separavano i giudei dai gentili e che la questione controversa riguardava se, e fino a che punto, quelle barriere dovessero essere ancora mantenute.

¹ Cf. ad esempio il suo *Events in Galatia*, in J.M. Bassler (ed.), *Pauline Theology*, 1. *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, Minneapolis 1991, 160-179. Per un più ampio confronto con Martyn cf. il mio *The Theology of Galatians*, Cambridge 1993.

² Cf. Schlier, *Galater*, 283; Longenecker, *Galatians*, 298-299.

Capitolo 10

Quanto era nuovo il vangelo di Paolo?

Il problema della continuità e discontinuità

Una delle questioni principali che è riemersa nelle discussioni correnti sulla teologia di Paolo riguarda la novità del suo vangelo. In ultima analisi il vangelo di Paolo fu una semplice riedizione degli appelli da secoli rivolti da Dio a Israele? oppure significò veramente una rottura decisiva con tutto il passato? La prima domanda fa pensare a una prospettiva che si potrebbe dire *heilsgeschichtlich*, nella quale si mette in risalto la linea di continuità che parte da Abramo, passa per Mosè, Davide e i profeti e raggiunge l'acme con Gesù proseguendo fino a Paolo – altrimenti detto, la linea della promessa e compimento. La seconda domanda, al contrario, fa pensare piuttosto a una prospettiva *apocalittica*, in cui l'accento è messo sulla discontinuità tra vecchio e nuovo, lo iato provocato dall'irruzione dell'elemento escatologico, la nuova creazione.

Il problema si è riproposto all'attenzione in anni recenti come conseguenza di due nuove o ravvivate correnti antitetiche negli studi su Paolo nel xx secolo. La prima è una reazione relativamente recente al risalto che distingue la teologia luterana per mettere in netta antitesi vangelo e legge e quindi cristianesimo ed ebraismo. Dove questo principio fondamentale ha assunto una funzione ermeneutica determinante, si è avuto come risultato pressoché inevitabile quello della discontinuità tra il vangelo di Paolo e quanto l'ha preceduto. «La nuova prospettiva su Paolo»,¹ per parte sua, ha avuto come esito di rimettere in valore il rapporto di Paolo con la sua eredità (nei modi in cui si esprime nel giudaismo del secondo tempio), dando di contro risalto alla continuità fra i due.²

Anche la seconda tendenza è quindi una reazione, questa volta alla tendenza a de-apocalitticizzare il vangelo di Paolo. La rivoluzione apocalittica ed escatologica³ negli studi neotestamentari a cavallo del novecento

¹ Questa mia espressione mira a definire l'incidenza dell'opera di E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977. La mia conferenza così intitolata (*The New Perspective on Paul*) è apparsa in BJRL 65 (1983) 95-122 [= sopra, cap. 2] e ripubblicata con lievi modifiche nel mio *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*, London 1990, 183-206 (con l'aggiunta delle nn. 206-214).

² Cf. ad esempio il mio *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism*, London 1991, con bibliografia.

³ Purtroppo i due termini sono stati solitamente usati come sinonimi. Personalmente uso l'aggettivo «apocalittico» nel senso corrente nella maggior parte dei dibattiti, ossia in un senso che

ha conseguito i suoi risultati più peculiari negli studi paolini nelle opere di A. Fridrichsen ed E. Käsemann.¹ Il clima predominante negli studi pare tuttavia aver favorito una maggiore attenzione per l'«escatologia realizzata» o «messianismo adempiuto» a scapito dell'elemento apocalittico/escatologico.² In questo caso la reazione è stata capitanata da J.C. Beker, il quale ha sostenuto che l'apocalittica funge da filo logico del vangelo di Paolo, tradotto in quanto tale nelle particolarità contingenti delle diverse situazioni umane.³ Contrariamente alla prima, questa seconda tendenza ha fatto prevalere l'aspetto della discontinuità della nuova era che irrompe e si sostituisce alla vecchia.

Lo scontro tra queste due tendenze ha monopolizzato la discussione sulla teologia paolina. Sostenitori del punto di vista della storia della salvezza sono R.B. Hays e N.T. Wright.⁴ Entrambi gli studiosi mettono in risalto come lo svolgersi della storia d'Israele sia alla base dell'insegnamento di Paolo. Sostenitori del punto di vista apocalittico sono J.L. Martyn, che mette in risalto «le antinomie apocalittiche nell'epistola di Paolo ai Galati»,⁵ e J. Bassler, che in un saggio recente sostiene che per Paolo la risurrezione di Gesù sia stato «un evento apocalittico che segnò la fine del vecchio eone e quindi la fine delle strutture religiose che avevano caratterizzato la vecchia età».⁶

La questione è importante perché da essa dipende in larga misura da un lato la nostra comprensione della necessità e della natura dell'evento di Cristo, in particolare della croce e della risurrezione, e dall'altro il rapporto del cristianesimo con Israele e con la religione dell'Antico Testamento. Poi-

comprende le distinzioni fra «apocalisse», «idee apocalittiche» e «apocalitticismo» che un esame più analitico richiederebbe. Cf. ad esempio J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1984, cap. 1.

1 A. Fridrichsen, *The Apostle and his Message*, Uppsala 1947; E. Käsemann, *Primitive Christian Apocalyptic*, in *New Testament Questions of Today*, London 1969, 108-137 (spec. 131-137) (tr. it. *Sul tema dell'apocalittica cristiana primitiva*, in *Saggi esegetici*, Casale Monf. 1985, 106-132).

2 Cf. ad esempio J.A. Fitzmyer, *Paul and his Theology. A Brief Sketch*, Englewood Cliffs 1989, 46-49; R.N. Longenecker, *The Nature of Paul's Early Eschatology*, NTS 31 (1985) 85-95 che riprende l'espressione «messianismo adempiuto» da W.D. Davies (p. 86).

3 J.C. Beker, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia 1980.

4 R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Structure of Galatians 3,1-4,11* (SBLDS 56), Chico, Cal. 1983; anche *Salvation History. The Theological Structure of Paul's Thought (1 Thessalonians, Philippians and Galatians)*, in J. Bassler (ed.), *Pauline Theology*, 1. *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, Minneapolis 1991, 227-248; N.T. Wright, *The Climax of the Covenant*, Edinburgh 1991.

5 J.L. Martyn, *Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians*, NTS 31 (1965) 410-424; cf. anche *Events in Galatia. Modified Covenantal Nomism versus God's Invasion of the Cosmos in the Singular Gospel*, in J. Bassler (ed.), *Pauline Theology*, 1. *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, Minneapolis 1991, 160-179.

6 J. Bassler, *The Theology of Rom. 1. 18-4.25. A Response to Andrew T. Lincoln* (intervento letto al gruppo di lavoro sulle lettere di Paolo della Society of Biblical Literature in occasione del congresso annuale del novembre 1993 a Washington D.C.).

ché questa problematica si è trovata al centro degli interessi della ricerca neotestamentaria di Dick Longenecker sin dal suo primo e troppo trascurato saggio dedicato a *Paolo apostolo della libertà*¹ e fino al suo eccellente commento alla lettera ai Galati,² mi è sembrato che essa fosse il tema adatto per un saggio scritto in suo onore.

Inizieremo, va da sé, con l'esame sommario delle due linee dell'argomentazione di Paolo che sembrano spingere il vangelo dell'apostolo in direzioni opposte, per cercare poi di vedere se e come sia possibile unificare queste due linee in un'unica e organica interpretazione della teologia e del vangelo di Paolo. Nessuna meraviglia che il problema si presenti nel modo più evidente nelle lettere di Paolo ai Galati e ai Romani.

I. LA CONTINUITÀ DEL VANGELO

Per molti aspetti questa è la caratteristica più evidente del vangelo di Paolo, così da apparire strano che possa essere messa in dubbio. La continuità può essere facilmente dimostrata anche mettendo a fuoco un solo particolare, il tema stesso del «vangelo».

Anzitutto si dovrebbe osservare che il termine stesso «vangelo» implica continuità con vecchie speranze e il loro compimento. Nel dibattito fra Strecker e Stuhlmacher il primo ha sostenuto che in realtà il termine era stato ripreso dall'uso nel culto dei cesari.³ Se così fosse, allora il primo «vangelo» cristiano in senso proprio sarebbe la conseguenza del confronto tra la nuova fede in Gesù e una forma eminente di religione civile, quando il cristianesimo prese a diffondersi nel mondo ellenistico in generale. La linea di discontinuità sarebbe allora chiara. Ma l'argomentazione di Stuhlmacher è più convincente:⁴ egli sostiene che il termine entrò nella prima riflessione cristiana per l'uso che Gesù stesso aveva fatto di *Is.* 61, 1-2 (*Mt.* 11,5 / *Lc.* 7,22; *Lc.* 4,18; *Atti* 10,36; cf. *Lc.* 6,20-21 / *Mt.* 5,3-4), passo che influenzò, come sembra chiaro, anche altre correnti del giudaismo del secondo tempio (*Ps. Sal.* 11,1; 1QH 23,14; 11QMelch 18). È vero che il conio di un sostantivo singolare («il vangelo») per indicare la predicazione su Gesù costituì di per sé un nuovo passo, ma il fatto che si scelse proprio questa parola rispecchia chiaramente la convinzione del primo cristianesimo che ciò che si insegnava riguardo a Gesù avveniva in

¹ *Paul, Apostle of Liberty*, New York 1964.

² *Galatians* (WBC 41), Dallas 1990.

³ G. Strecker, *Das Evangelium Jesu Christi*, in *Eschaton und Historie. Aufsätze*, Göttingen 1979, 183-228; cf. anche DENT 1, 1427-1438: «... l'aggancio primario del sostantivo εὐαγγέλιον alla tradizione greco-ellenistica è evidente» (col. 1431).

⁴ P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium*, Göttingen 1968; si veda anche *The Theme. The Gospel and the Gospels* e *The Pauline Gospel*, in P. Stuhlmacher (ed.), *The Gospel and the Gospels*, Grand Rapids 1991, 1-25 (spec. 19-24) e 149-172 (spec. 160-166 su *Is.* 5,27 citato da Paolo in *Rom.* 10,15).

adempimento e come esplicito sviluppo della più antica speranza di Isaia nella restaurazione d'Israele.

In secondo luogo, da *Rom.* 1,16-17 e *Gal.* 2,14-16 risulta altrettanto chiaramente che il contenuto del vangelo ovvero, come dice Paolo nel secondo passo, «la verità del vangelo», viene messo in particolare evidenza nella «giustizia di Dio da fede a fede» (*Rom.* 1,17) o, in altre parole, in una persona che è giustificata mediante o dalla fede in Gesù Cristo (*Gal.* 2,16). Il fatto è, una volta ancora, che il linguaggio e la teologia della giustizia divina e dell'essere giustificati (da Dio) sono totalmente e profondamente radicati nel medesimo linguaggio ed esprimono la medesima teologia che s'incontra soprattutto nei Salmi e nel Deutero-Isaia. In entrambi i casi, la logica della fedeltà di Dio al suo patto è che la giustizia divina consiste esattamente nella sua azione di salvezza e sostegno a favore d'Israele (*Sal.* 31,1; 35,24; 51,14; 65,5; 71,2.15; 98,2; 143,11; *Is.* 45,8.21; 46,13; 51,5.6.8; 62,1-2; 63,1.7). Per Paolo, dunque, è un aspetto integrante del vangelo capire sia che esso è, in primo luogo, per i giudei sia che esso è una attuazione dell'oracolo divino affidato al profeta Abacuc (*Ab.* 2,4): «Il giusto per fede vivrà» (*Rom.* 1,16-17).¹ Che questa fede si presenti ora come «fede in Cristo Gesù» (*Gal.* 2,16) introduce un ulteriore elemento, distintamente cristiano,² ma proprio il titolo («Cristo») ci ricorda che questa fede cristiana fu, almeno al principio, fede in Gesù, il messia, vale a dire: fede in Gesù precisamente in quanto considerato l'adempimento della speranza del popolo di Dio e non un mistificatore che allontanava e sviava dalla speranza e dall'eredità d'Israele.³

Altrettanto interessante, in terzo luogo, è il modo in cui Paolo definisce il «vangelo» parlandone per la prima volta all'inizio della lettera ai Romani – «il vangelo di Dio che era stato promesso anticipatamente mediante i suoi profeti nelle sacre scritture» (*Rom.* 1,1-2). Che Paolo possa parlarne come del «vangelo di Dio» (così pure in *Rom.* 15,16; 2 *Cor.* 11,7; 1 *Tess.* 2,2.8.9) e non soltanto come del «vangelo di Cristo / del figlio» (*Rom.* 1,9; 15,19; 1 *Cor.* 9,12; 2 *Cor.* 2,12; 9,13; 10,14; *Gal.* 1,7; *Fil.* 1, 2,7; 1 *Tess.* 3,2; 2 *Tess.* 2,14), contiene in sé lo stesso postulato implicito di un van-

1 Cf. anche il mio commento alla lettera ai Romani: *Romans* (WBC 38), Dallas 1988, 40-46.

2 Questo argomento è ancora più forte per chi interpreta l'espressione πιστις Χριστου nel senso di «fede di Gesù» = la fede di cui Gesù dava prova oppure la fedeltà (a Dio e alla promessa contenuta nel suo patto), che Gesù ha manifestato e incarnato, come sostiene l'Onorando (cf. ad es. il suo *Paul*, 150-151); ma v. sotto, p. 287 n. 1 e anche il mio *Once More, Pistis Christou*, in *SBL 1991 Seminar Papers*, ed. E.H. Lovering, Atlanta 1991, 730-744.

3 Cf. spec. N.A. Dahl, *The Crucified Messiah e The Messiahship of Jesus*, nella sua raccolta di saggi *The Crucified Messiah and Other Essays*, Minneapolis 1974, 10-47, rist. in Id., *Jesus the Christ. The Historical Origins of Christological Doctrine*, Minneapolis 1991, 15-47. Cf. anche il mio contributo *How Controversial was Paul's Christology?*, in *From Jesus to John (Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge)*, ed. M.C. de Boer (JSNTS 84), Sheffield 1993, 148-167: 150-155.

gelo definito in termini di continuità con le scritture che lo hanno preceduto, perché è presupposto (normalmente tacito) della teologia di Paolo che il Dio di cui parla è il solo Dio che Israele ha sempre confessato (*Rom.* 3,30; *1 Cor.* 8,6). Alla stessa conclusione porta il versetto chiave di *Rom.* 3,21: «La giustizia di Dio è stata rivelata, come attestato dalla legge e dai profeti». Ciò conferma semplicemente quanto già si è detto: per Paolo il nucleo del vangelo («la giustizia di Dio») proviene interamente dalle categorie e dalla teologia «della legge e dei profeti».

Le cose non stanno diversamente in *Gal.* 3,8, dove Paolo afferma addirittura che «il vangelo fu preannunciato ad Abramo». L'idea, qui, è leggermente diversa da quella espressa all'inizio di Romani: il vangelo non fu semplicemente «promesso anticipatamente» (προεπηγγέλματο), ma «predicato anticipatamente» (προευηγγελίσματο). Per Paolo il vangelo esisteva già in un senso molto concreto o, se non altro, era già operante al tempo di Abramo. Naturalmente Paolo sta portando avanti un'argomentazione: il vangelo consiste in primo luogo o essenzialmente nella promessa fatta ad Abramo che le nazioni sarebbero state benedette in lui (*Gen.* 12,3; 18,18). Tuttavia, per l'apostolo era di sostanziale importanza che questa promessa fosse parte integrante della triplice promessa fatta in origine ad Abramo (promessa del seme, del paese e della benedizione), la promessa suggellata dal patto, sulla quale si fondava la concezione che Israele aveva di sé. La linea della continuità non potrebbe essere più chiara.

Ciò ci rammenta, in quarto luogo, che un elemento centrale dell'argomentazione paolina è che la giustificazione per fede non è qualcosa di nuovo. Anzi, per l'apostolo l'esempio principe del «giustificato per fede» era proprio Abramo (*Rom.* 4; *Gal.* 3). Che nelle due lettere nelle quali Paolo espone più ampiamente il proprio vangelo (Romani e Galati) si segua sostanzialmente la stessa linea argomentativa non deve essere interpretato nel senso di una scarsa inventiva teologica dell'apostolo. Ciò sta piuttosto a indicare quanto fosse essenziale il caso paradigmatico di Abramo per la concezione paolina del vangelo.

Parte integrante dell'argomentazione di Paolo è l'affermazione che i credenti gentili sono «eredi di Abramo» alla pari di qualunque giudeo. La caratteristica per la quale Abramo divenne il ricevente della promessa fu che accettò questa per fede. Di conseguenza, la discendenza da Abramo, in termini sia di genealogia sia di promessa, deve essere definita anch'essa in termini di fede. L'esegesi di *Gen.* 15,6 in *Gal.* 3,6-29 si apre e chiude esattamente con un'affermazione ripetuta, questa: «Sappiate quindi che quelli della fede,¹ sono figli di Abramo... e se voi siete di Cristo, allora sie-

¹ Che «quelli della fede» sia una generalizzazione dell'affermazione più specifica immediatamente precedente – «Abramo credette a Dio» – vanifica l'ipotesi che «quelli della fede» siano quelli il cui rapporto con Dio derivasse dalla fedeltà di Gesù Cristo (v. sopra, p. 286 n. 2).

te seme di Abramo, eredi secondo la promessa» (*Gal.* 3,7 e 29).¹ Perché i cristiani capiscano chi sono nel senso indicato da Paolo in *Gal.* 3 è, perciò, fondamentale rivendicare la continuità, che non può essere sostenuta, non può essere intesa correttamente quale vangelo di Cristo, a meno che il vangelo non sia considerato l'adempimento del piano divino che cominciò a svolgersi e rivelarsi con Abramo.

Il medesimo ragionamento è fatto nel capitolo corrispondente della lettera ai Romani, dove il linguaggio di Paolo le prova tutte fino a ingarbugliarsi, tentando di sostenere sia il carattere definitivo della fede sia, contemporaneamente, anche una linea di continuità il più forte e completa possibile con la promessa di una discendenza fatta ad Abramo, «padre della circoncisione per quanti non sono soltanto uomini della circoncisione, ma che anche seguono le orme della fede di nostro padre Abramo, quella fede che ebbe quando era nella incirconcisione... affinché la promessa potesse essere certa per tutta la discendenza, non soltanto per quella che è della legge, ma anche per quella che è della fede di Abramo» (*Rom.* 4,12 e 16).² I problemi esegetici che s'incontrano in questo passo sono dovuti proprio a Paolo, che cerca con ogni mezzo di affermare una forte linea di continuità tra il vangelo e la promessa ad Abramo, tanto che alla fine sorse inevitabile un interrogativo: se i credenti gentili sono «seme» di Abramo, che dire, allora, di «quelli della circoncisione», la cui pretesa di una linea ininterrotta di discendenza da Abramo è altrimenti tanto più chiara e diretta?

Questa linea di riflessione porta infine a ricordare a sua volta che per Paolo la continuità d'Israele era parte integrante della sua concezione del vangelo. Ciò è implicito nel versetto tanto controverso della benedizione che conclude la lettera ai Galati: «... pace e misericordia siano anche sull'Israele di Dio» (*Gal.* 6,16), dove la conclusione più ovvia è che qui per «Israele» s'intenda l'Israele definito dalla promessa fatta ad Abramo (e a Giacobbe/Israele), cioè da una promessa ricevuta per fede e che comporta benedizioni per le nazioni (*Gen.* 28,13-14).³ Ma anche se si può pur sempre continuare a discutere sul significato e la rilevanza di *Gal.* 6,16, la posizione di Paolo è certo abbastanza chiara in *Rom.* 9-11. Qui l'apostolo inizia riaffermando la ricchezza delle benedizioni sempre vive d'Israele (9,4-5) e si chiude con la pregnante asserzione che il piano di Dio per Israele è ancora in pieno svolgimento e ormai vicino (sperava Paolo) a raggiungere il punto culminante (11,25-32). Parte integrante di questa speranza era anche la ferma convinzione che i credenti gentili erano diventati anch'essi beneficiari di quelle benedizioni in virtù del loro innesto nel-

¹ Cf. anche il mio commento ai Galati: *Galatians* (BNTC), London 1993, *ad loc.*

² Per le difficoltà di costruire il passo, e 4,12 in particolare, cf. il mio *Romans*, *ad loc.*

³ Cf. anche il mio *Galatians*, 344-346.

l'ulivo d'Israele (11,16-24). È da osservare che Paolo *non* pensa in termini di due realtà separate e distinte, Israele e la chiesa,¹ che egli doveva cercare di tenere in equilibrio o di integrare in maniera maldestra e complicata. Per l'apostolo esisteva soltanto un unico organismo vivente, Israele, nel quale individui ricevevano e mantenevano il loro posto per grazia, mediante la fede.² Qui si ha forse l'espressione più chiara in assoluto dell'integrazione tra «vangelo» e «Israele» e della linea di continuità da Abramo fino ai credenti gentili. Si può discutere se il termine *Heilsgeschichte* («storia della salvezza») sia o no quello più adatto per descrivere questa posizione teologica; certo è, tuttavia, che qui si pensa chiaramente a una continuità diretta del disegno salvifico di Dio che si attua nella storia e attraverso la storia.

In breve, si potrebbero considerare altri aspetti di questa linea di riflessione teologica, ma si spera di aver detto quanto basta a mettere tale posizione fuori discussione. Per Paolo, parte integrante del vangelo era proprio questa linea di continuità al cui inizio ci fu chiaramente la figura di Abramo. Il patriarca non solo fu lui stesso il principio del vangelo e l'esempio archetipico di chi è «giustificato per fede», ma il vangelo stesso potrebbe essere capito adeguatamente da Paolo soltanto quale effetto terminale delle promesse fatte ad Abramo. In realtà, la linea della continuità e dell'adempimento era talmente centrale al vangelo che Paolo avrebbe giudicato il vangelo stesso un fallimento se quella linea fosse stata seriamente interrotta.

2. LA DISCONTINUITÀ DEL VANGELO

Risulta più difficile stabilire l'elemento della discontinuità, almeno è così che sembra a prima vista. Ciononostante è possibile sostenere con forza che per il vangelo di Paolo una tale discontinuità è fondamentale quanto l'elemento della continuità, se non di più.

Al centro del vangelo di Paolo stanno com'è noto morte e risurrezione di Gesù. È allora singolare che Paolo si riferisca alla croce in termini tanto apocalittici. Già in una delle prime lettere egli può scrivere che Cristo sulla croce è il mezzo mediante il quale «il mondo, per me, è stato crocifisso e io sono stato crocifisso per il mondo», così che ora, quello che importa è «la nuova creazione» (*Gal.* 6,14-15). Qui, in realtà, come fa notare Martyn, si può parlare di «due mondi diversi»,³ con la croce che fun-

¹ Si deve ricordare che per Paolo, in questa fase, il termine *ἐκκλησία* denota ancora la comunità locale o la chiesa di un'area limitata (cf. ad es. J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg 1972, 229-239 e 250-255). A questo punto, non era ancora apparsa l'idea di una «chiesa universale», cioè di una realtà che avesse preso il posto di «Israele».

² Cf. inoltre il mio *Romans*, 520 e 539-540.

³ Martyn, *Antinomies*, 412.

ge, per così dire, da punto di frattura nella storia, così che l'antica creazione è stata sostituita dalla nuova. La medesima associazione d'idee è alla base della potente affermazione di 2 Cor. 5,16-21: al centro del vangelo dell'atto di riconciliazione compiuto da Dio con la morte di Cristo e mediante essa c'è la «nuova creazione; la vecchia è passata, ecco: è giunta la nuova» (5,17). La stessa idea torna in altri passi, dove Paolo parla di morire con Cristo. L'apostolo dice di essere lui stesso «morto alla legge» quando fu crocifisso con Cristo (*Gal.* 2,19); un cambiamento decisivo, un passaggio escatologico alla vita attraverso la morte è già avvenuto (*Rom.* 6,3-6); i vecchi rapporti sono stati interrotti da questa morte e terminati con essa, così che un nuovo rapporto potesse sostituirli (*Rom.* 7,4-6).

Il medesimo concetto viene espresso con un'intensità ancora maggiore quando Paolo parla della risurrezione di Cristo (ad es. in *Rom.* 10,9; 1 Cor. 15,17), poiché la risurrezione dei morti è, di per sé, una categoria apocalittica (come la s'incontra tipicamente, ad esempio, in *Dan.* 12,2; 1 Hen. 51,1-2; *Apoc. Mos.* 13,3; 28,4; 41,3; 43,2; 2 Bar. 50,2; *Mt.* 27,52-53). Dichiarare che nella risurrezione di Cristo è già avvenuto ciò, cioè persino «la risurrezione dei morti» (*Rom.* 1,4: non semplicemente la risurrezione di Gesù dai morti), significa affermare, ancora una volta, che il corso normale della storia è stato completamente interrotto; è entrata in gioco una dimensione totalmente nuova e qualitativamente diversa della realtà, che supera ampiamente la vecchia: «Essendo risuscitato dai morti Cristo non muore più, la morte non esercita più alcun potere su di lui» (*Rom.* 6,9).

Non solo il cuore, bensì l'intera struttura del vangelo di Paolo è di natura apocalittica. Nell'introduzione alla lettera ai Galati, ad esempio, in una collocazione analoga a quella di *Rom.* 1,3-4 nella lettera ai Romani, Paolo cita nuovamente quella che sembra essere una formula consolidata che indica la struttura della prospettiva teologica alla quale egli può riferirsi con tanta brevità perché la dava per scontata: ¹ «Gesù Cristo, che ha dato se stesso per i nostri peccati, ci libera dal presente secolo malvagio» (*Gal.* 1,4). Questa è una chiara espressione di quella che è generalmente considerata la classica credenza apocalittica nelle due età, la presente e quella a venire. Vero è che tale credenza arriverà a essere espressa pienamente solo nelle apocalissi più recenti di 4 *Esdra* e 2 *Baruch* (4 *Esd.* 6,9; 7,12-13. 50.113; 8,1; 2 *Bar.* 14,13; 15,8; 44,11-15), ma era già implicita nelle visioni di Daniele (*Dan.* 2 e 7) e, più precisamente, la dottrina apocalittica delle due età è presente nella tradizione di Gesù (*Mt.* 12,32; *Mc.* 10,30; *Lc.* 20,34-35). Ciò che qui sorprende, tuttavia, non è soltanto la conferma che il primissimo pensiero cristiano fosse chiaramente caratterizzato da categorie apocalittiche, bensì, ed è più importante, che anche per il cri-

¹ Cf. ad esempio il mio *Galatians*, 34-35.

stiano l'età presente fosse considerata una età malvagia, schiava delle potenze del male (così anche in *1 Cor.* 1,20; 2,6.8; *2 Cor.* 4,4; cf. *Ef.* 5,16). A questo punto, il dualismo apocalittico che fa da cornice al vangelo paolino è altrettanto netto e pessimistico del discorso sul «tempo dell'empietà» corrente a Qumran (CD 6,10.14; 12,23; 1QpHab 5,7).

Preso insieme con il discorso della «nuova creazione» e della «risurrezione» esaminato sopra, sembra difficile evitare questa conclusione: per Paolo il vangelo non significava l'ulteriore estensione nel tempo della linea continuativa della storia della salvezza, bensì l'interruzione di quella linea, l'irruzione nella vecchia età di un'età totalmente nuova e diversa; inoltre, la vecchia età non va considerata il tempo della grazia antecedente o prolettica, bensì un tempo caratterizzato dal male, dal quale ci si può salvare con i mezzi forniti dal vangelo.

Una volta che si sia riusciti a cogliere questa struttura apocalittica del vangelo di Paolo, molti altri elementi della sua teologia trovano la loro collocazione naturale. Ad esempio che egli parli della sua «conversione» in termini apocalittici, come di «rivelazione» (*Gal.* 1,12.16), ossia non soltanto come svelamento del / dal cielo ma come svelamento di significato escatologico che dischiuse il mistero del disegno di Dio celato fino a quel momento (cf. il dualismo apocalittico di *2 Cor.* 4,4-6). Di qui anche l'uso che Paolo fa del termine tipicamente apocalittico di «mistero» (*Dan.* 2, 18-19.27-30; *IQS* 3,23; 4,18; *1QpHab* 7,5; *1 Hen.* 103,2; 106,19; *2 Hen.* 24,3; *4 Esd.* 10,38; 14,5; *Apoc.* 10,7) per esprimere la sua consapevolezza di aver ricevuto una rivelazione e un mandato finali in senso escatologico (nelle lettere indubbiamente paoline ciò viene detto esplicitamente soltanto in *Rom.* 11,25; ma implicitamente anche in *1 Cor.* 2,7; mentre occupa una posizione centrale in *Col.* 1,26-27; 2,2; 4,3; *Ef.* 1,9; 3,3-4.9; «il mistero del vangelo»: 6,19). Di qui ancora la caratteristica concezione che, come Fridrichsen ha osservato, Paolo ha del suo apostolato come apostolato escatologico (*1 Cor.* 15,8), ultimo atto della scena finale del disegno divino (*1 Cor.* 4,9; cf. *Rom.* 13,11-12; *1 Cor.* 7,29-31), il mezzo mediante il quale avrà luogo la risurrezione finale (*Rom.* 11,13-15).

La struttura apocalittica del vangelo di Paolo costringe chi si occupi delle lettere paoline a fare i conti con una forma molto spiccata di discontinuità. Lo si può vedere nel modo più chiaro nelle «antinomie apocalittiche» della lettera ai Galati.¹ Qui, in particolare in *Gal.* 4,21-31, Paolo sembra farsi in quattro per spiegare quanto sia evidente la differenza e l'opposizione tra il patto del Sinai e il patto della promessa. In questo passo la corrispondenza tra gli elementi nelle due colonne² non è quella di una conti-

¹ Cf. Martyn, come sopra, p. 284 n. 5.

² Per la forza di *συστοιχεί* in *Gal.* 4,25 cf. il mio *Galatians*, 252, dal quale (p. 244) proviene il prospetto della pagina seguente:

nuità nella storia della salvezza, bensì di un'opposizione antitetica, con la Gerusalemme della visione apocalittica («la Gerusalemme superna») rivendicata totalmente al vangelo paolino e negata agli abitanti della Gerusalemme terrena, e con la promessa reclamata esclusivamente per quelli che, come i credenti della Galazia, «sono nati secondo lo Spirito» (cf. 3, 3.14) e negata ai discendenti etnici di Abramo. La discontinuità non potrebbe essere più netta. Di qui la negazione non solo del termine stesso «vangelo» a coloro per i quali l'altra linea di discendenza da Abramo era rimasta fondamentale, ma anche della perdurante validità della promessa (*Gal.* 1,6-9). E qui, ancora una volta, il linguaggio che Paolo usa per affermare la validità unica del proprio vangelo è costituzionalmente apocalittico (1,11): «far conoscere» (γνωρίζειν), come se si trattasse di un mistero celeste (*Dan.* Θ 2,23.28-30.45; 5,7-8.15-17, ecc.; 1QpHab 7,4-5; 1QH 12,27-28; 15,27; *Col.* 1,27; *Ef.* 1,9; 3,3-5.10; 6,19). Di qui, anche, il netto contrasto tra le due età può diventare, di fatto, una netta antitesi tra la vita «nella carne» e la vita «nello Spirito (escatologico)» (*Rom.* 7,5; 8,9) o tra la vita «sotto la legge» e la vita «sotto la grazia» (*Rom.* 6,14-15; *Gal.* 3,23-4,7). Qui, di nuovo, la prospettiva apocalittica del vangelo di Paolo costringe l'apostolo a formulare antitesi tanto nette dalle quali più tardi, del tutto comprensibilmente, si svilupparono nella teologia cristiana successiva quelle assolute e violente antitesi tra cristianesimo e giudaismo.

Anche in questo caso si potrebbe continuare a sviluppare più approfonditamente il nostro tema, ma è sperabile che quanto si è finora detto sia riuscito a chiarire in modo convincente che il vangelo di Paolo era determinato fondamentalmente da una prospettiva apocalittica, e inevitabilmente, quando si consideri la forza costitutiva della risurrezione e dell'effusione dello Spirito per il modo di rappresentarsi dei cristiani. Ciò rese inevitabile una accentuazione della discontinuità tra la vecchia età e la nuova, dove il senso di appartenenza alla realtà escatologicamente nuova

DUE PATTI

(primo patto)
 giovane schiava
 partorisce secondo la carne
 Monte Sinai
 schiava partorisce schiavi
 Agar
 Gerusalemme presente
 schiava
 moglie con pochi figli

DUE FIGLI

nato secondo la carne
 persecutore
 scacciato e diseredato
 nato da schiava

(secondo patto)

donna libera
 partorisce grazie alla promessa
 (promessa)
 madre (del figlio libero)
 Sara
 Gerusalemme superna
 libera
 abbandonata, moglie sterile con molti figli

nato secondo lo Spirito
 figlio della promessa
 unico erede
 nato da donna libera.

pose tutto il resto, storia d'Israele inclusa, nel vecchio eone, dipingendolo con i colori non solo della promessa incompiuta, ma anche di una realtà dominata dalla carne e dalle potenze malvagie.

3. LA QUADRATURA DEL CERCHIO

Fin qui la nostra conclusione è che entrambe le prospettive, sia quella che può essere classificata sotto la rubrica della *Heilsgeschichte* sia quella che può essere definita «apocalittica», sono presenti nelle lettere di Paolo. In verità esse non sono soltanto entrambi presenti, bensì sono anche costitutive della teologia di Paolo, soprattutto di quella che è esposta nelle lettere ai Romani e ai Galati. Le due prospettive sono entrambe parte integrante del vangelo presentato in queste due lettere.

Al tempo stesso è tuttavia da riconoscere che esse sembrano cozzare l'una contro l'altra: una propone una continuità che pare essere interrotta dalla discontinuità presunta dall'altra; la seconda implica un inizio radicalmente nuovo che sembra mettere in serio dubbio tutto il passato che l'ha preceduta.

Come si può affrontare questa tensione presente nella teologia paolina del vangelo? Le strategie possibili sono tre. Una consiste nell'accettare che l'antinomia sia proprio tale, una contraddizione rovinosa e irrisolvibile, e cercare di trattarla, appunto, come antinomia. La seconda cerca di affrontarla in termini che potremmo chiamare genericamente «retorici»: la tensione è un'espressione dello stile apologetico di Paolo. La terza cerca di trovare una soluzione in termini più teologici: in effetti, l'antinomia stessa è anche costitutiva del vangelo; entrambe le prospettive sono, insieme, parte integrale della struttura logica del vangelo paolino.

3.1. La prima strategia conduce alla prima e più ovvia conclusione che Paolo non era un pensatore sistematico, non era consapevole che le due prospettive fossero tanto incompatibili, formulava la sua teologia adattandola alle circostanze a fronte di crisi o problematiche diverse, e se gli avessero fatto notare la serietà della contraddizione non ne sarebbe rimasto turbato più di tanto. Questo tipo di soluzione è stato adottato da E.P. Sanders e H. Räisänen, particolarmente per la posizione dell'apostolo sulla legge.¹ Tuttavia, poiché l'atteggiamento di Paolo verso la legge non è che l'espressione più chiara della contraddizione (si metta a confronto, ad esempio, l'espressione negativa *ὑπὸ νόμου* di *Rom.* 6,14-15 e *Gal.* 3,23 con l'affermazione positiva che i cristiani «adempiono» la legge in *Rom.* 8,4 e *Gal.* 5,14), la loro conclusione riguardo alla legge ha un'applicazione più

¹ E.P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983; H. Räisänen, *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 1983.

ampia. La contraddizione presente nella visione paolina della legge indica semplicemente il problema sul quale le due prospettive entrano più chiaramente in conflitto.

A dire il vero, questa potrebbe benissimo essere una conclusione alla quale si sarebbe, alla fine, costretti ad arrivare. Tuttavia, accettarla già all'inizio sarebbe uno sgarbo esegetico. Più s'insiste nel sostenere la presenza di contraddizioni e incoerenze più dobbiamo chiederci se tale osservazione sia ben fondata e, se sì, come mai Paolo non si sia mai reso conto del problema. La sfida di scoprire la struttura logica del vangelo di Paolo nei suoi propri termini giudei/cristiani del I secolo, può essere ardua per gli esegeti occidentali del XX secolo, ma ciò non è una buona ragione per evitarla e archiviare il problema. Sanders può accontentarsi di scovare un Paolo a propria immagine e somiglianza, come un uomo che poteva convivere felicemente e pacificamente con le proprie incoerenze teologiche. Tuttavia, quei teologi che si preoccupano della coerenza della propria teologia sono molto meno propensi a credere che Paolo fosse diverso da loro. E, per parte sua, Räisänen non dovrebbe esser sorpreso che un'esegesi atomistica abbia portato alla scoperta di una teologia paolina atomistica. Quando non si è prestata sufficiente attenzione alla coerenza dell'argomentazione all'interno delle singole lettere, non c'è proprio da meravigliarsi che si sia scoperta soprattutto l'incoerenza.

Il problema non può neanche essere risolto tagliando il nodo gordiano, cioè accettando passivamente che le due prospettive siano talmente incompatibili che non resta che una via di uscita: negare che una o l'altra delle due possa essere di Paolo. In questo modo ragiona Martyn nel caso della lettera ai Galati: la teologia di Paolo è così totalmente apocalittica che l'argomentazione della filiazione da Abramo basata sulla storia della salvezza non può essere paolina, e quindi dev'essere necessariamente dei suoi avversari, i «maestri» galati; ossia è l'argomento a cui in realtà Paolo si oppone nella sua lettera.¹ Ma leggere l'argomentazione di *Gal.* 3 in questo modo, come se Paolo facesse suo un argomento con il quale, in linea di principio, non era d'accordo, è veramente una notevole forzatura; soprattutto quando, rivolgendosi alla situazione di Roma, che sembra essere del tutto diversa, usa a proprio favore più o meno il medesimo argomento (*Rom.* 4). I dati concreti e le considerazioni già esposte (sopra, 1) non possono essere liquidate tanto facilmente nel tentativo di riformulare il vangelo di Paolo. D'altra parte, potrebbe essere possibile dimostrare che Paolo abbia alquanto «de-apocalitticizzato» l'escatologia del vangelo,² soprattutto spostando una parte della rilevanza escatologica agli eventi tra-

¹ J.L. Martyn, *A Law-Observant Mission to Gentiles. The Background of Galatians*: SJT 38 (1985) 307-324; anche Id., *Events in Galatia*, in Bassler (sopra, p. 284 n. 5).

² Cf. J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik*, Neukirchen 1975.

scorsi della (prima) venuta di Cristo e della sua risurrezione; è, tuttavia, importante riconoscere che la struttura apocalittica del suo vangelo rimane intatta.¹ Il vangelo di Paolo non può essere separato dalla prospettiva apocalittica (§ 2) più di quanto lo possa dalla prospettiva *heilsgeschichtlich* (§ 1). La tensione rimane.

3.2. La seconda strategia consiste nell'approfondire se la tensione possa spiegarsi nei termini della retorica. Non potrebbe darsi che la tensione fra la prospettiva storico-salvifica e quella apocalittica sia il prodotto della tecnica apologetica o della strategia di evangelizzazione di Paolo?

Si potrebbe ad esempio sostenere che le due prospettive altro non siano che modi *metaforici* alternativi di concettualizzare il vangelo nel suo significato universale più che individuale. Quando altrove Paolo cerca di dare un'idea della forza del vangelo, è solito usare tutta una serie di metafore vivide, che spesso entrano tra loro in conflitto. Può ad esempio descrivere la conversione con la metafora della nascita e anche con quella dell'adozione (1 Cor. 4,15; Gal. 4,6), con quella del matrimonio ma anche del fidanzamento (1 Cor. 6,17; 2 Cor. 11,2); la predicazione efficace del vangelo può essere tanto una semina quanto un innesto o un raccolto (1 Cor. 3,6-8; Rom. 11,17-24; 8,23); altrove la stessa metafora (l'adozione) può essere usata sia per la conversione sia per la consumazione finale (Rom. 8,15 e 23). In ciascun caso un uso metaforico cozza contro l'altro,² e lo stesso vale forse per le metafore «storia della salvezza» e «apocalittica». Il fatto è che con una metafora non si cerca la precisione di una definizione ma la pregnanza di un'immagine, la cui efficacia metaforica può essere di tipo evocativo o emotivo più che determinativo. Nel nostro caso una metafora metterebbe in risalto la continuità e l'adempimento, l'altra l'irruzione e la rivelazione dall'alto; ma, si potrebbe anche sostenere, il problema dell'incoerenza riguarderebbe più l'eccesso metaforico che gli elementi messi in risalto.

Le antinomie potrebbero spiegarsi altrimenti con la constatazione che il risalto apocalittico risulta maggiore quando si tratta della concezione che Paolo aveva di sé, di come egli vede il proprio ruolo *personale* rispetto al vangelo, mentre la prospettiva della storia della salvezza entra in gioco soprattutto quando l'apostolo considera la dimensione *collettiva* del vangelo. È senz'altro singolare che molti dei passi a forte colorazione apocalittica citati sopra (§ 2) siano di fatto autobiografici. In particolare, la rivelazione è quella che Paolo stesso testimonia di avere ricevuto (Gal. 1, 12.16); «io» morii alla legge e sono stato crocifisso con Cristo (Gal. 2,19).

¹ Beker, *Paul*, cap. 8 *passim*.

² Cf. la gamma delle metafore ecclesiologiche in P.S. Minear, *Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia 1960.

L'idea della «nuova creazione» segue immediatamente dopo che Paolo ha affermato che, per lui, il mondo è stato crocifisso e viceversa (*Gal.* 6,14-15), proprio come, in altri passi, la medesima idea è associata al senso che Paolo ha del proprio mandato apostolico (*2 Cor.* 5,17-21). Un'altra volta, invece, è il suo mandato di apostolo ai gentili che innescherà gli eventi finali della restaurazione d'Israele e della risurrezione alla fine dei tempi (*Rom.* 11,13-15); il mistero dello scopo finale di Dio fu rivelato a Paolo stesso (*Rom.* 11,25). La differenza di punto di vista potrebbe essere quindi la differenza tra il ricordo che Paolo conserva della propria conversione (scossa violenta, sconvolgimento del carattere, apocalisse personale) e la sua concezione più riflessiva di come il piano di Dio si stesse attuando nei riguardi del suo popolo, Israele. In altre parole, il conflitto è la «schizofrenia» che Paolo stesso vive nella propria coscienza di sé: lui che è sia un israelita sia l'apostolo chiamato a portare il vangelo ai gentili.

Una terza soluzione possibile consiste nel sostenere che le diverse accentuazioni sono il risultato delle *circostanze diverse* che Paolo dovette di volta in volta affrontare. Si tratta di una soluzione ben nota, adottata per altre contraddizioni paoline, che ha dato buona prova di sé nel dibattito sullo sviluppo dell'escatologia in Paolo e il ritardo della parusia.¹ Con il famoso passo nel quale descrive la sua strategia missionaria (*1 Cor.* 9,19-23) Paolo stesso indica le probabilità che la terza soluzione sia quella giusta.² Non potrebbe, forse, darsi che l'antinomia tra apocalittica e storia della salvezza risponda alla sua disponibilità a praticare quelli che a molti devono essere sembrati stili di vita in sé contraddittori e ne sia stata addirittura espressione? Vivere «sotto la legge» coerente con la prospettiva della storia della salvezza e vivere «fuori della legge» coerente con la prospettiva apocalittica? Si potrebbe benissimo arguire che la prospettiva apocalittica fosse più «autenticamente» paolina, più indicativa delle priorità fissate da Paolo (cf. *Rom.* 14,14.20). Si potrebbe tuttavia anche concludere che la prospettiva storico-salvifica fosse parimenti espressione della determinazione personale di Paolo a salvaguardare la continuità tra il vangelo e i suoi antecedenti patriarcali e profetici, della sua attenzione pastorale a rassicurare i membri giudei delle sue chiese (cf. ancora *Rom.* 14,14.20!). La soluzione di questa tensione potrebbe essere semplice: dove il significato escatologico dell'opera di Cristo era sottovalutato a vantaggio della continuità del disegno divino, Paolo metteva in risalto la natura apocalittica del vangelo; dove invece percepiva troppo interesse per la novità di rottura del vangelo, preferiva invece insistere sulla sua continuità con il

¹ Cf. ad esempio C.F.D. Moule, *The Influence of Circumstances on the Use of Eschatological Terms*: JTS 15 (1964), rist. nei suoi *Essays in New Testament Interpretation*, Cambridge 1982, 184-199, saggio che se ben ricordo fu molto apprezzato da Dick Longenecker.

² Cf. H. Chadwick, *All Things to All Men* (*1 Cor.* 9,22): NTS 1 (1954-55) 261-275.

passato sul piano della storia della salvezza? Altrimenti detto, la teologia di Paolo non era come un punto matematico ma piuttosto come una superficie piana sulla quale talvolta era necessario parlare su un lato in certi termini e con un certo tono di voce, e talvolta sull'altro con parole e accenti diversi. I commentatori moderni che chiedono maggior coerenza di quella che si trovano davanti, chiedono un Paolo che non avrebbe potuto operare efficacemente nel mondo reale.

Una sola o tutte insieme queste spiegazioni potrebbero certamente esser stati fattori che hanno favorito le evidenti contraddizioni di Paolo nella diffusione e difesa del suo vangelo. Ma non risolvono il problema troppo facilmente? So molto bene che negli ambienti che coltivano una critica letteraria più aperta una spiegazione basata sulla retorica può essere considerata del tutto sufficiente. Tuttavia, qui il problema primario si pone a livello teologico, non soltanto retorico; non si tratta solo di parole dette e di strategie missionarie. La domanda da porsi è un'altra: per Paolo il vangelo che egli predicava era «nuovo»? nuovo per contenuti e per natura, nuovo per la grazia che pretendeva d'incarnare (*Gal.* 1,6), nuovo per l'efficacia salvifica che esso portava a effetto (*Rom.* 1,16)? o forse non era che vecchie verità e vecchie istanze riciclate in un nuovo linguaggio? Messa così, alla domanda si può dare soltanto una risposta teologica.

3.3. Una spiegazione teologica della tensione fra la prospettiva della storia della salvezza e la prospettiva apocalittica del vangelo di Paolo deve prendere le mosse dalla considerazione che entrambe sono tipicamente giudaiche. In poche parole, la prospettiva apocalittica di Paolo rientrava nell'eredità giudaica dell'apostolo, era una parte, si potrebbe dire, della continuità della storia della salvezza tra giudaismo del secondo tempio e cristianesimo. Non è certo necessario dimostrare che, almeno per ciò che è qui in discussione, l'«apocalittica»¹ è anch'essa un frutto spontaneo del giudaismo del secondo tempio (le apocalissi di Enoc, Daniele, ecc.). In altre parole, è una prospettiva che era stata fatta propria da molti altri giudei prima di Paolo.

Naturalmente, è giusto ricordare che questi giudei, assumendo una prospettiva apocalittica, non abbandonavano, per questo, la prospettiva della storia della salvezza, non rifiutavano la propria eredità di israeliti. Anzi, un'apocalisse era già in sé un modo per riaffermare la continuità tra passato e futuro, entrambi di Dio. Certamente, il gruppo la cui prospettiva veniva espressa con un'apocalisse si sentiva, evidentemente, isolato e seriamente minacciato; si riteneva preda di potenze malvagie. Il pessimismo tipicamente dualistico della prospettiva apocalittica riguardo all'era presente era di per sé espressione della pressione alla quale tali gruppi si sentivano

¹ Si veda di nuovo sopra, pp. 283 s. n. 3.

esposti.¹ Tuttavia, tratto fondamentale della stessa prospettiva era la pretesa degli apocalitticisti, e di quanti essi rappresentavano, di *incarnare in se stessi* la continuità del piano salvifico di Dio, dal suo passato fino al suo futuro. Essi potevano essere soltanto un residuo; il resto d'Israele poteva essere diventato apostata; ma la linea del disegno salvifico di Dio si sarebbe conservata almeno in loro stessi. Inoltre, il futuro immaginato e atteso avrebbe potuto benissimo rivelare che le tenebre presenti fossero semplicemente transitorie e che lo schema secolare di peccato, esilio e restaurazione (*Deut.* 29-30) si sarebbe nuovamente attuato col risultato di una salvezza piena di tutto Israele.² Per farla breve, una prospettiva apocalittica era un modo per affermare la continuità della storia della salvezza quando i fedeli erano perseguitati e non vedevano altro modo per mantenere vivo il patto con le sue promesse.

Ne è un esempio classico la prospettiva apocalittica degli esseni, soprattutto per l'immagine che ora consentono di farsene i rotoli del Mar Morto.³ Gli esseni si consideravano il vero Israele, il nuovo popolo del patto (ad es. 1QS 8,4-9), ma si vedevano anche costantemente minacciati dallo spirito d'empietà (1QS 3,13-4,26), e per questo si preparavano alla battaglia finale tra i figli della luce e i figli delle tenebre (1QM). Si potrebbe dire che nei testi di Qumran la prospettiva *heilsgeschichtlich* e quella apocalittica sono bene (anche se non pienamente) integrate e si danno man forte. La contraddizione fra le due prospettive presenti in uno scritto del tipo di 1QpHab è in realtà molto più stridente di qualsiasi cosa si possa incontrare in Paolo.

È il momento di tornare a Paolo. La concezione apocalittica della morte e risurrezione di Cristo a cui giunse Paolo nella sua propria e personale apocalisse sulla via di Damasco non lo staccò dal suo passato. Naturalmente gli fece vedere il suo passato di fariseo in una nuova prospettiva, tanto che egli dovette rivedere il suo rapporto col giudaismo (1 Cor. 15, 8-9; Gal. 1,13-14), ma non per questo lo fece rinunciare alla sua eredità di israelita. Al contrario, a Paolo la rivelazione mostrò come le promesse e le speranze antiche si sarebbero adempiute. La rivelazione fu nuova in quanto era concentrata su Gesù, ma il nuovo vangelo era anche il modo preannunciato per completare il vecchio piano divino. Più specificamente, la rivelazione sulla via di Damasco mostrò a Paolo come le antiche promesse fatte ai patriarchi sarebbero state adempiute: non solo la promessa della discendenza e del paese, bensì anche la promessa della benedizione

1 Cf. inoltre P.D. Hanson, *Apocalypticism*, IDBSupp, 28-34.

2 Cf. anche l'attenta esposizione di E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977, 240-257; anche 361. 367-374. 378 (*Libro dei Giubilei*) e 398-406. 408 (*Salmi di Salomone*).

3 Cf. ad esempio P.D. Hanson, *The People Called. The Growth of Community in the Bible*, San Francisco 1986, 364-372.

per le nazioni (*Gal.* 1,15-16; *Gen.* 12,3; 18,18). Se fu necessario un enorme balzo in avanti della rivelazione (apocalittica) per convincere Paolo di ciò, la rivelazione fu che Gesù era il mezzo mediante il quale quelle promesse sarebbero state adempiute: Gesù contenuto della nuova rivelazione e, al contempo, Gesù perno della continuità tra il vecchio e il nuovo.

È opportuno ricordare a questo punto che la novità della rivelazione a Paolo fu causa di conflitto non solo col giudaismo avito, bensì anche con i primi cristiani di Gerusalemme. Il problema alla radice di questo conflitto è centrale e incide non solo sul rapporto tra giudaismo e cristianesimo, bensì anche sul rapporto fra Gesù e Paolo, tra il vangelo secondo i primi seguaci di Gesù e il vangelo di Paolo.¹ Più si riconosce che Gesù è un giudeo nato da giudei,² più i primi credenti (dopo pasqua) sono considerati in diretta continuità con il Gesù di prima di pasqua, più la tensione tra la storia della salvezza e l'apocalittica tende a separare Gesù da Paolo con effetti devastanti per la nostra valutazione del rapporto tra il «cristianesimo» storico con colui che ne è considerato il fondatore (Gesù). Se, al contrario, si accetta, però, l'affermazione di Paolo che il suo vangelo è in linea di continuità con la più antica proclamazione del Cristo (in particolare *1 Cor.* 15,1-12), e se conveniamo che nel vangelo paolino «l'aggiunta» apocalittica si concentra sul coinvolgimento dei gentili sul quale l'apostolo insiste (*Gal.* 1,15-16),³ allora diventa necessario mantenere nel vangelo di Paolo, senza battere ciglio e senza timori, la tensione tra storia della salvezza e apocalittica. In verità è stata proprio la dinamica di questa tensione a spingere il Paolo giudeo a farsi apostolo delle nazioni, appunto la tensione che provocò malintesi tanto profondi fra Paolo e i giudei cristiani suoi simili.

In breve, il grado d'integrazione delle due prospettive (storia della salvezza e apocalittica) in seno al giudaismo precristiano solleva l'interrogativo se la tendenza a credere che le due prospettive si escludano vicendevolmente non sia semplicemente una falsa lettura di Paolo da parte di tecnici che hanno perso troppo di vista il contesto storico nel quale l'apostolo formulò e predicò il suo vangelo. Certamente, si deve stare attenti a definire il cristianesimo paolino semplicemente come un tipo di giudaismo (linea della continuità); ma si deve stare altrettanto attenti a non cadere nella vecchia trappola di pensare che il cristianesimo possa definirsi unicamente in opposizione al giudaismo (linea della discontinuità).

¹ Si veda quanto ho scritto in *The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2*: NTS 28 (1982) 461-478, rist. in *Jesus, Paul and the Law*, London 1990, 108-126.

² Oggi questo è ormai quasi un luogo comune nella ridefinizione corrente del «Gesù storico». Cf. ad esempio J.H. Charlesworth, ed., *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus in Early Judaism*, New York 1991.

³ Si veda il mio *Unity and Diversity in the New Testament*, London 1977, ¹1990, 66-67.

3.4. Ora, se facciamo alcuni passi indietro e allarghiamo il campo visivo del nostro interesse, non limitandolo più al tema messo fin qui a fuoco, sarà possibile vedere il problema in discussione in un quadro teologico più ampio. Infatti la tensione tra storia della salvezza e apocalittica nel vangelo di Paolo può essere interpretato semplicemente come un'altra espressione di una tensione inevitabilmente presente in qualsiasi soteriologia teistica. Ovunque la teologia tiene conto di un intervento divino nelle continuità della storia e della natura o, comunque di un'interazione con tali continuità, si verificherà necessariamente una tensione del tipo in discussione.

Tale tensione può esprimersi in vari modi. È la tensione di un cosmo inteso come creazione, di una creazione imperfetta, ma pur sempre di Dio e ancora strumento dei suoi disegni. Quando un vangelo di salvezza sopraggiunge nella storia di quella creazione, la tensione si fa acuta, e finora la teologia umana è riuscita a conservarla come una tensione proficua soltanto ricorrendo al mito.

Un altro caso è la tensione di un unico popolo (Israele) che è stato scelto fra tutte le nazioni come proprietà personale dell'unico Dio, i cui scopi per tutta quanta la sua creazione sono nondimeno buoni. La tensione nelle promesse fatte ai patriarchi, tra particolarismo (discendenza, paese) e universalismo (tutte le nazioni) (v. § 1, sopra), è in sé l'espressione fondamentale della tensione che stiamo esaminando. Perciò Paolo poté utilizzarla tanto efficacemente sostenendo che la rivelazione ricevuta riguardava unicamente come l'antica promessa sarebbe stata adempiuta, come l'antica tensione sarebbe stata finalmente risolta. Ponendo l'elezione d'Israele nel quadro del più ampio disegno del Dio creatore, la tensione tra «grazia particolare» e «grazia generale», tra salvezza e provvidenza potrebbe portare il frutto della «buona novella».

C'è poi la tensione fra tradizione e rivelazione, fra l'autorità rivendicata per la rivelazione passata e le istanze della nuova rivelazione. Anche questa è una tensione che attraversa tutta quanta la Bibbia cristiana e si estende anche oltre; non si tratta semplicemente della tensione fra «Antico Testamento» e «Nuovo Testamento». S'incontra già nella nuova forma che la religione dei patriarchi prende con lo jahvismo.¹ Si trova già negli effetti che le riforme del Deuteronomista e di Esdra ebbero sulla conformazione della religione d'Israele. È implicita nella formazione del «giudaismo» che in quanto tale risale all'età maccabaica e postmaccabaica, sebbene la tensione risulti più evidente nella letteratura non canonica apocrifa e pseudepigrafa (comprese ovviamente le varie apocalissi). È presente nella tensione tra Gesù, il giudeo, il profeta escatologico giudeo, visto come il Cristo risorto dai morti ed esaltato come Signore alla destra di Dio. C'è, come si è osservato, nella tensione tra il vangelo di Paolo ai gentili, che è an-

¹ Cf. R. W. L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament*, Minneapolis 1992.

che il vangelo di Dio, il vangelo di Cristo, il vangelo di quanti proclamano Gesù il Cristo. Ed è presente anche più tardi, nei secoli del conflitto tra scrittura e tradizione, tensione che è risultata fertile di controversie simili in tutta la storia del cristianesimo. Per i cristiani, ovviamente, la tensione fra Antico e Nuovo Testamento è particolarmente sentita. Il significato che l'evento Cristo ha per la rivelazione acquisisce una connotazione fondamentale e definitiva che lo colloca al di fuori di ogni altra istanza che pertenga alla rivelazione. Cionondimeno resta che la rivelazione di Cristo presuppone una continuità con la rivelazione passata (e futura), senza la quale il vangelo non sarebbe il vangelo di Gesù Cristo.

La tensione trova espressione soprattutto in quell'ambiguità che è parte integrale del processo della salvezza nel vangelo stesso di Paolo. Esso è, infatti, un vangelo anch'esso sospeso tra i due poli di ciò che è già avvenuto e di ciò che deve ancora avvenire ovvero, per usare il gergo corrente tra gli studiosi di Paolo, tra il «già» e il «non ancora». Il Cristo è venuto, ma deve ancora venire. Lo Spirito è stato già effuso, ma solo come inizio della completa redenzione.¹ Per essere ancora più precisi: la rottura apocalittica col passato è essa stessa rotta; gli indicativi aoristi che descrivono l'entrata nella fede devono essere accompagnati da esortazioni imperative e da ancora altre promesse future (come avviene emblematicamente in *Rom.* 6-8). Paradossalmente la discontinuità escatologica deve diventare una prospettiva continuativa che fa spazio al corpo individuale, alla società collettiva e al cosmo decaduto che, tutti insieme, attendono ansiosamente la consumazione che li libererà (*Rom.* 8,18-23), altrimenti essa soccomberà alla rivoluzione del millennio o al quietismo che si sottrae alla realtà.

È precisamente a questo punto che la discontinuità fra il cristianesimo e il giudaismo antecedente risulta essa stessa relativizzata all'interno della continuità più fondamentale – come risulta nel modo più evidente da *Gal.* 4. Qui le «antinomie apocalittiche» raggiungono il massimo grado di chiarezza (*Gal.* 4,21-31): la venuta del figlio di Dio segnala di per sé il compimento escatologico e il suo carattere definitivo (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, 4, 4). Proprio in questo stesso contesto la discontinuità è presentata esattamente come la situazione dell'erede che è minorenni, diversa rispetto a quella del figlio adottato che entra già nell'eredità (*Gal.* 4,1-7). E il figlio adottivo che entra nell'eredità non è che l'anticipazione della trasformazione totale (4,19), la piena eredità (5,21). Il punto è questo: il giudeo e il cristiano (per usare una distinzione ancora alquanto anacronistica) sono *entrambi* eredi ed *entrambi* non sono ancora entrati nella (piena) eredità promessa loro. Il nuovo inizio può essere decisivo soltanto perché è il compimento escatologico dell'antica speranza, ma è ancora incompleto rispetto all'ultimazione escatologica.

¹ Cf. il mio *Jesus and the Spirit*, London 1975, 308-342.

Detto in breve, la tensione tra una prospettiva di storia della salvezza e una prospettiva apocalittica nel vangelo di Paolo è inevitabile, proprio perché l'apostolo prese tanto seriamente tutte queste varie tensioni nella struttura del suo vangelo e della sua teologia. Non è che la rivelazione sulla via di Damasco abbia risolto tutte le antinomie e le tensioni che Paolo aveva conosciuto nel suo passato di fariseo e persecutore della chiesa. Anzi, la nuova rivelazione di Cristo introdusse quella tensione o mise in evidenza, in maniera nuova e con nuova intensità, una tensione che era sempre stata presente nella sua religione avita e nella fede che egli aveva perseguitato con tanto zelo. È la tensione del suo vangelo semplicemente perché è la tensione insita nella sua teologia, semplicemente perché qualsiasi teologia è destinata inevitabilmente a trovarsi prigioniera nella rete di una tale tensione.

4. CONCLUSIONE

Quanto era nuovo il vangelo di Paolo? Era nuovo per essere imperniato su Gesù il Cristo. Era nuovo per il risalto assoluto che dava alla morte e risurrezione di Cristo in quanto chiave di volta della salvezza. Era nuovo perché il suo principio dinamico (lo Spirito) era concepito in riferimento a Cristo. Era nuovo per la sua immagine delle nazioni in generale come destinatarie della benedizione ora disponibile grazie a Cristo.

Nuovo era inoltre per la sua idea di qualcosa che non era mai accaduto prima, ma che ora era accaduto – Dio attivo nella storia in e mediante un uomo, in un modo che in passato era stato soltanto presagito ma mai concretamente attuato. Esso è nuovo nella sua idea che in Cristo Dio ha compiuto la propria volontà in massimo grado, senza di che, quantomeno in un'ottica cristiana, ciò che era stato prima sarebbe rimasto incompleto e inadempito.

Allo stesso tempo e in ogni caso, Paolo vide la novità del suo vangelo come nuova e finale rivelazione della vecchia promessa – nuova non tanto per il «che cosa» ma per il «come». Senza quell'antica promessa il nuovo sarebbe apparso tanto strano ed estraneo che Paolo non l'avrebbe riconosciuto né predicato come «vangelo». Paolo poté abbracciarlo ed esserne abbracciato appunto perché il vangelo era la rivelazione di quella che fin dall'inizio era stata l'intenzione divina. Si può dire in breve che il cuore del vangelo di Paolo è costituito dalla continuità nella discontinuità, dall'acme apocalittica della storia della salvezza.

Paolo era contrario alla legge?

La legge in Galati e Romani:
caso esemplare di testo in contesto

Nessuno si sorprenderebbe se in ambito cristiano protestante qualcuno esprimesse l'idea che il giudaismo sia l'antitesi del cristianesimo. Questa impressione è profondamente radicata nella dialettica fondamentale di vangelo e legge nella teologia luterana, dove il vangelo, non inaspettatamente, è identificato col cristianesimo, e la legge, con altrettanta naturalezza, è identificata col giudaismo. Persino nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale, quando la coscienza cristiana era stata sensibilizzata dall'orrore dell'olocausto, c'erano studiosi cristiani che continuavano ancora a parlare del giudaismo precristiano come «giudaismo tardo», di Gesù come contrassegno della fine del giudaismo, di Paolo che si sarebbe convertito dal giudaismo al cristianesimo.¹ L'incoerenza di parlare del giudaismo del primo secolo come «giudaismo tardo» non sembra essere stata ancora percepita da chi così si esprime. Se il giudaismo del *primo* secolo è *tardo*, come chiamare gli altri diciannove secoli di giudaismo? Va da sé che questa idea illogica è conseguenza della convinzione che al giudaismo non spetti altra funzione che quella di precursore del cristianesimo; una volta che il cristianesimo sia apparso, il giudaismo non conta più nulla.

Nell'ultimo quarto del xx secolo il quadro è tuttavia cominciato a cambiare rapidamente. L'espressione «giudaismo tardo» è quasi scomparsa dall'ambiente degli studiosi e adesso per lo stesso periodo si è soliti parlare più appropriatamente di «primo giudaismo». L'idea della giudaicità di Gesù si è diffusa rapidamente e molti specialisti di Nuovo Testamento parlano ora di «terza ricerca del Gesù storico», nella quale la nuova angolazione degli studi consiste nel mettere a fuoco Gesù nel contesto del proprio popolo: Gesù, il giudeo.² In entrambi i casi il vecchio linguaggio è stato completamente abbandonato, e la sua inadeguatezza è stata largamente riconosciuta.

Per quel che riguarda Paolo, invece, benché sia in corso un analogo processo di revisione, il suo esito è lungi dall'essere chiaro. Certamente è

¹ Cf. ad esempio le critiche di C. Klein, *Anti-Judaism in Christian Theology*, London 1978, e J.T. Pawlikowski, *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue*, New York 1982, cap. 3.

² Si veda ad esempio D. Hagner, *The Jewish Reclamation of Jesus*, Grand Rapids 1984; S. Neill - T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford 1988, 379-403; J.H. Charlesworth (ed.), *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus in Early Judaism*, New York 1991; G. Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993.

vero che alle poche voci isolate di quanti sostenevano che l'esperienza sulla via di Damasco dovesse essere considerata una vocazione e non una conversione,¹ se ne sono, a mano a mano, aggiunte molte altre. L'idea tuttavia che per diventare cristiano Paolo dovesse abbandonare il giudaismo è ancora profondamente radicata. Nel caso di Paolo non è avvenuto nulla di paragonabile alla riscoperta della giudaicità di Gesù ovvero del recupero di Gesù al giudaismo: per la maggior parte dei giudei Paolo è ancora l'apostata.² Eppure, l'ondata revisionista dovrebbe esaurirsi senza nemmeno toccare Paolo? il rapporto tra cristianesimo e giudaismo così com'è riassunto nella persona di Paolo è stato veramente esaminato con il dovuto approfondimento? La materia è abbastanza importante da giustificare ulteriori indagini.

Un punto saliente della questione è costituito dal problema della legge. L'impressione ancora prevalente negli studi neotestamentari è che Paolo abbia rotto con la legge o l'abbia accantonata una volta diventato cristiano. Il testo che meglio riassume quella che è una volta ancora una prospettiva specificamente luterana è *Rom.* 10,4: «Cristo è la fine della legge...».³ Diffusa è anche l'opinione che Paolo avrebbe perseguitato gli ellenisti perché avevano abbandonato la legge – conclusione che viene tratta in larga misura dalla combinazione di *Atti* 6,13; *Gal.* 3,13; *Fil.* 3,6 –, e che quindi sarebbe stato convertito a ciò che aveva perseguitato.⁴ Particolarmente drastico è Hans Hübner con la sua tesi che nella lettera ai Galati Paolo si mostrerebbe senza cedimenti ostile alla legge, quantunque egli sostenga anche che più tardi, rivolgendosi ai Romani, Paolo avrebbe cambiato alquanto la propria posizione.⁵ Altri che si sono distinti nel dibattito più recente si limitano a riconoscere che Paolo si sarebbe dimostrato incoerente nelle sue opinioni riguardo alla legge messe per iscritto.⁶

Ecco quindi un tema, Paolo e la legge, nel quale il problema di collegare testo e contesto è ben posto in tutta la sua complessità. Il contesto nel quale si dovrebbe considerare il tema è forse quello della tradizionale dialettica luterana di vangelo e legge? oppure dovrebbe essere piuttosto quello storico in cui era attivo Paolo stesso, nei limiti entro i quali sia possibile ri-

1 In particolare K. Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*: HTR 56 (1963) 199-215, rist. nel suo *Paul Among Jews and Gentiles*, London 1977, 84 s.

2 La questione è affrontata con comprensiva partecipazione da A. Segal, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven 1990.

3 Cf. ad esempio P. Stuhlmacher, «Das Ende des Gesetzes». *Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie*, in *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, Göttingen 1981, 166-191.

4 Così ad esempio S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, Tübingen 1981; C. Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58), Neukirchen 1985.

5 H. Hübner, *Law in Paul's Thought*, Edinburgh 1985.

6 E.P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1984, London 1985; H. Räisänen, *Paul and the Law* (WUNT), Tübingen 1984, Philadelphia 1986.

costruirlo? il problema dovrebbe essere trattato «davanti» al testo (come esercizio ermeneutico) oppure «dietro» al testo (come esercizio esegetico)? E ancora: quando due testi sembrerebbero cozzare tra loro, il problema che si pone dovrebbe essere affrontato in termini inter-testuali o inter-contestuali o inter-testo-nella-contestualità? e la coerenza andrebbe cercata fra due testi (Galati e Romani) dello stesso autore (Paolo) o ci si dovrebbe, noi moderni, limitare a capire il più possibile di ciascun testo preso per sé, per evitare che qualsiasi schema unitario sia solo frutto della nostra inventiva?

Per poter mantenere l'esposizione entro i limiti previsti per un contributo, la limiterò all'interrogativo posto nel titolo, «Paolo era contrario alla legge?», e alle due lettere di Paolo in cui il problema della legge è trattato più compiutamente (le lettere ai Galati e ai Romani). Procederemo esaminando il modo in cui Paolo considera la legge nelle due lettere, una dopo l'altra, prima di chiederci se, e se sì come, le posizioni espresse da Paolo nei due scritti siano coerenti in sé e tra di loro.

I. LA LEGGE IN GALATI

I.1. *La legge quale potenza angelica*

Da Galati è abbastanza facile ricavare un quadro molto negativo della legge. L'impressione è fortissima nel brano di *Gal.* 3,19-4,11. Paolo ha appena parlato della promessa divina fatta ad Abramo, ricordando in particolare le promesse ad Abramo di *Gen.* 12,3 e 7 (*Gal.* 3,8.16). La legge arrivò 430 anni più tardi (al Sinai), ma non abrogò la promessa di un tempo: «Perché se l'eredità viene dalla legge, non viene più dalla promessa; ma ad Abramo Dio la diede liberamente mediante la promessa» (3,18). Poiché i passi precedenti riguardanti la legge erano stati costantemente negativi (2, 16.19.21; 3,2.5.10-13: «non per opere della legge», «morto alla legge», «nessuno è giustificato mediante la legge»), si può plausibilmente sostenere che questo ulteriore accostamento antitetico di legge e promessa miri a preparare il lettore ad affrontare, nei versetti seguenti, un'ulteriore bordata di giudizi negativi sulla legge.

Gal. 3,19: «perché dunque la legge?». La risposta alla domanda suona: τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη («essa fu aggiunta a causa delle trasgressioni»). La forza dell'avverbio χάριν non risulta immediatamente chiara, ma un riferimento incrociato (intertestuale) a Romani (contesto del pensiero di Paolo) si può dire che rafforzi il tono negativo del contesto immediatamente precedente. L'analogia con *Rom.* 3,20 suggerisce il senso «per far conoscere le trasgressioni», per rendere il peccato un atto consapevole.¹

¹ Così M.J. Lagrange, *Galates* (EB), Paris ¹1925, 82; E.W. Burton, *Galatians* (ICC), Edinburgh 1921, 188; F. Mussner, *Galaterbrief* (HTKNT), Freiburg ¹1977, 245-246; R.N. Longenecker,

Quantunque, a ben vedere, il parallelo più stretto di *Rom.* 5,20 («la legge è venuta per rendere più grave la trasgressione») faccia propendere per la lettura più negativa: «per provocare le trasgressioni».¹

Gal. 3,19: «fu promulgata mediante angeli, per mano di un mediatore». Il riferimento più naturale è ovviamente a Mosè, come perlopiù si conviene.² Anche qui il testo pare piuttosto inoffensivo, ma il versetto successivo («ora un mediatore presuppone che ci siano più parti, mentre Dio è uno solo») mostra abbastanza chiaramente che il contrasto tra legge e promessa è mantenuto: la promessa fu data direttamente da Dio ad Abramo, mentre la legge giunse a Israele per altre mani. L'accento ad «angeli», per parte sua, complica ulteriormente le cose: è un modo per dire che la legge, passando per altre mani oltre a quelle di Mosè, è ancora più lontana da Dio? oppure è di fatto un tentativo di allontanare completamente la legge dalla sfera di Dio? Talvolta si vorrebbe sostenere che la proposizione sia «un diniego categorico dell'origine divina della torà»;³ «la legge è il prodotto di potenze angeliche demoniache».⁴ Qui la giustificazione logica dell'esegesi è di nuovo di tono negativo, lo stesso tono del contesto precedente. E sebbene l'improvvisa asprezza dell'antagonismo e il grado di ostilità siano inaspettati, un'interpretazione cristiana della legge come prodotto degli angeli caduti può risalire almeno a due generazioni cristiane dopo Galati, come mostra la *Lettera di Barnaba*: «hanno trasgredito, ingannati da un angelo malvagio» (9,4, tr. F. Scorza Barcellona).

Dopo un'ulteriore contrapposizione tra legge e promessa (3,21-22), il testo sembra riprendere il tono nettamente negativo (3,23): «Ma prima della venuta di questa fede, eravamo tenuti in custodia, sotto la legge, rinchiusi (ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συκλειόμενοι) ...». Qui gli aspetti negativi cominciano a essere pesanti e frequenti. La legge è trattata quasi fosse una potenza cosmica, come il peccato: l'ὑπὸ νόμον di 3,23 è parallelo all'ὑπὸ ἁμαρτίαν di 3,22. In altre parole, la legge stessa pare ora identificata con gli angeli (malvagi) di 3,19. E non basta: il primo verbo (ἐφρουρούμεθα) potrebbe avere un senso molto negativo, «assoggettati», e il secondo (συκλειόμενοι) ancor peggio, «confinati, rinchiusi, imprigionati». Di qui la traduzione, ad esempio, della NIV: «Tenuti prigionieri dalla legge, reclusi».⁵

Galatians (WBC 4), Dallas 1990, 138; «per rendere il peccato una infrazione legale» (NEB/REB).

¹ Così ad esempio BAGD, s.v. χάρις 1; H. Schlier, *Galater* (KEK), Göttingen 1965, 152-154; H.D. Betz, *Galatians* (Hermeneia), Philadelphia 1979, 163: l'espressione «è da prendere in senso affatto negativo».

² Betz, 170, nota che nei LXX l'espressione «per la mano di Mosè» divenne quasi una formula; cf. anche Longenecker, 140-143.

³ J.W. Drane, *Paul: Libertine or Legalist?*, London 1975, 34 e 113; sulla stessa linea T. Zahn, *Galater*, Leipzig 1905, 171; Lagrange, 83; R. Bring, *Galater*, Berlin 1968, 144-146; R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, Chico 1983, 227.

⁴ Hübner, 24-26.

⁵ Così anche R.Y.K. Fung, *Galatians* (NICNT), Grand Rapids 1988, 168.

Non c'è quindi da meravigliarsi se con un simile quadro in testa si legga nella stessa cupa luce di un dominio tirannico e duro anche il versetto successivo (3,24): «Così che la legge divenne il nostro precettore (παιδαγωγός) verso Cristo». Qui l'immagine è quella familiare dello schiavo pedagogo che accompagnava i figli del padrone da casa a scuola e viceversa. In un caso come questo, nel quale la parola (παιδαγωγός) viene usata da Paolo soltanto un'altra volta (1 Cor. 4,15; uniche due presenze del termine nel Nuovo Testamento) come chiara allusione a una figura ben nota nella società antica, all'esegeta non resta che cercare lumi nel contesto del tempo. Nel caso specifico, ciò che ha generalmente suscitato maggiore impressione è che, nella lettura del tempo, il παιδαγωγός è una figura spesso criticata per l'abuso di potere o presentata come personaggio da burla.¹ È sembrato quindi naturale considerare il riferimento in 3,24 in senso fortemente negativo,² impressione che non può che essere rafforzata dalla ripetizione dell'espressione ὑπὸ παιδαγωγόν in 3,25.

Il culmine viene raggiunto in 4,8-10, dove Paolo sembra paragonare di nuovo la legge a una potenza spirituale, però per identificarla ora, ancor più chiaramente, con gli dèi «che per natura non sono dèi» e le «misere forze elementari». Per i galati «osservare giorni e mesi e tempi particolari e anni» significava ricadere volontariamente nella schiavitù di esseri inesistenti o categoricamente inferiori. Per poter cogliere tutti gli aspetti del ragionamento paolino per l'esegeta è importante, lo ripetiamo, essere al corrente di tutta una serie di fattori contestuali, ad esempio dell'atteggiamento del giudaismo verso le altre divinità e la credenza diffusa nel mondo antico che la vita degli uomini fosse influenzata dalle forze primordiali e cosmiche che plasmavano e regolavano il mondo nel suo complesso.³ Essi devono anche essere consapevoli del fatto che in 4,10 i «giorni, mesi, tempi particolari e anni» indicano quasi certamente giorni festivi e festività osservate nel giudaismo.⁴ Per un giudeo rinnegare la legge al punto da considerarla alla stessa stregua di non dèi e della materia prima di cui è fatto il cosmo era un voltafaccia inaudito, un fatto che da solo non potrebbe che portare a rispondere in senso affermativo alla domanda del nostro titolo. Tutto sembra indicare che Paolo rinnegava la tradizionale convinzione giudaica che Dio avesse affidato le altre nazioni al governo di angeli, ma si sarebbe tenuto Israele solo per sé (*Deut.* 32,15; *Sir.* 17,17). No, le cose non stanno così, dice Paolo. Nei fatti la legge è stata l'angelo di

1 Betz, 177.

2 Cf. ad esempio Schlier, 168-170; A. Oepke, *Galater* (THNT), Berlin 31973, 121-122; Betz, 177-178: «il pedagogo... un personaggio torvo», «la svalutazione radicale della legge».

3 Sull'argomento si vedano i principali commenti alla lettera ai Galati, i quali lottano tutti con il problema di definire esattamente i referenti dei termini usati nel nostro testo, in particolare τὰ στοιχεία τοῦ κόσμου in 4,3 e 9.

4 Cf. il mio *Galatians* (BNTC), London 1993, 227-229.

Israele e, come si legge in *Iub.* 15,31-32, variante antagonista della tradizione più antica, lo scopo di questa potenza angelica, la legge, era di fuorviare il popolo sul quale governava. Il disprezzo dei giudei per le altre nazioni si è rovesciato su di loro per mezzo della legge.

Questo è, dunque, il cuore della tesi di chi legge nel testo della lettera ai Galati una polemica ostile contro la legge. Ma tale giustificazione è davvero sufficiente? il contesto entro il quale si è letto il testo è stato, forse, troppo selettivo e restrittivo? In effetti, è possibile sostenere una tesi, ugualmente persuasiva, anzi anche più convincente, favorevole a una lettura molto più positiva degli stessi passi chiave.

Nel caso di *Gal.* 3,19a il problema centrale è il significato di χάρις. È da ricordare che l'avverbio è l'accusativo di χάρις, «grazia, favore», e che il suo significato usuale, documentato altrove nell'uso del tempo, è «per amore di, per il bene di, a favore di, a motivo di».¹ L'uso corrente dell'avverbio fa quindi pensare a un obiettivo molto più immediatamente positivo della legge che non il semplice «rendere consapevoli di trasgressioni» e certo del categorico «provocare trasgressioni». In sostanza fa pensare allo scopo della legge che è generalmente riconosciuto nelle scritture (veterotestamentarie) e nella letteratura del giudaismo del tempo di Paolo: vale a dire, un mezzo per trattare trasgressioni. In altre parole, ciò che l'apostolo aveva in mente qui era tutto il culto sacrificale al centro del quale stava la preoccupazione di provvedere i mezzi per coprire il peccato e rimuovere la colpa, ossia mezzi di espiazione. Il fatto che fino a questo punto della lettera ai Galati la legge sia stata contrapposta alla promessa, fa sorgere naturalmente la domanda: «Perché, dunque, la legge?». Ma il filo del ragionamento scorre liscio ugualmente se la risposta a questo interrogativo comincia a spiegare quale fosse la funzione positiva della legge. Qui si potrebbe dire, allora, che si tratta di un conflitto di contesti: si ottiene un senso migliore se si legge *Gal.* 3,19a alla luce di *Rom.* 5,20, dove il ragionamento è alquanto diverso e l'avverbio chiave χάρις ha una funzione molto diversa oppure se si legge il nostro testo alla luce della funzione positiva, in realtà dono della grazia, che la legge ebbe effettivamente per Israele dal Sinai in poi?

E veniamo agli angeli di *Gal.* 3,19b. È sicuramente vero che, come si è detto, quel ripetuto riferimento a intermediari, «mediante angeli» e «per mano di un mediatore», rafforza il contrasto con la promessa, sottolineando il contrasto tra la legge mediata e l'immediatezza della promessa diretta di Dio ad Abramo. Ma detto ciò, si deve anche dire che il riferimento stesso non implica, di per sé, che gli angeli in questione fossero ostili o maligni. Anzi, chiunque conoscesse la tradizione giudaica penserebbe automaticamente alla credenza, abbondantemente diffusa e documentata nel giu-

¹ LSJ, s.v. χάρις VI.1.

daismo, che gli angeli erano effettivamente associati alla consegna della legge (*Deut.* 33,2 LXX: «Angeli dalla sua destra erano con lui [il Signore]»; *Iub.* 1,29-2,1; Philo, *Somn.* 1,143; *Ios., Ant.* 15,136; *Apoc. Mos.*, prefazione).¹ Considerando, poi, che il motivo era ben noto anche in altri ambienti del cristianesimo di lingua greca (*Atti* 7,38.53; *Ebr.* 2,2), la conclusione più naturale è che l'allusione di Paolo avesse il medesimo senso. In altre parole: mentre il riferimento agli angeli segnala la differenza con la promessa, certamente non vuole negare che la legge sia stata data da Dio, sia pure con un paio di passaggi di mano. Anche in questo caso è lecito dire che una conoscenza del contesto contemporaneo più ampio inficia un'interpretazione dipendente da una lettura piuttosto angusta del testo.

Le cose non stanno diversamente con *Gal.* 3,23-24. Per il v. 23 si deve notare che il senso principale del verbo φρουρέω è «custodire, sorvegliare, vigilare», come fa la guarnigione di una città (2 *Cor.* 11,32) oppure «proteggere, mantenere, tenere, conservare», senso che ha negli unici altri due casi in cui ricorre nel Nuovo Testamento (*Fil.* 4,7 e 1 *Pt.* 1,5). Allora: ciò che Paolo ha in mente è, probabilmente, una tutela, una custodia *protettiva*.² Tale accezione si adatta molto bene all'immagine del παιδαγωγός (3,24). Infatti, anche in questo caso si tratta di una immagine positiva: il «pedagogo» è lo schiavo che ha la responsabilità e il compito delicato di proteggere il giovane affidato alle sue cure e di istruirlo nelle buone maniere. Naturalmente, la figura del pedagogo divenne il bersaglio di molte barzellette e frizzi, un destino che è toccato anche alle governanti, a istitutori e a insegnanti nelle generazioni successive. Tuttavia, come studi recenti hanno confermato, è difficile negare il ruolo fondamentale positivo di tale istituzione.³ Di nuovo, anche in questo caso, si deve concludere che una maggiore informazione riguardo all'uso linguistico e alla metafora, una conoscenza che Paolo poteva dare per scontata tra i suoi lettori più istruiti, impedirebbe una lettura che può essere giustificata soltanto con l'ignoranza della più ampia accezione della terminologia usata e con una lettura inibita del testo.

Insomma: se Paolo associò la legge agli angeli, pensando che la legge stessa fosse una sorta di potenza angelica, si comincia ad avere l'impressione che Paolo stesse pensando alla legge come una specie di *angelo custode*. Tale momentanea conclusione richiede un'analisi ulteriore.

1 Cf. anche Str.-Bill. 3,554-556; T. Callan, *Pauline Midrash. The Exegetical Background of Gal. 3:19b*; JBL 99 (1980) 549-567.

2 Così Oepke, 120; P. Bonnard, *Galates* (CNT), Neuchâtel 1953, 75; D. Guthrie, *Galatians* (NCB), London 1969; U. Borse, *Galater* (RNT), Regensburg 1984, 137 (tr. it. *La lettera ai Galati*, Brescia 2000).

3 Cf. in particolare D.J. Lull, «*The Law was our Pedagogue*». A Study in *Galatians* 3:19-25; JBL 105 (1986) 481-498; N.H. Young, παιδαγωγός. *The Social Setting of a Pauline Metaphor*. NovT 29 (1987) 150-176.

1.2. La funzione provvisoria della legge come angelo custode

Come già si è osservato, in tutti i riferimenti alla legge nella parte iniziale di Galati pare cogliere un atteggiamento di Paolo prevalentemente negativo. A voler essere precisi, i passi dedicati specificamente alla legge in sé non iniziano prima di 2,16, e nel prosieguo, tra 2,16 e 3,18 la parola ricorre quattordici volte. I passi iniziali riguardano tutti «opere della legge», tutti nella formulazione negativa «per opere della legge» (ἐξ ἔργων νόμου), espressione che ricorre sei volte di seguito (2,16; 3,2.5.10). Le altre occorrenze parlano di morire alla legge, negano che la giustizia e l'eredità vengano mediante la legge, pongono in antitesi legge e fede, parlano della maledizione della legge (2,19.21; 3,11-13.18). Tuttavia è solo con 3,19 che si affronta la questione dello scopo effettivo della legge. Se è tanto chiaro ciò che la legge non può fare, allora perché mai è stata data? Nel corso dell'argomentazione di Paolo l'interrogativo doveva porsi inevitabilmente.

Ovviamente la risposta che Paolo dà riguardo alla *funzione* della legge è, come si è visto (sopra, 1.1), controversa. Tuttavia è in ogni caso abbastanza pacifico che l'apostolo abbia considerato la funzione della legge *provvisoria*. La legge fu data molto dopo la promessa (430 anni dopo), perciò non può essere confusa con essa o considerata parte della promessa oppure inficiare e invalidare la promessa stessa (3,17-18). Inoltre essa fu «aggiunta... fino alla venuta del seme al quale la promessa fu fatta» (3, 19), finché la fede poteva essere rivolta al seme, Gesù Cristo.

Prima della venuta di questa fede eravamo tenuti in custodia (ἐφρουρούμεθα) sotto la legge, rinchiusi finché la fede che doveva venire sarebbe stata rivelata, così che la legge divenne il nostro tutore (παιδαγωγός) a Cristo, affinché potessimo essere giustificati per fede. Ma una volta arrivata la fede non siamo più sotto il tutore (3,23-25).

Singolare è l'uso della prima persona plurale che del tutto chiaramente tradisce la prospettiva di qualcuno che si concepiva come membro d'Israele, come giudeo.¹ Senz'altro è la prospettiva di qualcuno che ricorda un periodo del suo passato vissuto in uno stato di reclusione dal quale è stato ora liberato, la prospettiva di qualcuno che pensa di essersi trovato un tempo sotto la tutela di uno schiavo e che ora, raggiunta la maggiore età, non ha più alcun bisogno di un παιδαγωγός. Qualsiasi dibattito si possa accendere sui punti e le virgole del nostro testo, il senso principale è chiaro e sicuro: la funzione della legge come custode (d'Israele) era a tempo determinato; era una funzione che era durata dalla proclamazione della leg-

¹ Così W.M. Ramsay, *Galatians*, London 1900, 381; T.L. Donaldson, «The Curse of the Law» and the Inclusion of the Gentiles. *Galatians* 3,3-14: NTS 32 (1986) 94-112: 98; Dunn, 197-198: contro la maggioranza degli interpreti.

ge al Sinai fino alla venuta del discendente promesso e alla proclamazione della fede in lui.

Che cosa ciò significhi nel quadro generale del disegno salvifico di Dio viene sviluppato con una metafora affine in 4,1-7. I figli di Abramo sono eredi della promessa fatta ad Abramo (seme e benedizione). Ma finché essi sono minorenni sono sotto tutori e servi nominati dal padre. Soltanto quando raggiungono l'età adeguata della maturità cominciano a entrare nella loro eredità: una cosa raggiunta (anche per i gentili) con la venuta di Cristo e dello Spirito. Poiché 4,1-7 costituisce, di fatto, una ricapitolazione del ragionamento di 3,23-29,¹ il senso è abbastanza chiaro per quel che riguarda la legge. Essere sotto la legge significa vivere sotto un tutore (παιδαγωγός), essere sottoposti a custodi e servi (4,2). La legge, in altre parole, ha per Israele un ruolo temporaneo perché la venuta del messia e del suo Spirito segna nel tempo e nella storia il punto nel quale avviene il passaggio dalla minore alla maggiore età e ciò comporta, questa la logica conseguenza, che ora, per il maggiorenne, ispiratore e controllore della vita è più lo Spirito che semplicemente la legge (cf. sopra, 1.3).

Si dovrebbe osservare che in questa metafora centrale la condizione di Israele sotto la legge non è ancora fundamentalmente negativa. Anzi, Israele sotto la legge è ancora erede delle promesse fatte ad Abramo. La differenza è relativa: la differenza tra un figlio prima, appena prima di aver raggiunto la maggiore età e il fratello che è già arrivato, ma appena arrivato a essere maggiorenne. Qui Paolo può insistere sulla differenza, e lo farà con forza ancora maggiore più avanti (4,28-31), ma 4,19 mostra che l'apostolo era consapevole di quanto la differenza fosse relativa: lungi dall'essere diventati figli di Abramo maggiorenni, i credenti gentili devono ancora nascere (4,19)! Anche loro devono ancora entrare appieno nell'eredità (5, 21).² Il contrasto fra giudei non credenti (sotto la legge) e giudei e gentili credenti non è affatto tanto profondo come potrebbe sembrare da altri passi considerati isolatamente.

È quindi difficile evitare la conclusione che per Paolo in questo periodo intermedio la funzione della legge per Israele fosse sostanzialmente protettiva. Il quadro che Paolo delinea nel testo in esame è molto simile a quanto in termini positivi si afferma nella *Lettera di Aristeo* (139 e 142):

Il nostro legislatore [sc. Mosè] ... ci ha cinti di palizzate ininterrotte e di mura ferree per evitare che ci mescolassimo in alcunché con gli altri popoli, mantenendoci puri di corpo e di anima... Per evitare dunque che attraverso una qualunque contaminazione o il rapporto con gente malvagia noi ci rovinassimo, il legislatore

¹ Si veda il mio *Galatians*, 210.

² Caratteristica di questi modi di dire che s'incontrano nelle epistole del Nuovo Testamento è l'idea che l'eredità del regno è ancora avvenire (*Gal.* 5,21; *1 Cor.* 6,9-10; 15,50; *Ef.* 5,5; *Giac.* 2,5). Cf. anche il mio *Galatians*, 306-307.

re ci ha cinti da ogni lato di purità: cibi, bevande, contatti, udito, vista sono regolati da leggi (tr. F. Calabi).

In realtà, nei loro diversi modi indubbiamente tutte le espressioni principali del giudaismo contemporaneo di Paolo si sarebbero considerate protette dalla legge: o dall'ira divina per il peccato o dalla contaminazione con altre genti impure o da entrambe le cose. A questo punto si potrebbe affermare che la concezione paolina della legge sia intrinsecamente giudaica.

Più controversa è la mia convinzione che una delle espressioni importanti della lettera ai Galati, «opere della legge», dovrebbe essere interpretata nel medesimo contesto di cui sopra si è parlato. Anche riguardo a questa espressione, l'interpretazione che va per la maggiore negli studi del Nuovo Testamento è quella di stampo caratteristico luterano, che considera le «opere della legge» nel senso di «opere buone compiute con lo sforzo umano ed espressione del desiderio umano di farsi valere». ¹ Tuttavia, nel contesto di Galati, in cima ai pensieri di Paolo non c'era tutto questo, bensì la *funzione* delle «opere della legge»: distinguere i giudei dai gentili. Di certo, nel primo impeto dell'uso (2,16), il contesto indica esattamente quella funzione e da 2,11-18 implica chiaramente che è proprio seguendo una teologia delle «opere della legge» che Pietro, un «giudeo per natura», ad Antiochia si era «separato» dai credenti di stirpe gentile (i «peccatori gentili»). Questo comportamento di Pietro è conforme alla funzione protettiva della legge delineato da Paolo nella seconda metà del cap. 3: le «opere della legge» sia mantengono Israele all'interno del patto ² sia preservano la peculiarità d'Israele rispetto agli altri. ³

Quale che sia la funzione precisa di quest'ultima espressione, è tuttavia chiaro che per Paolo questa funzione della legge non era più necessaria. Ora che la promessa che la benedizione di Abramo sarebbe stata condivisa dalle nazioni stava raggiungendo l'adempimento escatologico, il ruolo della legge quale protettrice d'Israele e garante della sua distinzione dalle altre nazioni, era terminato. I segni distintivi dei figli escatologici di Abramo non sono più le «opere della legge», bensì i segni inclusivi della fede di Abramo, di Cristo e dello Spirito (3,1-14; 3,22-4,7).

Anche qui si può quindi vedere che collocando il testo nel contesto del pensiero giudaico del tempo, così come si manifesta in altri scritti del periodo, si arriva a un'esegesi che non soltanto rende maggiore giustizia alle sfumature dell'argomentazione paolina di una lettura del testo che non

¹ Si vedano gli autori citati nel mio *Galatians*, 135 n. 1.

² Si tratta dell'atteggiamento definito da E.P. Sanders con l'espressione «nomismo dell'alleanza» nel suo *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977, 75 e 180.

³ Cf. il mio *Works of the Law and the Curse of the Law (Gal. 3,10-14)*, rist. in *Jesus, Paul and the Law*, London-Louisville 1990, 219-225. 237-241 [= sopra, pp. 153-164] e *Yet Once More – The Works of the Law. A Response: JSNT 46 (1992) 99-117* [= sopra, cap. 8].

vi scorge altro che un'inflexibile ostilità nei confronti della legge, ma anche mette a fuoco il punto controverso centrale dell'argomentazione paulina in maniera molto più chiara della ferrea antitesi tra vangelo e legge.

1.3. *Funzione della legge nondimeno positiva*

Sono quindi due le conclusioni importanti alle quali siamo arrivati. La prima è che il conflitto tra legge e promessa in *Gal.* 3 non comporta necessariamente un atteggiamento totalmente negativo verso la legge. Anzi, la funzione della legge delineata dall'apostolo in risposta all'interrogativo «perché, dunque, la legge?» (3,19), è senz'altro positiva: la legge è stata data da Dio perché fosse una sorta di angelo custode d'Israele. La seconda conclusione è che il ruolo della legge era a tempo determinato; essa serviva per coprire l'intervallo tra la promessa ad Abramo e il suo compimento con la venuta di Cristo. Vale a dire, prima che la benedizione promessa ad Abramo arrivasse alle nazioni mediante la sua discendenza, la legge svolgeva la funzione di preservare la particolarità d'Israele quale erede della promessa, di proteggere d'Israele in un mondo ostile; non serviva a dare la vita (3,21), bensì a indicare chiaramente il modello e la condotta di vita che il popolo del patto doveva seguire (3,12).¹

Questa duplice conclusione fornisce la chiave per sbrogliare l'intreccio di affermazioni positive e negative relative alla legge che s'incontrano in Galati; senza quella chiave, il rebus rimane tale. Sul versante negativo è ormai chiaro che Paolo era preoccupato dalla possibilità che i suoi convertiti gentili considerassero la legge permanentemente valida per quel che riguardava il suo ruolo verso Israele: che il suo ruolo avesse una validità continuativa sia escatologica sia anche per il periodo precedente la venuta di Cristo. Impegnandosi a osservare e compiere le «opere della legge», ad esempio le festività religiose giudaiche (4,10), questi gentili trattavano, in effetti, la legge come se fosse una delle loro precedenti divinità, un potere interposto tra loro e Dio (4,8-10). Comportandosi così, essi mostravano di non rendersi conto che era giunto il tempo della maggiore età, il tempo dell'adempimento (4,1-7). Essi anelavano alla sicurezza del bambino, che fa sempre quello che un altro gli dice di fare, mentre invece avrebbero dovuto godere della libertà dei figli maggiorenni, di quella maggiore maturità che il dono dello Spirito portava quale benedizione di Abramo (3,2-3.14). Rierigere la legge come baluardo significava tornare alla distinzione e divisione tra giudei (credenti) e nazioni (credenti); significava subordinare la promessa alla legge e rendere inutile la morte di Cristo (2,17-21).²

Sul versante positivo, la questione è ancora più chiara. La funzione tem-

¹ Per il significato e la differenza tra 3,12 e 3,21 si veda il mio *Galatians*, 175 s. 192 s.

² Per la correlazione tra 2,21 e 3,13-14 si veda il mio commento a Galati, 147-149 e 176-160.

poranea della legge quale muro di protezione e di difesa per Israele, infatti, non esauriva, evidentemente, del tutto il suo ruolo. Inoltre, il nerbo negativo dell'argomentazione paolina è diretto unicamente contro il suo rapporto, troppo stretto ed esclusivo, con Israele, quasi la legge fosse soltanto sua. Una volta che quella specifica funzione si è esaurita, è stata invalidata escatologicamente, c'è tuttavia altro da dire. Essa ha ancora una funzione positiva quale guida di vita. *Gal.* 5,14 lo indica chiaramente: per Paolo «tutta la legge» è ancora vincolante per i credenti, gentili e giudei in egual misura. La differenza è che «tutta la legge» non è osservata compiendo le «opere della legge», come nel tempo prima di Cristo, bensì osservando quell'unico, ben noto comandamento: «Ama il tuo prossimo come te stesso» (*Lev.* 19,18), un amore che è frutto anch'esso dello Spirito escatologico (5,22).¹

Sotto lo stesso titolo si dovrebbe comprendere anche il riferimento alla «legge di Cristo» (6,2). Presumibilmente Paolo pensava alla cura amorevole del prossimo che la tradizione di Gesù ha sia documentato per il ministero di Gesù stesso sia compendiato nel comandamento dell'amore (come il parallelo con *Rom.* 15,1-8 prospetta in termini vividi). Come in 5,14, Paolo non esita tuttavia a definire questo atteggiamento e questa etica con lo stesso termine «legge». Come in 5,14, l'implicazione è che Paolo pensa alla stessa medesima legge: la legge vissuta concretamente fino alla fine e riassunta nella vita e nell'insegnamento di Gesù, quindi «la legge di Cristo». ² Forse si potrebbe azzardare anche l'ipotesi che Paolo pensasse in particolare alla tradizione di Gesù che metteva in risalto come questi avesse mangiato con i «peccatori» (*Mc.* 2,16-17; *Mt.* 11,19 / *Lc.* 7,34), un fatto che Paolo interpretava sia come esempio di Gesù, il quale viveva concretamente e fino in fondo il comandamento dell'amore («la legge di Cristo»), sia come giustificazione della propria posizione sulle «opere della legge» in questa lettera (2,14-16). Se così è, allora a questo punto i nessi inter-contestuali sono estremamente ricchi. E poiché essi contribuiscono a spiegare l'equilibrio fra l'interpretazione negativa e quella positiva della legge nella lettera stessa ai Galati, non è lecito liberarsene come di mere speculazioni.

Detto in breve, non appena il giudizio negativo di Paolo nei confronti della legge viene precisato e chiarito e situato nel contesto sia della lettera stessa sia del giudaismo di quei tempi, ecco farsi chiara in Galati una coerente teologia della legge. Gli aspetti più negativi della legge sono relativi

¹ Drane, 112-113 e Hübner, 36-40 non riescono assolutamente a trovare il senso di 5,14 alla luce della loro precedente, e troppo ristretta, conclusione che in Galati Paolo rifiuti totalmente la legge; cf. in merito anche il mio *Galatians*, 288-292.

² Cf. in particolare H. Schürmann, «Das Gesetz des Christus» (*Gal.* 6,2). *Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm bei Paulus*, in *Neues Testament und Kirche* (Fs Schnackenburg), ed. J. Gnllka, Freiburg 1974, 282-300.

alla sua funzione temporanea di sorta d'angelo custode d'Israele per il periodo precedente la venuta di Cristo. Ma questa funzione, riepilogata nell'espressione «opere della legge», si è esaurita. Ciò che resta è la legge interpretata alla luce della tradizione di Gesù, riassunta nel comandamento dell'amore e adempiuta con l'avallo dello Spirito.

2. LA LEGGE NELLA LETTERA AI ROMANI

Nella lettera ai Romani la trattazione della legge è più esauriente: la teologia della legge è l'intreccio secondario della lettera: dal cap. 2 al cap. 10 compreso essa appare in ogni capitolo; funge da tema principale dei capp. 2 e 7, e il modo in cui viene introdotta mostra ovunque che essa è il contrappunto principale al messaggio centrale del vangelo. Per ragioni di spazio ci si deve limitare a considerare gli elementi più rilevanti per un confronto con la lettera ai Galati.

2.1. *Il metro della legge*

La funzione della legge che viene messa maggiormente in risalto nei primi capitoli di Romani è quella di «metro»: rendere consapevoli del peccato e misurarlo. In ogni caso il riferimento alla legge è una proposizione dichiarativa che allude a una funzione che al tempo era o molto familiare o tanto ovvia da non richiedere una spiegazione più generale o una giustificazione, ma poteva tranquillamente esser data per scontata:

... infatti la legge dà soltanto la conoscenza del peccato (3,20);
 (perché) dove non c'è legge neppure c'è trasgressione (4,15);
 Perché fino alla legge il peccato era nel mondo,
 ma il peccato non è imputato se non c'è legge (5,13);
 il peccato, perché potesse apparirmi peccato, ... affinché
 per mezzo del comandamento
 il peccato divenisse interamente peccaminoso (7,13).

Quello che si vuol dire è ovvio e nella discussione moderna non è controverso, così non richiede una lunga spiegazione: secondo la lettera ai Romani, una delle principali funzioni della legge è definire il peccato come peccato, cioè indicare agli israeliti le linee guida e i limiti comportamentali appropriati, così come Dio li ha fissati, e quindi rendere Israele consapevole di quale condotta sia inaccettabile per Dio e inappropriata nel popolo di Dio. L'israelita istruito nella legge sapeva così quale condotta dovesse essere evitata (3,19), era informato delle conseguenze di una simile condotta (4,15) e conosceva anche come dovesse essere espunta (3,21). Questa teologia della legge sta al centro di due estese disamine della legge nell'epistola ai Romani: viene pienamente espressa in 2,12-16 (la legge è

il metro usato nel giudizio finale) e costituisce anche il punto di partenza del processo alla legge che si apre con 7,7 (v. § 2.2).

È abbastanza interessante notare che questa funzione della legge non appaia in Galati. Quest'assenza potrebbe forse confermare che in Galati il problema in discussione non fosse quello della funzione ordinaria o fondamentale della legge, ma quasi esclusivamente la sua funzione di separare i giudei dai gentili. Al contrario, in Romani, pur non essendo assente il problema dibattuto in Galazia, l'apostolo cerca di esporre, in maniera più piena e completa, la legge e le sue funzioni. Tale considerazione rafforza anche l'opinione che la situazione che Paolo affronta in Romani fosse ben lontana dal somigliare alla crisi di proporzioni e gravità sicuramente maggiori affrontata dall'apostolo in Galazia. Scrivendo alla comunità di Roma, Paolo può quindi giudicare desiderabile e possibile impostare il problema in maniera più misurata.¹

2.2. La legge sotto processo

Nonostante le tesi di Drane e Hübner,² la nota più fortemente negativa riguardo alla legge risuona in Romani e non in Galati. Comunque si possa o voglia leggere *Gal.* 3,19, è difficile contestare il ruolo negativo attribuito alla legge in *Rom.* 5,20: «La legge è intervenuta a moltiplicare la trasgressione». La scelta del verbo (παρεισῆλθεν, «insinuarsi, frapportsi») e l'uso della forma attiva (la legge come soggetto) sembrano calcare sulla nota negativa, facendo apparire la legge un alleato infido dei poteri oppressivi, il peccato e la morte: un angelo custode (*Gal.* 3,19), si potrebbe dire, stravolto dalle potenze del male.

Ciò è tanto più sorprendente in Romani poiché, ancora una volta all'opposto di Galati, le prime considerazioni sulla legge che s'incontrano nell'epistola sono state, tutto sommato, abbastanza realistiche e persino positive (2,13-15.25.27; 3,21.27b.31; 4,16). Tranne alcune indicazioni di un rapporto insoddisfacente con la legge del suo interlocutore giudeo in 2,17-29 (comunque, senza che qui si critichi la legge), le uniche note negative provengono, ancora una volta, dall'espressione «opere della legge» che viene ripetuta (3,20.27a.28) e dalla contrapposizione tra legge e promessa fatta ad Abramo (4,13-15). Così la nota più decisamente negativa di 5,20 appare come un fulmine a ciel sereno.

Non si capisce del tutto esattamente perché Paolo abbia introdotto una nota tanto negativa proprio a questo punto. Potrebbe esser stato almeno un modo per accentuare il contrasto tra le due età della storia della spe-

¹ Per i dibattiti sullo scopo della lettera ai Romani cf. in particolare K.D. Donfried (ed.), *The Romans Debate. Revised and Expanded*, Peabody, Mass. 1991; A.J.M. Wedderburn, *The Reasons for Romans* (WBC 38), Edinburgh 1988.

² V. sopra, pp. 304 n. 5 e 306 n. 3.

cie umana delineata in 5,12-21. L'era di Adamo (da Adamo a Cristo) è raffigurata come soggiacente ai poteri del peccato e della morte. La legge fu introdotta in questa situazione sinistra non in funzione di un miglioramento della condizione umana (come in *Gal.* 3,19), bensì come un alleato del peccato e della morte. Probabilmente lo scopo era, almeno in parte, puramente retorico: da un lato minare qualsiasi facile presupposto dell'interlocutore giudaico di poco prima, il quale sosteneva che la legge avrebbe protetto Israele dagli effetti più gravi del peccato e della morte (come implicato in *Rom.* 2,12 ss. e *Gal.* 3,23-24)¹ e, dall'altro, ingrandire il contrasto drammatico con l'effetto della grazia divina in Cristo e mediante Cristo (5,20-21; 6,14-15). Tuttavia, l'effetto è ancora inquietante e fa balenare la questione del rapporto della legge col peccato e la morte. Indubbiamente Paolo si permise questo accenno perché dopo pochi paragrafi avrebbe affrontato proprio tale questione.

Rom. 7 (più precisamente 7,7-8,4) funge quindi per molti aspetti da punto culminante per gli inquietanti interrogativi riguardo alla legge che Paolo ha sollevato nei capitoli precedenti. In 7,7-13 la domanda è posta in maniera esplicita: «La legge è peccato?». Il legame tra il peccato e la legge fatto balenare in 5,20 indica che i due termini sono equivalenti? La risposta di Paolo è immediata: «No di certo!». L'apostolo prosegue il discorso spiegando com'è che il peccato ha utilizzato il comandamento della legge per istigare alla trasgressione e ottenere il risultato della trasgressione, la morte (7,7-13). Qui la colpa è chiaramente assegnata al potere del peccato personificato: la legge non è l'alleata del peccato (come si sarebbe potuto arguire da 5,20), bensì il suo cavallo di Troia.

Un'altra ragione per spiegare il potere del peccato, implicita ma non sviluppata in 7,7-13, è la debolezza della condizione umana, ossia la debolezza della carne o, per essere più precisi, la debolezza dell'«io» in quanto carne. Anche l'uso che il peccato fa della legge per dimostrare l'estrema peccaminosità del peccato (7,13) non dovrebbe quindi essere considerato una critica della legge in sé: «Sappiamo che la legge è spirituale; ma io sono carnale, venduto schiavo al peccato» (7,14). Ancora una volta, la colpa va addossata tutta al peccato (7,14-17).

Presentati tutti gli attori (peccato, morte, legge, l'«io»), l'analisi della condizione umana e la funzione della legge in rapporto al peccato possono essere chiariti e difesi. La chiave della spiegazione è, in primo luogo, riconoscere che anche l'«io» stesso è diviso (7,18-20): essendo carne, l'«io» compie il male ovvero, più precisamente, il peccato che abita nell'«io» carnale compie il male, mentre contemporaneamente l'«io» desidera il bene. In secondo luogo, la divisione e contraddizione interiore dell'«io» fa da riscontro a una divisione e contraddizione equivalente interna alla legge

¹ Si veda anche il mio *Romans* (WBC 38), Dallas 1988, 286.

(7,21-23): la legge usata come veicolo del peccato e la legge quale manifestazione della volontà di Dio. E tale corrispondenza è molto stretta: l'«io» che vuole il bene è l'«io» istruito dalla legge di Dio, è l'«io» come «uomo interiore» (7,22), l'«io» come mente (7,25); mentre l'«io» come carne resta sotto il dominio del peccato, prigioniero della legge in quanto strumento del peccato (con le modalità spiegate più sopra) (7,23.25), della legge del peccato e della morte (8,2-3).¹

Non è necessario cercare di offrire un'altra soluzione alla questione molto controversa dell'identità di questo «io». ² Basterà osservare che poiché l'argomento di 7,7-8,4 è una difesa della legge contro l'accusa lanciata inizialmente in 5,20, la spiegazione più naturale è collegare la «schizofrenia» dell'«io» con la divisione delle ere delineata in 5,12-21: l'«io» carnale è sotto il potere del peccato e della morte poiché appartiene all'era di Adamo e l'«io» in quanto «uomo interiore» e mente rappresenta l'essere umano così come voluto da Dio, il cui diletto è la volontà di Dio manifestata nella legge, sebbene per vincere la debolezza della carne e soddisfare i requisiti della legge esso dipenda in realtà dallo Spirito che lo mette in grado di farlo (8,4). Tuttavia, quale che sia l'esatto referente dell'«io», dovrebbe essere abbastanza chiaro che la difesa della legge termina con un'accentuazione molto positiva dell'adempimento di quanto la legge richiede.

L'importanza di 7,7-8,4 per il tema secondario della teologia della legge nella lettera ai Romani non andrebbe quindi sottovalutata. Appunto questo passo mostra soprattutto come Paolo non fosse affatto contro la legge in sé. È un'abile difesa della legge che «la leva dai guai». L'accusa che la legge sia il peccato e che funga da potere per così dire celeste (come il peccato e la morte) era valida ed era in realtà sollecitata dall'interessante acme di 5,12-21. Ma ora è chiaro che per Paolo qualsiasi capo di accusa contro la legge è legittimo soltanto per la legge della quale il peccato aveva abusato; e in questa imputazione è correa, a titolo pari se non maggiore, la debolezza della carne umana. Il vero colpevole è tuttavia il peccato. D'altro canto la legge continua anche ad avere la funzione di metro e misura della volontà di Dio, ed è ancora volontà di Dio che i requisiti della legge vengano soddisfatti. Egli ha inviato il figlio e lo spirito appunto a questo scopo (8,3-4).

¹ Riconoscere che la divisione nella legge ha per riscontro la divisione nell'«io» mi sembra offrire una spiegazione della serie dei riferimenti alla legge in 7,21-8,4 migliore dell'interpretazione alternativa, ancora dominante, che intende il termine νόμος ricorrente in 7,21.23 e 8,2a nel senso di «principio». Per gli studi più recenti cf. J. Ziesler, *Romans*, London 1989, 197-198 e 202; D. Moo, *Romans 1-8* (Wycliffe Exegetical Commentary), Chicago 1991, 490-492 e 504-508; J.A. Fitzmyer, *Romans* (AB 33), New York 1993, 131; ma si veda anche il mio *Romans*, 392-395 e 416-418 con ulteriore bibliografia.

² La rassegna più recente ed esaustiva è J. Lambrecht, *The Wretched 'I' and its Liberation. Paul in Romans 7 and 8*, Louvain 1992.

Il corollario ermeneutico che consegue da tutto ciò è il pericolo di una esegesi atomistica.¹ In questo caso, *Rom.* 5,20 preso isolatamente o soltanto nel contesto immediato di 5,1 2-2 1, può facilmente condurre alla conclusione che l'atteggiamento di Paolo verso la legge fosse totalmente e costantemente ostile, tanto ostile quanto quello verso il peccato e la morte. Ma in una lettera scritta ad arte come lo è Romani, è importante prendere testi particolari nel contesto dell'argomentazione che l'apostolo sta svolgendo e della struttura retorica dell'intero scritto. Inoltre, in altri passi è del tutto evidente che parte della tecnica di Paolo consisteva nel formulare preventivamente una critica radicale *non* come conclusione definitiva, ma come un problema che avrebbe trattato in seguito (particolarmente in 3,1-8). Così è con 5,20: poiché il testo pone un problema che verrà trattato soltanto in 7,7-8,4, esso non può essere capito adeguatamente senza considerare quest'ultimo passo.

2.3. *Persistenza della funzione positiva della legge*

Nessuno che abbia afferrato il nocciolo di 7,7-8,4 dovrebbe quindi meravigliarsi per la ripetuta attribuzione di una funzione positiva alla legge in altri passi e in verità in tutta quanta la lettera ai Romani. Soltanto quando si sia colta la forza reale della difesa della legge in *Rom.* 7 diventa possibile capire il senso di questa ripetuta insistenza della funzione positiva della legge in Romani. Senza la chiave fornita da 7,7-8,4 la teologia paolina della legge continuerebbe a essere un rebus e sarebbe difficile smontare la tesi che questa teologia sarebbe incoerente e contraddittoria.

La funzione perseveratamente positiva attribuita alla legge in Romani può essere illustrata in breve, senza ulteriori delucidazioni, dal momento che il nocciolo dell'argomentazione è stato già illustrato:

- Quelli che praticano la legge saranno considerati giusti (2,13);
- la circoncisione è utile se osservi la legge (2,25);
- ... la giustizia di Dio è stata rivelata, come testimoniato dalla legge e dai profeti (3,21);
- il vanto è stato escluso (non dalla legge di opere, bensì) dalla legge di fede (3,27);
- confermiamo la legge (mediante la fede) (3,31);
- gioisco nella legge di Dio, per quel che riguarda l'uomo interiore (7,22);
- la legge dello Spirito della vita in Cristo Gesù vi ha liberati... (8,2);
- Dio ha inviato suo figlio... affinché il comandamento della legge fosse adempiuto in noi che camminiamo non secondo la carne, bensì secondo lo Spirito (8,3-4);
- a loro appartiene... la legge (9,4);

¹ Il metodo adottato da Räisänen in *Paul and the Law* è un esempio perfetto di tale pericolo e vanifica quindi gran parte della sua stessa esegesi.

Israele che inseguiva la legge della giustizia non ha raggiunto la legge. Perché mai? Perché non l'ha fatto per fede, bensì come se fosse per opere (9,31-32);

Non abbiate altro debito con nessuno, se non di amarvi gli uni gli altri; perché chi ama il prossimo ha adempiuto la legge. Infatti i comandamenti... e ogni comandamento si riassumono nel comandamento: «Ama il tuo prossimo come te stesso». L'amore non fa alcun male al prossimo, quindi è l'adempimento della legge (13,8-10).

È difficile capire come, dopo una siffatta catena di testi, ci sia ancora chi sostenga che Paolo abbia abbandonato la legge negandole qualsiasi ruolo continuativo nell'istruire quanti avevano creduto in Cristo. La chiave è riconoscere che l'attacco paolino più negativo contro la legge non riguardasse la legge in sé, bensì soltanto la legge manipolata dal peccato, la legge considerata sufficiente a vincere da sola la debolezza della carne, la legge di opere. Una volta che la legge era stata liberata da questa funzione e che i comandamenti che erano utili a quel ruolo e il modo in cui servivano a quel ruolo erano stati chiaramente riconosciuti, allora i requisiti continuativi della legge potevano essere riaffermati in quanto espressione della volontà di Dio. Tutti i comandamenti potevano essere quindi manipolati dal peccato, potevano diventare «opere della legge». Ma se e finché si capiva che tutti i comandamenti della legge dovevano essere adempiuti per fede e con l'aiuto dello Spirito, che rendeva capaci di farlo, e secondo le indicazioni del comandamento dell'amore, allora sì che la debolezza della carne poteva essere vinta ancora e ancora di nuovo e gli espedienti del peccato potevano essere vanificati.

Anche a questo punto la differenza da Galati è lampante. In Galati, infatti, Paolo non manca certo di mettere in risalto l'aspetto positivo che la legge continua ad avere, ma gli concede uno spazio minore, mentre predomina, invece, il senso più negativo (la differenza con la promessa, la precarietà della legge). In Romani, invece, si mette in risalto, semmai, l'aspetto opposto. Si può presumere che Paolo sia stato indotto ad accentuare la critica alla legge dalla particolare situazione creatasi in Galazia per la presenza ingombrante degli altri missionari che cercavano di riportare «sotto la legge» i credenti gentili delle comunità galate. Se le cose stanno così, la deduzione altrettanto logica qui, nel nostro caso, è che nell'atmosfera più riflessiva della lettera ai Romani, Paolo fosse capace di fare un passo indietro e delineare il ruolo della legge nella propria teologia in termini di principio meno ristretti. Nella situazione meno minacciata di Roma, il persistente ruolo positivo della legge per i credenti (gentili e giudei) poteva essere esposto più spassionatamente ed efficacemente.

Insomma, tenendo debitamente conto dell'arco completo dell'argomentazione, si deve concedere che la lettera ai Romani esprime una concezione della legge totalmente coerente e, tenendo debitamente conto delle di-

verse circostanze in cui Galati e Romani furono scritte, è possibile spiegare sufficientemente i diversi toni e le diverse accentuazioni tra le due epistole. Le tensioni e i problemi ermeneutici su questo tema che sono tornati a galla in dibattiti recenti sono sorti, in primo luogo, perché si è trascurato il compito necessario di collocare il testo nel suo contesto o si sono ignorate importanti informazioni storiche contestuali.

CONCLUSIONE

È possibile integrare in una singola, coerente teologia i due modi in cui la legge viene trattata in Galati e Romani? Penso di sì. Sulla base di queste due lettere è possibile parlare di «una teologia paolina della legge» e non di una teologia paolina incoerente, con molte questioni aperte e problemi non risolti; né si può parlare di una teologia che su nessuno dei punti più rilevanti si sia modificata da una lettera all'altra.

Ciascuna lettera ha, naturalmente, i propri tratti distintivi ed è su questi che ci siamo concentrati in maniera particolare: l'accentuazione in Galati della provvisorietà del ruolo della legge nei confronti d'Israele e del ruolo della legge quale angelo custode del popolo di Dio; in Romani, la ripetuta menzione della funzione di metro della legge e la sottile difesa della legge in *Rom.* 7-8. L'affermazione sulla persistente funzione positiva della legge è presente in entrambe le epistole, sia pure con diverso rilievo. Il fatto per noi più importante è che i capisaldi più caratteristici di ciascuna lettera concordano tra di loro senza alcuna reale difficoltà. Risulta pertanto abbastanza facile estrarre dalle due lettere una teologia coerente della legge così come vi è espressa, sia pure con linguaggi diversi come le situazioni per le quali esse sono intese.

Un primo elemento comune è che *la natura e la funzione della legge sono date da Dio*. Questo aspetto è più esplicito in *Rom.* 7, dove si insiste sulla natura santa, giusta e buona della legge; ma non è certo assente in Galati. Qui si evidenzia il ruolo della legge quale protettrice e custode d'Israele, ruolo ricevuto chiaramente da Dio, anche se essa consente un rapporto meno diretto con Dio rispetto alla promessa. La provenienza divina della legge è evidente anche in Romani, dove Paolo mette in risalto la funzione di metro e di misura della legge, funzione che verrà esercitata nel giudizio finale. Evidentemente Paolo continuò a pensare che la legge era stata data da Dio perché le si obbedisse e se ciò non avveniva, le conseguenze sarebbero state molto serie.

Un secondo elemento è la critica della legge: in ciascuna lettera la critica è diretta su un obiettivo più specifico. In Galati l'obiettivo è, ancora una volta, proprio la funzione protettiva per Israele che veniva mantenuta come mezzo per escludere i gentili in quanto gentili dal partecipare alla be-

nedizione di Abramo, nonostante l'adempimento escatologico con Cristo e lo Spirito. Poiché i gentili in quanto tali hanno ricevuto anch'essi lo Spirito, non è più necessario che la legge faccia la guardia a Israele per proteggerlo da loro, come se fossero ancora «peccatori gentili», ancora una fonte di contaminazione. In Romani la critica è rivolta, ancora una volta, alla legge utilizzata dal peccato per prosperare grazie alla debolezza della carne, per mantenere il dominio del peccato e della morte sull'era di Adamo.

Le due critiche sono di fatto strettamente connesse. In entrambe le lettere il tentativo di altri giudei (cristiani) di conservare la propria distintiva posizione di privilegio al cospetto di Dio è considerato da Paolo un modo per assecondare la carne, in nulla diverso da «opere della legge» (*Gal.* 3,2-3; 5,19; 6,12-13; *Rom.* 2,28). E in entrambe le lettere l'atteggiamento criticato viene riassunto nell'espressione «opere della legge» (*Gal.* 2,16; 3,2.5.10; *Rom.* 3,20.27-28; 9,32). In Romani lo stesso giudizio sulla legge è definito γράμματα – di fatto la legge soprattutto nel suo lato visibile e carnale, ossia per la distinzione etnica tra giudei e gentili che la circoscisione in particolare mette in evidenza (*Rom.* 2,27-29).

Anche in Romani appare un aspetto del ruolo provvisorio della legge; è un aspetto che in Galati non viene trattato. In Galati, infatti, il tempo prima di Cristo e vissuto lontano da lui è presentato non solo come il periodo della storia d'Israele compreso tra Mosè e Cristo, ma anche come «la presente età malvagia» (*Gal.* 1,4) e implicitamente «la vecchia creazione» (*Gal.* 6,15). Nella lettera ai Romani la stessa cosa è presentata come l'era di Adamo, dominata dal peccato e dalla morte (*Rom.* 5,12-21). Tuttavia, mentre in Galati il ruolo della legge durante quel periodo sembra essere considerato in termini sostanzialmente positivi (la legge protegge, custodisce, bada), in Romani il ruolo della legge durante l'era di Adamo è descritto essenzialmente come zimbello del peccato. Ciò che si può dire, allora, è che in Romani Paolo mostra come il ruolo protettivo della legge (Galati) sia stato pervertito dal peccato e la debolezza della carne sia stata trasformata in una forza negativa che ostacola il vangelo, impedendogli di sviluppare la sua efficacia verso tutti quelli che credono. A quel punto, l'«io» di *Rom.* 7 è Israele,¹ preso tra i due ruoli conflittuali della legge: quello manipolato dal peccato per legare, in effetti, Israele ancora più strettamente a preoccupazioni essenzialmente carnali, e quell'altro che attende la liberazione dello Spirito perché il suo ruolo possa essere adempiuto. Inoltre, poiché *Rom.* 10,4 chiude una sezione che critica Israele perché esso continua a pensare alla legge di giustizia in termini di opere (9,32) e a difendere con zelo il suo particolare rapporto con Dio (10,2-3), si può anche concludere che ciò di cui Cristo segna la fine (10,4) sia la funzione

¹ Cf. in particolare D.J. Moo, *Israel and Paul in Romans* 7:7-12: NTS 32 (1986) 122-135.

temporanea della legge quale protettrice d'Israele, indebolita dalla carne e perversita dal peccato.

In terzo luogo, una volta che il pericolo della legge presa nel laccio del peccato e della carne è stato pienamente valutato, allora il persistente ruolo positivo della legge può essere espresso in tutta la sua pienezza. La legge indica ancora la volontà di Dio. Dio vuole ancora che le norme della legge vengano osservate. Soltanto quelli che praticano la legge saranno giustificati. Tutti questi requisiti sono intesi ora in termini di fede e Spirito e amore piuttosto che di opere della legge: cioè, la legge è adempiuta avendo fiducia in Dio (nel Cristo di Dio), camminando per lo Spirito, amando il prossimo.

Nella formulazione infine di una teologia della legge coerente, così com'è espressa nelle lettere ai Galati e ai Romani, è quindi importante conservare la dialettica propria di Paolo. Non semplicemente la dialettica di vangelo e legge: oggi vediamo che essa è troppo approssimativa. Ma fra la legge in quanto metro di ciò che è buono e la legge quale strumento involontario del male; tra la legge (quale espressione) della fede e la legge ricapitolata nelle opere della legge; tra la legge (quale espressione) dello Spirito di vita e la legge quale utensile del peccato e della morte; tra la legge che mostra come la vita della fede dovrebbe essere vissuta mediante l'amore del prossimo, e la legge che corre sempre il rischio di diventare γράμμα, dando risalto ai segni visibili che distinguono il giudeo dal gentile. In ogni caso è sempre la medesima legge: la legge intrappolata, come l'«io» volenteroso, ma ancora carnale, tra le due ere, tra le pretese concorrenti del peccato e della grazia, proprio come il resto della creazione che attende ansiosa la liberazione dei figli di Dio (*Rom.* 8,19-23).

Questo mio contributo, che mira a illustrare un caso esemplare di corretta esposizione di un testo paolino nel contesto (o nei contesti) più appropriato e in rapporto a questo, ha riaffermato l'importanza di leggere testi particolari entro il contesto dello scritto più generale al quale essi appartengono, d'illuminare questo contesto alla luce del contesto più generale del tempo e di correlare testi diversi dello stesso autore in modo intertestuale all'interno della contestualità. Com'è noto ci sono altri contesti nei quali e in rapporto ai quali i testi paolini riguardanti la legge saranno letti, ma se si vuole parlare della teologia propriamente paolina della legge la precedenza spetta alla lettura indicata per prima. Che grazie a questo modo di procedere si sia riusciti a delineare una teologia coerente della legge che può essere attribuita a Paolo come sua propria, non fa che confermare l'appropriatezza del metodo.

Questo saggio è dedicato a Lars Hartman, che ricordo di aver incontrato la prima volta in una stazione ferroviaria molti anni fa, mentre cercavamo entrambi di raggiungere la riunione annuale della SNTS. Il piacere de-

gli incontri annuali successivi è sempre stato reso maggiore dalla sua presenza. Mi sarebbe piaciuto scrivere qualcosa di più direttamente collegato ai suoi studi, su argomenti dove i nostri rispettivi interessi si sono incrociati, ma purtroppo non ho ancora letto il suo libro sul battesimo né le mie conoscenze dello svedese mi consentono di rendere giustizia al suo commento ai Colossesi. Ma il tema «Paolo e la legge» fu appunto oggetto di una mia conferenza alla giornata esegetica di Uppsala nel 1985 (occasione piena di piacevoli ricordi), alla quale proprio Lars mi aveva gentilmente invitato, e il mio contributo in quell'occasione si basava su appunti per un paio di lezioni al Menighetsfakultetet di Oslo nell'aprile del 1993. Spero così che egli troverà anche questo contributo abbastanza vicino, si potrebbe dire, ai suoi interessi sia teologicamente sia anche geograficamente. A Lars: *ad multos annos!*

Capitolo 12

Alla ricerca di un terreno comune

I. INTRODUZIONE

I problemi sul tavolo in questo simposio,¹ sia quelli sui quali c'è stato accordo sia quelli sui quali si sono registrate divergenze, possono forse essere ricondotti, più opportunamente, all'unica questione della continuità e discontinuità. Proprio i termini nei quali la questione è posta indica le dimensioni del problema e l'ampiezza dell'accordo/disaccordo. Intendiamo parlare della continuità/discontinuità tra Antico e Nuovo Testamento o tra Israele e chiesa o tra vangelo e legge? Immagino che la prima formulazione troverebbe in questo simposio una misura di accordo a dir poco massiccia, poiché la tradizione cristiana considera le scritture d'Israele parte della Bibbia cristiana, una pretesa ottenibile, in verità, massimizzando il grado di continuità fra i due Testamenti. L'ultima coppia di termini, invece, evoca la classica antitesi della riforma tra legge e vangelo poiché concentrando la luce più forte sul secondo termine, il primo appare automaticamente avvolto in un buio profondo. Ma la tensione tra vangelo e legge in Paolo può difficilmente essere capita se non la si pone sullo sfondo degli altri due termini del dilemma continuità/discontinuità, soprattutto perché la torà (legge) coincide talmente con le scritture dell'Antico Testamento ed è stata, in quanto tale, costitutiva dell'identità d'Israele.

È proprio questo fatto che fa intravedere qualche speranza di trovare un più ampio terreno comune riguardo alla questione di Paolo e la legge. Per noi neotestamentaristi il problema si riduce a questioni di esegesi, e inevitabilmente ciò significa un'esegesi che prenda in considerazione il più esaurientemente possibile i fattori storici e sociali del tempo di Paolo. E questo è lo scopo che si è preposto il nostro simposio, come risulta dal programma e dai titoli dei vari contributi. *Il terreno comune che noi cerchiamo non è quindi anzitutto e soprattutto un consenso fra di noi, ma qualche misura di unanimità su quello che era il terreno comune tra Paolo e i giudei cristiani suoi simili con i quali egli polemizzava.* Oppure,

¹ Questo saggio rappresenta il mio tentativo di riassumere i risultati del *Third Durham-Tübingen Research Symposium* (Durham, settembre 1994) sul primo cristianesimo e il giudaismo dedicato al tema «Paolo e la legge». I contributi al simposio sono stati pubblicati a cura di J.D.G. Dunn nel volume *Paul and the Mosaic Law* (WUNT 89), Tübingen 1996; Grand Rapids 2001.

per dirla in termini odierni, qual era la continuità/discontinuità tra Paolo e i suoi convertiti gentili (conquistati dal vangelo di Paolo) da una parte, e dall'altra i giudei che come Paolo avevano creduto in Gesù in quanto messia d'Israele? Quanto maggiore sarà la chiarezza che riusciremo a raggiungere al riguardo, tanto più esteso sarà il terreno comune tra di noi.

Sarebbe opportuno precisare due punti preliminari che riflettono in parte il consenso metodologico fra i partecipanti al simposio. Al primo si è già accennato: nelle lettere di Paolo la principale discussione della legge avviene in un dialogo polemico non con giudei non cristiani, ma con giudei come lui cristiani. Già questo dovrebbe far ridimensionare drasticamente l'accusa di antigioudaismo che spesso si muove a Paolo, aspetto che con una certa sorpresa non è quasi mai affiorato in questo simposio. Al tempo stesso è importante osservare che le proteste contro il vangelo paolino, per quel che riguardava la legge, sorsero perché molti credenti come Paolo giudei ebbero l'impressione che egli volesse mettere in questione la loro identità di figli di Abramo e la loro eredità in quanto popolo d'Israele, e anche che questi loro privilegi fossero minacciati dall'attività missionaria di Paolo che tanto successo riscuoteva fra i gentili.

Il secondo punto riguarda il problema della terminologia. Più volte nel simposio si è inciampati nel problema del linguaggio, in particolare per la poca chiarezza di alcune espressioni importanti. D'altra parte si è scivolati anche su parole che hanno evidentemente tono e valenza (anche molto) diversa in inglese e in tedesco – ad esempio «legalismo», «giustificarsi da sé», «patto» e «politico». Alcune discussioni iniziarono ad arenarsi perché nelle nostre tradizioni ci sono, per così dire, scogli sommersi dei quali colleghi con altre tradizioni non erano a sufficiente conoscenza. Nel testo c'erano inoltre termini chiave sulla cui portata non siamo stati capaci di giungere a un pieno accordo, ad esempio «peccato», «opere della legge», «vita» e «salvezza», e il loro rapporto con la torà. Altri termini, ad esempio «narrativo, narrazione» provocarono reazioni inattese. Il valore maggiore del simposio è stato che, passando così tanto tempo insieme, si è iniziato a parlare liberamente di questi problemi più reconditi e ad andare più a fondo, sotto la superficie delle controversie. Si è iniziato a valutare non solo le dimensioni della controversia (il *quid*), ma anche le ragioni per le quali le opinioni contrarie potessero essere sostenute con tanta convinzione e passione (il *cur*). In tali circostanze, il terreno comune che si può ottenere, quale che sia, sarà probabilmente il più significativo e, si spera, renderà possibile un grado di vero avvicinamento maggiore di quanto possa essere mai raggiunto da un solo seminario o da un paio di slogan edulcoranti.¹

¹ Nelle pagine seguenti limiterò le note al minimo indispensabile, poiché i punti di riferimento primario sono i contributi presentati al simposio (e ora riveduti per la stampa) e la discussione

2. LA NATURA DELLA CONTINUITÀ

2.1. Difficilmente si potrebbe mettere in discussione che Paolo abbia considerato il suo vangelo affatto coerente e in linea di continuità con la sua eredità giudaica, con l'insegnamento, per dirla in termini cristiani, dell'Antico Testamento. Altrettanto difficilmente potrebbe essere necessario documentare o argomentare (mi riferisco in particolare alle lettere ai Romani e ai Galati) che Paolo attinge la sua concezione del suo *Hauptmotiv*, «la giustizia di Dio», direttamente dai Salmi e dal Deutero-Isaia.¹ I testi fondamentali usati da Paolo nell'esposizione del suo vangelo sono *Gen.* 15,6 e *Ab.* 2,4. Abramo è il suo principale modello di credente, di chi ha fede in Dio (*Gal.* 3; *Rom.* 4). Egli s'impegna allo spasimo per dimostrare che il vangelo predicato ai gentili non contraddice la fedeltà di Dio verso Israele (*Rom.* 3,1-8.21-26; 9-11). *Gal.* 3,8 riassume di fatto la difficile tesi che egli dovette sostenere davanti alle obiezioni di cristiani giudei: la promessa di Dio ad Abramo era in verità il vangelo, proprio perché parlava della benedizione che ne sarebbe venuta ai *gentili*.

Le discussioni iniziano tuttavia quando si chiede se la continuità sia, in effetti, soltanto tra Paolo e l'Antico Testamento stesso, saltando a piè pari, per così dire, il periodo intermedio del giudaismo del secondo tempio. Per quel che riguarda la giustizia e la legge si deve fare una distinzione tra la visione biblica e la posizione più caratteristica dai Maccabei (o dall'esilio) in poi? Il contesto del giudaismo del secondo tempio si differenziava in maniera determinante dal contesto biblico per quel che riguarda l'educazione e il tirocinio di Paolo nella legge? Dopotutto la continuità poteva essere difficilmente totale e ovvia, considerato che così pochi contemporanei giudei di Paolo divennero cristiani. E, come ricorderemo meglio a noi stessi più avanti, la critica paolina della legge sembra essere più radicale di quanto una semplice ipotesi di continuità può produrre.

Per molti aspetti era questo il problema principale che il simposio avrebbe dovuto affrontare: come giustificare e spiegare il modo in cui Paolo interpreta la legge alla luce della concezione della torà prevalente nel giudaismo del secondo tempio. Era un problema inevitabile essendo stato posto dalla «nuova prospettiva» su Paolo, sebbene dal lato opposto: cioè che la concezione della giustizia di Dio nel giudaismo del secondo tempio non fosse così «legalistica» né promuovesse la «giustificazione di sé» come si era sostenuto tradizionalmente nel campo dell'esegesi neotestamentaria. Da qualsiasi punto di vista si affrontasse il problema era indispensabile

che ne è seguita. Tuttavia per evitare che il saggio diventi un dialogo in famiglia, ho aggiunto un certo numero di note esplicative pensando a un pubblico di lettori più vasto.

¹ Cf. il mio *Romans* (WBC 38), Dallas 1988, 41 (con bibliografia) e P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD), Göttingen 1989, 31.

che il simposio cominciasse cercando di chiarire la concezione della torà nel giudaismo dei tempi di Paolo. Più esplicitamente: era necessario cominciare da questo punto sia che si volesse far quadrare la visione paolina della legge con la continuità sostenuta dall'apostolo sia che si volesse reagire a una certa tendenza cristiana a denigrare il giudaismo del 1 sec. d.C. per la sua presunta concezione e pratica della legge.

2.2. Il contributo di Hermann Lichtenberger¹ era quindi di particolare importanza in quanto vedeva il contesto storico dell'insegnamento di Paolo sulla legge nel giudaismo del secondo tempio, e sulla sua base sarebbe proseguita la discussione del simposio. I risultati a cui Lichtenberger era giunto potrebbero essere ricapitolati così: benché non si possa negare la presenza di alcuni elementi di legalismo nel giudaismo del secondo tempio, neppure si può concludere che nel complesso il giudaismo del secondo tempio possa essere bollato come «legalistico» (nel senso che la salvezza o la vita nel mondo a venire sia guadagnata con l'obbedienza alla torà). La diversità della nozione della legge nel giudaismo del secondo tempio può quindi essere compendiata in espressioni come: l'obbedienza alla torà è il presupposto dell'appartenenza al patto, oppure, con la formula felice dello stesso Lichtenberger: *Weisung zum Leben und Lebens-Weise*, ossia «istruzioni per la vita e per come vivere», non per questa o per quello ma per l'una e per l'altro. La discussione successiva portò anche a una certa misura di consenso su questi punti: mentre nel giudaismo del secondo tempio si può parlare di salvezza in termini individuali e collettivi, la questione della condizione dell'individuo consegue all'appartenenza al popolo del patto. Importante fu anche che nessuno sembrò voler sostenere che il giudaismo del secondo tempio insegni la necessità assoluta di una «perfezione» nell'osservanza della legge.²

Parte integrante della concezione della torà che si viene ora a conoscere è una duplice asserzione: 1. L'appartenenza al popolo del patto è un presupposto (il Deuteronomio si rivolge a quelli che sono già il popolo d'Israele). Di conseguenza, la funzione della legge (espressa in maniera archetipica ancora una volta nel Deuteronomio) non è quella di mettere in grado «di riuscire a entrare» nel popolo del patto né di rendere possibile di guadagnarsi l'accettazione da parte di Dio.³ 2. L'obbedienza alla torà è un

¹ H. Lichtenberger, *Das Tora-Verständnis im Judentum zur Zeit des Paulus. Eine Skizze*, in *Paul and the Mosaic Law*, 7-23.

² Questo equivoco continua, tuttavia, altrove a intralciare la discussione, come si può vedere in T.R. Schreiner, *The Law and its Fulfilment. A Pauline Theology of the Law*, Grand Rapids 1993, ad esempio 71 e 181.

³ Il discorso sul «riuscire ad entrare» è ripreso da E.P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983: «Molto di quello che Paolo scrisse rientra nella struttura di quello che chiamo 'riuscire ad entrare e restarvi dentro'» (p. 6).

requisito per continuare ad appartenere al popolo del patto, per la vita in seno a questo popolo e per guadagnare una porzione di eredità nella vita del mondo a venire.¹

Se le cose stanno così, sorge naturalmente la domanda: contro quale di queste due affermazioni Paolo stava reagendo? o, meglio, con quale di queste due asserzioni si pensava che il vangelo di Paolo fosse in conflitto, tanto da provocare quella violenta reazione dei cristiani giudei al vangelo paolino, quell'opposizione che è rispecchiata in varie lettere dell'apostolo? Potrebbe essere, certo, la prima perché un vangelo per i gentili pone il problema se e come non giudei possano «entrare» nel popolo del patto. Potrebbe essere la seconda, perché la questione della non osservanza della legge da parte di cristiani gentili solleva il problema dell'obbedienza alla torà, se e come essa sia ancora necessaria a giudei cristiani tanto quanto a (o in quanto distinti da) gentili cristiani. Tuttavia le due opzioni non sono facilmente separabili nel modo in cui il popolo giudaico si concepiva. È proprio questo fatto il responsabile primo della confusione esistente nell'esegesi del Nuovo Testamento, perché l'importanza dell'obbedienza alla torà per la vita (sopra, 2) può facilmente essere interpretata nel senso che questa obbedienza è la condizione per essere infine accolti da Dio.

Il problema dell'atteggiamento di Paolo verso la torà non può ovviamente essere risolto soltanto in rapporto alla concezione della funzione della torà nel giudaismo del secondo tempio. La risposta può essere solo racimolata pazientemente dagli scritti dell'apostolo stesso ed è a questi che il simposio si volse rapidamente. Tuttavia, era (ed è) importante che il dibattito sull'interpretazione delle lettere di Paolo continui a considerare queste prime conclusioni, senza accantonarle e rivisitandole.

2.3. Parimenti se non più importante per il nostro lavoro è stato il chiarimento dell'atteggiamento di Paolo verso la legge nel periodo compreso tra la sua conversione e l'incidente di Antiochia (*Gal.* 1-2). Il contributo di Martin Hengel² e la discussione che ne è risultata ha prodotto un consenso generale sul fatto che la concezione della legge del Paolo cristiano è legata all'incontro sulla via di Damasco, evento che ne cambiò l'atteggiamento verso la torà, e che la fede in Gesù fu decisiva sin dall'inizio per il vangelo e la teologia di Paolo. Ci fu, invece, un disaccordo significativo su

¹ Sarebbe stato necessario che il simposio dedicasse più tempo a discutere la natura di questa duplice affermazione. Di particolare importanza è la ripresa, ovviamente intenzionale, di *Lev.* 18,5 in *Ez.* 20,11.13.21: 'āšer jā'āšeh 'ōtām hā'ādām wāhaj bāhem. Come fanno capire chiaramente bāhem e anche la formula inversa in *Ez.* 20,25 (lō' jihjū bāhem), qui si pensa a un modo di vivere («grazie ai quali egli vivrà»), non a una vita come ricompensa («guadagnerà la sua vita come risultato della sua obbedienza»).

² M. Hengel, *Die Stellung des Apostels Paulus zum Gesetz in den unbekanntenen Jahren zwischen Damaskus und Antiochien*, in *Paul and the Mosaic Law*, 25-51.

due aspetti: in che cosa consistesse veramente il mutato atteggiamento di Paolo verso la legge e se e come il suo atteggiamento verso la legge si fosse sviluppato.

Per quel che mi riguarda, il problema della conversione di Paolo, da che cosa e a che cosa si sia convertito, è centrale e non è possibile trovare una risposta a tale quesito più chiara di quella che Paolo stesso ha dato in *Gal.* 1,13-16.¹ a) Paolo fu convertito *dal* «giudaismo» (*Gal.* 1,13-14). Non «giudaismo» nel senso della nostra definizione nella descrizione contemporanea del giudaismo del secondo tempio, bensì «giudaismo» come era stato definito negli unici altri usi letterari del termine correnti al tempo di Paolo (2 *Macc.* 2,21; 8,1; 14,38; 4 *Macc.* 4,26); vale a dire come denominazione coniata o usata per identificare la religione nazionale che cercava di definire e difendere se stessa dalle influenze dell'ellenismo (2 *Macc.* 4,13). Vale a dire il «giudaismo» che si distingue per la lealtà alle leggi di Dio e dei padri, dove la conferma di questa lealtà era costituita dal sabato e dalle feste, dalla circoncisione e dal rifiuto di consumare carne proibita (2 *Macc.* 6). b) Ciò *da* cui Paolo si era convertito, inoltre, era «lo zelo», zelo per queste tradizioni (*Gal.* 1,14), lo zelo che lo aveva spinto «a perseguire la chiesa di Dio» (*Fil.* 3,6; cf. 1 *Cor.* 15,9),² nella tradizione di Finees e dei Maccabei (1 *Macc.* 2,19-28.49-64), cioè come riflesso umano della «gelosia di Dio» (*Es.* 20,4-5; 34,14; *Deut.* 5,8-9; 6,14-15), in un tentativo violento di preservare la separatezza di Israele dai gentili e dai loro modi di vita corrotti. c) Infine, ciò *a* cui Paolo fu convertito fu il riconoscimento che il vangelo di Gesù doveva essere portato ai gentili (*Gal.* 1,15-16), nel senso che egli fu convertito alle convinzioni (degli ellenisti) che pur aveva perseguitato.

Se così stanno le cose, allora la mutata concezione paolina della legge, occasionata dalla conversione, dev'essere messa in relazione con la conversione stessa, così come Paolo l'interpretò. Il cambiamento nel suo atteggiamento verso la legge aveva quindi probabilmente per oggetto la funzione della legge come si era andata cristallizzando e rafforzando con la crisi maccabaica e come poi era assunta a elemento fondamentale nel «giudaismo» della metà del periodo del secondo tempio. Vale a dire la legge nella sua funzione di siepe che circonda Israele e lo tutela da chi sta al di fuori, la legge intesa come requisito della separatezza d'Israele dai gentili, la legge che per riprendere le parole usate nella *Lettera di Aristea* (139-142)

¹ Per quanto segue si veda la più esauriente disamina nel mio *Paul's Conversion - A Light to Twentieth Century Disputes*, in *Evangelium - Schriftauslegung - Kirche* (Fs P. Stuhlmacher), ed. J. Adna e al., Göttingen 1997, 77-93 [= cap. 15 sotto].

² La ripetizione dell'espressione mostra quanto essa fosse profondamente radicata nella memoria di Paolo. Che essa risalga al periodo della conversione di Paolo è confermato da *Gal.* 1,23: ὁ δῶκων ἡμᾶς.

consiste di «palizzate ininterrotte e di mura ferree per evitare che essi si mescolassero in alcunché con gli altri popoli». Il problema, in altre parole, non aveva nulla a che fare con il guadagnarsi od ottenere il favore di Dio e neppure tanto con l'entrata dei gentili nel popolo di Dio. Il problema, caso mai, andrebbe meglio posto affermando che la questione stava in giudei (cristiani ellenisti) che abbattevano le «mura» che separavano i giudei dai gentili. E non necessariamente consisteva nell'abbandono totale della legge (tant'è che più tardi ad Antiochia saranno i cristiani ellenisti giudei a schierarsi con Pietro e a togliersi dalla comunione di mensa con cristiani come loro gentili - *Gal.* 2,11-14), bensì nel mettere al primo posto la buona novella del messia (giudeo) Gesù ai gentili (*Atti* 11,20).

Per quel che riguarda, invece, la questione dello sviluppo dell'atteggiamento di Paolo verso la legge, il rebus potrebbe essere irrisolvibile. Egli vide le cose così chiare sin dall'inizio, come indica il suo racconto in *Gal.* 1? A Paolo probabilmente, quando guardava indietro, le conclusioni espresse in *Gal.* 1 apparivano sempre ovvie. Ma questo suo senso di poi non può essere il prodotto di una «ricostruzione biografica»?¹ nella sua visione ci fu effettivamente uno sviluppo o soltanto un'evoluzione logica di ciò che era implicito fin dall'inizio, anche se non (ancora) pienamente formulato? Se la ricostruzione proposta sopra della conversione di Paolo (tratta da *Gal.* 1,13-16) può essere considerata una guida, allora la conclusione «ai gentili» sembra esser stata la reazione immediata alle precedenti motivazioni del persecutore («non ai gentili»). Ciò farebbe in realtà pensare che la ricostruzione della concezione che Paolo ha della legge, quantomeno per la sua funzione di confine che separa il giudeo dal gentile, si sia formata nella mente di Paolo come risultato immediato dell'esperienza della sua conversione.²

D'altra parte tutti gli enigmi degli anni oscuri tra Damasco e Antiochia restano in piedi:³ quando fu che Paolo iniziò a impegnarsi in un'attività missionaria di un certo respiro (*Gal.* 1,17)? e questa si rivolse subito ai gentili oppure soltanto dopo che Paolo ebbe predicato al suo popolo (cf. *Gal.* 5,11)? si rivolgeva solitamente (quantomeno in prima istanza) ai timorati di Dio e all'insieme indistinto dei proseliti che gravitava attorno alle sinagoghe della diaspora (come mostrano gli *Atti*)? quale accordo effettivamente si raggiunse nell'incontro di Gerusalemme riguardo all'accettabilità nella chiesa di gentili convertiti al cristianesimo e ai loro obbli-

¹ Lo sostiene N. Taylor, *Paul, Antioch and Jerusalem. A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity* (JSNTS 66), Sheffield 1992.

² Cf. H. Räisänen, *Paul's Call Experience and His Later View of the Law*, in *Jesus, Paul and Torah. Collected Essays* (JSNTS 43), Sheffield 1992, cap. 1.

³ Per quel che riguarda il mio pensiero rimando al mio commento ai Galati: *The Epistle to the Galatians* (BNTC), London 1993.

ghi verso la torà (*Gal.* 2,1-10)? perché ad Antiochia Pietro e gli altri giudei cristiani, Barnaba compreso, si ritirarono dalla comunanza di mensa con i cristiani gentili (*Gal.* 2,11-14)? forse che a Gerusalemme si faceva sempre più sentire una pressione nazionalistica su Giacomo e proveniente da Giacomo? e in quale misura, o forse per nulla, si dovrebbero screditare le affermazioni di Paolo come retorica?

Chiaro è che ad Antiochia Paolo e Pietro non si trovavano d'accordo riguardo a quale funzione la legge continuasse ad avere. Il fatto e la serietà della controversia fra i due non sono meri svolazzi retorici. Le conseguenze che ciascuno dei due aveva tratto dagli accordi di Gerusalemme erano decisamente differenti quando sorse il problema se i giudei cristiani e i gentili cristiani potessero continuare a condividere la mensa. In nessun altro passo o episodio il problema della continuità è posto tanto nettamente quanto qui. Pietro e tutti gli altri giudei cristiani conclusero evidentemente che la prassi seguita ad Antiochia prima dell'arrivo del gruppo di Giacomo costituisse una rottura della continuità, anzi una rottura di fatto inaccettabile. La continuità del disegno divino, confermato dalla grazia di Dio mediante il ministero di Paolo e Barnaba ai gentili, un fatto che si era dimostrato determinante nel precedente confronto (*Gal.* 2,7-9), per Pietro (cf. per contro *Atti* 11,2-17) o persino per Barnaba (cf. per contro *Atti* 11,23), non era più evidente o determinante nella prassi controversa seguita ad Antiochia. Siamo così arrivati a una fase ulteriore della nostra discussione.

2.4. Lo scontro di Antiochia costrinse Paolo a riformulare la propria posizione teologica (*Gal.* 2,15-16). L'aveva forse formulata già prima in questi termini? e se l'avesse fatto, Pietro (con Barnaba!) l'aveva già respinta prima? oppure l'ha formulata così soltanto ora per la prima volta, a causa di quanto accaduto ad Antiochia e nella forma dettata da questo evento? L'ultima ipotesi sembra rendere maggiore giustizia al racconto di Galati.

Quanto al significato del testo stesso, che cosa ci dice veramente riguardo al conflitto fondamentale (o quello immediato con Pietro o adesso più in generale) sulla legge così come concepita da Paolo? A questo punto la discussione nel simposio si fece confusa e i problemi si complicarono, essendoci un chiaro disaccordo sulla portata di ἀμαρτωλός in 2,15 e 2,17 e sul significato di πίστις Χριστοῦ in 2,16 e 20. Personalmente mi sembra molto improbabile che ἀμαρτωλός in 2,17 dovrebbe essere letto in un senso diverso da quello usato solo due versetti prima (2,15), dove (nonostante Lambrecht)¹ il termine esprime chiaramente l'idea faziosa, nazionalistica che troviamo altrove nella letteratura del giudaismo del secondo tem-

1 J. Lambrecht, *Paul's Reasoning in Galatians 2:11-21*, in *Paul and the Mosaic Law*, 53-74.

pio (ad es. 1 *Macc.* 2,44-48; *Ps. Sal.* 2,1-2).¹ E continuo, anche, a non essere persuaso dalla tesi tornata qua e là di moda che l'espressione πίστις Χριστοῦ si riferisca alla «fede(ltà) di Cristo» piuttosto che alla «fede in Cristo»,² sebbene durante il simposio stesso non ci sia stato tempo sufficiente per dibattere anche questo punto.

Ciò che si può dire con più certezza di incontrare consensi è che 2,15-16 rifletta effettivamente, almeno in qualche misura, gli argomenti di Paolo nella discussione di Antiochia o le conclusioni da lui tratte in quell'occasione. In tal caso, il disaccordo sul rapporto tra vangelo e legge, com'è espresso in *Gal.* 2,15-16, si riduce alla questione se la πίστις Χριστοῦ sia in sé e per sé sufficiente ad assicurare la piena condizione di cristiano a colui che crede e la completa accettabilità (comunione di mensa) tra i credenti. Paolo non aveva dubbi che la risposta era e doveva essere «sì». Pietro e gli altri cristiani giudei (Barnaba incluso) erano portati alla conclusione che, almeno per loro, si dovevano osservare anche altre condizioni, presumibilmente, come minimo, quel tipo di regole alimentari che, altrove nella diaspora, consentivano a giudei osservanti di avere almeno una qualche comunione di mensa con soci di affari e amici gentili.³ In 2,16 Paolo esprime questo modo di vedere in termini di πίστις Χριστοῦ più opere della legge, dove per «opere della legge» si dovevano intendere, come minimo, le regole secondo le quali Pietro e gli altri si attendevano che in seguito all'arrivo del gruppo di Giacomo fosse disciplinata la prassi della comunione tra giudei cristiani e gentili cristiani.

In altre parole, la controversia di Antiochia e la formulazione risultante in *Gal.* 2,15-16 fu occasionata dalla soluzione del tipo «questo, ma anche quello» delineata più sopra nell'illustrazione della concezione della legge corrente nel giudaismo del secondo tempio (sopra, 2.2). L'atteggiamento di «legge per la vita» descritto in quel paragrafo è proprio quello al quale Pietro e gli altri giudei cristiani erano convinti di ritornare in An-

1 V. il mio *Echoes of Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians*: JBL 112 (1993) 459-477: 462-465; presentazione esaustiva in E. Kok, «The Truth of the Gospel». A Study in Galatians 2,15-21, Ph.D. diss. Durham 1993, 207-212.

2 V. il mio *Once More, pistis christou*, in *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*, ed. E.H. Lovering, Atlanta 1991, 730-742; cf. inoltre sotto, 3.1. Tuttavia, conservo l'espressione greca nel testo al fine di facilitare il massimo consenso possibile, considerato che, per la maggior parte, il problema dell'interpretazione e traduzione di πίστις Χριστοῦ tocca solo marginalmente il tema di Paolo e la legge.

3 In particolare si vedano S.J.D. Cohen, *Crossing the Boundary and Becoming a Jew*: HTR 82 (1989) 13-33; E.P. Sanders, *Jewish Association with Gentiles and Galatians 2,11-14*, in *Studies in Paul and John* (Fs J.L. Martyn), ed. R.T. Fortna - B.R. Gaventa, Nashville 1990, 170-188; Dunn, *Galatians*, 119-121. P.F. Esler, *Sectarianism and the Conflict at Antioch*, in *The First Christians in their Social World*, London 1994, 52-69 scarta senza una giustificazione le prove documentarie citate nel mio commento; cerca di definire l'ambiguo verbo λουθαίεσθαι soltanto sulla base di Galati, senza tener alcun conto del suo uso altrove; insiste, inoltre, che ad Antiochia il problema sia stato esattamente lo stesso di quello in Galazia.

tiochia. Per Paolo era invece sopravvenuto un principio più fondamentale che aveva relativizzato l'altro. Per l'apostolo ora πίστις Χριστοῦ doveva essere considerato non solo una condizione necessaria, bensì anche *sufficiente* per poter essere accolti nelle assemblee cristiane.

2.5. E così si viene ricondotti alla questione cruciale. Per Pietro e gli altri giudei cristiani anche πίστις Χριστοῦ era indubbiamente un requisito essenziale per quanti ad Antiochia cercavano di unirsi al gruppo cristiano (come di fatto mostra *Gal. 2,15-16*: «consci che...»). Ma per loro πίστις Χριστοῦ era anche del tutto compatibile con una vita da pio giudeo, osservante delle opere della legge (degli atti richiesti dalla legge).¹ In altre parole Pietro e gli altri dalla sua parte agivano presupponendo una continuità tra la propria eredità religiosa e il vangelo di Cristo. Era quella continuità che li spingeva a continuare a vivere da giudei osservanti, cioè separati dai gentili (inclusi quelli diventati cristiani) almeno a livello di comunione conviviale. Evidentemente la πίστις Χριστοῦ, (e) la loro fede in Cristo, non faceva alcuna differenza quanto all'osservanza della legge. Al contrario, per loro la πίστις Χριστοῦ rientrava nella continuità tra il giudaismo del secondo tempio e il nuovo movimento che aveva il suo centro in Gesù il Cristo.

Saremo quindi veramente costretti a concludere che Pietro e gli altri cristiani giudei fossero di gran lunga i maggiori sostenitori della continuità tra l'eredità del giudaismo ufficiale e la nuova fede in Cristo? che essi non abbiano visto alcun conflitto tra il vangelo e la legge? e che Paolo, insistendo sulla πίστις Χριστοῦ quale unico fattore determinante per la condizione di cristiano dei credenti gentili costituisse, di fatto, una minaccia per quella continuità? che egli abbia individuato un problema teologico molto più profondo dietro al conflitto tra vangelo e opere della legge che era esploso ad Antiochia? Evidentemente è giunto il momento di passare al secondo termine del tema continuità/discontinuità che abbiamo reso il motivo tematico in questo tentativo di tirar fuori da simposio un terreno comune il più ampio possibile.

¹ F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, Leiden 1994, 79 e 84 traduce l'ormai celebre espressione *mqst m'sj htwh* di 4QMMT 113 (= 4Q398 fr. 2,2.3) con «alcuni precetti della torà» (identica traduzione in E. Qimron - J. Strugnell (ed.), *Discoveries in the Judean Desert*, x. *Qumran Cave 4: v. Miqsat Ma'ase Ha-Torah*, Oxford 1994). Nel convegno della SBL a Chicago nel novembre 1994, tuttavia, García Martínez riconobbe che la sua traduzione era insoddisfacente e che l'espressione si doveva rendere «alcune opere della torà» [così l'espressione è resa in F. García Martínez - C. Marrone (ed.), *Testi di Qumran*, Brescia 1996, 170]. Si veda anche il mio *4QMMT and Galatians*: NTS 43 (1997) 147-153 [= sotto, cap. 14].

3. IL PROBLEMA DELLA DISCONTINUITÀ

3.1. Se il problema della discontinuità si è indebolito quando gli stereotipi più vecchi del «giudaismo tardo» e del «giudaismo legalistico» vennero abbandonati, esso sembrò ripresentarsi con forza diversa a mano a mano che la discussione sulle relazioni presentate al simposio progrediva.

Ad esempio, se πίστις Χριστοῦ significa davvero «la fede(ltà) di Cristo» (Longenecker),¹ allora ciò stesso farebbe risuonare forte la nota della continuità: al centro del vangelo di Paolo ci sarebbe l'affermazione che Gesù stesso fu fedele, presumibilmente come Abramo era stato trovato fedele per la sua disponibilità a sacrificare Isacco (1 Macc. 2,52; Giac. 2,21-23). Il mio problema con questa interpretazione è che essa, in effetti, renderebbe l'espressione πίστις Χριστοῦ continua e compatibile con la fedeltà giudaica nel fare ciò che la legge richiede («le opere della legge»). Eppure Paolo sembra contrapporre antiteticamente i due termini, soprattutto in Gal. 2, 16. Come questa fedeltà di Cristo potrebbe inoltre risultare decisiva per esentare i cristiani gentili dal mostrare pari fedeltà è qualcosa che non ha alcuna logica e che i sostenitori della tesi πίστις Χριστοῦ = «la fede di Cristo» devono spiegare. Pare più verisimile che πίστις Χριστοῦ debba essere considerata dalla parte della discontinuità (cf. Gal. 3,23-24).

Forse ci si potrebbe spingere ad affermare che πίστις Χριστοῦ = «la fede di Cristo» rende più comprensibile la posizione di Pietro nello scontro di Antiochia, un Cristo la cui fedeltà autorizzava i fedeli a mantenere la loro separazione dai gentili, e che quindi approvava che credenti giudei si rifiutassero di mangiare alla stessa mensa di credenti gentili. La posizione di Paolo è invece più comprensibile se l'espressione πίστις Χριστοῦ denota la fede in Cristo che mette in questione la necessità della fedeltà praticata da Pietro e dagli altri cristiani giudei. Anche qui è da concludere che πίστις Χριστοῦ, espressione della profonda e personale convinzione di Paolo, vada più nel senso della discontinuità che della continuità.

Un problema analogo si presenta con l'altro punto di disaccordo a cui si è già alluso: il significato di ἁμαρτωλός in Gal. 2,17. Perché se esso fosse anzitutto una questione d'uso del termine tra fazioni, come pare lo sia in Gal. 2,15, da parte di coloro che si ritenevano «giusti», negando che fossero accettabili al cospetto di Dio quelli che venivano catalogati come «peccatori» per la loro appartenenza a un'altra fazione o per essere non giudei, quindi «peccatori gentili» in generale, allora si tratta anzitutto di rapporti umani e il dibattito si colloca quindi nell'ambito delle controversie tra fazioni che distinguono la letteratura del giudaismo del secondo

¹ B.W. Longenecker, *Defining the Faithful Character of the Covenant Community. Galatians 2, 15-21 and Beyond. A Response to Jan Lambrecht, in Paul and the Mosaic Law, 75-97.*

tempio.¹ Si può allora postulare un grado maggiore di continuità se non con tutte le fazioni del giudaismo del secondo tempio, quantomeno con lo spirito di fazione del giudaismo del secondo tempio, in particolare nel caso di Pietro e degli altri giudei cristiani. Ma se, come argomenta Lambrecht, il problema di 2,17 è quello più profondo del peccato che sia considerato tale da Dio,² allora in questione è il rapporto fra Dio e gli esseri umani, e la discussione si è spostata su un altro piano. In tal caso il cambiamento nel modo d'uso di Paolo segnalerebbe il passaggio da una continuità più contenuta a una discontinuità più seria.

3.2. Com'è noto Galati pone la questione della discontinuità in termini molto netti, come dibattiti recenti sulla lettera hanno messo in evidenza. Non si tratta semplicemente di come il termine «legge» venga usato nella lettera. Nella discussione che è seguita alla relazione di Graham Stanton³ si registrò un accordo generale sul potere negativo attribuito alla legge in *Gal.* 3-4 e sul fatto che il pubblico e le chiese alle quali la lettera fu letta molto difficilmente non avrebbero colto la costante antitesi di legge e fede. La forza e il potere dell'aspetto negativo fu oggetto di discussione, ma nessuno poté negare che «sotto la legge» fosse collegato con «sotto il peccato» (3,22-23) ed equiparato a uno stato di servitù, anzi di schiavitù al servizio delle «forze elementari deboli e misere» (4,3.8-10).

Per il tema della continuità/discontinuità risulta d'altro canto anche più importante il contesto apocalittico in cui la questione della legge viene sollevata in Galati.⁴ La nota risuona sia al principio sia alla fine della lettera: accenni alla «presente età malvagia» (1,4) dalla quale i credenti sono stati emancipati e al mondo crocifisso a Paolo e a Paolo crocifisso al mondo (6,14), mostrano che nella prospettiva di Paolo «la rivelazione di Gesù Cristo» (1,12.16) comportò un cambiamento ancor più radicale – un passaggio non semplicemente dal «giudaismo» alla fede nel messia Gesù, bensì da un'età a un'altra. In questo schema la legge sembra appartenere all'età ormai passata (*Gal.* 3,23-26). Da qui la nettezza dell'antitesi nell'allegoria delle due mogli di Abramo, i due patti: la legge si trova insieme con

¹ Si veda inoltre il mio *Pharisees, Sinners, and Jesus*, in *The Social World of Formative Christianity and Judaism* (Fs H.C. Kee), ed. J. Neusner e al., Philadelphia 1988, 264-289, rist. in *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*, London 1990, 61-86: 71-77 e anche il mio *Echoes of Intra-Jewish Polemic*, 462-465 [= sopra, pp. 265-269].

² V. sopra, p. 332 n. 1.

³ G. Stanton, *The Law of Moses and the Law of Christ – Galatians* 3.1-6.2, in *Paul and the Mosaic Law*, 99-116.

⁴ Negli studi recenti il problema è stato sollevato in particolare da J.L. Martyn, *Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians*: NTS 31 (1985) 410-424; anche *Events in Galatia*, in J.M. Bassler (ed.), *Pauline Theology* 1, Minneapolis 1991, 160-179; per il mio dibattito con Martyn v. il mio *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, Cambridge 1993, cap. 3.

il Sinai/Agar nella colonna opposta e contrapposta a Sara / «la Gerusalemme superna» (4,22-27), e il risultato è l'ordine perentorio che quelli della Gerusalemme di adesso devono essere cacciati dalla loro eredità come Agar e Ismaele al tempo di Abramo (4,28-30). L'antitesi di legge e Spirito (specialmente in 3,1-5 e 5,16-23) riflette quindi una prospettiva escatologica analoga: lo Spirito in quanto potere dell'età a venire contrapposto alla legge in quanto potere dell'età passata.

Il problema che questo punto fondamentale pone alla discussione sulla continuità/discontinuità è messo molto bene in evidenza dal riferimento alla parola «patto». ¹ Se sostenere che Paolo ha considerato la fede (in Cristo) e lo Spirito come adempimento della promessa fatta ad Abramo, classificando quindi la teologia paolina come «teologia del patto», è una linea interpretativa attraente, tuttavia l'argomentazione successiva dell'apostolo non pare avvalorare questa conclusione. Nonostante essa sia un corollario suggestivo al ragionamento di 3,15-18, Paolo stesso non stabilisce un'antitesi fra «patto» e «legge». Al contrario, nell'allegoria del cap. 4 Paolo parla di «due patti» (4,24); sia il Sinai/torà sia la promessa di un figlio secondo lo Spirito sono considerati «patti», anzi non sono nemmeno indicati come vecchio e nuovo patto. Qui «patto» ha una funzione neutrale che può esprimere tanto la continuità quanto la discontinuità. Nonostante l'apparenza la lettera ai Galati non consente quindi di definire «teologia del patto» la teologia di Paolo della continuità. ²

3.3. Le stesse questioni trassero nuova forza dal contributo di Kertelge ³ e dalla discussione su 2 Cor. 3 che ne seguì. C'è poco da discutere: Spirito e legge sono sicuramente contrapposti; 3,3.7: «Spirito» / «tavole di pietra» (Es. 32,16; 34,1); 3,6: «Spirito»/γράμμα. Qui è anche incontrovertibile che Paolo pensa a due patti e contrappone esplicitamente nuovo e vecchio patto (3,6.14). Innegabile è anche che il contrasto sia esteso in termini di estrema opposizione quando si parla di «ministero della morte» e «ministero della vita (dello Spirito)» e, ancora, di «ministero della condanna» e «ministero della giustificazione» (3,7-9). Al tempo stesso il simposio in generale convenne che nel capitolo in esame la discussione è imperniata sul ministero e condizionata dal contrasto tra Mosè e Paolo.

Qui la questione fu messa in particolare evidenza dall'uso che Paolo fa del termine «gloria». Infatti, il termine ricorre in questo capitolo non me-

¹ Su questo punto sono stato influenzato dalla tesi di E. Christiansen, *The Covenant and its Ritual Boundaries in Palestinian Judaism and Pauline Christianity*, Ph.D. diss. Durham 1994, 215-231; sulla medesima linea anche Martyn, in *Pauline Theology* 1, 179.

² Così com'è formulato, il titolo dell'opera di N.T. Wright, *The Climax of the Covenant*, Edinburgh 1991, è, perciò, piuttosto esagerato e può creare l'equivoco che il motivo tematico di Galati sia il patto.

³ K. Kertelge, *Buchstabe und Geist nach 2 Kor 3*, in *Paul and the Mosaic Law*, 117-130.

no di 10 volte. È servito per ammorbidire un contrasto presentato in termini tanto duri? Dopotutto Paolo attribuisce gloria anche al ministero di Mosè (3,7.9). È vero che ne parla precisando che si tratta di una gloria «che pur svaniva», transitoria e ora superata (3,7.11.13.14: ma come si dovrebbe rendere la forza di *καταργέω*?). Comunque, essa era pur sempre la gloria di Dio: nel confronto (3,9-11: «quanto maggiore», «la gloria *ὑπερβάλλουσα*») la medesima realtà celeste è associata ai due termini. Tant'è vero che Paolo può usare il racconto di Mosè che entra alla presenza del Signore (*Es.* 34,34) col volto non velato, così da rispecchiare con la propria faccia la gloria divina (*Es.* 34,35), quale tipo del giudeo (o del gentile) dei suoi giorni che, convertitosi al Signore, lo Spirito, può contemplare apertamente la gloria del Signore e iniziare, come Mosè, a riflettere questa gloria (3,16-18).

Nel simposio si concretizzò così un netto disaccordo riguardo alla misura in cui si possa sostenere che in 2 Corinti Paolo parli della torà con il sia pur minimo grado di approvazione. Rimase quindi irrisolto non solo se Paolo attribuisca effettivamente una qualche gloria alla legge e che rilevanza abbia questa attribuzione, ma anche quella della correlazione di torà e Spirito in 3,3.6 rimase invischiata tra le maglie di una fitta rete di problemi interconnessi e controversi. In 3,3.6 c'è forse una studiata eco di *Ger.* 31,31-33? ¹ E se sì, Paolo ha forse pensato che il «nuovo patto» fosse la legge incisa sul cuore (*Ger.* 31,33), identificando quindi con lo Spirito che scrive sul cuore umano (3,3) la legge così interiorizzata, la concisione del cuore (*Deut.* 30,6; *Fil.* 3,3)? E come si fa a correlare il termine torà/legge, che Paolo non usa mai in 2 Corinti, con il termine che egli usa effettivamente in questa lettera, *γράμμα*? Tale interrogativo ha indirizzato immediatamente la discussione sulle questioni del rapporto tra torà e *γραφή* e fra torà e il *νόμος Χριστοῦ* di *Gal.* 6,2. Il problema di arrivare a un giusto equilibrio tra continuità e discontinuità nel pensiero di Paolo sembrò essere qui una questione altrettanto, se non addirittura più insolubile che nel resto degli scritti paolini.

3.4. I contributi sulla lettera ai Romani e le relative discussioni posero, naturalmente, molti dei medesimi problemi. La sessione dedicata a *Rom.* 2 (Wright)² produsse un sostanziale consenso sul fatto che l'atto di accusa contro il «giudeo» (2,17) si colloca, essendone parte, nella più generale incriminazione di tutta l'umanità indistintamente da parte di Paolo (*Rom.* 2 continua il discorso di 1,18-32 e lo conduce fino a 3,1-20); che l'impianto accusatorio di Paolo riguardava sia il senso di privilegio (2,4.9-11.13-

¹ Risposta positiva e ulteriore bibliografia in V.P. Furnish, *II Corinthians* (AB 32A), New York 1984, 181. 183 s. 196 s. e F. Thielman, *Paul and the Law*, Downers Grove, Ill. 1994, 110-111 e n. 32. ² N.T. Wright, *The Law in Romans 2*, in *Paul and the Mosaic Law*, 131. 150.

16.17-20.25) sia la concreta violazione della legge da parte dei «giudei» (2,1-3.9.12-13.21-27); infine, che l'idea della giustificazione include sia l'atto decisivo del «già», ma anche il giudizio ancora a venire (2,12-13). Resta, però, ancora oscuro in quale misura 2,16 (il giudizio sulla base del vangelo paolino) precisi o semplicemente riaffermi in altra forma il giudizio di cui si è parlato in 2,12-15 (il giudizio sulla base della legge).¹ Inoltre la discussione si arenò sul problema irrisolto del gentile che mette in pratica la legge (2,14.26-27): si tratta di una figura reale o ipotetica? è o può essere (secondo Paolo) soltanto un gentile cristiano?²

3.5. La relazione e la discussione su *Rom.* 3-4 (Hays)³ trovarono tutti d'accordo sul fatto di dover parlare di varie funzioni della legge, compresa quella di definire Israele come popolo di Dio e di chiarire l'importanza di opere della legge in questa cornice. L'accordo fu unanime anche riguardo alla ricchezza del concetto di legge: è un'unità, non un camaleonte; νόμος è anche γραφή. Quando tuttavia si toccò la questione della continuità/discontinuità, gli stessi problemi non trovarono soluzione: come si fa a correlare l'affermazione positiva di una torà/γραφή, testimone del modo in cui Dio «giustifica» (3,21; cap. 4), a «una giustizia indipendente dalla legge» presentata come nuovo/escatologico sviluppo (3,21; νυνὶ δέ), e in che modo correlare il νόμος πίστεως di 3,27 con la fede che conferma la legge/torà di 3,31 (punto sul quale si tornerà)?⁴

Il simposio, inoltre, non riuscì a trovare un accordo neanche su un altro punto importante: la questione controversa di come riuscire a collegare il testo fondamentale di 4,4-5⁵ con l'argomentazione che Paolo continua a sviluppare e, in particolare, con la portata, positiva e negativa, di ciò che egli dice riguardo alla legge nei versetti ai quali si è fatto riferimento poco sopra. Fondamentale per il vangelo paolino della giustificazione è, come si sa, la convinzione di Paolo che Dio sia un dio «che giustifica l'empio», compreso «chi non opera, ma crede in» un simile Dio. Ma questa visione sarebbe davvero un'affermazione scioccante e teologicamente inaccettabile per i giudei cristiani o per i giudei in generale? come questi, o anche Paolo stesso, metterebbero ciò in rapporto con la concezione paolina della «giustizia di Dio», che era basata tanto chiaramente e completamente sulle affermazioni teologiche dei Salmi e, in particolare, del Deu-

1 Si veda l'utile disamina in Stuhlmacher, *Römer*, 44-46.

2 Negli ultimi anni tale problema è stato impostato molto nettamente da C.E.B. Cranfield, *Romans* (ICC), Edinburgh 1975, 156-157.

3 R.B. Hays, *Three Dramatic Roles. The Law in Romans 3-4*, in *Paul and the Mosaic Law*, 151-164. 4 V. sotto, 3.7.

5 Se fosse necessario sottolineare l'importanza di questo testo per il dibattito su Paolo e la legge, basterebbe rileggere S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith*, Grand Rapids 1988, che ne ha evidenziato la centralità abbastanza solidamente; cf. anche Schreiner, 51-55 e 97-98.

tero-Isaia?¹ Ci fu un dibattito interessante sulla rilevanza della prosa a questo punto e anche riguardo alla misura nella quale si potrebbe parlare di corrispondenza più che di continuità (una lettura sincronica o diacronica dell'intero capitolo). Ma l'interrogativo col quale il simposio era cominciato rimase ancora sul tavolo.

3.6. La relazione di Otfried Hofius su *Rom.* 5² pose il problema della discontinuità con il suo solito vigore. Infatti, nella netta antitesi tra Adamo e Cristo, la legge/torà sembra stare totalmente dalla parte di Adamo, dalla parte del peccato e della morte: è la legge che rende il peccato imputabile e incatena il peccatore alla morte con catene ancora più strette (5,13-14). Ma il peggio deve ancora venire e l'imputazione si fa ancora più grave: «La legge è intervenuta a moltiplicare la trasgressione... e il peccato regnò mediante la morte» (5,20-21). Ancora una volta, qui s'incontra una antitesi apocalittica o escatologica: due età/epoche diverse per natura ed effetti: una caratterizzata dalla legge che moltiplica il peccato e rafforza la morte, l'altra caratterizzata da Cristo che incarna la grazia vivificatrice. Per Paolo la nuova età/epoca di Cristo è subentrata alla vecchia età della legge. Di qui *Rom.* 10,4: «Per tutti quelli che credono, Cristo è la fine della legge come mezzo di giustificazione».

Qui la discussione fu intralciata dall'incapacità di giungere a un accordo riguardo al rapporto tra il «peccato» quale potere e il «peccato» quale azione peccaminosa, di conseguenza riguardo al rapporto di peccato e morte. Come accade ormai regolarmente, anche questo simposio non è riuscito a chiarire la portata precisa di ἐφ' ᾧ in 5,12. Fatto più importante per gli obiettivi che il simposio si era proposto, questioni di capitale importanza sono rimaste in sospeso – in particolare fino a che punto si possano generalizzare le antitesi di *Rom.* 5, chiaramente disegnate dalla retorica, e applicarle ad altri passi di Romani quale principio generale di tutta la lettera.³ In altre parole, *Rom.* 5,12-21 costituisce un'affermazione completa di come Paolo considerava la legge? Forse che in questo passo Paolo pensava soltanto a un aspetto della legge oppure riteneva di avere esposto l'essenza della legge? Come si fa a correlare la sorprendente affermazione negativa di 5,20 con le altre affermazioni positive che s'incontrano nella lettera, ad esempio in 3,31; 7,12-13 e 8,4?

3.7. La molteplicità degli interrogativi posti da *Rom.* 7 (Hübner)⁴ ha impedito che il passo potesse essere discusso ampiamente. Si consentì che nel-

1 V. sopra, p. 327 n. 1.

2 O. Hofius, *Die Adam-Christus Antithese und das Gesetz. Erwägungen zu Röm 5,12-21*, in *Paul and the Mosaic Law*, 165-206. 3 V. inoltre sotto, 4.5.

4 H. Hübner, *Zur Hermeneutik von Röm 7*, in *Paul and the Mosaic Law*, 207-214.

le intenzioni di Paolo *Rom.* 7 fosse una difesa della legge, ma il simposio non fu in grado di sviluppare molto quel punto condiviso. Si sviluppò un interessante dibattito sul modo di leggere *Rom.* 7 nel contesto, cioè sia con riferimento al filo dell'argomentazione paolina dal cap. 5 al cap. 8 sia con riferimento a uno sfondo giudaico e/o filosofico. Il primo deve essere chiaramente riconosciuto: se *Rom.* 7 è una difesa della legge, deve fungere come tale soprattutto in rapporto con la presentazione sempre più negativa della legge che è stata sviluppata nei capitoli e versetti precedenti. Tuttavia, in maniera davvero sorprendente, la discussione non si è quasi occupata di 7,1-6 che pure implica chiaramente una discontinuità tra vecchia e nuova epoca né si discusse seriamente del rapporto di 5,20 con 7,7-8,4. Al medesimo tempo, collocare *Rom.* 7 nel contesto di una più generale discussione filosofica significa ricordare che il problema della continuità/discontinuità del vangelo di Paolo con la sua eredità giudaica è esso stesso una componente di una più ampia e profonda valutazione della tensione antropologica tra volere e fare. Tuttavia, la discussione si incagliò sugli scogli della vecchia controversia su quanto il capitolo sia scritto in retrospettiva: il modo in cui il Paolo cristiano giudica la propria vita (passata) vissuta sotto il peccato (il che implica nuovamente una maggiore discontinuità) o anche la propria attuale vita di credente (il che implica una maggiore continuità).¹

Personalmente, vedo presentarsi due problemi veramente seri. In primo luogo, non si può evitare l'interrogativo se la difesa della legge in *Rom.* 7 serva anche da difesa contro le accuse mosse dallo stesso Paolo contro la legge in 5,20 (e, implicitamente, in 7,6). Il ragionamento che parte da 7,7 e culmina con 8,4 cerca sicuramente di «levare dai guai» la legge, non facendola apparire un alleato compiacente del peccato, bensì un suo strumento (inconsapevole). Nonostante tutto ciò che Paolo ha detto, la legge rimane pur sempre «la legge di Dio», «santa e giusta e buona», che svela la natura ingannevole e peccaminosa del peccato, anche se il suo uso viene distorto dal peccato (7,7-13), e continua a essere ancora una gioia per «l'uomo interiore» e una giusta aspirazione per l'io ben disposto (7,22.25). Soprattutto, poi, secondo 8,3-4 Dio ha inviato il figlio «affinché il comandamento della legge fosse adempiuto in noi... che camminiamo secondo lo Spirito». Affermazione sorprendente se la legge fosse appartenuta tanto esclusivamente all'epoca di Adamo e al potere del peccato e della morte.

Il secondo problema riguarda, ancora una volta, la questione già posta a proposito di 3,27: il significato di νόμος πίστεως. Qui l'interrogativo riguarda il significato dell'espressione simile di 8,2: «il νόμος dello Spirito di vita». A mio parere questa espressione mostra che Paolo può usare il ter-

¹ Il saggio più recente ed esauriente è quello di J. Lambrecht, *The Wretched «I» and its Liberation. Paul in Romans 7 and 8*, Louvain 1992.

mine νόμος in senso molto positivo: «la legge dello Spirito di vita» (8,2), espressione sintetica che indica l'adempimento della legge in quanti camminano conformemente allo Spirito (8,4). Come indica il γάρ, 8,3-4 ha la funzione di spiegare la logica e la portata di 8,2. Per Paolo la legge ha anche una funzione diversa da quella di strumento del peccato e della morte («la legge del peccato e della morte»). Secondo Räisänen, invece, νόμος nell'espressione «il νόμος dello Spirito di vita» non andrebbe inteso come accezione positiva del termine «legge», attribuendole quindi un ruolo positivo, bensì sarebbe usato nell'accezione «regola, principio» o (come Räisänen preferisce), «ordine (salvifico)».¹ In un modo o nell'altro la flessibilità del termine νόμος è notevole e ciò deve avere conseguenze importanti per la teologia paolina di νόμος che l'ipotesi di leggere come *alternative* le accezioni «legge» e «principio» può non esprimere adeguatamente.

3.8. Il dibattito su Rom. 9-11 che si aprì dopo la relazione di Stephen Westerholm² si arenò su problemi analoghi. Si ricordò utilmente che la questione della legge era parte di un problema molto più generale, sebbene il risultato di questa utile osservazione sia stato che la discussione si dimenticasse della legge per dedicarsi alla questione più generale!³ Una domanda felice attirò l'attenzione sull'orizzonte del pensiero paolino: il punto centrale potrebbe essere *Israele*, ma l'*orizzonte* non è forse la questione più generale della natura della misericordia di Dio? in Rom. 9-11 il vero problema è Israele o Dio? Certo, questo sembrerebbe essere il punto cruciale della questione della continuità/discontinuità, sentito come tale da Paolo stesso. Il postulato della continuità implicito in 9,4-5 pare essere decisamente respinto o precisato dall'affermazione capitale della discontinuità di 9,6 («non tutti i discendenti d'Israele sono 'Israele'») e dal riconoscimento sempre più convinto nei tre capitoli, che quelli che si trovano ora nell'ombra oscura del disegno d'elezione di Dio sembrano essere proprio gli israeliti dei giorni di Paolo. Eppure questi può ancora concludere che «tutto Israele sarà salvato» (11,26), riaffermando fermamente la continuità del disegno di Dio (11,29).

Le tensioni dentro e fra i capitoli furono messe chiaramente in luce soprattutto dalla risposta di Räisänen.⁴ L'idea di elezione è peculiare del pensiero di Paolo? e quanto? coincide sostanzialmente con il suo insegnamen-

1 H. Räisänen, *The «Law» of Faith and the Spirit, in Jesus, Paul and Torah. Collected Essays* (JSNTS 43), Sheffield 1992, cap. 2; cf. anche Schreiner, 35-36; Thielman, 183 con 293 n. 71 e 200 con 297 n. 24 (con ulteriore bibliografia).

2 S. Westerholm, *Paul and the Law in Romans 9-11*, in *Paul and the Mosaic Law*, 215-237.

3 In considerazione della sua importanza nell'antitesi vangelo/legge, 10,4 avrebbe meritato più attenzione di quanta il tempo e il corso della discussione permisero.

4 H. Räisänen, *Faith, Works and Election in Romans 9. A Response to Stephen Westerholm*, in *Paul and the Mosaic Law*, 239-249.

to sulla giustificazione per fede (e che posto ha la fede nell'epilogo finale di *Rom.* 11,26. 31-32)? i capitoli di *Rom.* 9-11 contengono forse la perorazione di una causa particolare? in breve: questi capitoli rivelano forse l'impossibilità per Paolo di sostenere insieme l'integrità del suo vangelo e la sua disperata certezza della fedeltà di Dio a Israele? La mia personale risposta, che per Paolo «Israele» è una realtà *definita* dalla grazia, dalla chiamata divina (*Rom.* 9,6-13),¹ è forse una risposta perlomeno parziale, ma non riuscì a convincere tutti i partecipanti al simposio.

Insomma, ancora una volta il simposio non riuscì a gettare maggior luce sul ruolo della legge nella complessa area del dibattito. La legge sta dalla parte della continuità o della discontinuità? E se l'esposizione paolina è prigioniera di un'incoerenza inconciliabile, è vero lo stesso anche per la sua interpretazione della legge all'interno di tutto il processo? La discontinuità sembra rigorosamente affermata col famoso versetto di *Rom.* 10,4, sebbene se Paolo avesse voluto denigrare la legge, come ha fatto in 5,20, ci si sarebbe aspettati che egli coinvolgesse la legge nel processo dell'indurimento d'Israele, vedendo la legge quale parte del loro irretimento (11,7-10). Al contrario, tuttavia, Paolo aveva affermato anche che la legge è uno dei grandi privilegi di Israele (9,4). Inoltre, a sorpresa di molti traduttori e commentatori, Paolo può parlare del «νόμος di giustizia», definendolo l'obiettivo giusto che Israele avrebbe dovuto perseguire e che, invece, non ha raggiunto solo perché l'ha perseguito nel modo sbagliato (9,31-32).² Del resto è difficilmente una mera coincidenza che nella sua spiegazione della «giustizia che viene dalla fede» Paolo abbia usato un passo che aveva affermato la facilità di osservare la legge (*Deut.* 30,11-14) e che nella letteratura giudaica era stato già interpretato riferendolo alla sapienza celeste concretizzatasi nella torà (*Bar.* 3,29-30; 4,1).³

Resta da riferire l'ultima sessione del simposio, ma le riflessioni sulla discussione di *Rom.* 9-11 offrono un'occasione particolarmente adatta a passare alla parte finale del mio contributo, poiché il passo esprime molto chiaramente i problemi e le contraddizioni con le quali lo studioso della teologia paolina deve fare i conti.

4. VERSO UN TERRENO COMUNE?

4.1. La ricerca di un terreno comune in un'area tanto controversa è resa difficile, alcuni direbbero impossibile, da due fattori emersi in punti diversi durante le discussioni del simposio.

1 V. il mio *Romans*, 539-540.

2 Traducendo νόμον δικαιοσύνης con «la giustizia che è basata sulla legge», la RSV e la NRSV forniscono un esempio tipico dello sconcerto di tanti commentatori.

3 Cf. il mio commento a *Romani*, 603-605 e Thielman, 208-210.

Il primo fattore è se Paolo sia veramente riuscito a essere totalmente coerente in quella che è, di fatto, una sua personale perorazione in difesa della continuità. La questione sorse in particolare durante le discussioni su *Rom. 2* e (come si è appena detto) su *Rom. 9-11*. In parte si tratta di un problema di come noi, oggi, «ascoltiamo» un testo come *Rom. 2*. Il nostro assunto esegetico dovrebbe essere necessariamente che il pensiero di Paolo in questo capitolo fosse coerente con quanto ha scritto altrove e oggi tale coerenza può essere mostrata?

Un aspetto della questione è costituito dal problema di riconoscere la natura retorica di quello che Paolo ha scritto: come tener conto col massimo equilibrio di un'argomentazione piegata a catturare l'attenzione di un pubblico particolare di quella che potrebbe essere definita campagna promozionale, martellante o in sordina, nel riproporre un tema specifico, dell'effetto drammatico o stilistico in passi dal dettato teso, e così via? Un altro aspetto è che le nostre domande possono essere a tal punto determinate soprattutto da problematiche posteriori agli scritti di Paolo da non essere realmente risolvibili con ciò che Paolo dice effettivamente; esse possono anzi risultare veramente fuorvianti se lo scopo della nostra indagine è scoprire la teologia di Paolo. La nostra costante ricerca di nuove categorie analitiche o sintetiche, quali «nomismo del patto» e «narrativa», è semplicemente costringere le fila del pensiero di Paolo su un altro modello di nostra creazione?

Un secondo problema che venne prepotentemente alla luce verso la fine del simposio è la distinzione tra l'*intenzione* di Paolo nella sua teologia e l'*effetto* concretamente raggiunto nella sua missione. Per questa tematica sono risultate di particolare interesse sia le relazioni di Barton su *1 Cor. 9¹* e di Barclay su *Rom. 14-15²* sia le rispettive discussioni. Interessanti e stimolanti non solo perché misero nuovamente in evidenza l'importanza del contesto sociale e la sua dinamica per la nostra comprensione della teologia paolina esposta in questi passi, bensì anche perché posero il problema se la strategia di Paolo provocò inevitabilmente un'*instabilità sociale* destinata a non favorire il suo *ideale teologico*. La linea di condotta paolina esposta in *1 Cor. 9,19-23* non sarebbe sembrata inevitabilmente dettata da furberia e poco sincera e causa di confusione in quelli la cui identità era costituita dal fatto di essere «sotto la legge»? E in *Rom. 14* l'apparente imparzialità risulta altrettanto ingannevole. Paolo sembrava chiedere uno sforzo maggiore ai credenti gentili (che già avevano cambiato il loro sistema gentile di riferimento), ma in realtà stava chiedendo molto di

1 S.C. Barton, «All Things to All People». *Paul and the Law in the Light of 1 Corinthians 9,19-23*, in *Paul and the Mosaic Law*, 271-285.

2 J.M.G. Barclay, «Do we undermine the Law?». *A Study of Romans 14.1-15.6*, in *Paul and the Mosaic Law*, 287-308.

più ai credenti giudei (che non si erano ancora spostati dal loro quadro di riferimento tradizionale). Come poteva Paolo dichiarare sia che la legge è santa sia che nulla è impuro? Indubbiamente l'apostolo vedeva dietro alle due affermazioni una logica più alta, ma la realtà sociale era che il suo insegnamento distruggeva poco a poco l'integrità sociale e culturale del credente giudeo osservante.¹

Ancor più fondamentale è che, dichiarando la circoncisione e l'incirconcisione parimenti irrilevanti (1 Cor. 7,19a ecc.), Paolo recide alla radice l'identità di quelli che egli stesso chiama semplicemente «la circoncisione». Era questa l'unica via che i credenti giudei potevano imboccare? la continuità poteva essere preservata soltanto da quanti seguivano l'esempio di Paolo? In realtà la ristrutturazione dell'identità giudaica richiesta dal vangelo di Paolo si dimostrò assolutamente inaccettabile per la stragrande maggioranza dei giudei suoi simili. In altre parole, il problema teologico posto dal vangelo di Paolo non può essere risolto unicamente su un piano di idee e dottrine. E se la realtà sociale dell'identità giudaica si dimostrava una reale pietra d'inciampo anche fra i credenti giudei simpatizzanti, quanto meno realistiche erano le speranze che Paolo poteva nutrire riguardo a tutto Israele?

La ricerca di un terreno comune, sia fra gli interpreti odierni degli scritti paolini sia fra Paolo e i giudei cristiani suoi simili, potrebbe quindi essere la ricerca di un ideale che Paolo stesso non riuscì a raggiungere e che noi oggi siamo incapaci di valutare appieno. Ciononostante, sia pure per il semplice rispetto dovuto a Paolo e alla grandezza della sua visione, si può e si dovrebbe dire qualcosa.

4.2. Cominciamo da quella che è stata solitamente considerata l'espressione principale del vangelo di Paolo, ossia la giustificazione per fede.² Sebbene la sua centralità nel pensiero di Paolo sia stata messa periodicamente in questione, si tratta sicuramente dell'insegnamento di Paolo che ha reso la legge un problema per la sua teologia, se domande come quelle poste in Rom. 3,31 («Annulliamo la legge mediante la fede?») e 7,7 («la legge è forse peccato?») indicano che non si tratta soltanto di «mera retorica», bensì di qualcosa di più. Ed è sempre la dottrina della giustificazione per fede che continua a porre questo problema nei termini più acuti agli interpreti moderni di Paolo. Dalle discussioni del simposio è possibile desumere alcune linee di consenso.

¹ Tuttavia l'argomento è portato a conclusioni estreme da F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach* (SNTSMS 56), Cambridge 1986.

² Basti ricordare come Lutero, e ai giorni nostri Bultmann e Käsemann, abbiano considerato la «giustificazione per fede» il principio fondamentale del vangelo. Cf. particolarmente J. Reumann, *Righteousness in the New Testament*, Philadelphia 1982.

a) Nelle lettere di Paolo la questione della giustificazione sorge come un problema nel contesto della sua missione ai gentili.¹ Soprattutto nelle lettere ai Galati e ai Romani, il problema, così com'è posto, è se i gentili possono essere considerati accetti a Dio e, se sì, in che modo; se possono arrivare a partecipare delle benedizioni di Abramo e del popolo eletto e, se sì, in che modo. Va notato che nella disamina paolina il problema non riguarda se e come i gentili potrebbero essere ritenuti accetti a Dio senza un riferimento al padre Abramo e alla sua discendenza: una lettura di *Rom.* 2 possibile, ma soltanto se isolatamente dal resto della lettera. E a questo punto non ha alcuna importanza nemmeno sapere chi sia stato il primo a sollevare il problema della partecipazione dei credenti gentili all'eredità e alla discendenza di Abramo (cioè se Paolo stesso o altri missionari cristiani giudei).² Per noi la cosa che più conta è che tale problema sia il contesto nel quale Paolo ha esposto più diffusamente la giustificazione.

b) Alla base di questo problema specifico contingente (se e come i gentili possano essere considerati accetti a Dio) si trova l'affermazione teologica fondamentale dell'iniziativa divina e dell'impotenza umana. Ciò è implicito nella prospettiva apocalittica nella quale Paolo vede l'intero processo del disegno salvifico di Dio; ciò che serve non è semplicemente una guarigione e una purificazione, ma un nuovo totale atto di creazione, un dare la vita ai morti e chiamare all'esistenza ciò che non esiste (*Rom.* 4,17). E tutto ciò è detto esplicitamente nell'accusa universale di *Rom.* 1,3 ed è riaffermato chiaramente soprattutto in *Rom.* 4,4-5.

Entrambi gli aspetti sono riflessi nel termine «peccatore», in parte perché i giudei consideravano i gentili esclusi dal popolo di Dio («peccatori»: *Gal.* 2,15) e in parte anche perché si pecca continuamente e, di conseguenza, si è soggetti alla condanna. Il modo in cui il problema è inquadrato in *Ef.* 2,11-12 potrebbe ben rispecchiare una sintesi genuinamente paolina di entrambi gli aspetti: i gentili incirconcisi erano per definizione *sia* alieni alla comunità d'Israele, estranei ai patti della promessa, *sia* separati da Cristo, privi di speranza e senza Dio nel mondo.

4.3. Il grado di continuità tra il vangelo paolino della giustificazione e i principi fondamentali non solo dell'Antico Testamento, bensì anche del giudaismo del secondo tempio può essere delineato a grandi tratti in un quadro che dovrebbe ottenere un consenso abbastanza largo.

a) Un punto caratteristico comune a Paolo e alla sua eredità giudaica è il riconoscimento che stare con Dio dipende dall'iniziativa della grazia di-

¹ Qui si può dire che gli argomenti di W. Wrede, *Paul*, London 1907, 122-128 e di K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, London 1977, spec. 1-7 si sono imposti.

² In risposta a J.L. Martyn, *A Law-Observant Mission to Gentiles. The Background of Galatians*: SJT 38 (1985) 307-324.

vina. Sin dall'inizio, l'identità d'Israele fu determinata dall'elezione e dalla vocazione divina. Il Deuteronomio, considerato l'espressione classica del «nomismo del patto / dell'alleanza», comincia dal riconoscimento che al tempo dell'elezione divina Israele viveva in schiavitù, senza diritti da vantare nei riguardi di Dio (*Deut.* 5,6; 6,21; 7,6-9 ecc.). Come già si è osservato, la concezione che Paolo aveva della *δικαιοσύνη θεοῦ* consegue direttamente dalle affermazioni teologiche fondamentali su questo tema contenute nelle scritture d'Israele (cf. sopra, punto 3).

b) Un altro punto caratteristico comune a Paolo e alla sua eredità religiosa è l'altro lato del nomismo del patto, vale a dire l'insistenza su determinati obblighi che incombono a quanti hanno ricevuto questa grazia. Paolo insiste sul corollario e le conseguenze etiche dell'elezione e dell'accettazione divina con la stessa forza del Deuteronomista, ed entrambi riconoscono concordemente che l'obbedienza necessaria deve nascere dal cuore. Tanto per Paolo quanto per il Deuteronomio la «giustizia» di fatto riassume in sé entrambi gli aspetti del nomismo del patto: sia l'azione salvifica di Dio sia l'obbligo di obbedienza a quella giustizia (ad es. *Rom.* 6,18-19).¹

c) Inoltre Paolo certo sosteneva fermamente che il proprio mandato a predicare il vangelo ai gentili rappresentava l'adempimento dell'obbligo spettante a Israele di essere una luce per le nazioni. È quanto egli prospetta in *Gal.* 1,15-16, che riprende chiaramente *Is.* 49,1-6 e *Ger.* 1,5, e anche la sua «conversione» è interpretata da lui stesso nel segno della tradizione della chiamata e missione dei profeti d'Israele.² Come mostra anche *Gal.* 3,8, egli impernia l'apologia del suo vangelo sul terzo elemento della promessa ad Abramo: la promessa non riguarda soltanto la discendenza e il paese bensì anche la benedizione per le nazioni (*Gen.* 12,3 ecc.). Ciò che Israele non aveva ancora mantenuto appieno spettava compierlo a lui, Paolo, e la sua opera rappresentava appunto il completamento del compito affidato a Israele.

È nel quadro di questa continuità che si colloca il problema della discontinuità. Infatti, ciò che caratterizza e separa la teologia paolina della grazia da quella del giudaismo contemporaneo è, naturalmente, la percezione (non solo sua, ma anche di altri testimoni del Nuovo Testamento) che il culmine escatologico decisivo fosse stato già raggiunto con la morte e risurrezione di Gesù. Ho detto «nel quadro di questa continuità» poiché è difficile che Paolo abbia considerato la venuta di Cristo un'interruzione o un abbandono del disegno divino che si era manifestato mediante Abra-

¹ Thielman, 238-241 unisce il proprio al crescente numero di consensi su questi due primi punti; contrario rimane, invece, Schreiner, 114-121.

² Tale aspetto è colto solo in parte da K.O. Sandnes, *Paul - One of the Prophets?* (WUNT 2.43), Tübingen 1991, 56-69.

mo e Israele. Se la prospettiva apocalittica segnala una discontinuità, essa segnala al tempo stesso un culmine raggiunto. Ma nonostante Paolo continui anche qui ad affermare una continuità, l'effetto pratico fu che ai suoi occhi i termini della grazia, la base dell'accesso al cospetto di Dio, erano cambiati con la venuta del messia d'Israele. Per quanto la fede richiesta fosse simile a quella di Abramo, ormai era una fede centrata su Cristo Gesù e da lui mediata, pietra d'inciampo e scandalo per la maggior parte d'Israele (*Rom.* 9,32-33). E la discontinuità teologica/cristologica era rispecchiata dalla discontinuità sociologica riflessa in *Rom.* 14-15, nonostante Paolo continuasse a insistere nella sua visione ideale (15,7-12).

4.4. È dentro questo quadro teologico più ampio, nel quale si apre lo spazio del possibile e non piccolo terreno comune, senza che vengano ignorate tutte le tensioni in esso presenti, che deve essere risolta la questione di Paolo e la legge, ammesso che possa mai esserlo.

Si può iniziare dal punto meno controverso: le affermazioni di Paolo riguardo alla legge coprono l'intero ventaglio di giudizi, da quello che sembra il più positivo a quello che sembra il più negativo, dalla piena approvazione alla totale condanna. Da una parte, quando difende la legge, Paolo non esita a chiamarla «santa, giusta e buona» (*Rom.* 7,12), dono prezioso di Dio (*Rom.* 9,4). Il riconoscimento di tale giudizio positivo non dipende, è bene precisarlo, dalla controversa interpretazione dell'espressione «il νόμος dello Spirito di vita», che appare più avanti nella medesima sezione (*Rom.* 8,2). Dall'altra egli non esita neppure a definirla potere che rende schiavi, che moltiplica la trasgressione ed è usato dal peccato per arrecare la morte (*Gal.* 4,1-10; *Rom.* 5,20; 7,5; *I Cor.* 15,56).¹

Secondo riconoscimento connesso al precedente è che per Paolo la legge svolge varie funzioni, tre delle quali meritano particolare attenzione.

La prima è la funzione della legge nel rivelare la volontà di Dio, con la conseguente consapevolezza o coscienza del peccato. Stranamente Paolo non menziona affatto questa funzione nella lettera ai Galati, e quando in Romani vi fa ripetutamente riferimento (*Rom.* 3,20; 4,15; 5,13; 7,13) lo fa come se si trattasse di un assioma assodato, che nessuno oserebbe mettere in dubbio e che egli non ha alcun bisogno di sostenere o illustrare. Questa funzione è ovviamente collegata con quella di condannare il peccato, come indicato in *Rom.* 4,15, ed è quindi anche la funzione cui si riferisce in 2,12-13.

Questa potrebbe sembrare la funzione più negativa della legge, cioè la funzione di provocare l'ira di Dio, di condannare la trasgressione, di maledire chi non compie tutto ciò che è scritto nel libro della legge (*Gal.* 3,10). Tuttavia, questa è soltanto una parte dello scopo assegnatole da Dio, e

¹ Cf. ad esempio Schreiner, cap. 3.

Paolo lo dà per scontato. Certamente, al centro del vangelo paolino c'è l'affermazione che Cristo porta la liberazione dall'ira avvenire (*Rom.* 5,9); che non c'è condanna per quanti sono in Cristo (*Rom.* 8,1); che Cristo ha redento dalla maledizione della legge (*Gal.* 3,13). Tutto ciò, però, non rappresenta del tutto un punto di discontinuità. Anche la legge stessa contemplava il perdono e l'espiazione, come aveva proclamato Davide (*Rom.* 4,7-8) e Abramo fu giustificato per fede molto prima della venuta di Cristo. Anche qui c'è quindi continuità.

Che Paolo dia per scontato che la legge abbia la funzione di portare il peccato a una trasgressione consapevole e alla condanna può forse offrirci una chiave di lettura? Qui si tratta di una funzione che la legge ha avuto sin dall'inizio (5,13 e 7,13) e che per Paolo, evidentemente, ha ancora (3,20; 4,15) e avrà nel giudizio finale, o almeno così sembra indicare l'argomentazione di *Rom.* 2,12-16. Paolo continua ad affermare o, meglio, a presumere questa funzione della legge, persino nel mezzo dei suoi commenti più negativi sulla legge. Poiché tuttavia questa funzione rientra nel terreno comune condiviso con i giudei (cristiani) suoi simili, Paolo non ha sentito la necessità di parlarne a fondo. Al contrario egli doveva addurre argomenti in favore dei suoi giudizi negativi più controversi, e a motivo di questi doveva costruire un'elaborata (e per noi oggi confusa) difesa della legge.

Si giunge così a chiedersi se siamo stati fuorviati da questo squilibrio dell'esposizione di Paolo. In altre parole: la nostra attenzione è stata forse distratta dal maggior peso attribuito alla funzione negativa della legge, mentre non siamo invece riusciti a riconoscere maggiore importanza alla funzione continuativa della legge di rendere gli uomini consapevoli del peccato e di condannare il peccato, per la semplice ragione che l'apostolo ha alluso solo di sfuggita nel corso di una diversa argomentazione? In interpretazioni classiche il ruolo della legge nell'acquisita consapevolezza del peccato e nella condanna del peccato conduce direttamente al suo ruolo di incitamento al peccato (*Rom.* 5,20; 7,7-11);¹ ma è soltanto su quest'ultimo aspetto che Paolo monta la difesa della legge (7,7-8,4). Non si dovrebbero forse tenere le due funzioni più distinte nel pensiero di Paolo: una affermata da lui senza riserve, l'altra considerata da lui un problema che richiedeva una difesa della legge?

4.5. Una seconda funzione della legge, che è stata generalmente ammessa nelle discussioni del simposio, era il suo ruolo nel demarcare il popolo di Dio. Questo aspetto è presente, ad esempio, quando Paolo distingue fra quelli che hanno e «quelli che non hanno la legge» (*Rom.* 2,12-14), quan-

¹ Penso a R. Bultmann, *Theology of the New Testament* 1, London 1952, 261-268 e a C.E.B. Cranfield, *Romans*, 846-848.

do parla d'Israele «sotto la legge» (come in *Gal.* 3,23-25)¹ e del «giudeo» che si distingue per il «vanto della legge» (*Rom.* 2,23). Chiaramente Paolo critica questo ruolo della legge, un fatto che fa sorgere numerosi importanti interrogativi.

a) Per prima cosa, quanto è negativa la sua critica di tale funzione della legge? Le immagini che egli usa in *Gal.* 3,23-4,2 sono essenzialmente positive: una piazza fortificata a protezione, il pedagogo (παιδαγωγός), l'erede sotto tutori e amministratori.² Il linguaggio figurato usato da Paolo non è molto diverso da quello usato nella già citata *Lettera di Aristeo*, 139-142 (v. sopra, 2.3).

b) In secondo luogo Paolo considera questa funzione della legge sostanzialmente *provisoria*, in attesa della venuta di Cristo e della possibilità di credere in lui (*Gal.* 3,22-25; 4,3-7). Quanta parte del giudizio negativo di Paolo sulla legge si deve a questa funzione temporanea? e la sua critica equivale a una critica rivolta ai giudei suoi simili che vogliono conservare questa funzione e restare nella tutela protettiva della legge come minorenni, in una condizione pari a quella degli schiavi, mentre è giunto il momento escatologico del passaggio alla maggiore età del figlio, dell'erede che può entrare in possesso dell'eredità?

Qui è da osservare che quando il problema si sposta su ciò che un simile atteggiamento significa per la partecipazione dei gentili all'eredità di Israele è allora che la questione delle opere della legge balza in primo piano, come concordemente mostrano *Gal.* 2,15-16; *Rom.* 3,27-30 e *Rom.* 9,30-32. *Gal.* 2,15-16: l'affermazione di Paolo provocata dal rifiuto dei giudei cristiani di sedersi a tavola con i gentili cristiani; *Rom.* 3,27-30: gloriarsi di opere della legge equivale ad affermare che Dio sia Dio solo d'Israele; *Rom.* 9,30-32: i gentili hanno ottenuto la giustizia che viene dalla fede, ma Israele non è riuscito a raggiungere la legge di giustizia perché l'hanno perseguita come se fosse una questione di opere. È forse questa la ragione prima per la quale Paolo contrappone la giustificazione per fede alla giustificazione per opere? perché la giustificazione per opere della legge significa ripetere in modo diverso che Israele è rimasto attaccato troppo a lungo al prestigio protettivo della legge che separava Israele dalle altre nazioni? Anche se questa non è tutta la risposta, deve essere sicuramente una parte rilevante della risposta.³

¹ La proposta di L. Gaston, *Paul and the Torah*, in *Paul and the Torah*, Vancouver 1987, 29-30 di intendere l'espressione paolina «sotto la legge» «per denotare la situazione dei gentili» è semplicemente incredibile.

² Per maggiori dettagli rimando al mio *Galatians, ad loc.*

³ A questo punto, ovviamente, sto ricorrendo alla mia tesi riguardo alle «opere della legge» in Paolo, ma qui, spero, in maniera non polemica. Cf. per esempio il mio *Yet Once More - «The Works of the Law»*. *A Response*: JSNT 46 (1992) 99-117 [= sopra, cap. 8]; anche *4QMMT and Galatians*: NTS 43 (1997) 147-153 [= sotto, cap. 14]. Che la mia tesi possa essere utile per

Sempre a questo proposito, si deve prendere in considerazione anche *Rom.* 5,20. Infatti, da un lato il passo ha di mira l'entrata della legge nei processi della storia umana, più precisamente nella storia d'Israele mediante Mosè (5,13). La funzione della legge nell'età di Adamo non è distinta dal suo ruolo nel rapporto con Israele (cf. 7,7-13).¹ Dall'altro, come si è già osservato, la difesa della legge in 7,7-8,4 deve avere in mente anche l'accusa di 5,20 e deve, perciò, servire da risposta di Paolo alla sua stessa accusa (cf. sopra, 3.7). La legge nel suo ruolo di (involontario) agente del peccato e della morte non è, dunque, distinta dal ruolo che essa ha in rapporto con Israele.

c) In terzo luogo, alla base di questo problema specifico che tanto assorbi Paolo, c'è il problema più fondamentale della totale dipendenza umana dalla grazia divina. Qui il testo cruciale che sale alla ribalta è *Rom.* 4, 4-5. Il problema in questione è abbastanza importante da meritarsi un paragrafo a parte.

4.6. Davanti a *Rom.* 4,4-5 ci si deve chiedere: per quanto il discorso precedente (3,27-31) fosse imperniato sul rapporto tra giudei e gentili nel quadro delle intenzioni giustificatrici di Dio, non abbiamo qui un cambio di problematica e il problema diventa l'impossibilità dello sforzo umano di ottenere il favore di Dio e della natura fundamentalmente viziata della teologia che insegna diversamente?²

La risposta è probabilmente sì. Tuttavia, il problema è se una simile conclusione sia contraria alla teologia della legge formulata con tanto impegno nelle pericopi precedenti. In *Rom.* 4,4-5 ci troviamo forse di fronte a un concetto di «opere della legge» in contrasto con la correlazione tra «opere della legge» e la questione dell'accettabilità dei gentili appena discussa? Le cose non stanno necessariamente così. L'interrogativo posto poco sopra entra in gioco anche qui: questa affermazione (*Rom.* 4,4-5) sarebbe veramente scioccante e teologicamente inaccettabile per giudei cristiani o per i giudei in generale? Personalmente penso di no. Una simile risposta è molto probabile e anche il grado di accordo che sopra si è osservato (§§ 4.2b e 4.3a) punta verso la medesima conclusione.

In altre parole, la proposizione di *Rom.* 4,4-5 non era probabilmente in discussione tra Paolo e i cristiani giudei (o i giudei in genere). Essa rientrava in quella parte di terreno comune che Paolo poteva dare per scontata

una rivalutazione di Paolo è indicato da A.F. Segal, *Paul the Convert. The Apostolate and the Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven 1990, spec. 124, e D. Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1994, ad esempio 52-56.

¹ Sono più aperto di quanto non sia stato scrivendo il mio commento a Romani (*Romans*, 383) alla probabilità che *Rom.* 7,9-11 includa un'allusione alla caduta d'Israele nel peccato e nella morte oltre che a quella dell'umanità in generale; cf. ad esempio Thielman, 295 n. 15.

² V. sopra, p. 339 n. 5.

to, al pari della sua interpretazione della «giustizia di Dio» (sopra, 2.1 e 4.3a). Presumibilmente è proprio per tale ragione che Paolo non ha dovuto sostenerla con molte parole, limitandosi ad affermarla senza nemmeno illustrarla, convinto che nessun lettore tipicamente giudeo l'avrebbe contestata. Ciò significa, in poche parole, che in 4,4-5 Paolo riafferma il teologumeno non (tanto) perché esso fosse contestato dai giudei (cristiani), ma piuttosto per ricordare loro ciò che anche essi stessi avevano considerato fondamentale nell'istituzione di un rapporto tra Dio e gli esseri umani.

Qui si può vedere un parallelo con l'argomentazione o la ripetizione della tattica usata pochi versetti prima. In *Rom.* 3,27-30 Paolo imposta il problema di collegare fede e opere subito nel contesto della questione dell'accettabilità dei gentili da parte di Dio e, per sciogliere questo nodo si richiama a un assioma giudaico fondamentale: Dio è uno e uno solo (3,29-30). Paolo si è richiamato a tale principio proprio perché esso era un assioma del giudaismo e poteva quindi sperare ragionevolmente che l'argomento basato su di esso facesse breccia tra giudei cristiani. Analogamente, in 4,4-5 la lettura migliore presume che Paolo ripeta la precedente tattica, richiamandosi ugualmente a un assioma giudaico e traendone una conclusione che forse i cristiani giudei avrebbero accettato, anche se, in questo caso, si trattasse di ammettere il ragionamento di Paolo in una questione ben più controversa, quella delle «opere della legge», che riguardava direttamente il rapporto tra giudei e gentili.

In altre parole, sarebbe possibile unire due conclusioni che erano state contrapposte. Una è che il problema delle «opere della legge», come la giustificazione, sorge in relazione alla questione se e come i gentili possano essere considerati accettabili a Dio e accettati da Dio, poiché (ciò cui Paolo allude parlando de) le «opere della legge» servivano normalmente a rinforzare la barriera che separava Israele dalle altre nazioni. L'altra è che *Rom.* 4,4-5 espone un problema più fondamentale, che Lutero ha visto chiaramente: l'errore di pensare che l'accettazione divina di una qualsiasi persona sia da ritenere non un atto della grazia di Dio, bensì il pagamento di un debito che Dio ha con quella persona. L'unica differenza è che quest'ultimo punto probabilmente non entrava in discussione, bensì facesse parte di quel terreno comune a Paolo e ad altri giudei cristiani, poiché riaffermava un altro assioma giudaico. Al riguardo il vero punto di contrasto tra Paolo e i suoi avversari era come questo assioma funzionasse se i giudei cristiani continuavano a essere soggetti agli obblighi imposti dalla torà e che cosa esso comportasse ora per il rapporto tra giudei cristiani e cristiani gentili. L'assioma teologico fondamentale resta tale e quale, ma non era questo che era in questione tra Paolo e i suoi avversari.

In altre parole, l'affermazione di *Rom.* 4,4-5 è simile anche all'affermazione

zione della prima funzione della legge, concepita per provocare la consapevolezza del peccato (§ 4.4). Come il ruolo precedente non aveva bisogno di essere dimostrato, ma bastava enunciarlo come assioma (come l'assioma del monoteismo giudaico), così anche qui basta affermare un principio basato sulla Scrittura che sicuramente nessun giudeo osservante avrebbe osato contestare. Una volta riaffermato quel punto di fondamentale consenso, sarebbe stato possibile affrontare il problema di quale fosse il rapporto tra l'obbedienza alla torà e la giustificazione, dato che Dio giustifica per fede. Oppure, in altre parole, si potrebbe dire che una volta riaffermato il punto di continuità (cioè il principio fondamentale della giustizia di Dio quale grazia giustificante), si poteva affrontare la questione della discontinuità (cioè che cosa la nuova manifestazione del potere vivificante di Dio verificatasi con la risurrezione significasse per la condizione particolare di Israele davanti a Dio e sotto la legge).

4.7. Una volta che si sia così chiarito il punto centrale della critica negativa della legge formulata da Paolo – in quanto diretta principalmente contro il prolungamento o l'estensione della funzione temporanea della legge rispetto a Israele –, diventa più facile riconoscere una terza funzione della legge che per Paolo resta anch'essa viva. È la funzione di fornire una guida divina per la vita, ora distinta dalla funzione di mantenere Israele separato dalle altre nazioni. Che questa terza funzione della legge continui ancora è chiaramente implicito in *1 Cor.* 7,19: «La circoncisione non conta nulla e l'incirconcisione non conta nulla; ma ciò che conta è l'osservanza dei comandamenti di Dio». La difficoltà di questo testo è stata illustrata nel contributo di Peter Tomson.¹ Quali sono i «comandamenti di Dio»? se non sono soltanto il decalogo e la torà, quali sono? Paolo pensava forse a una *halaka* diversa o a una serie diversa di «comandamenti» (di Cristo)? Il problema è posto ugualmente da *Rom.* 13,9 e dal fatto che la *parenese* (*halaka*?) paolina in un passo come *Rom.* 12,14-21 sia tanto impregnato di *parenese sapienziale giudaica*.² Le affermazioni che si leggono in passi come *Rom.* 3,31; 8,4 e 13,8-10 non possono inoltre essere certo semplicemente ignorate o ridotte al comandamento dell'amore, per quanto questo informi e ispiri il modo in cui gli obblighi della legge debbano essere adempiuti dal credente.³

E se le cose stanno così, non siamo di nuovo davanti a un punto impor-

1 P. J. Tomson, *Paul's Jewish Background in View of His Law-Teaching in 1 Cor 7*, in *Paul and the Mosaic Law*, 251-270. 2 Per i particolari v. il mio *Romans*, 738.

3 Si mettano a confronto e in contrasto i vari sforzi dei seguenti autori per arrivare a capire la natura diversamente problematica della concezione paolina dei cristiani che «adempono la legge»: H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus*, Göttingen 1980, 76-80; J.M.G. Barclay, *Obedying the Truth. A Study of Paul's Ethics in Galatians*, Edinburgh 1988, 135-142; Westerholm, 201-205; Schreiner, cap. 6.

tante di continuità tra i due Testamenti e con la legge stessa a far da ponte, almeno in questa sua funzione? Come sopra si è osservato (§§ 2.2 e 4.3a, b), il fatto è che il nomismo del patto d'Israele mantiene una tensione tra la grazia divina e l'obbligo umano che ne risulta, e che tale tensione è molto simile a quella presente nell'insegnamento stesso di Paolo, tra giustificazione per fede e «fede che opera per mezzo dell'amore» (*Gal.* 5,6). La venuta di Cristo ha cambiato il centro di interesse, ma l'equilibrio di passi come *Rom.* 8,12-13 e *Gal.* 6,8 tra *Gabe* e *Aufgabe* non è molto diverso dall'equilibrio che si riscontra nella teologia della torà del giudaismo del secondo tempio, che sopra (§ 2.2) è stata definita *Weisung zu Leben und Lebens-Weise*. Per Paolo c'era veramente stata una svolta epocale, e la nota tensione escatologica dell'etica di Paolo fra il già e il non ancora non è poi talmente diversa da quella che s'incontra nei profeti e scrittori che denunciavano l'obbedienza superficiale e cercavano l'obbedienza che viene dal cuore.¹

5. CONCLUSIONE

Quali conclusioni trarre da tutto ciò? Se le linee di riflessione tracciate sopra dovessero essere giuste, allora si deve riconoscere una linea di continuità piuttosto forte tra la funzione della legge nell'Antico Testamento e nel giudaismo del secondo tempio e una funzione della legge che continua anche nella nuova età inaugurata da Cristo. Ciò è evidente in due delle funzioni della legge analizzate sopra: 1. nel suscitare la consapevolezza del peccato, nella condanna della trasgressione e nel giudizio finale; 2. nel fornire una guida costante per la condotta e nell'esprimere le richieste di Dio che è necessario soddisfare.

Quanto alla discontinuità, ci sono tre cose da dire. Innanzitutto, dalla discussione suesposta si evince che l'antitesi tra legge e vangelo rientra solo parzialmente nel discorso della continuità/discontinuità. La legge ha sempre avuto la funzione di condannare la trasgressione (una funzione datale da Dio) e quella funzione continua anche per i credenti. Perdono ed espiazione sono sempre stati realtà necessariamente desiderate in conseguenza di questa funzione della legge, ma perdono e riconciliazione erano disponibili anche prima di Cristo. La discontinuità è costituita dal mezzo mediante il quale quella riconciliazione è stata resa ora effettiva (la morte e risurrezione di Cristo) e la portata di quell'espiazione è stata ampliata (tan-

¹ Si dovrebbe prestare più attenzione alla seguente osservazione di M.D. Hooker, *Paul and «Covenantal Nomism»*, in *From Adam to Christ. Essays on Paul*, Cambridge 1990, 157: «Per diversi aspetti, il modello che Sanders ritiene con insistenza essere la base del giudaismo palestinese si adatta perfettamente al modello paolino dell'esperienza cristiana: la grazia salvifica di Dio suscita in risposta l'obbedienza umana».

to per i gentili quanto per i giudei). Ma da ciò non consegue che l'evento di Cristo sia una negazione o una disapprovazione di quella funzione.

In secondo luogo il nerbo dell'atteggiamento negativo di Paolo verso la legge sembra avere di mira la sua funzione di separare Israele dalle altre nazioni. Paradossale è qui che l'ideale teologico di Paolo («Rallegratevi, gentili, col suo popolo!», *Rom.* 15,10) pare essere naufragato contro gli scogli della realtà sociale dell'identità etnica e religiosa d'Israele.

Infine, il problema teologico primario nella continuità/discontinuità tra Antico e Nuovo Testamento non è quindi tanto la legge, ma Cristo. Ma è proprio preciso anche così? Dopotutto Gesù è «il Cristo» proprio perché è il messia d'Israele. Tuttavia, i problemi sono sorti perché la sua venuta, e in particolare la sua morte e risurrezione, sembrano sollevare la questione dei gentili in maniera assolutamente nuova, facendo nascere ben presto una logica che gli ellenisti seguirono e alla quale Paolo dapprima si oppose violentemente e poi si convertì. Il che, come forse è giusto e opportuno, ci riporta alla conversione di Paolo poiché fu in quell'episodio, almeno nella mente dell'apostolo, che gli ingredienti della cristologia, di Israele, dei gentili e della legge, mescolati tra di loro, cominciarono a fermentare nella sua mente, nella sua missione e nella sua teologia.

Capitolo 13

Né la circoncisione né l'incirconcisione, bensì...

(Gal. 5,2-12; 6,12-16; cf. 1 Cor. 7,7-20)

I. INTRODUZIONE

In questi passi il problema centrale è chiaramente la circoncisione.¹ Nella lettera ai Galati Paolo si oppone a quanti cercavano di persuadere i convertiti gentili ad andare oltre (l'apostolo direbbe: ad abbandonare) il suo vangelo. Fino a questo punto della lettera (5,2) non si è detto chiaramente che cosa (al di là degli accenni di 2,3.7-9 e 12) questi altri missionari² volessero esattamente dai credenti galati. Cionondimeno a questo punto Paolo chiarisce la questione oltre ogni possibile dubbio: gli altri missionari esigevano che i credenti gentili galati si facessero circoncidere. E Paolo non voleva assolutamente saperne.

Ciò che nei due passi di Galati colpisce maggiormente è l'asprezza del contrasto che Paolo traccia tra la circoncisione e i propri principi, la continua assoluta antitesi che Paolo stabilisce tra il suo vangelo e la circoncisione. In 5,2-6 la *circoncisione* è posta in antitesi con *Cristo*: per i galati farsi circoncidere avrebbe significato rendere nulli tutti i benefici che Cristo aveva arrecato loro; essi si sarebbero alienati da Cristo, avrebbero rinnegato la grazia. In 5,11 e 6,12-14, poi, la *circoncisione* è ripetutamente messa in contrapposizione con la *croce*: far circoncidere i credenti non giudei equivaleva a negare lo scandalo della croce, era un modo per evitare la persecuzione per la croce; la circoncisione comporta un vanto fuor di luogo, fondato sulla carne e non sulla croce.³

Anche un profilo tanto sommario è sufficiente per mostrare come queste due antitesi omologhe – circoncisione/Cristo, circoncisione/croce – sono brachilogie per conflitti più profondi e più estesi. Non si tratta soltanto della contrapposizione tra un rito (circoncisione) e una persona (Cristo) o un evento (croce). Questi termini rappresentano piuttosto comples-

1 In Gal. 5,2-12 e 6,12-16 περιτομή, ricorre tre volte e περιτέμνω cinque volte, la più alta concentrazione di questi termini in tutto il Nuovo Testamento.

2 Presumo (con i più) che gli «altri missionari» fossero giudei cristiani inviati probabilmente da comunità cristiane giudaiche più conservatrici. Per la mia personale ricostruzione dei fatti v. il mio *Galatians* (BNTC), London 1993, 9-19.

3 Riguardo all'importanza della ripetuta antitesi di circoncisione e croce in quella che è la conclusione della lettera (6,11-18), cf. il mio *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, Cambridge 1993, 28-33.

si più vasti di credenze e di prassi. Allo stesso tempo è significativo che i complessi più considerevoli possano essere compendati proprio in questi termini e che le tensioni fra tali complessi siano messe a fuoco proprio in queste antitesi. Per noi sarà quindi importante chiarire il più possibile perché e come questi termini (circoncisione, Cristo, croce) potessero avere la funzione che hanno nelle esortazioni di Paolo in questi testi e che cosa qui fosse veramente in gioco. In particolare si vorrà naturalmente chiarire se Paolo reagiva in misura esagerata alla situazione creatasi nelle chiese galate oppure se avesse effettivamente individuato pericoli che minacciavano principi vitali, riassunti appunto in questi termini.

I problemi e gli interrogativi che si dovranno affrontare possono essere riassunti nelle tre espressioni «né la circoncisione né l'incirconcisione», che sembrano rappresentare una sorta di parola d'ordine paolina¹ e che legano insieme i tre passi del nostro titolo:

Gal. 5,6: «In Cristo Gesù non ha alcun valore né la circoncisione né l'incirconcisione, bensì la fede che opera per mezzo dell'amore»;

Gal. 6,15: «Tanto la circoncisione quanto l'incirconcisione non sono nulla; quello che importa è essere una nuova creatura»;

1 Cor. 7,19: «La circoncisione non conta nulla e l'incirconcisione non conta nulla; ma ciò che conta è l'osservanza dei comandamenti di Dio».

Come ha potuto Paolo fare queste tre affermazioni? La seconda sembra implicare una discontinuità apocalittica tra vecchio e nuovo che, se forzata, assegnerebbe la circoncisione e il giudaismo da essa rappresentato alla vecchia creazione, ormai superata dalla nuova creazione, rappresentata da Cristo, con la croce che segna la frattura apocalittica tra le due creazioni.² Al contrario, la terza sembra implicare una sorta di continuità nella storia della salvezza, una continuità tra Cristo e ciò che l'aveva preceduto, una continuità caratterizzata dalla perdurante importanza dei comandamenti e della loro osservanza, una continuità che, evidentemente, non si ferma alla croce, ma passa per essa.³ Indubbiamente le circostanze diver-

¹ La brevità dell'espressione non implica necessariamente che si tratti di un motto già affermatosi nell'uso (H.D. Betz, *Galatians* [Hermeneia], Philadelphia 1979, 319 n. 79), ancor meno di una formula usata da cristiani giudei (R.N. Longenecker, *Galatians* [WBC 41], Dallas 1990, 296), poiché essa compendia il nucleo peculiare della lettera. V. anche sotto, p. 382 n. 2.

² Tale aspetto viene accentuato particolarmente da J.L. Martyn in una serie di scritti, specialmente in *Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians*: NTS 31 (1985) 410-424; anche *Events in Galatia. Modified Covenantal Nomism versus God's Invasion of the Cosmos in the Singular Gospel*, in J.M. Bassler (ed.), *Pauline Theology*, 1. *Thessalonians, Philippians, Galatians and Philemon*, Minneapolis 1991, 161.

³ Una posizione ben rappresentata, soprattutto per quel che riguarda Galati, che si scontra in parte con quella di Martyn. Mi riferisco ad esempio a R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians* 3.1-4.11, Chico 1983 e a N.T. Wright, *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh 1991. Cf. ancor prima la controversia tra G. Klein, *Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus*.

se che Paolo dovette affrontare in Galazia e a Corinto spiegano sufficientemente tali diverse accentuazioni. Tuttavia il fatto che nella prima lettera ai Corinti Paolo possa parlare in termini tanto positivi dell'osservanza dei comandamenti spinge a chiedersi in quale misura l'asprezza delle antitesi formulate in Galati fosse dovuta all'esagerazione retorica o a una reazione intempestiva e affrettata esageratamente allarmistica.

Per prima cosa si dovrà quindi tentare di chiarire le ragioni per le quali la circoncisione fosse per Paolo un tema così sensibile e anche perché la «circoncisione» potesse riassumere e concentrare il pericolo che l'apostolo vedeva minacciare i convertiti della Galazia, i suoi convertiti, e quali fossero le questioni più profonde che egli riteneva fossero in gioco. In secondo luogo, è necessario chiarire la portata dell'altra parte dell'antitesi e chiarire, in particolare, in che misura, per Paolo, «Cristo» e «croce» costituissero una frattura totale con ciò che li aveva preceduti oppure qualcosa di più di un riallineamento all'interno di un più generale schema di continuità. I motti di 5,6 e 6,15 fungono entrambi da conclusioni o corollari delle antitesi di 5,2-6 e 6,12-15 e ciò può permettere al lettore di arrivare a una comprensione più adeguata di ciò che Paolo intendesse dire con «né la circoncisione né l'incirconcisione, bensì...».

2. PERCHÉ PAOLO ERA TANTO CONTRARIO ALLA CIRCONCISIONE DEI GALATI?

Per rispondere in maniera soddisfacente a tale interrogativo è necessario, innanzitutto, riflettere sull'importanza della circoncisione nel giudaismo, che aveva reso la circoncisione un punto così nodale e un banco di prova ogni qualvolta si ponesse il problema dall'accettazione dei gentili quali membri a pieno titolo della comunità d'Israele. In secondo luogo si dovrà cercare di chiarire le due obiezioni principali mosse da Paolo stesso nei due passi di Galati in esame.

2.1. La lettera ai Galati non spiega perché per gli altri missionari la circoncisione fosse una preoccupazione talmente assillante. Tuttavia, la ragione è ovvia, tanto ovvia, in effetti, da non essere di solito considerata dai commentatori degna di molte spiegazioni. Si dà semplicemente per scontato che gli altri missionari, essendo giudei diventati cristiani, continuassero a pensare da giudei e a presumere che la conversione al messia Gesù significasse entrare nel popolo del messia diventando proseliti, cioè facendosi

Eine Interpretation ihres Verhältnisses im Galaterbrief, in Rekonstruktion und Interpretation (BEvT 50), München 1969, 180-224 e W.G. Kümmel, «Individualgeschichte» und «Weltgeschichte» in Gal. 2.15-21, in Christ and Spirit in the New Testament (Essays in Honour of C.F.D. Moule), ed. B. Lindars e S.S. Smalley, Cambridge 1973, 157-173.

circondare. Tuttavia, se dobbiamo valutare a fondo per quale ragione la circoncisione potesse diventare un punto così nodale dei turbamenti in Galazia ed essere quindi considerato da Paolo in netta antitesi addirittura con Cristo e la croce, sarà necessario indagare più a fondo quale rilevanza avesse la circoncisione per il giudaismo ai giorni di Paolo.

Il punto fondamentale è che la circoncisione era legata indissolubilmente all'identità giudaica, cioè all'identità dei giudei quale popolo d'Israele, il popolo scelto da Dio tra tutte le altre nazioni perché fosse il suo proprio popolo personale. Questa associazione era talmente forte che Paolo poteva identificare i giudei in quanto popolo chiamandoli semplicemente «la circoncisione»: non «i circoncisi», bensì «la circoncisione», ἡ περιτομή, per metonimia, usando l'aspetto più caratteristico d'Israele per indicare tutto il popolo d'Israele. La figura retorica era stata già chiaramente usata nei riferimenti alla circoncisione del cap. 2: la richiesta perché Tito venisse circonciso era del tutto comprensibile quando si trattava dell'accettabilità di Tito da parte di quelli chiamati «la circoncisione» (*Gal.* 2,3.7.9); Pietro si era separato dai credenti non giudei (2,12) per la pressione di quelli la cui identità o posizione derivava dalla loro circoncisione (οἱ ἐκ περιτομῆς).¹ I medesimi riferimenti (*Gal.* 2,7.9; similmente *Rom.* 3,30; 4,9; *Col.* 3,11) ci ricordano che in una prospettiva giudaica il resto del mondo, le altre nazioni, potevano essere indicate semplicemente come «l'incirconcisione»: anche qui, di nuovo, non «gli incirconcisi», bensì «l'incirconcisione», ἡ ἀκροβυστία. Il prepuzio non reciso ai neonati maschi era un segno sufficiente per distinguere i gentili dai giudei, e quell'unica caratteristica fisica rappresentava tutte le altre nazioni nella loro totale diversità.²

Il fatto che Israele non fosse l'unico popolo a praticare la circoncisione non fa che rafforzare il punto in questione. Infatti, nonostante che gli egiziani, gli arabi e anche altre popolazioni circoncidessero la prole di sesso maschile (cf. *Ger.* 9,25-26; Philo, *Spec. Leg.* 1,2; *Ios., Ant.* 1,214), la circoncisione era nondimeno considerata una peculiarità distintiva dei giudei, un tratto che più di qualsiasi altra caratteristica li distingueva da tutte le altre nazioni. *Ios., Ant.* 1,192 scrive ad esempio che Dio avrebbe ordinato ad Abramo di praticare la circoncisione «con l'intento di evitare che

1 Le versioni moderne in lingua inglese non sempre colgono o riescono a rendere la pregnanza e il significato dell'espressione greca: «il partito/fazione/gruppo della circoncisione» (RSV/NRSV/NIV); «i propugnatori della circoncisione» (NEB); «i giudei» (REB); «i circoncisi» (NJB). Quali sarebbero allora le traduzioni equivalenti per οἱ ἐκ πίστεως?

2 L'assenza di questi termini fuori del greco biblico evidenzia il punto di vista essenzialmente giudaico che essi esprimevano. Il contrasto circoncisione/incirconcisione (= giudei/gentili) non era una idiosincrasia paolina, bensì si manifestò esattamente quando i primi cristiani giudei cominciarono ad abbattere la barriera tra giudei e gentili, come documentato in *Atti* 11,3 e *Gal.* 2,7 e 9 (dove potrebbe essere citato un accordo formale di qualche tipo raggiunto in occasione del concilio di Gerusalemme).

la sua discendenza si mischiasse con altre», mentre Tacito, *Hist.* 5,5,2 annota che «essi adottarono la circoncisione per distinguersi dagli altri popoli per questa differenza».¹

Perché la circoncisione era per i giudei un demarcatore d'identità tanto importante? Anche qui la risposta è quanto mai ovvia. La circoncisione era importante perché in conformità alle condizioni stabilite da Dio la prima volta che il patto fu istituito (*Gen.* 17,9-14) essa era il contrassegno del patto, il segno e la garanzia del rapporto particolare fra Dio e i discendenti di Abramo, il sigillo dell'accettazione di Abramo e della sua discendenza da parte di Dio (così anche in *Rom.* 4,11-12). Non è certamente atipica dell'atteggiamento dell'epoca la definizione del patto di Abramo come «patto della circoncisione» nel discorso attribuito a Stefano in *Atti* 7,8. L'elaborazione dell'importanza della circoncisione in *Iub.* 15,25-34 non è che un'espressione più esagerata dell'atteggiamento implicito già in *Gen.* 17: la circoncisione fa la differenza tra l'essere membro del popolo del patto e l'esserne escluso; la differenza, quasi letteralmente, tra la vita e la morte.

Due secoli prima di Paolo l'importanza della circoncisione come indicatore fondamentale dell'identità d'Israele era stata enormemente rafforzata dalla crisi maccabaica, innescata dal tentativo dei sovrani siriaci di distruggere la peculiarità d'Israele proibendo proprio la circoncisione (*1 Macc.* 1,48.60-61). A loro volta, i Maccabei, volendo difendere il giudaismo, riaffermarono coerentemente, tra le misure prioritarie, l'indispensabilità della circoncisione per tutti i giudei (*1 Macc.* 2,46). Per la grande maggioranza dei giudei il nesso tra «giudeo», «giudaismo» e circoncisione era quindi assiomatico: un giudeo incirconciso era virtualmente una contraddizione in termini. Inoltre, essendo la circoncisione legata tanto indissolubilmente alla promessa del patto fatta ad Abramo e alla sua discendenza, nessuno, nessun gentile poteva certamente pensare di partecipare a quella eredità senza essere prima circonciso. È difficile dubitare che questo fosse, a rigor di logica, il ragionamento teologico degli altri missionari operanti in Galazia.²

Il fattore critico in tutta questa storia è probabilmente che la circoncisio-

¹ V. anche Petronio, *Satyricon* 102,14; *Fragmenta* 37; Giovenale, *Sat.* 14,99 (testi in GLAJJ §§ 194, 195, 281, 301).

² Non è necessario decidere chi per primo, nel contesto di Galati, abbia introdotto nella discussione il problema della partecipazione dei gentili all'eredità di Abramo: se gli altri missionari (cf. specialmente C.K. Barrett, *The Allegory of Abraham, Sarah and Hagar in the Argument of Galatians*, in *Essays on Paul*, London 1982, 118-131 e J.L. Martyn, *A Law-Observant Mission to Gentiles. The Background of Galatians*: SJT 38 [1985] 307-324) o Paolo stesso. Per i nostri scopi attuali è sufficiente sapere che la questione di come un gentile potesse essere considerato parte della discendenza di Abramo fosse al centro della controversia fra Paolo e gli altri missionari (*Gal.* 3-4). Il problema del «gentile giusto», così come percepito dall'interno del giudaismo, non è quindi rilevante per le controversie in Galazia.

ne denotava allora la separatezza *per Dio* e al tempo stesso la separatezza *dalle altre nazioni*. Già a questo punto s'incontrano indizi fondamentali dei motivi per cui Paolo era tanto contrario a che i gentili convertiti venissero circoncisi. Presumibilmente la sua opposizione non riguardava tanto la circoncisione in quanto contrassegno del popolo del patto: in 2,7 e 9 «la circoncisione» è una caratterizzazione piuttosto neutrale e più avanti Paolo affermerà senza problemi il valore di «segno o sigillo» della circoncisione di Abramo (*Rom.* 4,11; cf. *Gen.* 17,11). Probabilmente il problema è dovuto più alla funzione separatrice della circoncisione, visto che essa creava la contrapposizione tra giudei e gentili in termini tanto acuti che la semplice affermazione dell'importanza della «circoncisione» si trascinava dietro il corollario che alla «incirconcisione» fosse negato l'accesso alla grazia e alla vita del patto. La separazione *per Dio* del popolo eletto aveva assunto il significato di separazione *da Dio* di tutti gli altri (cf. *Ef.* 2,12) e di conseguenza aveva richiesto anche la separazione della circoncisione dall'incirconcisione (cf. *Gal.* 2,12).¹ In passato Paolo stesso era stato spinto da uno zelo simile a quello di Finees a conservare l'esclusività della venerazione d'Israele per Jahvé e i confini che demarcavano Israele dalle nazioni (*Gal.* 1,13-14; *Fil.* 3,6).² Ma ora egli si sentiva chiamato a essere apostolo alle nazioni (*Gal.* 1,15-16; cf. *Rom.* 11,13) e in virtù di questa vocazione si sentiva obbligato a opporsi a Pietro che continuava nella sua pratica di separazione tra giudei e gentili (*Gal.* 2,11-14). La reazione in 5,2-12 esprime lo stesso profondo risentimento di 2,11-14, e presumibilmente anche le motivazioni sono identiche.

Si può quindi a buon diritto concludere che causa prima della violenta reazione di Paolo agli obblighi ai quali gli altri missionari volevano sottoporre i gentili galati era la misura nella quale la circoncisione era tanto strettamente legata all'identità d'Israele, fungeva a tal punto da espressione della separazione giudaica dai gentili, tanto chiaramente indicava la demarcazione della grazia del patto. Ecco quanto è possibile concludere anche soltanto dal fatto che la circoncisione era un punto tanto centrale nella crisi affrontata da Paolo.

2.2. La prima chiara ragione che spiega l'opposizione di Paolo alla circoncisione imposta ai gentili convertiti in Galazia è esposta in 5,2-4. L'anti-

¹ Una caratteristica sorprendente del testo di Qumran 4QMMT recentemente pubblicato è che vi appare, per la prima volta nella letteratura antica, l'espressione usata per denotare la «separazione» di Pietro dagli altri membri della medesima comunità religiosa – «ci siamo separati dalla moltitudine del popolo» (4QMMT C 7); cf. il mio *4QMMT and Galatians*: NTS 43 (1997) 147-153 [= sotto, cap. 14].

² Si vedano inoltre il mio *Galatians*, 55-62 e il mio saggio *Paul's Conversion A Light to Twentieth Century Disputes*, in O. Hofius e al. (ed.), *Evangelium - Schriftauslegung - Kirche*, Göttingen 1996, 77-93 [= sotto, cap. 15].

tesi sintetica, circoncisione contro Cristo, del v. 2 è ripetuta e sviluppata nei vv. 3-4.¹ Tra le due ripetizioni dell'antitesi (v. 2: «Cristo non vi gioverà a nulla» e v. 4: «voi siete stati separati da Cristo») c'è un inciso illuminante (v. 3): «Dichiaro di nuovo che chiunque si faccia circoncidere è obbligato a osservare tutta la legge». La prima ragione esplicita di Paolo che spiega la sua opposizione alla circoncisione è che essa avrebbe comportato l'obbligo di osservare tutta quanta la legge.

Spesso gli interpreti offuscano la forza e la portata dell'argomento paulino. Alcuni pensano che Paolo stesse semplicemente denunciando le tattiche ingannevoli degli altri missionari, più precisamente che quegli «agitatori» venuti in Galazia presentassero la circoncisione come condizione a sé, isolata,² oppure ne minimizzassero le conseguenze³ o non facessero alcun accenno all'osservanza di altre leggi⁴ o presentassero la cosa semplicemente come una questione di «poche pratiche rituali».⁵ Tutte queste spiegazioni, però, mostrano una ben scarsa consapevolezza della rilevanza della circoncisione appena dimostrata (§ 2.1). La circoncisione non era semplicemente un singolo atto di osservanza della legge. Era il primo atto della piena appartenenza al patto e della totale osservanza delle sue condizioni.⁶ Il termine «circoncisione» poteva indicare per metonimia tutto un popolo proprio perché caratterizzava l'intera esistenza di un popolo, un totale modo di vita. Come i cristiani parlano oggi di «una vita impostata sul battesimo», così si potrebbe parlare qui di «una vita impostata sulla circoncisione».

Così era anche per i proseliti gentili. Per la maggior parte dei giudei il rito della circoncisione comportava naturalmente per i gentili l'obbligo di «giudaizzare», di adottare totalmente lo stile di vita giudaico (come indica il verbo in *Est.* 8,17 LXX; *Eus., Praep. Ev.* 9,22,5; *Ios., Ant.* 13,257).⁷

¹ Il $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$ di 5,3 indica una ripetizione del v. 2, non un avvertimento dato durante la sua permanenza in Galazia (così intendono i più; di parere diverso sono E.W. Burton, *Galatians* [ICC], Edinburgh 1921, 274-275; F. Mussner, *Galaterbrief* [HTK], Freiburg ¹1977, 347; U. Borse, *Galater* [RNT], Regensburg 1984, 180).

² Così M.-J. Lagrange, *Galates* (EB), Paris ¹1925, 136.

³ H. Schlier, *Galater* (KEK), Göttingen ⁴1965, 232.

⁴ Burton, 274; G.S. Duncan, *Galatians* (Moffat), London 1934, 155; R. Jewett, *The Agitators and the Galatian Congregation*: NTS 17 (1970-71) 198-212: 207; Mussner, 347-348.

⁵ H. Lietzmann, *Galater* (HNT), Tübingen ⁴1971, 37.

⁶ P. Borgen, *Observations on the Theme «Paul and Philo»*, in S. Pedersen (ed.), *Die Paulinische Literatur und Theologie*, Aarhus 1980, 85-102: 88 = *Debates on Circumcision in Philo and Paul*, in *Paul Preaches Circumcision and Pleases Men and Other Essays on Christian Origins*, Trondheim 1983, 15-32: 18.

⁷ Si dovrebbe osservare qui l'uso proprio del verbo «giudaizzare» (prestito dal greco $\iota\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\zeta\epsilon\iota\nu$). Il verbo indica le azioni compiute da un non giudeo che ha adottato pratiche giudaiche peculiari oppure si è assimilato allo stile di vita giudaico. Purtroppo il termine «giudaizzante» coniato nel XIX secolo per definire gli altri missionari (cristiani giudei desiderosi di rendere i gentili convertiti da Paolo proseliti a tutti gli effetti) non ha fatto che confondere le cose.

Anche per la maggioranza, una politica di «gradualismo»¹ avrebbe di solito avuto l'effetto di arrivare alla circoncisione quale requisito culminante (per un greco) piuttosto che prenderlo quale punto di partenza. L'episodio citatissimo della conversione di Izate, re di Adiabene, secondo la descrizione fattane da Flavio Giuseppe (*Ant.* 20,34-48), illustra perfettamente la cosa. Anania, il mercante giudeo, era propenso a far giudaizzare Izate senza che fosse circonciso. Al contrario, Eleazaro di Galilea non poteva concepire l'adozione dello stile di vita giudaico in assenza di circoncisione. Tutti gli altri riti e comportamenti del costume giudaico non sarebbero bastati a rendere Izate un giudeo, un membro del popolo di Dio. Soltanto la circoncisione poteva assicurare l'appartenenza alla «circoncisione», ma esattamente quale atto definitivo di dedizione completa a tutto, quale culmine di una vita totalmente giudaizzata.

Né è probabile che Paolo abbia ragionato come segue: 1. accettare la circoncisione significa 2. accettare la necessità di osservare tutta la legge, cioè 3. presumere che si possa osservare tutta la legge, cioè 4. far dipendere l'accettazione da parte di Dio dall'osservanza di tutta la legge = legalismo.² Il ragionamento parte bene (cf. dopotutto *Rom.* 2,25) ma inizia ad andare fuori rotta al punto 3. Nei nostri testi non c'è alcuna indicazione che la logica sotto attacco presumesse la possibilità (o la necessità) di un'osservanza completa, cioè perfetta, della legge.³ Non si ha notizia di un simile perfezionismo nel giudaismo dei tempi di Paolo, il quale mantiene fermamente il pentimento e la possibilità di espiazione.⁴ L'errore, come accade anche in altri casi, sta nell'individualizzare l'insegnamento, come se Paolo pensasse a una serie di individui che si affrontano l'un l'altro, giudei e gentili, senza alcun senso della dimensione collettiva di una tradizione che vedeva la salvezza in termini di appartenenza a un popolo.

Ciò di cui si tratta, invece, era la tipica mentalità giudaica che intendeva il «fare la legge» nel senso dell'obbligo incombente a quanti appartenevano al popolo del patto e che era, in fondo, il fattore di distinzione del popolo del patto e il modo di vivere entro il patto (3,12).⁵ «Fare tutta la legge» significava adottare in tutto e per tutto uno stile di vita giudaico. In altre parole, «lo stile di vita giudaico» era un pacchetto completo,⁶ sebbe-

1 E.P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983, 29.

2 V. in particolare H. Hübner, *Law in Paul's Thought*, Edinburgh 1984, 18 s. e 36-39; F.F. Bruce, *Galatians* (NIGTC), Grand Rapids 1982, 230 s.; J. Rohde, *Galater* (THKNT), Berlin 1989, 215 s.; «il Dio contabile del legalismo» (Burton, 277). 3 Così a ragione Sanders, *Law*, 27-29.

4 Si veda anche il mio intervento *In Search of Common Ground*, in J.D.G. Dunn (ed.), *Paul and the Jewish Law*, Tübingen 1996 (= sopra, pp. 328-329).

5 In *Lev.* 18,5 a cui qui ci si riferisce si pensa a un modo di vivere più che a una promessa di vita eterna – come mostra il commento più antico al passo (*Ex.* 20,11.13.21.25); anche a questo riguardo si veda il mio *In Search of Common Ground*, § 2.2 n. 7 [= sopra, p. 329 n. 1].

6 Questo è il senso anche di passi come *Mt.* 5,18-19; *Giac.* 2,10 e *mAbot* 4,2. È invece tutt'altra

ne la richiesta della sua totalità integrata («opere della legge», nomismo del patto) potesse essere concentrata su un singolo requisito, ad esempio la circoncisione o le leggi alimentari (come accade nel nostro passo e in 2, 11-14). Confondere questo fatto con la ricerca spasmodica di un singolo individuo di una (effettiva) perfezione senza peccato significa veramente denigrare il giudaismo col risultato di far fallire, a prezzo di molto dolore, i tentativi di parte giudaica e cristiana di arrivare a una reciproca comprensione.¹

Evidentemente qui Paolo si riferisce proprio a questo stile di vita complessivo. Egli ricorda ai suoi convertiti gentili e aspiranti giudaizzanti che non si tratta semplicemente di un singolo rito, dell'unico atto della circoncisione, bensì di un intero sistema di vita, di una completa assimilazione e di un totale assorbimento di ogni identità tipicamente gentile nella condizione di proseliti giudei.² L'apostolo deve esser stato consapevole che proprio questa completa identificazione con Israele, il popolo di Dio, sarebbe risultata attraente per molti dei gentili in questione. Probabilmente Paolo voleva essere sicuro che costoro non nutrissero alcun dubbio riguardo al fatto che un'assimilazione di tale portata non avrebbe lasciato molto spazio a quel poco di identità gentile che sarebbe loro ancora rimasta. Cosa ancora più grave, per loro accettare la necessità della circoncisione avrebbe comportato uno spostamento delle condizioni della loro redenzione all'appartenenza a un popolo, rendendo, di conseguenza, un rito insignificante il loro precedente impegno per Cristo (col battesimo) (5,4).³

2.3. Una seconda, importante ragione per la quale Paolo era contrario a che i galati si facessero circoncidere è indicata in 6,12-13: quelli che cercano di costringere i galati a circoncidersi sono persone che «vogliono far bella figura nella carne», che «vogliono che siate circoncisi per potersi vantare della vostra carne».

In questo passo la spiegazione della circoncisione quale circoncisione «nella carne» introduce un'ulteriore opportunità per chiarire l'importanza della circoncisione quale problema centrale per entrambe le parti, cioè sia per gli altri missionari sia per Paolo. Qui il nuovo, rilevante termine

questione se si possa parlare di *halaka* rabbinica già affermata, come sostiene P.J. Tomson, *Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, Assen 1990, 88-89.

¹ Si vedano ad esempio quelli citati da E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977, 5-6 e Longenecker, 227.

² Questo è presumibilmente ciò che Paolo pensava quando si rivolgeva a «quanti vogliono essere giustificati per la legge (ἐν νόμῳ)» (5,4). Ciò significa che essi correvano il pericolo di far dipendere la loro speranza di giustificazione o dal fatto di vivere entro la sfera della legge (ἐν νόμῳ), al di qua dei confini che separano i giudei dai gentili, o dalla loro osservanza delle opere della legge, il che portava agli stessi risultati (cf. 2,11-16). V. anche il mio *Galatians*, 267 s.

³ V. anche sotto, 3.

che fa la sua comparsa è «carne». Tuttavia, anche in questo caso il termine ha stranamente fuorviato la maggior parte dei commentatori. La sua rilevanza può essere ignorata, come se Paolo stesse semplicemente protestando contro l'imposizione della circoncisione in sé (NEB/REB), oppure si riferisse a quest'ultima semplicemente in termini di apparenza esteriore (NJB). In effetti, una delle maggiori critiche che si deve muovere alle traduzioni inglesi moderne delle lettere di Paolo è la loro incapacità di trovare un modo soddisfacente di tradurre *σάρξ*, mentre il loro ricorso a tutta una serie di circonlocuzioni non fa che oscurare la funzione del vocabolo «carne» quale termine chiave della teologia di Paolo.¹ Altri interpreti presuppongono che con «carne» Paolo volesse indicare una categoria morale, così che il versetto successivo (6,13) si riferirebbe al vanto per il potenziale umano² o al merito acquisito con le proprie forze³ o a «successi puramente umani».⁴

D'altro canto ancora una volta quello che si è perso è il significato della circoncisione che si è già illustrato (sopra, 2.1), l'importanza della circoncisione in quanto contrassegno, anzi *il* principale contrassegno fisico del popolo del patto. Nell'autorizzazione scritturistica istituzionale a praticare la circoncisione si sottolinea ripetutamente che essa avviene «nella carne...» (*Gen.* 17,11.14); «il mio patto nella vostra carne sarà un patto perenne» (*Gen.* 17,13). Ancora una volta è il *Libro dei Giubilei* che insiste su questo aspetto: «Chiunque sia nato e la cui carne non sia stata circondata l'ottavo giorno non discende dai figli del patto... (bensì) dai figli di perdizione»; quanti hanno lasciato la propria carne incirconcisa si sono resi come i gentili e per loro non c'è perdono (*Iub.* 15,26 e 34). In altre parole, è proprio il fatto che la circoncisione sia visibile nella carne a segnalare la distinzione e separazione d'Israele dalle altre nazioni. Evidentemente, nei suoi ripetuti riferimenti alla circoncisione «nella carne», Paolo pensava proprio a tale aspetto nella sua fisicità (*Rom.* 2,28; *Fil.* 3,3-5; *Col.* 2,11.13). Lo stretto incastro del significato religioso ed etnico della circoncisione in quanto circoncisione nella carne è particolarmente chiara in *Fil.* 3,3-5 e ancora in *Ef.* 2,11-12: «Voi... gentili nella carne, chiamati prepuzio/incirconcisione da quelli che si definiscono circoncisione, perché tali sono nella carne, ... eravate esclusi dalla cittadinanza d'Israele ed estranei ai patti della promessa, senza speranza e senza Dio nel mondo».⁵

¹ Cf. ad esempio in 6,12: «mostrare esteriormente di avere buona reputazione» (REB); «fare esteriormente buona impressione» (NIV).

² P. Bonnard, *Galates* (CNT), Neuchâtel 1953, 129.

³ Così in Betz, 318; Bruce, 271; R.Y.K. Fung, *Galatians* (NICNT), Grand Rapids 1988, 306.

⁴ Longenecker, 294; ma v. anche H. Räisänen, *Paul and the Law*, Tübingen 1983, 169.

⁵ Paolo usa anche altre volte il termine «carne» nel senso di discernenza e identità etnica: per esempio in *Rom.* 4,1; 9,3; 11,14; 1 Cor. 10,18; e qui *Gal.* 4,23.29.

Quella che si vede in *Gal.* 6,12 è quindi la valutazione peculiarmente e distintamente giudaica della circoncisione e dell'importanza della circoncisione in quanto indicatore esplicito della condizione privilegiata d'Israele nel mondo. Qui il punto è tanto più sorprendente, perché chi altri considererebbe la circoncisione qualcosa che fa una buona impressione «nella carne»? Al contrario, in una normale conversazione tra greci, dire che qualcosa o qualcuno fa buona impressione «nella carne», verrebbe inteso come riferimento a una particolare bellezza del corpo umano, ad esempio nudo per qualche competizione atletica; una simile «bella figura nella carne» è documentata dalle innumerevoli statue del periodo ellenistico giunte intere o mutilate fino a noi. La maggior parte dei greci peraltro considererebbe la circoncisione una forma di mutilazione (cf. *Gal.* 5,12). Il fatto è semplicemente che solo i giudei consideravano la circoncisione un particolare fisico che consentiva loro di «fare bella figura nella carne». Essi potevano pensare così perché essa era l'indicatore evidente di identità della loro condizione di nazione prediletta di Dio. Che Paolo potesse quindi riassumere le mire dei suoi avversari in Galazia nell'unico obiettivo di riuscire a far circoncidere quei galati che egli aveva convertito a Cristo, conferma una volta ancora l'enorme potere simbolico che quest'unico atto rituale possedeva per la stragrande maggioranza dei giudei.

Le cose stanno così anche in *Gal.* 6,13. Gli altri missionari cercano di convincere i cristiani galati a circoncidersi¹ «per potersi vantare della vostra carne», desiderio che quasi certamente rispecchia il medesimo senso d'identità tipicamente giudaico: orgoglio per essere stati scelti da Dio per essere il suo popolo personale (contrassegnato dalla circoncisione nella carne) e sincero desiderio che quanti volessero diventare partecipi delle benedizioni d'Israele legate al patto lo facessero ricevendo il contrassegno d'appartenenza al patto. Alla luce di quanto si è già detto, l'accento al «vanto» diventa più chiaro quando lo si accosta al discorso simile di *Rom.* 2,17.23 e 3,27 e viene, poi, illuminato maggiormente da *Fil.* 3,3-5 ed *Ef.*

¹ L'espressione di περιτεμνόμενοι («quelli che si fanno circoncidere») sembrerebbe riferirsi più naturalmente a quelli che stavano per farsi circoncidere. Vale a dire che Paolo potrebbe avere in mente quel gruppo (probabilmente ancora sparuto) di membri delle comunità galate che avevano ceduto alla propaganda degli altri missionari e che, con lo zelo dei neofiti, cercavano ora di persuadere altri a seguire il loro esempio (cf. 4,21; v. Burton, 353 e Lietzmann, 44; altri autori citati da Bruce, 269; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, London 1959, 89 ha costruito su questi versetti la sua tesi che i «giudaizzanti» fossero proprio i gentili convertiti da Paolo; simile la tesi di Gaston, *Paul and the Torah*, Vancouver 1987, 81). L'alternativa è rappresentata dall'ipotesi che Paolo usi le parole in senso lato e voglia quindi dire semplicemente «i circoncisi» (traducono NRSV, NJB, NIV), cioè quelli per i quali la circoncisione è importante (ad es. T. Zahn, *Galater*, Leipzig 1905, 280; Mussner, 412 n. 23; Fung, 303; Longenecker, 292). Un'altra possibilità è che Paolo usi la forma media in senso causativo (così Jewett, 202-203; Bruce, 270; J.B. Lightfoot, *Galatians*, London 1865, 222: «i propugnatori della circoncisione»). Probabilmente è questa la lettura preferibile: Paolo continuerebbe quindi ad attaccare direttamente gli altri missionari.

2,8-12. Insomma, il «vanto» in questione era, quasi certamente, il vanto dei giudei fiduciosi della loro posizione davanti a Dio dovuta al fatto di essere il suo personale popolo (*Rom.* 2,17; 3,27-29; *Fil.* 3,5; *Ef.* 2,11-12) e di trovarsi nel recinto della legge (marcati soprattutto dalla circoncisione).¹ In altre parole, il «vanto» di cui si parla nel nostro testo, questo «vantarsi nella carne», era un vanto dovuto all'identità etnica e alle sue prerogative, il «vanto» di chi era «giudeo per natura/nascita», fiducioso di essere accetto a Dio, al contrario dei «peccatori gentili» (cf. *Gal.* 2,15).² In particolare, poi, qui si tratta di «gloriarsi nella vostra carne», perché se i gentili, accettando la circoncisione, confermavano in questo modo che Dio li avrebbe accettati solo se fossero diventati giudei, assumendo il contrassegno d'identificazione carnale dei giudei, ciò sarebbe equivalso ad avallare le pretese giudaiche di godere di una ben precisa prerogativa rispetto ai gentili.³ Se i gentili avessero quindi assoggettato la loro carne al rito giudaico della circoncisione, avrebbero dato ai giudei motivi di vanto nella propria carne, subordinandola e incorporandola in questo modo nell'identità giudaica distintiva.

Qui si vede ancora una volta, perciò, che Paolo concentrava il problema in maniera antitetica sulla circoncisione in primo luogo perché essa era un'espressione così archetipica dell'identità giudaica, di quel popolo di Dio separato e distinto dalle nazioni. Paolo era tanto contrario alla circoncisione dei suoi convertiti gentili proprio perché essa era una espressione estremamente forte di una identità nazionale. Le due identità, la nazionale e la religiosa, si erano ormai intrecciate saldamente, diventando una cosa sola, inestricabile. Non ci si gloriava semplicemente in Dio, bensì in un Dio che era Dio soltanto dei giudei e, di fatto, in un Dio che non era Dio anche dei gentili (cf. *Rom.* 3,29). Era un vanto menato nella carne, in una distinzione fisica ed etnica: ecco a che cosa Paolo si opponeva tanto energeticamente.

Tuttavia, perché Paolo riteneva che questo orgoglio in una identità etnica, che una tale dedizione a un modo di vita totale vissuta nel patto, secondo i dettami della legge, fosse cosa tanto deplorabile e condannabile? Perché per lui era deprecabile che la conversione dei gentili dovesse essere una conversione allo stile di vita, totalmente diverso dal loro e integrato, come quello seguito ora dal primo popolo che Dio aveva scelto e al quale aveva concesso il suo patto? Perché mai la conversione a Cristo non dove-

¹ Così anche J. Barclay, *Obedying the Truth. A Study of Paul's Ethics in Galatians*, Edinburgh 1988, 197 n. 48.

² Non è assolutamente plausibile l'argomento sostenuto da W. Schmithals, *Paul and the Gnostics*, Nashville 1972, 55: nei nostri testi Paolo vorrebbe esprimere un «disprezzo per la carne» d'ispirazione gnostica (il corsivo è mio).

³ Cf. A. Oepke, *Galater* (THKNT), Berlin ³1973, 202; Rohde, 273.

va continuare a essere semplicemente un fare proseliti per il giudaismo? Si è trattato, forse, semplicemente della reazione di uno che era lui stesso un convertito che passava da un estremo all'altro? Era semplicemente l'atteggiamento di un cosmopolita che si opponeva a quella che sentiva essere una filosofia più strettamente nazionalistica? O c'era qualcosa di più? Per rispondere a queste domande dobbiamo passare all'altra parte delle antitesi formulate da Paolo nei passi in parola.

3. PERCHÉ CRISTO E LA CROCE SONO TANTO ANTITETICI ALLA CIRCONCISIONE?

Come si è fatto con la parola d'ordine «circoncisione», così resta anzitutto da chiedersi perché mai nelle antitesi paoline alla circoncisione «Cristo» e «croce» fungano da fulcri, per poi ricavare ciò che è possibile dall'elaborazione di questo versante delle antitesi nei due passi di Galati in esame.

3.1. La categoricità delle antitesi (Cristo/circoncisione; croce/circoncisione) può spiegarsi soltanto se si riconosce che Cristo e la croce erano diventati fondamentali e assiomatici per l'identità cristiana tanto quanto lo era per l'identità giudaica la circoncisione. Ciò che distingueva i primi seguaci di Gesù era il riconoscimento che Gesù era «il Cristo». A detta del libro degli Atti, anche prima che «cristiano» fosse stato coniato, ciò che identificava e distingueva i cristiani era il loro rapporto con Gesù: essi erano i seguaci della «via» indicata e insegnata da Gesù (*Atti* 9,2; 22,4; 24,14), membri della setta dei nazareni (*Atti* 22,8; 24,5.14; 26,9), quelli che invocavano il suo nome nel battesimo e nella testimonianza, i due atti che costituivano la loro ragion d'essere (*Atti* 3-4). La prima apparizione del nome «cristiani» (*Atti* 11,26) non fa che confermare come agli occhi delle autorità romane di Antiochia¹ essi fossero chiaramente distinguibili come «il gruppo di Cristo», «la setta di Cristo», cioè quel gruppo o fazione (tra i giudei) raccolta attorno a quello che era conosciuto come «Cristo» e a lui fedele. Non è quindi certo irrilevante ricordare che il cristocentrismo del vangelo paolino non era semplicemente un prodotto della cristofania di Paolo sulla via di Damasco né dipendeva dallo sviluppo paolino della teologia «in Cristo».

Né si dovrebbe poi dimenticare quanto importante sia che appunto questo termine, «Cristo», fu usato per indicare il fulcro della prima fede e della prima devozione cristiane. Va da sé che Gesù venne chiamato così poiché era quello che incarnava la speranza di un messia nutrita da Israele e che anche i suoi seguaci presero di qui il loro nome in quanto formavano

¹ È bene ricordare che Χριστιανοί è un latinismo (*Christiani*), della stessa forma di Ἡρωδιανοί (*Herodiani*) e Πομπειανοί, che indica i seguaci della persona indicata.

un gruppo particolare nell'ambito più generale del giudaismo del tempo. Ma ciò che a questo punto è tanto interessante nell'evoluzione della comprensione che i cristiani andavano acquistando di se stessi è il modo in cui questa speranza giudaica adempiuta divenne un assioma che non andò semplicemente a sovrapporsi all'assioma della circoncisione, bensì giunse anche a sostituirvisi. Che poi nelle lettere di Paolo l'importanza nominale del titolo (il Cristo) sia stata ormai persa di vista¹ non indebolisce quel dato di fatto; piuttosto ciò indica semplicemente che «Cristo», in quanto fattore fondamentale d'identità per il nuovo movimento era già tanto profondamente radicato e da così tanto tempo consolidato che il suo uso si trovava in una seconda fase, capace di fungere da nome o da identificatore in una varietà di combinazioni (Gesù Cristo, Cristo Gesù, il Signore Gesù Cristo, ecc.).

Come si sa non è certo un caso fortuito che «la croce» funga da alternativa o complemento a «cristo» nelle antitesi con «circoncisione». Ciò che rese la setta dei nazareni tanto problematica in seno al giudaismo del tardo secondo tempio non fu certo l'identificazione di Gesù come il messia, bensì l'identificazione del Gesù *crocifisso* come messia (cf. *1 Cor.* 1,23). Alla ragione di questa problematicità si allude già nella nostra lettera: che Gesù fosse stato crocifisso aveva facilitato un'interpretazione della sua morte in linea con *Deut.* 21,23: «Maledetto è chiunque è appeso al legno» (*Gal.* 3,13).² Per giudei consapevoli (e coscienziosi osservanti) del patto la crocifissione di Gesù significava che egli era caduto sotto le maledizioni del Deuteronomio (*Deut.* 28-30) e perciò non poteva essere più considerato partecipe delle benedizioni del patto, bensì era un reietto, escluso dal paese e dalle promesse, disperso fra i gentili, unito ai gentili nella loro alienazione da Israele e dal Dio d'Israele.³

Fu evidentemente questo confronto tra un messia e un messia crocifisso – passi per il messia, ma un messia crocifisso proprio no! – che rese inevitabili le antitesi esposte da Paolo in Galati. Perché per la grande maggioranza delle comunità fedeli alla torà un messia crocifisso era troppo contraddittorio, e in realtà gli altri missionari negavano l'antitesi assorbendo

¹ Molto, ma non del tutto, come nota soprattutto Wright, cap. 3. Il valore di titolo è ancora evidente in molti punti, anche proprio in Galati (1,6-7.10; 2,20; 3,16.24.29; 5,24; 6,2.12); cf. il mio *Galatians, ad loc.*

² 4QpNah 1,7-8 e 11QT 64,6-13 hanno mostrato con sufficiente chiarezza che l'applicazione di *Deut.* 21,23 alla pena della crocifissione è precedente alla morte di Gesù; cf. specialmente J.A. Fitzmyer, *Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature and the New Testament: CBQ* 40 (1978) 493-513.

³ Non c'è dubbio che questa polemica rifletteva anche l'ambiguità della polemica giudaica fra sette nell'immagine alquanto vivida che ne danno i rotoli del Mar Morto – gli altri giudei appartengono ai figli delle tenebre, ma si coltiva sempre la speranza che anch'essi, con tutti i figli d'Israele, sarebbero tornati un giorno dall'esilio in patria, dalla maledizione alla benedizione, com'è promesso in *Deut.* 30.

l'idea di un messia crocifisso in un'identità giudaica altrimenti inalterata, demarcata dalla fedeltà continuativa alla torà, che ovviamente comportava la necessità della circoncisione per tutti i membri della setta di Cristo. Paolo li accusa di cercare di sottrarsi alla persecuzione per la croce di Cristo (6,12),¹ sminuendo o evitando in questo modo lo scandalo della croce (cf. 5,11).² Paolo d'altro canto accettava la logica e la forza della maledizione deuteronomica e riteneva che il coinvolgimento totale di Cristo sulla croce in quella maledizione richiedeva una revisione sia di quello che significava essere fedeli alla torà sia dell'identità basata sul patto e sulla sua definizione come separazione dai gentili. Di qui discende la funzione critica della proclamazione della croce nella prima parte della lettera ai Galati (più specificamente in 2,19-3,1 e 3,13-14), che raggiunge poi l'acme nel sommario dei nostri passi (5,11; 6,12.14). L'assioma del Cristo crocifisso, di Cristo e la croce, significava che quando sorgeva un conflitto tra questo e l'assioma dell'identità costituita dal patto nel suo aspetto etnico, la circoncisione nella carne, quello che andava rivisto e ridefinito era questo secondo assioma.

3.2. Come sopra si è visto (§ 2.2), in 5,2-4 il versante della circoncisione dell'antitesi Cristo/circoncisione era elaborato in 5,3. Più o meno allo stesso modo il versante Cristo di questa antitesi viene elaborato in 5,4c-5: «Voi che vi siete separati da Cristo» viene espresso alternativamente con «vi siete staccati dalla grazia» (5,4). E la spiegazione («poiché») afferma che la speranza di giustizia dipende dallo Spirito e dalla fede (5,5). La parola chiave «Cristo» viene così sviluppato nei termini complementari di «grazia», «Spirito» e «fede». In ciascun caso Paolo richiama termini che hanno avuto un ruolo importante nella sua esposizione precedente. Con ciascun termine egli ricorda ai suoi convertiti galati un altro aspetto fondamentale della loro stessa concezione di sé in quanto cristiani, ossia ciò che essi stessi avevano provato rispondendo al vangelo predicato da Paolo.

«Grazia» era il termine che Paolo aveva usato per riassumere l'esperien-

¹ La persecuzione cui Paolo pensa è probabilmente la stessa cui si riferisce in 4,29 e 5,11. Si tratterebbe di una «persecuzione» di giudei cristiani da parte di (alcuni) giudei, come quella condotta da Paolo prima della conversione (1,13.23) e poi da lui stesso subito (2 Cor. 11,24). Il sottinteso è abbastanza chiaro (nonostante i dubbi di Mussner, 412): se gli altri missionari giudei fossero riusciti nell'impresa di far circoncidere i gentili entrati nel movimento dei nazareni, si sarebbero sicuramente sottratti alla persecuzione in questione, probabilmente perché il successo ottenuto persuadendo questi gentili a entrare (come proseliti) nel popolo del patto avrebbe fatto cadere i motivi stessi della persecuzione. Cf. anche il mio *Galatians*, 336 s.

² A che cosa Paolo si riferisse in 5,11 scrivendo: «Quanto a me, ... se predicò ancora la circoncisione, perché sono ancora perseguitato?», è molto controverso. La spiegazione più probabile è che la disponibilità di Paolo a continuare la prassi della circoncisione per i convertiti giudei, come nel caso di Timoteo riferito in *Atti* 16,3, e a vivere, in circostanze diverse da quelle attuali in Galazia, come uno «sotto la legge» (1 Cor. 9,20-21), gli abbia attirato critiche di incoerenza da parte degli avversari. Cf. di nuovo anche il mio *Galatians*, 278-282.

za della conversione, tanto la propria quanto la loro (1,6.15), l'esperienza di essere afferrati da un potere alieno e reale, incondizionatamente. Era questa stessa manifestazione di approvazione divina (un senso di accettazione e consenso divino elargito liberamente) che aveva convinto gli apostoli di Gerusalemme che la predicazione di Paolo ai gentili avesse la ratifica divina (2,9) e che rese il termine «grazia» un termine che nel pensiero paolino riassumeva adeguatamente in sé il manifesto scopo divino di elargire le benedizioni celesti ai gentili indipendentemente dalla legge (2,21). Qui la metafora usata da Paolo è vivace: quanti accettano la circoncisione «si sono staccati (ἐξέπεσάτε) dalla grazia» (5,4). La loro nuova vita, nutrita fin qui con la linfa della grazia, è un fiore inaridito che piega il capo e si stacca dalla pianta, una foglia ingiallita che cade via dal ramo (cf. *Giac.* 1,11; *1 Pt.* 1,24), come una nave che «non mantiene» la rotta che conduce al porto sicuro e finisce per naufragare (cf. *Atti* 27,26.29). Come con Cristo, questa esperienza incondizionata del favore divino si trovava ora in netta antitesi ai tentativi di limitarla entro uno stile di vita tradizionale e caratteristicamente giudaico. Restringerla in questo modo significava contraddirne il carattere di grazia.

«Spirito» è un altro termine pregnante per definire l'esperienza che all'inizio condusse i galati nel movimento di Cristo e che a dire di Paolo dovrebbe continuare a caratterizzarne la vita cristiana. Ciò risulta chiaramente dal secondo appello alla conversione dei galati e a come essi hanno vissuto tale esperienza, appello con il quale egli introduce l'argomento centrale della sua lettera: «Avete ricevuto lo Spirito per mezzo di opere della legge o mediante l'ascolto di fede?» (3,2).¹ Così anche in 3,14 il ricevimento dello Spirito riassume tutte le benedizioni promesse per i gentili attraverso Abramo. In questo caso è evidente, ancor più chiaramente che nel discorso della «grazia», che Paolo non stava pensando a un'esperienza puramente razionale, a una persuasione intellettuale, bensì a un'esperienza nella quale è coinvolta tutta quanta la persona, anche a un livello emotivo e motivazionale profondo (cf. ad es. *Rom.* 5,5; 8,2; *1 Cor.* 6,9-11; e ancor prima *Gal.* 3,5 e 4,6-7).² Così qui è il medesimo Spirito che sostiene quella speranza di giustizia attesa con impazienza³ (*Gal.* 5,5; cf. *Rom.* 8,23; *2 Cor.* 1,21-22).⁴ Non si dovrebbe minimizzare il fatto che, a

1 C.H. Cosgrove, *The Cross and the Spirit. A Study in the Argument and Theology of Galatians*, Mercer University 1988, 2 considera 3,1-5 «la chiave decisiva per capire come Paolo vedesse 'il problema in Galazia'».

2 Cf. inoltre il mio *Jesus and the Spirit*, London 1975, 201-205.

3 Si noti il senso di eccitazione repressa negli altri usi paolini del verbo (*Rom.* 8,19.23.25; *1 Cor.* 1,7; *Fil.* 3,20).

4 Qui si deve notare quello che si potrebbe chiamare «il tempo (grammaticale) futuro» della giustificazione. Paolo, infatti, vedeva tutta la vita cristiana come una questione di giustificazione, dal principio alla fine: all'inizio accettata, poi mantenuta durante la vita, finalmente confermata

questo punto, Paolo abbia fatto appello alla realtà della loro esperienza iniziale e continuativa. Davanti alla richiesta di farsi circoncidere, egli fu capace, in effetti, di dire ai galati: Non vi ricordate più la meraviglia della vostra esperienza dello Spirito di Dio? Davanti a una speranza di giustizia dipendente dalla continua perfetta esecuzione delle «opere della legge» richiesta dal nomismo del patto, Paolo ricordò loro l'alternativa di una speranza di giustizia radicata nella loro esperienza continua e costante dello Spirito. Una volta che si sia ricevuta la possibilità di partecipare di ciò che già esprime e dà un saggio della piena benedizione escatologica di Dio, che cos'altro potrebbe dare una circoncisione? «Siete così insensati? Dopo avere cominciato con lo Spirito, volete ora raggiungere la perfezione con la carne?» (*Gal.* 3,3).

Il terzo termine, «fede», non fa che illuminare l'altro aspetto complementare delle esperienze iniziali alle quali Paolo richiama i galati. Da parte loro, tutto quello che i galati avevano fatto era stato «ascoltare con fede» (3,2), cioè accettare l'offerta fatta loro coll'annuncio del vangelo e impegnarsi verso colui che il vangelo annunciava. Questo richiamo iniziale alla loro esperienza di avere dovuto unicamente credere e nient'altro era diventata poi la base della spiegazione del rapporto intercorrente tra fede e giustificazione, un discorso che occupa il resto di *Gal.* 3. È l'immediatezza della correlazione tra fede e giustificazione ciò che Paolo riformula nel sommario di 5,5: «È nello Spirito, per fede, che aspettiamo impazienti la speranza di giustizia». ¹ Qui si trattava di un altro termine che, in linea di principio, non deve necessariamente essere in antitesi con uno stile di vita giudaico, con la legge: una posizione che Pietro, col suo comportamento ad Antiochia, aveva cercato di mantenere (2,11-16). Tuttavia, alcuni episodi, non ultimo proprio quello di Antiochia e ora le difficoltà create in Galazia dagli altri missionari, avevano concorso a spingere i due fattori (fede e opere) in posizioni antitetiche. Nella situazione creatasi per tale netta contrapposizione per Paolo era indubbio che il principio della sola fede quale base dell'accettazione divina non dovesse essere minimamente compromesso (2,16).

In breve, si può affermare che andando un po' più a fondo nella parte «Cristo» dell'antitesi con la circoncisione, Paolo mette in risalto due dati di fatto: uno potremmo chiamarlo il fatto oggettivo della croce, l'altro il

nel giudizio finale (cf. Schlier, 233-234; J.A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul* [SNTSMS 20], Cambridge 1972, 179-180; K. Kertelge, «*Rechtfertigung*» bei Paulus, Münster ²1971, 147-150; Mussner, 350-351; Rohde, 217; contro Fung, 224-227 e 232-235 che fa distinzioni gratuite e sforzi fuori luogo per difendere il significato «la speranza di quelli che sono già considerati giusti»); sono letture troppo statiche anche quelle in chiave di «doppia giustificazione» (v. Betz, 262 n. 87) o di «due distinte giustificazioni» (Cosgrove, 150).

¹ «Speranza» è usato qui nel senso derivato di «speranza compiuta»: «la giustizia per la quale noi speriamo» (NIV), «la giustizia che abbiamo sperato» (Burton, 279); cf. *Tit.* 2,13.

fatto soggettivo dell'esperienza vissuta dai convertiti galati, cioè l'esperienza di credere e di ricevere la grazia e lo Spirito. Probabilmente fu il modo in cui questi due aspetti si congiunsero perfettamente e strettamente nell'esperienza che Paolo stesso aveva fatto, sia al momento della conversione sia nella predicazione, e in quella dei suoi convertiti (3,1-5.13-14; 4,5-7), che diede a Paolo il coraggio di formulare tanto nettamente l'antitesi. Continuare a chiedere ulteriori requisiti fondamentali, senza i quali non sarebbe stata riconosciuta la partecipazione alle benedizioni promesse dal patto, significava negare ciò che essi avevano provato personalmente oltre che rendere vana la croce.

3.3. Come il vanto basato sulla carne è uno sviluppo del principio della circoncisione (6,13), così il vanto basato sulla croce è lo sviluppo antitetico del principio della croce (6,14). La spiegazione del ragionamento di fondo è formulata in maniera lapidaria: «... la croce del nostro Signore Gesù Cristo, mediante il quale¹ il mondo, per me, è stato crocifisso e io per il mondo» (6,14). Il punto di partenza è, presumibilmente, il medesimo di 6,12: Paolo si gloria proprio di ciò che gli altri missionari cercano di evitare. Cioè, Paolo trovava motivo di vanto proprio nel mettere al centro del vangelo il messia crocifisso quale unica e sufficiente base per essere accettati da Dio e per ricevere il dono dello Spirito (2,21-3,2; 3,13-14), quindi proprio in ciò che costituiva un problema per quelli che cercavano di conservare l'identità distintiva giudaica.

Tuttavia, il pensiero di Paolo è ancora più profondo. La rilevanza della croce non comportava semplicemente un riesame della prerogativa dei giudei rispetto ai gentili, poiché quella riconsiderazione significava una rivalutazione del mondo intero e del rapporto di Paolo con esso. Come avviene regolarmente in Paolo, «il mondo» denota la realtà dell'intero creato (sia umano sia non umano) nella sua distanza da Dio, in una condizione ancora irredenta.² Qui il termine «mondo» va considerato equivalente a «il presente secolo malvagio» (1,4; così anche, ad es., in 1 Cor. 2,6-8 e 2 Cor. 4,4). Ciò che Paolo voleva dire è che, per quel che lo riguardava, ogni giustificazione logica per l'esistenza individuale e collettiva che non dipendesse da Dio (come in Rom. 1,21-22), incluso il suo sistema di credenze e

1 Quasi tutti i commentatori (e RSV/NRSV, NEB/REB, NIV) rendono δι' οὗ con «mediante il quale», riferito alla croce, quantunque la parola sia separata dalla preposizione «mediante» dalle cinque parole τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Lightfoot, 223 e Lagrange, 165 osservano per parte loro che un riferimento a Cristo sarebbe stato più probabilmente espresso con «nel quale» o «con il quale». Anche NJB e Borse, 221 preferiscono tradurre «mediante il quale». Tutto sommato il risultato non cambia, perché «mediante il quale» deve significare «mediante il Cristo crocifisso» o «mediante il Cristo sulla croce».

2 Cf. ad esempio Rom. 3,6.19; 5,12-13; 1 Cor. 1,20-21; 2,12; 6,2; 7,31-34; 2 Cor. 5,19; 7,10 e anche H. Sasse, GLNT V, 941 ss.

valori e lo stile di vita a esso conforme, era stata condannata e messa a morte, e che, similmente, egli stesso era stato reso inattivo per quel che riguardava le attrattive di tali ragionamenti, credenze, sistemi di valore e stili di vita. Il linguaggio impiegato da Paolo viene amplificato dal linguaggio moderno che parla di «mondo sociale» dell'individuo o di un suo «mondo di significato»; tuttavia, per coglierne appieno la risonanza è necessario riconoscere alle sfumature cosmiche e ai sottintesi escatologici tutto il peso che hanno.¹

Il salto che Paolo compie ha dello stupefacente. Esso è sicuramente conforme alla potente prospettiva apocalittica ed escatologica che sembra essere stata un tratto distintivo delle primissime comunità cristiane – connessa, particolare importante, con la concezione della risurrezione di Cristo e dell'effusione dello Spirito come «primizie» della risurrezione generale che si sarebbe compiuta a breve (*Rom.* 8,23; *1 Cor.* 15,20.23). Paolo condivideva questa prospettiva apocalittica nella misura in cui guardava oltre l'immediatezza della situazione che la sua missione e l'Israele di Dio dovevano affrontare al momento (6,16) e collocava la crisi, locale o nazionale, dell'identità d'Israele in una cornice cosmica. Ciò che qui egli dice sottintendendo la sua convinzione che la sua apocalisse personale (1,12.15-16) avesse una rilevanza universale; vale a dire che, secondo lui, ciò che era avvenuto fin qui nel caso del rapporto contrattuale tra Israele e Dio valeva per tutto il mondo nel suo complesso. Nessuna condizione nazionale o etnica o, si può aggiungere, sociale o di genere (cf. *Gal.* 3,28) poteva offrire una base sicura o un'assicurazione assoluta che garantisse il favore divino. E se ciò era vero per il popolo eletto, per Israele, doveva esserlo anche per tutto il mondo nel suo complesso.

Fatto più sovversivo, la prospettiva apocalittica era in realtà funzionale a un'antitesi alternativa alla visione più tipicamente giudaica. Laddove Israele divideva il mondo tra giudei e gentili, circoncisione e incirconcisione (proprio come i greci dividevano il mondo tra elleni e barbari), la prospettiva apocalittica divideva il tempo tra età vecchia e nuova età; una divisione secondo la quale la vecchia età era sempre inferiore e oppressa, era «il presente secolo malvagio» (1,4), contrastante con la promessa adempiuta e l'effusione dello Spirito della nuova età, la «nuova creazione» (6,15). Questo secolo è il lato oscuro dell'antitesi apocalittica: l'aurora luminosa della nuova età e della nuova rivelazione getta nelle tenebre della notte ciò che l'aveva preceduta. Nella prospettiva apocalittica paolina, però, ciò significava che Israele, «la Gerusalemme presente» (4,25), apparteneva al vecchio secolo, coinvolta essa stessa nelle lotte e nei travagli del male. La logica di quella prospettiva era che l'Israele prima di Cristo e separato da Cristo doveva essere dipinto con le tinte scure della vecchia età:

¹ Martyn, *Antinomies*, 412-413.

Israele sotto la legge era un Israele privato della libertà, un Israele minore, un Israele schiavo delle forze elementari del cosmo (3,23-4,3). È per questa ragione che la circoncisione era un grosso passo all'indietro che i galati avrebbero dovuto compiere; non rappresentava semplicemente un passo che li affiliava a un altro gruppo, non era semplicemente il passaggio da una identità etnica a un'altra: era un salto epocale all'indietro che li avrebbe portati in un'altra età, in un mondo diverso nel quale altre erano le forze dominanti, poteri la cui obsoleta autorità e la cui influenza erano state già sostituite da Cristo sulla croce (4,8-10).

Questa è la nettezza e la potenza dell'antitesi alternativa di Paolo: non soltanto Cristo e la croce contro la circoncisione, bensì la nuova era contro la vecchia ancora dominata dal male, la nuova creazione contro la vecchia, nella quale l'orgoglio per una identità etnica mascherava una dipendenza più fondamentale da poteri diversi da Dio. E questa è la ragione teologica più profonda e sostanziale per la quale Paolo si opponeva tanto vigorosamente agli altri missionari e alla loro insistenza nel voler circoncidere i credenti non giudei della Galazia. Il problema non era soltanto Cristo e la croce, non era soltanto la realtà dell'esperienza iniziale della grazia, dello Spirito e della fede che i galati convertiti avevano provato e vissuto personalmente, bensì Dio: il piano di Dio per l'intera umanità, il disegno di Dio attraverso la costante marcia della storia, lo scopo di Dio nella rivelazione e nella redenzione. Opponendosi con tanta decisione, per così dire a muso duro, alla circoncisione dei suoi convertiti galati, Paolo non avrebbe potuto puntare più in alto.

4. «NÉ LA CIRCONCISIONE NÉ L'INCIRCONCISIONE, BENSÌ...»

Qual è allora la portata della frase ripetuta: «né la circoncisione né l'incirconcisione, bensì...»? Considerato che lo slogan appare alla fine (5,6; 6, 15) di ciascuna delle due pericopi che sviluppano le antitesi Cristo/circoncisione e croce/circoncisione (5,2-6; 6,12-15), perché mai Paolo compendia in questo modo il suo insegnamento e che cosa voleva comunicare ripetendo questo slogan? e la ripetizione dello slogan in 1 Cor. 7,19 che cosa aggiunge alla nostra concezione della posizione di Paolo rispetto alla circoncisione, alla legge e allo stile di vita che essa comportava?

4.1. Anzitutto si dovrebbe fare caso al significato della prima parte della formula: «né la circoncisione né l'incirconcisione». Nonostante il fervore di tutta la sua argomentazione in *Gal.* 5,2-12, Paolo non si limita a ridimensionare soltanto la circoncisione ma aggiunge «né l'incirconcisione». Due punti sono interessanti: a) anche qui il pensiero non resta circoscritto all'effetto di un atto rituale o alla sua assenza. Anche qui «circoncisio-

ne» e «incirconcisione» rappresentano per metonimia un'identità etnica, tutto un modo di vita collettivo e nazionale riassunto nella sua espressione fisica più visibile. «Né la circoncisione né l'incirconcisione» non è quindi la minimizzazione di una legge rituale a vantaggio di una legge morale, bensì la negazione che l'identità etnica conti qualcosa per Dio, il rifiuto di riconoscere che agli occhi di Dio essere incircoscisi sia di per sé uno svantaggio più di quanto la circoncisione possa di per sé essere un vantaggio. Si è davanti a un'idea strettamente complementare a quella che Paolo esprime in *Gal.* 3,28 dicendo «né giudeo né greco» – come mostra l'elaborazione della parola d'ordine in *Col.* 3,11: «non più giudeo o greco, circoncisione o incirconcisione».

b) Allo stesso tempo, il punto di vista implicito nei termini usati, circoncisione/incirconcisione, è prettamente giudaico. Come si è osservato, soltanto un giudeo avrebbe chiamato gli altri «prepuzio» e dato importanza all'*assenza* della circoncisione. Paolo parla quindi come chi proviene dall'interno della visione del mondo d'Israele, come qualcuno per il quale Cristo e la croce significavano un progresso rispetto alla prospettiva precedente, quando la circoncisione aveva un suo valore reale e l'incirconcisione denotava la separazione dal popolo di Dio e da Dio stesso. Questo è un aspetto fondamentale del cristianesimo e dell'identità cristiana; non è, sostanzialmente, un pasticcio sincretistico né essenzialmente una forma di internazionalismo indipendente né fondamentalmente una nuova religione¹ per una terza etnia. Nella sua essenza il cristianesimo è una forma di Israele (o di giudaismo) che sfonda i confini che circondavano il giudaismo e che erano tanto chiaramente espressi nel valore relativo attribuito alla circoncisione e all'incirconcisione. Per Paolo il cristianesimo si esprimeva nel modo più vero quando affermava che il gentile era accetto a Dio in quanto gentile (incircosciso) e, corollario necessario e inevitabile, negava la necessità della circoncisione in quanto contrassegno determinativo dell'accettazione divina.

4.2. Perché allora il «bensì...» nelle varie alternative che Paolo pone alla vecchia prospettiva della circoncisione/incirconcisione? Se la visione del mondo e la condotta di vita non devono essere determinate dal fatto della identità e della peculiarità etnica, da che cosa dovranno essere determinate?

La prima versione dello slogan appare abbastanza anodino: «Infatti in Cristo Gesù non conta nulla (ἰσχυεῖ)² né la circoncisione né l'incirconcio-

¹ Cf., al contrario, l'affermazione di Betz che, «di fatto, (Paolo) annuncia l'istituzione di una nuova religione» (p. 320).

² Il verbo ἰσχυεῖ è di solito intransitivo e significa «essere forte, possente, competente» oppure, nell'accezione legale parallela più prossima, «avere forza, essere valido» e, nell'accezione contabile, «valere» (LSJ e MM, s.v. ἰσχύω).

ne, bensì la fede che opera efficacemente (ἐνεργουμένη) mediante l'amore». La funzione dello slogan che conclude 5,2-6 è chiara: si riafferma la centralità di Cristo come alternativa alla circoncisione nell'antitesi Cristo/circoncisione e si riafferma anche l'importanza della fede. L'unica ragione «esterna» dell'accettazione da parte di Dio è Cristo, non la condizione di circonciso (cioè di appartenenza alla «circoncisione»); l'unica causa «interna» dell'accettazione da parte di Dio è la fede, il semplice accoglimento del vangelo il cui punto centrale è questo Cristo e la fiducia in questo Cristo.

Il nuovo termine è «amore» (ἀγάπη), termine poco usato ripreso e fatto proprio dai primi cristiani. Indubbiamente, esso appare in questo contesto perché coglieva un altro aspetto vitale del versante di Cristo dell'antitesi Cristo/circoncisione. ἀγάπη fu scelto invece di altri sinonimi perché poteva esprimere la cura estrema, generosa fino al sacrificio, di Dio per i credenti, la sollecitudine divina per loro manifestata in Cristo (2,20). Stare dalla parte di Cristo nell'antitesi Cristo/circoncisione significava vivere una vita espressione del medesimo amore che Cristo aveva manifestato sulla croce e modellata conformemente a quell'amore. L'amore che costituiva la base della loro accettazione da parte di Dio avrebbe dovuto esserne anche l'espressione.¹

Ancora più sorprendente è la correlazione «fede che opera mediante amore».² In questo modo Paolo fa capire che con l'antitesi fede/legge egli non intende che la fede sia da intendersi come semplice atteggiamento di fiducia, ancor meno come momento di mera passività. Egli non consente che l'antitesi Cristo/circoncisione divenga l'antitesi eccessivamente semplice di dono e compito (*Gabe e Aufgabe*). L'antitesi fede/conversione comporta un corollario al pari dell'antitesi circoncisione/proselitismo: c'è una vita da essere vissuta, una condotta di vita da seguire, un modello di esistenza da essere perseguito, se si preferisce un «nomismo del patto» alternativo. La differenza è questa: mentre la circoncisione implica un modo di vita tipico e distintivo dei giudei («giudaizzare», «opere della legge»), la fede implica una vita vissuta in virtù dell'amore e mediante l'amore incarnato sulla croce.

L'aspetto più singolare di questo equilibrio ridisegnato tra appartenere e vivere è che Paolo non lo ha considerato alternativo all'osservanza della legge, bensì quale compimento del reale scopo della legge, come egli indi-

1 V. anche Mussner, 353-354.

2 L'espressione rende in sostanza un'unica idea, fede-mediante-amore, amore-attivato-dalla-fede. Una resa al passivo, «fede attivata mediante amore» è meno plausibile (cf. Oepke, 158-159; Schlier, 235 n. 1; Fung, 228-229); più improbabile ancora è «fede attivata dall'amore di Dio» (Duncan, 157-158), nella prospettiva dell'elaborazione dell'idea in 5,13-14. Né si dovrebbe considerare la fede un inizio e l'amore il suo risultato, come se i due momenti fossero separati. Ancor meno realistico è pensare alla fede come teoria e all'amore come pratica (cf. Betz, 264). Me-glio Burton, 280: una fede costante che si esprime nell'amore e per suo tramite.

ca esplicitamente solo pochi versetti dopo: «Tutta quanta la legge (ὁ πᾶς νόμος) è adempiuta in quest'unica (ben nota) parola: 'Amerai (ἀγαπήσεις) il tuo prossimo come te stesso'» (5,14 con citazione di *Lev.* 19,18). Difficilmente il contrasto con 5,3 può essere sfuggito a Paolo e quindi deve essere stato sicuramente studiato: «Dichiaro di nuovo: chiunque si faccia circoncidere è obbligato a osservare tutta quanta la legge (ὅλον τὸν νόμον)». ¹ Da quanto si è già visto, dovrebbe essere ormai chiaro in che cosa consista il contrasto negativo: non un ripudio indiscriminato della legge (insieme con la circoncisione in particolare), non una sorta di antinomismo, bensì un ripudio della legge in quanto legge giudaica, cioè la legge che caratterizzava un intero modo di vivere, una identità collettiva; la legge che separava e distingueva i giudei dai gentili; la legge rappresentata dalla circoncisione. Di conseguenza, si può anche riconoscere più chiaramente in che consista il lato positivo del contrasto: non la promozione di un'etica priva di norme, puramente spontanea e carismatica, ² bensì la sollecitudine a riconoscere che l'amore del prossimo, così come insegnato e dimostrato concretamente da Cristo, ³ coglie in pieno lo scopo della legge, e che la fede-fiducia nell'amore di Dio in questo Cristo e mediante lui costituisce la sorgente dalla quale quell'amore sgorga.

Questa prima forma dello slogan «né la circoncisione né l'incirconcisione, bensì...» non equivale quindi a una negazione della legge in sé, ma soltanto di quella valutazione della legge espressa nella categorizzazione del mondo in circoncisione e incirconcisione. Si continua a riconoscere che l'appartenenza alla stirpe di Abramo e la partecipazione alle benedizioni di Abramo comportino obblighi di condotta di vita giorno per giorno. Esiste ancora una continuità con la legge nel suo scopo fondamentale di mostrare come il popolo di Dio dovrebbe vivere. Se Paolo non avesse desiderato affermare tale continuità, avrebbe certamente formulato 5,14 in ma-

¹ Si noti, al contrario, quanto poco convincente sia Hübner (pp. 36-40) quando cerca di negare che 5,14 si riferisca alla legge mosaica. Così anche J.W. Drane, *Paul: Libertine or Legalist?*, London 1975, 112-113 ignora, di fatto, 5,14 quando sostiene che «la svalutazione dell'Antico Testamento e, pertanto, il rifiuto totale della validità della legge, in qualsiasi senso, per la comunità cristiana fu l'inevitabile risultato dell'insegnamento paulino». Quella «unica parola» è, però, ovviamente citata dalla legge mosaica e anche il parallelo in *Rom.* 13,9 (per non parlare poi di *Giac.* 2,8) indica, senza possibilità di errore, la legge mosaica (Barclay, 137), mentre il parallelo di 5,14 in Matteo (22,39-40) usa ὅλος ὁ νόμος proprio come *Gal.* 5,3. Non è neanche verosimile che Paolo facesse una chiara distinzione tra «fare» la legge e «adempire» la legge (come sostengono Betz, 275; Barclay, 139-141; Longenecker, 242-243), considerato che l'apostolo parla altrove di «fare la legge» in senso sicuramente positivo (*Rom.* 2,14; cf. *Gal.* 6,9).

² S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith*, Grand Rapids 1988, cap. 10 va decisamente in questa direzione.

³ Per la tesi che *Gal.* 5,14 richiami effettivamente l'insegnamento e l'esempio di Gesù, cf. il mio *Galatians*, 291-292 e, più esaurientemente, *Jesus Tradition in Paul*, in B. Chilton e C.A. Evans (ed.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden 1994, 155-178.

niera diversa. Il contrasto implicito non è tra la legge e qualcos'altro, bensì tra modi diversi di adempiere la legge, tra visioni diverse di ciò che la legge voleva e diceva.¹ La differenza è che lo stile di vita appropriato non dovrebbe esser determinato dall'identità etnica e dall'eredità nazionale (vivere come vivono i giudei), bensì dal modello di Cristo, dalla fiducia quotidiana in Dio mediante Cristo e dall'amore ispirato e reso possibile dallo Spirito. Paolo afferma sia la sua eredità giudaica sia la propria riformulazione della stessa: entrambi i momenti sono messi in evidenza dalla sua dichiarazione che «la fede che opera efficacemente mediante l'amore» è un adempimento di «tutta quanta la legge» più effettivo di quanto non lo sia mai stata una vita concentrata sulla «circoncisione».

4.3. La seconda versione dello slogan punta in una direzione del tutto diversa e acutizza tutti i problemi sollevati alla fine del § 3: «Infatti, tanto la circoncisione quanto l'incirconcisione non contano nulla, bensì una nuova creazione» (6,15). Qui Paolo riprende chiaramente il pensiero del versetto precedente («mediante il quale il mondo, per me, è stato crocifisso e io per il mondo») ribadendolo con il linguaggio ancora più forte dell'apocalittica.² Come ha insistito particolarmente J.L. Martyn, Paolo parla qui in termini apocalittici di «due mondi differenti».³ Il problema teologico è che, così facendo, egli colloca saldamente il punto di vista giudaico, rappresentato dalla distinzione tra circoncisione e incirconcisione, nella vecchia creazione, con tutto il deficit apocalittico che ne consegue. Anche in questo caso non si dovrebbe perdere di vista l'ironia tagliente della critica di Paolo: per lui proprio il valore attribuito alla circoncisione in ragione della quale i giudei normalmente pensavano d'essere demarcati *dal* resto del mondo (in quanto destinati a Dio) era in sé il contrassegno della loro appartenenza *al* mondo, alla vecchia creazione nella sua distanza da Dio e meritevole del giudizio di Dio.

Un'affermazione di questo genere solleva nuovamente gli interrogativi posti nell'introduzione. Paolo ha interrotto, dunque, la linea di continui-

¹ Probabilmente è proprio questo l'aspetto che sta dietro alle enigmatiche accuse di 3,10 («tutti quelli che si basano su opere della legge» non riescono ad attenersi a ciò che è scritto nella legge) e 6,13 («neanche loro, che pure sono circoncisi, osservano la legge») – ossia che un'osservanza della legge imperniata sul fattore etnico e determinata da questo, di fatto non riesce a cogliere pienamente lo scopo e la portata della legge. Cf. il mio *Galatians, ad loc.*

² *κόσμος* è un termine che Paolo colloca nell'età presente, mentre *κτίσις* (come *αἰών*) può essere usato anche per l'età avvenire (cf. *Rom.* 8,19-22 e 2 *Cor.* 5,17: «nuova creazione»). Con l'espressione «nuova creazione» Paolo intende probabilmente il mondo dell'esistenza rinnovato, ricreato, così da poter servire da contesto adeguato per i figli di Dio (*Rom.* 8,21; per la bibliografia cf. Betz, 319 n. 79). La parola può significare anche «creatura» (cf. in particolare Lietzmann, 45), ma l'antitesi con «mondo» fa propendere per un significato più esteso (cf. *Is.* 65,17; 66,22).

³ Martyn, *Antinomies*, 412. Questo versetto fornisce a Martyn la base per la sua esegesi di 4,21-25 e 5,16-17.

tà con Israele? Ha davvero rinnegato del tutto il proprio popolo, relegandolo in blocco (essendo esso «la circoncisione») alla vecchia età ancora immersa nelle tenebre, confinandolo in un mondo che non conosce Dio? Ha forse semplicemente sostituito l'intolleranza dell'antitesi circoncisione/incirconcisione con quella vecchia creazione/nuova creazione, dove lo slogan «né la circoncisione né l'incirconcisione» non avrebbe mai potuto accompagnarsi a uno slogan equivalente, «né la vecchia creazione né la nuova creazione»? È questa, di fatto, la prima espressione di antiguidaismo nel Nuovo Testamento che, in questo modo, appare radicato nel cuore della stessa concezione che i cristiani hanno di sé: ormai il popolo di Cristo ha assunto il ruolo del popolo d'Israele, esprimendo semplicemente a sua volta proprio quella medesima intolleranza alla quale Paolo si era opposto tanto vigorosamente?

Che questo sia il secondo uso della parola d'ordine («né la circoncisione né l'incirconcisione, bensì...») e che il primo fosse deliberatamente impostato per favorire un riconoscimento della continuità tra il vecchio e il nuovo fornita dal comandamento dell'amore (sopra, 4.2) fa pensare che si debba tener conto almeno di una certa misura di retorica apocalittica (come anche nell'allegoria polemica di 4,21-31). È anche necessario ricordare che l'apocalittica in sé era una categoria caratteristica del giudaismo del secondo tempio. Su questo preciso aspetto del contrasto tra vecchio e nuovo secolo Paolo concordava con vari autori apocalittici e con determinate sette giudaiche che mettevano in forte evidenza l'importanza epocale di quanto era stato loro rivelato, svalutando così il loro più antico patrimonio religioso tradizionale e ripudiando i contemporanei giudei, ritenuti ancora languenti sotto la maledizione deuteronomica (l'esempio più chiaro è offerto dalla comunità di Qumran). Né si dovrebbe tacere che Paolo stesso non aveva un tempo ommesso di puntualizzare l'asprezza dell'antitesi apocalittica nei suoi effetti sui giudei suoi simili, presentandoli come eredi minorenni i quali avevano ancora diritto all'eredità sebbene la loro condizione fosse al momento come quella di schiavi rispetto a quella che avrebbe potuto essere (4,1-3).¹

L'unico modo soddisfacente di risolvere le contraddizioni summenzionate tra il primo e il secondo uso dello slogan «né la circoncisione né l'incirconcisione, bensì...» è quindi necessariamente quello di ammettere che Paolo desiderasse tenerli insieme come espressione delle due facce della medesima medaglia. In alternativa, che soluzione sarebbe insistere nel dare a uno dei due la priorità sull'altro, asserire con forza che Paolo debba aver

¹ Per il ruolo molto più positivo attribuito da Paolo alla legge in *Gal.* 3,19-4,11 cf. il mio *Galatians, ad loc.*, e, più diffusamente, nel mio saggio *Was Paul Against the Law? The Law in Galatians and Romans. A Test-Case of Text in Context*, in T. Fornberg e D. Hellholm (ed.), *Texts and Contexts*, Oslo 1995, 455-475 [= sopra, cap. 11].

sostenuto una discontinuità apocalittica che negava (come Marcione) un qualsiasi valore della storia d'Israele oppure, in alternativa, che l'apostolo debba aver sostenuto una totale continuità, riducendo così il linguaggio apocalittico a lampi e tuoni retorici senza significato? Che soluzione è concludere, in maniera ben poco convincente, che Paolo fosse semplicemente incoerente e che da tutte le sue affermazioni su questo tema non si può ottenere alcun senso coerente? Deve essere sicuramente più soddisfacente riconoscere che Paolo abbia visto nel lato positivo dell'antitesi (Cristo/croce, Spirito/speranza, fede/amore) tanto una reale continuità con Israele e un reale adempimento del disegno divino per Israele e dello scopo per il quale Dio gli aveva dato la legge quanto una reale discontinuità in quanto i medesimi elementi segnalavano sia un culmine escatologico della storia precedente sia un nuovo inizio che adempiva e trascendeva le migliori speranze d'Israele.

4.4. Questa linea d'interpretazione sembra trovare conferma nel terzo uso che Paolo fa della parola d'ordine «né la circoncisione né l'incirconcisione, bensì...» in *1 Cor.* 7,19: «la circoncisione non conta nulla e l'incirconcisione non conta nulla; ciò che conta è l'osservanza dei comandamenti di Dio». Manca la formulazione con «né... né», ma la prima parte dello slogan è sostanzialmente identica: una negazione che la condizione caratterizzata dalla circoncisione o dalla mancanza della circoncisione avesse qualche rilevanza nella comunità dei salvati. Ma due elementi singolari distinguono più chiaramente questo terzo slogan dai due precedenti.

Il primo è che la negazione dell'importanza della presenza o assenza della circoncisione è anche più accentuata. In Galati Paolo disconosce una valutazione sostanzialmente giudaica della circoncisione e della divisione del mondo in due categorie alla luce del significato – dalla prospettiva del giudaismo – della condizione d'essere circonciso oppure incirconciso. In *1 Cor.* 7,18, invece, si considerano due valutazioni distinte della condizione d'essere circonciso/incirconciso, che vengono criticate entrambe. Una è quella del giudeo che ora disprezza la sua circoncisione o per ragioni ellenistiche (cf. *1 Macc.* 1,15) o in quanto cristiano: non avrebbe dovuto cercare di nascondersela. L'altra era quella di chi avrebbe desiderato giudaizzare, figura nota dalla lettera ai Galati – il credente gentile attirato dal sempre vivo fascino del giudaismo in sé e che quindi considerava il cristianesimo una forma di giudaismo: questi non avrebbe dovuto cercare di farsi circoncidere. Il secondo consiglio corrisponde pienamente all'appello più pressante di Galati. Ma il primo consiglio mostra che a Corinto la situazione era diversa.

Di fatto anche il parallelo con Galati nel secondo consiglio risulta fuorviante. La situazione della chiesa di Corinto che Paolo affrontava non era,

evidentemente, quella di convertiti gentili che subivano la pressione insistente di cristiani giudei che volevano convincerli a farsi circoncidere. In caso contrario ci si sarebbe aspettati una reazione molto più energica e veemente. Paolo, invece, affronta il tema inquadrandolo nella questione delle diverse sorti che Dio aveva assegnato ai vari credenti. L'apostolo ritiene che il processo e le prospettive della salvezza non dipendessero da tali differenze di condizione. Ciascuno può tranquillamente restare nella condizione iniziale in cui fu chiamato da Dio. Paolo prende poi in considerazione la possibilità che il circonciso voglia far sparire la sua circoncisione per ragioni non meglio precisate; orbene, non avrebbe dovuto sentirsi costretto a farlo. Similmente il non circonciso potrebbe aver desiderato farsi circoncidere, anche qui per ragioni taciute; ebbene, neanche lui avrebbe dovuto sentirsi obbligato a compiere tale passo. Evidentemente, Paolo considera le varie possibilità che senza dubbio si presentavano in quel crogiolo di umanità dalla diversa condizione sociale, culturale e religiosa che componeva la chiesa di Corinto; diversamente da quanto avveniva in Galazia, però, non deve affrontare direttamente specifiche opposizioni e controversie relative a tale problematica.¹

Il secondo elemento distintivo è l'espressione col sorprendente (alla luce dei paralleli in Galati) «bensì...» che nella terza citazione della parola d'ordine funge da contrappeso: «bensì l'osservanza dei comandamenti di Dio». L'espressione è squisitamente giudaica (*Sir.* 32,23; *Sap.* 6,18; cf. *Mt.* 19,17).² È quindi dubbio che Paolo avrebbe usato questa forma in Galati: «adempiere tutta quanta la legge» osservando il comandamento dell'amore potrebbe essere un modo per neutralizzare la risposta che il requisito della circoncisione era compreso in «tutta quanta la legge», mentre è difficile vedere come «osservare i comandamenti» avrebbe potuto evitare questa risposta o minare l'argomentazione di Paolo. Rivolgendosi qui ai credenti di Corinto, è d'altro canto evidente che Paolo pensò che la sua esortazione non avrebbe corso un simile pericolo. Risulta così confermata la conclusione a cui già si è giunti: nella chiesa di Corinto non era presente alcuna fazione che facesse attività proselitistica.

Era tuttavia ancora possibile che per controbattere le ultime parole della seconda parte del consiglio di Paolo qualcuno potesse tirare in ballo

¹ Questa osservazione è quindi diretta contro l'ipotesi di una presenza a Corinto di un forte partito giudeocristiano (Pietro?) che sosteneva posizioni analoghe a quelle degli altri missionari in Galazia. Tra chi propende per un partito di Pietro attivo dietro le quinte a Corinto figurano J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* (KEK), Göttingen 1910; T.W. Manson, *The Corinthian Correspondence* (1), in *Studies in the Gospels and Epistles*, Manchester 1962, 190-209 e C.K. Barrett, *Christianity at Corinth e Cephas and Corinth*, in *Essays on Paul*, London 1982, 1-27 e 28-39.

² Per questa ragione Weiss e altri sostengono che l'espressione fosse d'origine giudaica; ma cf. W. Schrage, *Der erste Korinther* (EKK VII/2 = 1 Kor. 6,12-11,16), Neukirchen/Vluyn 1995, 131 n. 458.

Gen. 17 (la circoncisione è stata comandata da Dio).¹ Perché Paolo sembra non accorgersi di questo pericolo? potrebbe mai essere che predicando ai corinti Paolo non abbia mai esposto l'idea che i credenti fossero figli di Abramo e partecipi della sua eredità? Un versetto come *1 Cor. 10,11* (le scritture d'Israele «sono state scritte per ammonire noi»), il riutilizzo dello slogan «né giudeo né greco» in *12,13* e tutta la pericope sulla colletta (*16,1-4*) fanno apparire tale ipotesi improbabile. Al contrario, considerata l'insistenza di Paolo sull'importanza di «osservare i comandamenti di Dio», si deve concludere che l'apostolo volesse ribadire, senza minacciare e senza la presenza di alcuna minaccia, la rilevanza delle scritture giudaiche e della legge per la conoscenza della volontà di Dio. Per Paolo la continuità della fede cristiana con l'eredità giudaica, la responsabilità dei credenti (circoncisi o meno) di «osservare i comandamenti di Dio», era ormai un assioma irrinunciabile.

Dal modo incontestabile in cui Paolo giustappone le due parti dello slogan – una serena indifferenza riguardo ai meriti relativi all'essere o non essere circoncisi e il presupposto che l'unica cosa importante sia «osservare i comandamenti» – non resta presumibilmente che concludere qualcosa di diverso: i convertiti di Paolo, quantomeno quelli di Corinto, avevano capito ben presto che «osservare i comandamenti di Dio» non era semplicemente sinonimo di «giudaizzare», non comportava semplicemente vivere da giudei (giudaizzare) o diventare un proselito obbligato a osservare tutta quanta la legge. Esisteva un'osservanza dei comandamenti di Dio diversa dal nomismo del patto, un'obbedienza ai comandamenti di Dio che presumibilmente equivaleva alla «fede operante efficacemente mediante l'amore (del prossimo)» (*Gal. 5,6.14*). Probabilmente ciò significava stabilire un ordine di priorità fra le numerosissime leggi della torà; di fatto, da un lato riconoscere presumibilmente la costante validità dei comandamenti etici del decalogo (cf. *Rom. 13,9*), dall'altro svalutare i comandamenti riguardanti la circoncisione, il sacrificio, il puro e l'impuro (quantomeno nel loro senso letterale).² Come che sia, importante è che Paolo era in grado, senza precisare né esitare, di definire una simile interpretazione denazionalizzata della torà «osservanza dei comandamenti di Dio».

Infine, tornando ai testi della nostra lettera ai Galati, il terzo uso dello slogan «né la circoncisione né l'incirconcisione, bensì...» può insegnarci almeno due cose. La prima, che l'asprezza delle antitesi in Galati deve in realtà molto alla retorica apocalittica, una retorica che doveva i suoi taglienti contrasti alla specifica pressione esercitata dagli altri missionari sui galati convertiti da Paolo. Ciò non significa negare la natura apocalittica del vangelo paolino, bensì mette in guardia dal pericolo di generalizzare

¹ Cf. per esempio C.K. Barrett, *First Corinthians* (BNTC), London 1968, 169; G.D. Fee, *First Corinthians* (NICNT), Grand Rapids 1987, 313. ² Cf. Schrage, 136 s.

principi teologici tratti dalle parole di Paolo usate in una situazione di crisi.¹ La seconda, che persino in una situazione diversa (Corinto), dove le pressioni erano di natura alquanto differente, Paolo poteva affermare sia l'indifferenza della circoncisione e dell'incirconcisione, sia l'importanza di mantenere la continuità con la parte precedente della rivelazione di Dio, così come espressa nei comandamenti. Laddove non si voleva imporre una continuità totale (il cristianesimo semplicemente un giudaismo non modificato), Paolo continuava a dare per scontato che la continuità fosse sostanziale, persino per quel che riguardava la legge.

¹ Gli studiosi di letteratura apocalittica convengono largamente che l'«apocalisse» è tipicamente «letteratura di crisi». Cf. ad esempio J.J. Collins, *Early Jewish Apocalypticism*: ABD 1, 127.

4QMMT e la lettera ai Galati

La presenza dell'espressione *mqst m'sj htwrb* in 4QMMT aveva suscitato commenti già vari anni prima della pubblicazione ufficiale dei frammenti del rotolo.¹ In una delle prime riflessioni sulla pubblicazione ufficiale,² Martin Abegg ha sostenuto che l'uso paolino della medesima espressione, ἔργα νόμου, nelle lettere ai Galati e ai Romani (*Gal.* 2,16; 3,2.5.10; *Rom.* 3,20.28) indicherebbe che Paolo stesse «confutando la teologia di scritti del tipo di MMT... che Paolo stesse reagendo al tipo di teologia sostenuta da MMT, forse fatta propria persino da alcuni convertiti cristiani che la pensavano come MMT».³ Come si vedrà, Abegg ha indicato anche altre ragioni per vedere un parallelismo, o persino un nesso, tra il pensiero di 4QMMT e l'argomentazione di Paolo specialmente in Galati. Tuttavia nemmeno lui sembra aver valutato tutti i punti di un possibile, stretto rapporto. Poiché è ancora troppo presto per valutare tutta la rilevanza di 4QMMT per lo studio del Nuovo Testamento (secondo Abegg sarebbe «a dir poco rivoluzionaria»), potrebbe quanto meno essere utile riassumere quali potrebbero essere questi punti di possibile contatto.

Fortunatamente non è indispensabile addentrarsi in qualche dibattito sulla ricostruzione di 4QMMT. I punti di possibile rapporto ricorrono quasi tutti in 4Q397 e 4Q398, vale a dire nella sezione su cui si conviene che funga da conclusione dello scritto composito e che Qimron e Strugnell chiamano epilogo, consistente di 32 righe (García Martínez ll. 86-118).⁴ Senza ulteriori indugi si può ora procedere all'esame dei quattro punti principali da confrontare, nell'ordine in cui appaiono in MMT.

1. Il primo punto d'interesse è costituito dai termini in cui l'autore o gli autori del rotolo si presentano: *š'pršnw mrwb h'[m*, «noi ci siamo sepa-

1 Ad esempio nel mio commento *Romans* (WBC 38), Dallas 1988, 154.

2 E. Qimron - J. Strugnell, *Discoveries in the Judean Desert*, x. *Qumran Cave 4: v. Miqsat Ma'ase Ha-Torah*, Oxford 1994. Testo e traduzione sono stati ristampati in BAR 20.6 (1994) 56-61 [versione italiana in *Testi di Qumran*, cit., 170-182].

3 M. Abegg, *Paul, «Works of the Law» and MMT*: BAR 20.6 (1994) 52-55: 54.

4 Qimron-Strugnell, 58-63; BAR 20.6 (1994) 60-61; F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, Leiden 1994, 79 e 84-85; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, ediz. riv. e ampliata, London 1995, 182, riporta solo le ultime 8 righe; cf. R. Eisenman e M. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Shaftesbury, Dorset 1992, 196-200.

rati dalla moltitudine del popolo» (Qimron C 7; García Martínez, 92). Qimron ricostruisce l'espressione che segue così: «[e da ogni sua impurità]». Ma anche senza questa ricostruzione risulta evidente da tutto il contesto, soprattutto quando lo si considera alla luce della seconda parte di MMT, che la separazione era motivata con ragioni di purità (cf. CD 5-7).¹ *prš* forma com'è noto la radice dalla quale generalmente si pensa derivi il nome «farisei» (*prwšjm* = «i separati»), con l'implicazione che essi venivano chiamati in tal modo perché cercavano di separarsi o entro la nazione o addirittura dal resto d'Israele; anche qui la motivazione implicita era una questione di purità.² Ma ciò che qui è particolarmente interessante è che l'autore (o gli autori) di MMT sostengono quella che secondo fonti successive sarebbe una *halaka* sadducea e che gli avversari in questione sembrerebbero piuttosto i farisei.³ Il lessico qui usato per esprimere un atteggiamento apertamente settario è nondimeno singolare, e che questa sia la prima volta che il termine appare nella letteratura antica⁴ non fa che accrescere enormemente l'importanza del testo.

In questo primo caso il punto di contatto possibile è il comportamento di Pietro, seguito dagli altri cristiani giudei, descritto da Paolo: ad Antiochia egli «si è separato» (*ἀφώριζεν ἑαυτόν*) dai cristiani gentili, pur avendo un tempo pranzato con loro (*συνήσθιεν*). Non è certo d'oggi l'idea che Paolo abbia usato in Galati proprio il verbo *ἀφορίζειν* ripensando alla sua esperienza, quando in passato si era separato in quanto fariseo.⁵ Ma il fatto di poter ora disporre di un testo contemporaneo⁶ che si serve proprio di questo linguaggio per parlare di una setta che per ragioni di purità si separa di sua iniziativa dal resto della comunità religiosa giudaica più generale⁷ – «ci asteniamo dal mescolarci... e dall'unirci [con loro] su queste cose» (García Martínez, 93; Qimron C 8) – fornisce un parallelo sorprendente e straordinario. È giusto concluderne che il motivo per cui ad Antiochia Pietro si ritirò dalla comunione di mensa con cristiani gentili (*Gal.* 2, 12) sia stato analogo, per natura e ragioni, a quello per cui il gruppo di MMT si estraniò dalla sua comunità più generale.

1 Qimron-Strugnell, 142-175.

2 Cf. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* II, ediz. riv. da G. Vermes e al., Edinburgh 1979, 396 s. e v. ad esempio U. Kellermann, *ἀφορίζω*, DENT 1, 488 ss.

3 Qimron-Strugnell, 111. 115-117.

4 Y. Sussmann, *The History of the Halakha and the Dead Sea Scrolls*, appendice 1 a Qimron-Strugnell, 192.

5 Cf. T. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Leipzig 1905, 61 s. a *Gal.* 1, 15.

6 Qimron-Strugnell (p. 121) collocano la composizione di MMT fra il 159 e il 152 a.C., ma fanno anche osservare (p. 109) che il manoscritto stesso è da datare fra il 75 a.C. e il 50 d.C. Il che significa che la memoria della «separazione» era mantenuta viva a Qumran dalla copiatura contemporanea del testo.

7 Abegg, 54 pensa che la parola guasta *h'[m* dovrebbe esser letta invece *h'[dh* (la comunità).

2. Il secondo punto di confronto è l'insistenza sulle «benedizioni e maledizioni che sono scritte nel libro di Mosè» (Qimron C 13-22; García Martínez, 99-108). Il testo allude chiaramente alla famosa conclusione di *Deut.* 27-30. MMT ricorda le maledizioni che hanno colpito Israele nel passato: «E noi riconosciamo che sono giunte [Qimron C 20: sono state già adempiute] alcune delle benedizioni e maledizioni che sono scritte nel libro di Mosè». Quello che il testo intende chiaramente dire è che le maledizioni e benedizioni che si sono avverate in passato aspettano un completamento escatologico: «Ed è scritto che verranno su di voi tutte queste cose [chiara eco di *Deut.* 30,1] alla fine dei giorni, le benedizioni e le maledizioni ...» (Qimron, C 13-14). «E questa è la fine dei giorni, quando in Israele si convertiranno alla legge» (*wzh hw' 'hryt hjmjm šjšwbw bjšr[l] lt*) (Qimron, C 21-22).¹

Evidentemente gli autori di MMT erano affascinati, come molti altri, da questi capitoli del Deuteronomio che sembravano offrire una spiegazione degli alti e bassi nella storia d'Israele.² È, invece, tutta un'altra questione se essi, come molti esegeti sembrano pensare ultimamente,³ pensassero di trovarsi ancora in esilio. Gli autori di CD 1,5-8 pensavano chiaramente di trovarsi essi stessi alla fine del processo. L'impressione che si ricava dal passo di MMT è che l'escatologia degli autori fosse simile all'escatologia cristiana nella quale si rileva la tensione tra il già e il non ancora, tra l'avvenuto e l'avvenire. Essi erano abbastanza fiduciosi della loro condizione e accettazione agli occhi di Dio (il già), ma continuavano a sperare che anche altri ancora in Israele sarebbero ritornati al Signore e alla sua torà.⁴

Qualunque fosse la natura precisa dell'escatologia di MMT (e di Qimran), l'aspetto per noi rilevante di questa parte di MMT è che essa ci indica una linea di riflessione della setta su se stessa o su Israele, sulle benedizioni e maledizioni di *Deut.* 27-30, che è alquanto simile alle riflessioni di Paolo su Israele in *Gal.* 3,8-14. Naturalmente è vero che, in questo ca-

¹ Qimron traduce: «E questo è alla fine dei giorni, quando ritorneranno a Israele»; cf. García Martínez, 107 s.: «E questa è la fine dei giorni, quando essi ritorneranno a Israele per [sempre ...]». Ma «a Israele» non è una traduzione ovvia di *bjšr[l]*; tradizionalmente «ritornare a» è costruito con *'l o l*, e spesso con l'aggiunta «in pace» (*bšlum*). Nel convegno della SBL a Chicago nel novembre 1994, García Martínez approvò l'obiezione. La traduzione riportata nel testo è quella corretta secondo quanto egli affermò nell'occasione, quando integrò anche la lacuna all'inizio della l. 108 (Qimron C 22) con *ltwrh*.

² V. in particolare J.M. Scott, «For as Many as are of Works of the Law are Under a Curse» (*Galatians* 3.10), in *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTS 83), Sheffield 1993, 187-221: 194-213; anche *Paul's Use of the Deuteronomical Tradition*: JBL 112 (1993) 645-665.

³ N.T. Wright, *The New Testament and the People of God*, London 1992, spec. 268-272; così anche Scott, negli scritti citati alla nota precedente.

⁴ La traduzione imperfetta di Qimron e in principio anche di García Martínez («a Israele»), potrebbe riflettere la presupposizione che la prospettiva degli autori di MMT fosse uguale a quella degli scrittori esilici. Ma la resa migliore («in Israele») esclude questa interpretazione.

so, la benedizione è quella promessa ad Abramo e attraverso lui a tutti i credenti (3,8.9.14). Chiunque conosca, però, la retorica delle maledizioni del Deuteronomio penserebbe inevitabilmente subito alle benedizioni che le controbilanciano; una probabilità, questa, che la difficoltà di capire il senso della retorica delle maledizioni deuteronomiche citate in 3,10 e 13 (*Deut.* 27,26; 21,23) ha fatto dimenticare o trascurare ai commentatori. Inoltre, in entrambi i contesti (di Abramo e del Deuteronomio) c'è, per così dire, un gioco di specchi tra la benedizione e la maledizione: «Benedirò quelli che ti benediranno e maledirò quelli che ti malediranno» (*Gen.* 12,3); «Quando tutte queste cose ti saranno accadute, le benedizioni e le maledizioni... il Signore, tuo Dio, farà cadere tutte queste maledizioni sui tuoi nemici...» (*Deut.* 30,1.7). Con notevole sottigliezza Paolo riesce a costruire una nuova variante di questo gioco di specchi inserendo la benedizione di Abramo nello schema deuteronomico di benedizione e maledizione ottenendo, in questa maniera, di spostare il centro del discorso dall'idea della maledizione dei gentili a quella della loro benedizione.¹

Insomma, si può notare che al centro dell'esposizione paolina c'è una questione simile a quella che si trova in 4QMMT: fino a che punto si estenderà la benedizione. MMT spera che tutto Israele ritorni (alla legge) (Qimron, C 21 «per il bene d'Israele (*ljsr'l lmwb*)» (Qimron, C 31-32). Paolo pensa alla benedizione per i gentili e, forse, che anche Israele sarà rinnovato godendo di quella benedizione (*Gal.* 6,16).²

3. Il terzo punto di confronto è ovviamente l'espressione sulla quale più si è concentrata l'attenzione, quantomeno fino a oggi: *m'sj htwrh*. Lo stretto parallelismo con l'espressione paolina ἔργα νόμου è stato purtroppo oscurato dalle traduzioni adottate agli inizi: «i precetti della torà» (Qimron, C 27; García Martínez, 113), «osservanze della legge» (Vermes). Eisenman e Wise (con Abegg) rendono invece l'espressione con «opere della legge», ma è probabile che il peso delle altre traduzioni abbia la meglio sulla versione di Eisenman e Wise. Tuttavia il significato più naturale di *m'sh* è «atto o azione»,³ ed è appropriato, come confermano i vari e noti paralleli negli scritti di Qumran, in particolare 1QH 9,26 (*m'sj hsdqh*), «atti giusti» (Vermes), «opere di giustizia» (García Martínez); 1QH 12,31 (*m'sj sdqh*), «atti giusti» (Vermes), «atti di giustizia» (García Martínez) e 4Q174/Flor 1,7 (*m'sj twrh*), «opere della legge» (Vermes), «le opere della legge»

1 Si noti la variante nel linguaggio della benedizione/maledizione negli scritti di Qumran, ad esempio in 1QS 2 e 4Q266; cf. Eisenman-Wise, 197 e 215-217.

2 I problemi dell'interpretazione del riferimento a «Israele» in *Gal.* 6,16 sono ben noti; cf. ad esempio il mio *Galatians* (BNTC), London 1993, 344-346.

3 L'ambiguità nasce dal fatto che *m'sh* può significare «atto» nel senso di «atto comandato» (quindi «precetto») oltre che di «atto eseguito», «opera». Qimron-Strugnell, 139 n. 41 fanno notare che i LXX traducono *m'sh* in *Es.* 18,20 con τὰ ἔργα.

(García Martínez) (cf. 1QS 5,21.23; 6,18; 1QH 14,9). In verità è interessante che quattro righe prima in MMT Qimron e García Martínez traducano entrambi lo stesso termine (*bm'šjhmh*) con «i loro atti». Al congresso di Chicago della SBL del novembre 1994, Martínez riconobbe nuovamente che la traduzione stampata della sua riga 113 fosse meno soddisfacente e che tutto sommato *m'šj* dovrebbe essere reso anche qui, come in altri passi dei rotoli di Qumran, con «opere di». Non si dovrebbe dunque lasciare che la traduzione di Qimron e quella di García Martínez che sono state date alle stampe complichino la questione.

Da 4QMMT risulta del resto abbastanza chiaramente che cosa si volesse dire con l'espressione *m'šj htwrh*. L'espressione intera, *mqt m'šj htwrh*, si riferisce chiaramente allo scopo della composizione dello scritto: «E anche noi ti abbiamo scritto alcune opere della torà che pensiamo buone per te e per il tuo popolo» (mia traduzione di Qimron, C 26-27; García Martínez, 112-113). L'allusione che richiama l'inizio del secondo paragrafo del testo è indubbiamente chiarissima: «Queste sono alcune delle nostre norme (*lh mqt dbrjmw*) ... che sono... le opere (*h*)*m'šjm* ...» (Qimron, B 1-2; García Martínez, 3).¹ Il testo prosegue con una serie di norme halakiche riguardanti perlopiù il tempio, il sacerdozio, i sacrifici e la purità, tutte introdotte regolarmente con la formula «siamo del parere che» (*nhmw hwšbjm*: B 8.29.36.37.42.55.73).

La corrispondenza con la lettera ai Galati è decisamente straordinaria. Come in MMT, l'espressione sembra essere usata la prima volta (in *Gal.* 2,16) come riferimento sommario a una serie di norme e pratiche legali o halakiche che erano state al centro dei paragrafi precedenti: la circoncisione (2,1-10) e le regole che governavano la comunione di mensa con i gentili (2,11-15). È certamente vero che i *m'šjm* di MMT sono tutti temi altamente tecnici, relativi soprattutto al culto, mentre in Galati gli ἔργα νόμου potrebbero sembrare (da un punto di vista cristiano) concentrati su questioni molto più importanti.² Più interessante è d'altro canto che in entrambi i casi le norme e le pratiche (opere) siano state al centro di controversie nella comunità, quanto bastava per suscitare una separazione in seno al complesso della comunità – con quelli che seguivano l'interpretazione più stretta che decidevano di separarsi da quelli che sostenevano la pratica meno rigida. La differenza tra i due testi per ciò a cui si riferiscono i termini (*m'šjm*/ἔργα) può spiegarsi semplicemente col fatto che nel primo caso si trattava di una controversia interna al giudaismo, dove la questione della separazione dipendeva da aspetti piuttosto sottili di *halaka*, men-

¹ Qimron-Strugnell, 110. Questo rinvio anaforico confuta la tesi di Eisenman e Wise secondo cui C sarebbe uno scritto a sé stante.

² Che in Paolo l'espressione sia sempre priva di articolo (ha quasi sempre la forma ἔξ ἔργων νόμου) è relativamente insignificante se si considera la forma analoga di 4Q174/Flor 1,7.

tre in Galati il problema riguardava la separazione tra giudei e gentili. Il punto principale del parallelismo resta tuttavia lo stesso: *m'šj htwrh* ed ἔργα νόμου sembrano riferirsi entrambi a «opere della legge» intese come indicatori che demarcano quelli della fede/fedeltà da altri.

4. Un altro parallelo non meno sorprendente dei precedenti è quello che appare nella penultima riga di 4QMMT.¹ Lo scrittore spera che «alla fine del tempo tu possa rallegrarti, scoprendo che alcune delle nostre parole/pratiche sono veritiere/corrette (*mqst dbrjnw kn*). E ti sarà contato in giustizia (*wnhšbh lk šdqh*) quando tu farai ciò che è retto e buono di fronte a lui» (Qimron, C 30-3 I; García Martínez, 116-117; Vermes). Da una parte si pensa chiaramente alle norme e alle pratiche (opere) elencate nei paragrafi precedenti (*mqst dbrjnw*; cf. Qimron, B 1-2; García Martínez, 3 citati sopra al § 3). Ugualmente chiaro è che, dall'altra, si ha in mente la formulazione di *Gen. 15,6*: «Egli [il Signore] gli [Abramo] contò questo come giustizia (*wjḥšbh lw šdqh*)». Queste parole vengono, però, interpretate nel senso corrente più tardi, nel primo giudaismo, vale a dire nel senso di una giustizia messa in conto in riconoscimento della fedeltà al patto, come documentato in vari testi, biblici e postbiblici, ad es. *Sal. 106,31*: l'azione di Fineses impedì la contaminazione d'Israele «e ciò gli fu messo in conto come giustizia (*wṯḥšb lw šdqh*)»;² *1 Macc. 2,52*: «Abramo non fu forse trovato fedele (εὐρέθη πιστός) quando fu messo alla prova e ciò gli fu messo in conto di giustizia (καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην)?»; *Iub. 30,17*: a Simeone e a Levi fu messo in conto di giustizia il massacro dei sicemiti perché così, come Fineses, avevano salvaguardato la purità e separatezza dei figli d'Israele. Così qui, in MMT, si presuppone che a quanti osserveranno fedelmente le norme e le pratiche (opere) indicate nei paragrafi precedenti ciò «sarà contato in giustizia».

Il parallelismo con Galati su questo punto è dato, naturalmente, dal riferimento alla medesima espressione di *Gen. 15,6* come viene usata in *Gal. 3,6*: «Abramo credette a Dio e ciò gli fu messo in conto come giustizia (καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην)». Da questa citazione Paolo trae la conseguenza che «quelli che sono della fede (οἱ ἐκ πίστεως) sono benedetti insieme con il credente Abramo (σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ)» (3,9). La terminologia è la medesima (ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην); in entrambi i casi si fa riferimento, di fatto o esplicitamente, ad Abramo quale modello normativo. La differenza è che Paolo attribuisce la giustizia computata ad Abra-

¹ Notato anche da Abegg, 55 e Eisenman-Wise, 183-185.

² Come Abegg osserva (p. 55 n.), *Gen. 15,6* e *Sal. 106,31* sono gli unici versetti biblici che contengono sia il verbo *ḥšb* sia il sostantivo *šdqh*. Il richiamo implicito a *Gen. 15,6* comporta l'implicazione che l'atto di Fineses fosse interpretato, come quello di Abramo in *1 Macc. 2,52*, nel senso della sua fedeltà al patto.

mo unicamente alla sua fede, mentre in *Sal.* 106; *1 Macc.* 2; *Iub.* 30 e MMT la giustizia viene attribuita al modello di comportamento che i rispettivi autori intendono, implicitamente o esplicitamente, come dimostrazione di fedeltà agli obblighi del patto. Detto in termini più propri, l'argomentazione di *Gal.* 3,6-9 è chiaramente uno sviluppo della tesi fondamentale enunciata in 2,16: «nessuno è giustificato per opere della legge ma soltanto per la fede in Gesù Cristo».

In altre parole, Paolo si oppone precisamente al tipo di concezione e di mentalità che si trovano espresse in 4QMMT. Insieme con altre correnti del giudaismo del secondo tempio, MMT intese «giustizia» e «giustificazione» in rapporto con *m'šj htwrh* / ἔργα νόμου e in qualche modo in dipendenza da questi. Ad Antiochia questa stessa interpretazione determinò la decisione di Pietro e degli altri cristiani giudei di ritirarsi dalla comunione di mensa con credenti gentili. Paolo ha una posizione esattamente opposta: egli insiste che la πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ è sufficiente da sola, precisamente come «fede in Gesù Cristo» e non come «fedeltà» a regole e pratiche che esigevano una separazione dagli infedeli, una separazione dei giudei dai gentili.¹

5. Per amor di completezza ci si potrebbe limitare a ricordare un altro parallelismo tra 4QMMT e Galati. Alludo al fatto che la prima parte di MMT è un calendario. Ciò prova un interesse che appare anche altrove nella letteratura del giudaismo del secondo tempio, più precisamente la garanzia che l'osservanza delle feste fisse coincidesse con il calendario celeste. Il risultato di un simile interesse fu una controversia tra le fazioni di quanti calcolavano la data delle feste in base al calendario solare e quanti invece la calcolavano in base a quello lunare (si vedano in particolare *Iub.* 6,32-35; *1 Hen.* 82,4-7; *1QS* 1,14-15; *CD* 3,14-15).²

Qui il punto di contatto è *Gal.* 4,10. Il passo indica chiaramente come anche l'osservanza delle feste «comandate» fosse una preoccupazione degli altri missionari che «turbavano» i cristiani della Galazia.³ Ciò significa che l'osservanza delle feste (giudaiche) rientrava perfettamente nell'in-

¹ Poiché il contrasto tra Galati e 4QMMT implica un contrasto tra fede e fedeltà (cf. *Giac.* 2,18-24), esso corrobora la tesi contraria all'interpretazione seguita da molti che traducono l'espressione greca πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ in Galati e Romani con «la fedeltà di Gesù Cristo». Soltanto quegli interpreti che non vedono alcun contrasto tra Paolo e Giacomo su questo punto potrebbero essere sicuri che Paolo abbia inteso l'espressione nel senso della «fedeltà» di Gesù nella propria opera. Cf. anche il mio *Once More, pistis christou*, in E.E. Johnson e D.M. Hay (ed.), *Pauline Theology*, iv. *Looking Back, Pressing On*, Atlanta 1997, 61-81, dove discuto con R.B. Hays, autore nello stesso volume del saggio precedente il mio *Pistis and Pauline Christology. What is at Stake?*, 35-70.

² 4Q321 cerca di mettere in correlazione i due calendari: v. Eisenman-Wise, 109-116; García Martínez, 454-455.

³ È quasi certo che Paolo si riferisca qui alle feste giudaiche, cf. il mio *Galatians*, 227-229.

sistenza sulle «opere della legge» di MMT e degli altri missionari (giudei cristiani) contro il cui insegnamento Paolo polemizza in Galati. Non è, tuttavia, chiaro se in questo caso sia possibile trarre dal materiale di Qumran altre notizie rilevanti per un parallelismo tra MMT e Galati.

Per riassumere, i quattro o cinque punti paralleli tra 4QMMT e Galati forniscono sufficienti motivi per concludere che MMT mantiene il tipo di atteggiamento teologico e di prassi halakica che di fatto determinò l'atteggiamento e la condotta di Pietro e degli altri giudei cristiani ad Antiochia (*Gal.* 2,11-14). Ovviamente non s'intende qui sostenere che Galati sia stata scritta sulla base della conoscenza di MMT o che gli «alcuni da parte di Giacomo» (*Gal.* 2,12) fossero essi stessi qumraniani o subissero l'influenza di Qumran, o qualsiasi cosa del genere. Il peso della documentazione pare tuttavia far pensare che MMT conservi un lessico e un modo di fare teologia che hanno lasciato la loro impronta su un più ampio spettro del pensiero e della prassi del giudaismo e che ad Antiochia Paolo abbia dovuto affrontare un modo di fare e di praticare la teologia di questo genere e che di ciò abbia scritto ai Galati affinché vi si opponessero.¹

¹ Ringrazio i colleghi Robert Hayward e Loren Stuckenbruck per gli stimoli e i commenti su questo argomento e sulla prima stesura del mio articolo.

La conversione di Paolo

Sguardo sulle controversie del ventesimo secolo

Il dibattito suscitato dalla cosiddetta «nuova prospettiva su Paolo» non è andato esente da fraintendimenti e pare aver spesso prodotto più calore che luce. La *Festschrift* per il compleanno di Peter Stuhlmacher fornisce forse l'occasione adatta a chiarire alcuni di questi equivoci e a rovesciare in qualche modo il rapporto tra luce e calore! Come che sia, questo modesto dono di compleanno è scritto con questa speranza e con i più sinceri e migliori auguri per colui che i nostri cugini nordamericani non esiterebbero a chiamare *the honoree* e i cui scritti sono tanta parte di quanto di meglio offre la letteratura sul Nuovo Testamento.

Un buon testo su cui mettere alla prova le nostre intenzioni è la «conversione di Paolo», com'è tradizione chiamare l'evento che trasformò Paolo da persecutore della «chiesa di Dio» (*Gal.* 1,13) in «apostolo di Gesù Cristo». In studi recenti l'episodio ha suscitato grande interesse, ma nel dibattito riguardo alla posizione di Paolo circa la legge e il suo insegnamento sulla giustificazione per fede il significato della sua conversione è, più spesso che non, dato ancora per scontato. In un volume come questo dedicato al vangelo di Paolo, alla sua concezione della propria eredità religiosa di giudeo e alle conseguenze di entrambi gli aspetti per la chiesa, è quindi opportuno chiederci di nuovo: qual è stato il contributo della conversione di Paolo al suo vangelo? quali cambiamenti o modifiche ha provocato questo evento in Paolo, nella sua concezione di sé in quanto giudeo? in che modo la conversione ha aiutato l'apostolo a formare la sua concezione della chiesa? o, per dire le cose più semplicemente: dato che il verbo «convertire» significa «voltarsi, fare una conversione a U», *da che cosa* Paolo si è convertito e *a che cosa* si è convertito?

Si può procedere nel modo più comune, passando in rassegna le risposte tradizionali al nostro interrogativo; si andrà, poi, a prestare maggiore attenzione al passo che più probabilmente offrirà, o almeno così si spera, la risposta di Paolo stesso; un passo le cui risorse informative, stranamente, non sono state finora mai sfruttate a sufficienza.

I. DA CHE COSA SI È CONVERTITO PAOLO? LE IPOTESI TRADIZIONALI

La domanda ha avuto tutta una serie di risposte, ciascuna delle quali ha colto qualche aspetto dell'insieme, ma nessuna pare rispecchiare adeguatamente ciò che per Paolo era importante. Tutta la varietà di sfumature delle risposte tradizionali può essere riassunta sotto cinque capi.

1.1. *Dal giudaismo al cristianesimo*

Questa risposta è stata data spesso a livello popolare. La sua giustificazione logica è che la parola «conversione» è usata generalmente per indicare il passaggio dall'ateismo alla religione o da una religione a un'altra. La sua giustificazione teologica è stata corroborata dal presupposto secolare degli studiosi di Nuovo Testamento che il giudaismo non dovesse essere considerato teologicamente altro che il precursore del cristianesimo. Da qui origina il termine *Spätjudentum*, *late Judaism*, «giudaismo tardo», d'uso corrente appena una generazione fa per indicare il giudaismo del secondo tempio:¹ il giudaismo del primo secolo era il «giudaismo tardo» perché la sua rilevanza teologica terminava con l'avvento di Gesù;² il vecchio patto era stato sostituito totalmente dal nuovo.³

La forza di questa risposta è data, soprattutto, dal linguaggio usato proprio da Paolo in *Gal. 1,13-14*, cioè nel passo al quale si ritornerà più tardi con rinnovata attenzione. Qui, negli unici versetti nei quali usa il termine «giudaismo», l'apostolo parla della sua «condotta precedente nel giudaismo» (1,13) e di come si fosse distinto «nel giudaismo più di molti contemporanei» (1,14). Evidentemente il termine «giudaismo» denota la sua precedente pratica religiosa, una pratica che ora aveva abbandonato, e in conseguenza diretta della sua conversione. Questo passo offre sicuramente alcuni argomenti per la risposta tradizionale. Paolo era stato convertito al cristianesimo uscendo da questo «giudaismo».

Il problema è che la risposta, così com'è intesa normalmente, pretende troppo; nella sua forma tradizionale è una affermazione esagerata. Oggi

¹ Termine usato ancora, ad esempio, nei primi numeri delle prestigiose WUNT: H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (WUNT 2), Tübingen 1951.

² Cf. ad esempio L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, 1. *Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung*, Göttingen 1975: Gesù «abroga il comandamento del sabato in sé e quindi la legge, il fondamento del giudaismo» (p. 146); «... Gesù pone effettivamente fine al giudaismo annientandolo dalle radici mediante qualcosa di nuovo» (p. 148). Si veda anche la critica di Pannenberg e Moltmann in J.T. Pawlikowski, *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue*, New York 1982, 37-47.

³ Così già in *Ebr. 8,13*. Concetti analoghi anche in *Barn. 4,6-8; 13 s.*; *Iust., Dial. 11,5; 135,3 e 6; Melitone di Sardi, Omelia pasquale*, fr. 39-45.

nessuno studioso del Nuovo Testamento chiamerebbe «giudaismo tardo» il giudaismo del secondo tempo. Tralasciando tutto il resto, tale definizione rende, ovviamente, impossibile parlare sensatamente dei successivi diciannove secoli di giudaismo. Analogamente, dire che «Paolo si è convertito dal giudaismo al cristianesimo» è, a rigor di termini, una stupidaggine anacronistica. Il termine «cristianesimo» allora non esisteva ancora; è documentato per la prima volta, almeno per iscritto, nelle lettere di Ignazio di Antiochia (*Magn.* 10; *Rom.* 3,3; *Philad.* 6,1), vale a dire circa ottant'anni dopo la conversione di Paolo.

Questi anacronismi linguistici sono importanti poiché riflettono e, allo stesso tempo, mettono in evidenza l'inizio di una rivalutazione più reale del rapporto tra i primi cristiani e la loro matrice giudaica. Ovviamente, non è una risposta adeguata alla prima domanda ricordare che il cristianesimo non esisteva ancora a livello linguistico. La realtà è che Gesù e i primi cristiani erano giudei e rimasero giudei. Tra gli studiosi del «Gesù storico» oggi è ormai un luogo comune parlare di «Gesù il giudeo» e tale riconoscimento costituisce il presupposto principale della cosiddetta «terza ricerca» del Gesù storico.¹ Non solo loro, ma anche Paolo rimase giudeo (cf. i termini in cui si presenta a detta di *Atti* 22,3: «sono giudeo») e più tardi in una delle sue lettere si definirà «israelita» (*Rom.* 11,1). Il fatto che nessuno negherebbe per il periodo in cui avvenne la conversione di Paolo è che quello che più tardi sarebbe stato chiamato «cristianesimo» era ancora un movimento *interno* al giudaismo del secondo tempo, che in questo periodo può essere definito nel modo più preciso come forma di giudaismo messianico i cui fedeli si demarcavano dagli altri giudei del tempo per la loro fede e le loro credenze in Gesù.²

La conclusione è che la semplice definizione della conversione di Paolo come conversione dal giudaismo al cristianesimo si dimostra troppo semplicistica. Senz'altro ci fu uno spostamento da qualcosa a qualcos'altro, ma questo spostamento richiede di essere chiarito più da vicino e di essere definito con maggior precisione.

¹ V. ad esempio S. Neill, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, ediz. riveduta a c. di N.T. Wright, Oxford 1988, 379-403; B. Witherington, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*, Downers Grove, Ill. 1995.

² Il significato del nome «cristiani», che secondo *Atti* 11,26 fu coniato in questo periodo, non è chiaro. Se l'informazione di Luca è esatta, la formazione latina del nome (*Christiani*) fa pensare che il nome fu creato dalle autorità romane ad Antiochia. Ma ciò non necessariamente implica che questi «cristiani» venissero così chiamati per distinguerli dalla categoria più generale dei «giudei». Al contrario, l'origine del termine indica semplicemente che essi erano seguaci di Cristo come gli *Herodiani* (*Mc.* 3,6, ecc.) erano i sostenitori di Erode (il partito di Erode), e *Caesariani* e *Pompeiani* erano parimenti usati come nomi di parte. È come dire che il nome potrebbe semplicemente indicare che le autorità romane riconoscevano che i «cristiani» erano una fazione distinta all'interno della comunità giudaica (con i loro numerosi simpatizzanti gentili: cf. *Ios., Bell.* 7,44-45) di Antiochia.

1.2. Dalla coscienza turbata alla pace con Dio

Ecco un'altra risposta tradizionale molto diffusa. Storicamente essa si basa sul presupposto che la conversione di Paolo fosse, se non il classico tipo di conversione, comunque dello stesso genere della conversione di Agostino o di Lutero.¹ Esegeticamente tale risposta era radicata nell'uso del pronome di prima persona singolare, «io», usato da Paolo in *Rom.* 7, dove l'ipotesi tradizionale era che l'impotenza spirituale ivi descritta fosse quella di Paolo prima della conversione; un classico esempio di tale lettura è quello di Agostino che usa la terminologia di *Rom.* 7,22-25 per descrivere le proprie lotte interiori prima della sua definitiva conversione.² L'espressione popolare di questa ipotesi si ritrova in una lunga serie di biografie romanzesche di Paolo e, indubbiamente, in innumerevoli sermoni sulla sua conversione, che hanno fornito vivide descrizioni della lotta di Paolo con la propria coscienza, che indubbiamente gli rimordeva (cf. *Atti* 26,14) al pensiero del martirio di Stefano e al ricordo della parte da lui stesso avuta in quella morte (*Atti* 7,58; 8,1).

Questa teoria, comunque, ha dovuto essere costantemente abbandonata nel corso del xx secolo. Il problema è che Paolo stesso non fornisce alcun indizio di aver sofferto per una coscienza turbata nel periodo precedente la sua conversione. Inoltre, dopo la pubblicazione del classico studio di Kümmel su *Rom.* 7,³ l'idea che il discorso in prima persona di Paolo si riferisse alla sua esperienza prima della conversione è stata ormai quasi del tutto abbandonata. Non mancano certo tentativi di rianimarla in forma modificata,⁴ ma nessuno di questi ha riscosso molto successo. Generalmente si è considerato molto più decisivo il fatto che nei due passi in cui Paolo esprime nel modo più chiaro il proprio punto di vista prima della conversione, lo fa in termini che sono assolutamente in contrasto con l'ipotesi della «coscienza tormentata». In *Fil.* 3,6 egli afferma di essere stato «irreprensibile» «quanto alla giustizia sotto la legge», riferendosi, molto probabilmente, proprio al tempo in cui aveva perseguitato con zelo «la chiesa di Dio». Qui non c'è traccia di scrupoli di coscienza prima dell'incontro sulla via di Damasco. Analogamente in *Gal.* 1,13-14, la seconda allusione più esplicita al suo stato mentale prima della conversione, Paolo ricorda semplicemente i suoi successi nel mantenere e praticare le tradizioni dei suoi padri.⁵

1 Si veda ad esempio W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Glasgow 1960, 176-177 e 244-245 (tr. it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Brescia 1998).

2 Agostino, *Conf.* 8,5. 3 Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, Leipzig 1929.

4 R.H. Gundry, *The Moral Frustration of Paul Before his Conversion. Sexual Lust in Romans 7,7-25*, in *Pauline Studies. Essays... to F.F. Bruce*, ed. D.A. Hagner e M.J. Harris, Exeter 1980, 228-245; G. Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Edinburgh 1987, 228-250.

5 L'articolo di K. Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*: HTR

È allora chiaro che il modello orientato all'evangelizzazione della conversione di un Paolo dalla coscienza tormentata che trova finalmente la pace con Dio ha ben pochi riscontri nella testimonianza stessa di Paolo per sopportare un peso tanto grande. Esso può essere ravvivato grazie a modelli psicoanalitici che si addentrano al di sotto della coscienza del suo pensiero e della sua memoria: «il complesso inconscio del cristianesimo si aprì la strada alla coscienza».¹ Ma considerazioni del genere sono quanto mai lontane dai testi, e se questi stessi forniscono una risposta più soddisfacente alla nostra domanda, si deve allora lasciar loro la precedenza assoluta.

1.3. Dalla negazione all'affermazione di Gesù come messia

Nel libro degli Atti la conversione di Paolo è rappresentata e ricordata da Paolo stesso come incontro col Cristo risorto (*Atti* 9; 22; 26; *1 Cor.* 9,1; 15,8; *Gal.* 1,16; cf. *2 Cor.* 4,4-6; *Fil.* 3,7-8). È quindi naturale concludere che elemento centrale dell'evento fu per Paolo la trasformazione della sua concezione di Gesù, di fatto la conversione alle credenze riguardo a Cristo e alla fede in lui nutrite da quelli che egli aveva perseguitato.

Tale risposta può essere corroborata dall'esegesi di *1 Cor.* 1,23 e *Gal.* 3,13. Dal primo passo si può arguire, senza forzature, che quando dice che la proclamazione di Cristo crocifisso fosse «per i giudei uno scandalo/sacrilegio», Paolo stesse ricordando la propria reazione di giudeo offeso dalle affermazioni riguardanti Gesù fatte dai suoi seguaci. Il sacrilegio consisteva, evidentemente, nell'accostamento di due parole: «messia» e «crocifisso». Che cosa avrebbe costituito lo scandalo è chiarito dal secondo passo (*Gal.* 3,13): «Cristo è diventato una maledizione al posto nostro, poiché sta scritto: 'Maledetto è chiunque è appeso al legno'» (citazione di *Deut.* 21,23). Di nuovo si può non senza ragione pensare che qui Paolo ricordi come egli stesso avesse in passato fatto ricorso a *Deut.* 21,23 allo scopo di confutare la proclamazione cristiana e perseguitare chiunque sostenesse che il Gesù crocifisso fosse veramente il messia di Dio. I testi di Qumran confermano che la medesima sentenza del Deuteronomio («maledetto chiunque è appeso all'albero») era stata applicata alla crocifissione del criminale che restava poi esposto dopo la morte (4QpNah 1,7-8; 11QT 64,6-13). È quindi pienamente plausibile che Paolo il persecutore si sarebbe servito della stessa argomentazione per condannare l'idea dei na-

56 (1963) 199-215, rist. in *Paul Among Jews and Gentiles*, London 1977, 78-96 si è dimostrato al riguardo particolarmente autorevole.

¹ C.G. Jung, *Contributions to Analytical Psychology* (tr. ingl. 1945), 257 citato in C.S.C. Williams, *Acts* (BNTC), London 1957, 123; v. ora anche J.G. Gager, *Some Notes on Paul's Conversion*: NTS 27 (1981) 697-704.

zarenì secondo la quale il loro Gesù crocifisso fosse nondimeno il messia.

Se fossero necessarie altre conferme si potrebbero citare anche 1 Cor. 15,3 e Atti 9,22. Nel primo passo Paolo informa i corinti, o rammenta loro, che il vangelo che egli stesso aveva un tempo ricevuto iniziava con la confessione che «Cristo morì per i nostri peccati secondo le scritture». Questa (la morte di Cristo come sacrificio per il peccato) sarebbe stata per Paolo una risposta teologica sufficiente al problema del messia crocifisso. Nel secondo passo Luca narra che poco dopo la conversione Paolo confondeva i giudei di Damasco dimostrando che Gesù è il messia (Atti 9,22). Se ne potrebbe legittimamente concludere che Paolo iniziò subito a predicare la fede (in Gesù messia) alla quale era appena stato convertito.

Non sorprende quindi che questa sia stata una visione condivisa degli effetti dell'incontro sulla via di Damasco sulla teologia paolina stessa. Negli anni successivi al 1950 H.G. Wood e Philippe Menoud commentavano entrambi in questi termini la rilevanza della conversione di Paolo.¹ Inoltre, sebbene si sia verificata una comprensibile riluttanza da parte della maggioranza degli studiosi, non convinti che si potesse leggere una parte notevole della cristologia paolina nell'episodio della conversione, alcuni non hanno esitato a vedere già presente nell'esperienza stessa della via di Damasco tutto quanto fosse necessario al pieno sviluppo della cristologia paolina.² Ad esempio J.A.T. Robinson ha letto tutta la teologia paolina del corpo di Cristo nelle parole scese dal cielo registrate in Atti: «Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?» (Atti 9,5; 22,7; 26,14). Si può sostenere logicamente una teoria del genere solo ritenendo che con queste parole il Cristo risorto si identificasse (così viene letto il «mi») con la chiesa perseguitata.³ Più recentemente, Seyoon Kim ha costruito tutta una tesi utilizzando la probabile eco dell'incontro sulla via di Damasco contenuta in 2 Cor. 4,4-6. Secondo questo studioso, Paolo avrebbe interpretato, più o meno sin dall'inizio, la visione del Cristo glorificato sulla falsariga della sapienza divina e dell'epifania della figura simile a quella di un uomo di Ez. 1,26 e Dan. 7,13.⁴

Difficilmente si potrebbe negare che qui ci sia qualcosa. È difficile capire che cosa la conversione di Paolo (da persecutore ad apostolo) potrebbe

¹ H.G. Wood, *The Conversion of Paul. Its Nature, Antecedents and Consequences*: NTS 1 (1954-55) 276-282; P.H. Menoud, *Revelation and Tradition. The Influence of Paul's Conversion on his Theology*: Interpretation 7 (1953) 131-141.

² Voglio precisare che indicando la conversione di Paolo come «esperienza sulla via di Damasco» intendo dire esattamente la stessa cosa, variando per praticità la formulazione. Il discorso generale non dipende da una particolare teoria riguardo al valore storico del racconto di Atti, per quel che riguarda l'ubicazione dell'episodio della conversione dell'apostolo.

³ J.A.T. Robinson, *The Body*, London 1952, 58 (tr. it. *Il corpo. Studio sulla teologia di san Paolo*, Torino 1967).

⁴ Così soprattutto S. Kim, *The Origins of Paul's Gospel* (WUNT 2.4), Tübingen 1981.

aver significato se non avesse almeno incluso un «cambiamento di opinione» radicale da parte sua riguardo alle affermazioni dei primi cristiani relative a Gesù. *Gal.* 1,16 (Dio ha rivelato il figlio suo in Paolo) indica chiaramente una rivelazione cristologica, mentre *Fil.* 3,7-8 indica sicuramente una trasformazione completa del centro della vita, con una pietà personale ormai concentrata totalmente e intensamente su Cristo. L'idea fondamentale di Wood e Menoud dev'essere quindi giusta. Le affermazioni più elaborate di Robinson e Kim sono invece un'altra cosa. Come minimo si deve ammettere la probabilità che la cristologia più approfondita delle epistole di Paolo (dettate per la prima volta circa quindici anni più tardi) sia il risultato di riflessioni fatte nel corso degli anni che, indubbiamente, includevano, se non altro, una meditazione sull'esperienza della via per Damasco (com'è implicito in *2 Cor.* 4,4-6), ma erano, altrettanto indubbiamente, nutrite anche dalla sua crescente conoscenza della tradizione di Gesù e di una più distesa lettura delle scritture alla luce della sua nuova fede in un Cristo crocifisso.¹

Il solo punto debole dell'ipotesi di base è che nel racconto in cui ricorda più esplicitamente la sua conversione Paolo non parla minimamente di una simile trasformazione nelle sue credenze su Gesù (*Gal.* 1,13-14 e *Fil.* 3). E continua a essere un particolare sorprendente che nelle sue lettere la pretesa che Gesù fosse il messia resti, tutto sommato, un fatto in-controverso. Come ammettono tutti i commentatori, negli scritti di Paolo «Cristo» era già diventato un nome proprio, avendo perso molto, se non tutto, il suo carattere di titolo. Le cose possono stare così solo perché la pretesa messianicità di Gesù, un tempo controversa, ormai non lo era più. A sua volta, ciò potrebbe essere semplicemente il riflesso del fatto che le lettere di Paolo erano indirizzate a chiese per le quali era ormai pacifico che Gesù fosse il messia. Se tuttavia la messianicità di Gesù fosse stata veramente nel passato la causa prima della persecuzione di Paolo e se effettivamente avesse continuato a essere un problema serio tra giudei e cristiani, ci si aspetterebbe un numero maggiore di indizi e indicazioni – analogamente a quelli che s'incontrano per la legge.

Potrebbe quindi darsi che in ambienti giudaici la rivendicazione cristiana della messianicità di Gesù non fosse poi tanto controversa? in caso contrario, come sarebbe stato possibile che i giudei credenti in Gesù messia restassero tanto indisturbati a Gerusalemme, come pare che così fosse?²

¹ V. inoltre la mia precedente critica di Kim in «*A Light to the Gentiles*». *The Significance of the Damascus Road Christophany for Paul*, in *The Glory of Christ in the New Testament; Studies in Christology in Memory of G.B. Caird*, ed. L.D. Hurst e N.T. Wright, Oxford 1987, 251-266, rist. nel mio *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*, London 1990, 89-104.

² Con i più convergo che la persecuzione scatenatasi, secondo il racconto degli Atti, in seguito all'esecuzione di Stefano fosse diretta soprattutto contro gli ellenisti, lasciando il resto dei naza-

Evidentemente *non* fu la pretesa cristiana della messianicità di Gesù a innescare la persecuzione nella quale Paolo fu una figura di primo piano. Passi come *1 Cor.* 1,23 e *Gal.* 3,13 potrebbero perciò esprimere non tanto la denuncia globale dell'istanza cristiana quanto piuttosto una polemica animata da spirito di fazione tra gruppi giudaici diversi e il rifiuto delle istanze cristiane ritenute indegne d'essere ulteriormente tollerate all'interno del giudaismo. In altre parole, l'affermazione che il Gesù crocifisso fosse il messia poteva in linea di principio essere condivisa da un giudeo; dopotutto in passato molti giudei devoti e stimati erano stati crocifissi. Ciò che verisimilmente risultò offensivo fu piuttosto la pretesa cristiana che altri, anzi tutti i giudei, riconoscessero questo Gesù come messia.¹

Come che sia, benché in parte risponda alla nostra domanda, questa ipotesi è ben lungi dal farci arrivare con certezza a quello che per Paolo stesso stava al cuore della sua esperienza di conversione.

1.4. Dalla legge al vangelo

Questa è la risposta che negli studi degli ultimi decenni si è sostenuta con maggior coerenza.² In qualche misura essa ha certo qualche vantaggio sull'antitesi drastica di legge e vangelo, che è stata un motivo fra i più importanti della maggior parte delle (o di tutte le?) le correnti teologiche della riforma e che facilmente può cadere nell'antitesi di giudaismo e cristianesimo (legge = giudaismo; vangelo = cristianesimo), già scartata nella discussione della prima risposta. Essa tuttavia non solo non dipende dalla possibilità di porre l'antitesi di legge e vangelo in termini tanto netti, ma, e più importante, dispone anche a pieno diritto di un saldo fondamento esegetico. Soprattutto può richiamarsi a *Gal.* 2,19-21. Al riguardo si può dire con qualche certezza che Paolo ricorda, o quantomeno implicitamente vi allude, la sua conversione: «Quanto a me, per mezzo della legge sono morto alla legge, per poter vivere a Dio... Io non annullo la grazia di Dio, perché se la giustizia si ottenesse per mezzo della legge, Cristo sarebbe morto inutilmente». Ancor più importante si è d'altro canto dimostrata la con-

reni in sostanza indisturbati. In tempi recenti ciò è stato messo in questione da C.C. Hill, *Hellenists and Hebrews. Reappraising Division within the Earliest Church*, Minneapolis 1992, 32-40. Tuttavia Hill ignora o minimizza gli argomenti che nel loro complesso danno alla posizione maggioritaria la sua forza.

¹ V. inoltre la domanda che riflette la mia personale perplessità sulla questione: *How Controversial was Paul's Christology?*, in *From Jesus to Paul* (Essays on New Testament Christology in Honour of M. de Jonge, JSNTS 84), ed. M.C. De Boer, Sheffield 1993, 148-167.

² Si veda ad esempio U. Wilckens, *Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem*, in *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien*, Neukirchen 1974, 11-32, spec. 15, 18 e 23-25; S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (WMUNT 2.4), Tübingen 1981, 3-4 e *passim*; C. Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58), Neukirchen 1985, ad esempio 90, 115, 144.

clusione che Paolo trasse dal suo incontro sulla via di Damasco: «Cristo è la fine della legge» (*Rom.* 10,4).¹

Argomentando questa risposta di solito si sostiene anche che Paolo abbia perseguitato gli ellenisti perché questi avevano già abbandonato la legge. Ciò presuppone, e così anch'io, che la persecuzione di Paolo fosse diretta principalmente contro giudei di lingua greca come lui stabilitisi in pianta stabile nella diaspora, che erano stati battezzati discepoli di Gesù messia e che facevano capo a Stefano. La base esegetica di questa ipotesi è fornita quindi da *Fil.* 3,6 («quanto a zelo, persecutore della chiesa»), poiché «zelo» viene interpretato normalmente nel senso di «zelo per la legge» (cf. *Gal.* 1,14: «mi distinguo... per essere estremamente zelante nelle tradizioni dei miei padri»; *Atti* 21,20: giudei credenti «zelanti per la legge»).² Detto questo, l'argomentazione procede fluidamente: Paolo fu convertito alla posizione che aveva dapprima perseguitato; abbandonò la legge come quelli che aveva combattuti. Se si volessero cercare le ragioni di Paolo è facile fare congetture: la legge aveva approvato la condanna a morte di Gesù; ma l'incontro sulla via di Damasco aveva rivelato a Paolo che Dio aveva reintegrato questo Gesù; quindi «la legge è insensata» e ora andrebbe abbandonata.³ «Cristo è la fine della legge».

Anche in questo caso nella risposta ci dev'essere del vero. Sarebbe difficile leggere *Gal.* 2,21 senza cogliere un'implicazione tanto chiara. Ma ci sono due problemi. Il primo è che le sole tradizioni disponibili riguardo agli ellenisti non avvalorano l'ipotesi che essi avessero abbandonato la legge.⁴ Il discorso attribuito a Stefano in *Atti* 7 parla di Mosè in termini estremamente positivi, definisce la legge «oracoli viventi» e culmina con l'accusa che gli ascoltatori di Stefano sono loro quelli che non hanno osservato la legge (*Atti* 7,20-25.35-38.53). Il discorso critica il giudaismo tradizionale ed è diretto soprattutto contro il tempio «fatto con le mani» (7, 47-49). A sua volta ciò fa pensare che l'accusa mossa a Stefano di aver parlato contro Mosè, contro il luogo santo e contro la legge (6,11.13-14) sia da intendersi in Luca come accusa diretta contro le idee sul tempio sostenute in particolare da Stefano o in generale dagli ellenisti (cristiani). Dato che il culto del tempio e il suo giusto ordinamento stanno al centro della

¹ In tal caso si dovrebbe ovviamente rimandare esplicitamente a P. Stuhlmacher, «Das Ende des Gesetzes». *Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie, in Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1982, 166-191; ma si veda ad esempio anche Dietzfelbinger, 105-106. 118. 125 e 145.

² Si veda tra altri P.T. O'Brien, *Philippians* (NIGTC), Grand Rapids 1991, 375-376 e gli autori qui citati.

³ Si vedano gli autori menzionati in H. Räisänen, *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 1983, 249 n. 112.

⁴ Si veda ad esempio H. Räisänen, *The «Hellenists». A Bridge between Jesus and Paul?*, in *Jesus, Paul and Torah. Collected Essays* (JSNTS 43), Sheffield 1992, 177; C.K. Barrett, *Acts 1-14* (ICC), Edinburgh 1994, 337-338 (tr. it. *Atti degli Apostoli* 1, Brescia 2003).

legge e delle usanze trasmesse da Mosè, una concezione ostile al culto del tempio sarebbe stata considerata anche una minaccia anche per la legge. In altre parole, le nostre fonti non permettono di concludere né che gli ellenisti avessero abbandonato totalmente la legge né che Paolo li avesse perseguitati per quella ragione né che egli si fosse poi convertito, abbracciando le loro posizioni. Se si vuole rendere giustizia alle nostre fonti è necessario operare con maggiore precisione, rispettandone le differenze.

Il secondo problema è di quelli che per decenni hanno intralciato i giudizi sulla teologia di Paolo, ossia il fatto (per alcuni) strano che nelle sue lettere questi conservi una visione altamente positiva della legge. Basti leggere passi come *Rom.* 3,3 I; 8,4; *I Cor.* 7,19 e *Gal.* 5,14. Non si può certo dire che qualcuno che parli come Paolo in questi passi abbia abbandonato la legge. Quale che sia il significato di *Gal.* 2,21 e *Rom.* 10,4, nessuno che sia convinto di una coerenza sostanziale della concezione paolina della legge potrà quindi mai trovare in questi passi la riprova di un rifiuto totale della legge da parte di Paolo. Ma questi sono problemi che vanno al di là degli intenti di questo saggio. Ci si deve accontentare di dire che l'insegnamento complessivo di Paolo sulla legge dovrebbe essere un ulteriore invito alla cautela quando s'intendano affrontare gli effetti della conversione di Paolo sulla sua concezione della legge. *Gal.* 2,21 fa chiaramente capire che qualche cambiamento nei rapporti di Paolo con la legge ha senz'altro a che vedere con la sua conversione. Ma ancora non è chiaro in che cosa questo precisamente consista.

1.5. *Dalla propria giustizia alla giustizia di Dio*

Per molti questa è una semplice variante della quarta risposta, mentre essa merita, invece, di essere considerata a sé. La risposta stessa è tratta, ovviamente, da *Fil.* 3,9: «... senza una mia propria giustizia, derivante dalla legge, bensì con quella che si ha mediante la fede in Cristo, la giustizia che viene da Dio a quella fede». A dire il vero, Paolo presenta ciò come una sua speranza, più che un fatto già acquisito al momento della sua conversione o mediante essa. Ciononostante, la giustizia mediante la fede e non derivante dalla legge è un punto talmente centrale del vangelo di Paolo, specialmente nella sua esposizione in Galati e Romani 3-4, da risultare, come minimo, plausibile argomentare che l'apostolo abbia considerato la propria conversione come un passaggio dalla «giustizia sotto la legge» (*Fil.* 3,6) alla giustizia mediante la fede in Cristo (3,7-9).

I problemi sorgono quando «la mia giustizia» (*Fil.* 3,9) viene letta nel senso di una giustizia raggiunta coi propri sforzi e si ricorda che la concezione tradizionale del giudaismo era che l'accettazione divina era qualcosa che ci si doveva guadagnare o meritare obbedendo alla legge. Nello stesso modo viene interpretata «la loro propria giustizia» di *Rom.* 10,3; il van-

to di cui si parla in *Rom.* 2,23 e 3,27 viene letto analogamente quale vanto per aver ottenuto la propria giustizia con le proprie forze; infine, le «opere della legge» ripudiate in *Gal.* 2,16; *Rom.* 3,20 e altrove sono interpretate come le buone opere che si presumeva il giudaismo insegnasse essere necessarie per raggiungere quella giustizia (cf. *Rom.* 4,4-5).

Non è mia intenzione avventurarmi nuovamente nel dibattito sull'esegesi di questi passi,¹ anche perché non sarebbe possibile. Ci si deve accontentare di osservare le grandi difficoltà d'interpretazione della conversione di Paolo. Una è quella di documentare con la letteratura giudaica del tempo questa visione del giudaismo. Il giudaismo ha veramente insegnato una giustizia ottenuta con le proprie forze? Il Deuteronomio insegna al contrario che l'elezione divina d'Israele non era minimamente basata sui meriti d'Israele e che l'obbedienza alla legge doveva essere un mezzo per vivere in seno al popolo del patto, non un mezzo per entrare in esso. Similmente la disposizione del sacrificio per il peccato e del giorno dell'espiazione presume il riconoscimento di un peccato frequente che va eliminato dalla disposizione divina dell'espiazione, non già dallo sforzo umano. Quando in *Fil.* 3,6 Paolo dichiara di essere stato «irreprensibile», se ne deve quindi concludere non che fosse senza peccato o avesse osservato una ubbidienza sempre perfetta, bensì che sia vissuto entro i termini previsti dalla legge del patto, servendosi quando necessario delle possibilità previste per la purificazione e l'espiazione. Né si dovrebbe mai dimenticare che la concezione paolina della giustizia di Dio, come si legge in *Rom.* 1,17, sembra essere tratta direttamente dalla terminologia usata nell'Antico Testamento, più specificamente nei Salmi e nel Deutero-Isaia.²

Si presenta un problema simile per «la mia / la loro propria giustizia» (*Fil.* 3,9; *Rom.* 10,3) e per «il vanto» (*Rom.* 2,17.23; 3,27). In nessuno dei casi citati la lettura più naturale è «(vantarsi della) giustizia frutto dei propri sforzi». In *Rom.* 10,3 la traduzione migliore del testo greco è «la loro giustizia», nel senso di giustizia che appartiene a loro e non ad altri, vale a dire la giustizia d'Israele e, in quanto tale, non accessibile ai gentili. E in *Fil.* 3 il v. 9 costituisce similmente il culmine di un elenco di ciò in cui Paolo, da giudeo, poteva riporre la propria fiducia, con al primo posto, sembrerebbe, il privilegio della sua condizione di membro del popolo d'Israele. Lo stesso è vero per il «vanto». L'elenco che si legge in *Rom.* 2, 17-20 è palesemente un elenco dei privilegi d'Israele. Infine, l'argomentazione di 3,27-30 è chiaramente rivolta contro un vanto che equivale a rendere Dio il Dio dei soli giudei.

¹ L'hogìà fatto nei miei due commenti alle lettere in questione: *Romans* (WBC 38), Dallas 1988 e *Galatians* (BNTC), London 1993, *ad loc.*

² S.K. Williams, *The «Righteousness of God» in Romans*: JBL 99 (1980) 241-290; Dunn, *Romans*, *ad loc.*

È fuori luogo continuare a trattare qui questi problemi particolari, anche se si avrà comunque modo di accennarli di nuovo più avanti (insieme alla questione delle «opere della legge»). Ciò che a questo punto m'interessa fare è, semplicemente, che ci sono buoni motivi per dubitare del modo tradizionale di valutare le affermazioni di Paolo stesso su come la sua concezione della giustizia sia stata trasformata dal suo incontro con Cristo. Personalmente sono pronto ad affermare che una qualche trasformazione della sua idea di giustizia sia effettivamente avvenuta al momento della sua esperienza sulla via di Damasco o ne sia risultata più tardi. Tuttavia, quello che è estremamente dubbio è che egli abbia inteso quell'esperienza come un abbandono della sua propria giustizia, nel senso di giustizia ottenuta con le proprie prestazioni, per accogliere la giustizia di Dio, concepita, per la prima volta, come un atto della grazia divina. Anche qui si ha motivo di chiedersi se le interpretazioni tradizionali della conversione di Paolo non siano partite per la tangente, perdendo di vista altri aspetti di quell'episodio che per Paolo erano più importanti.

Insomma, sembrano perlomeno esserci alcune buone ragioni per mettere in dubbio la gamma delle interpretazioni correnti della conversione di Paolo. La cosa che più colpisce è che la testimonianza principale resa direttamente dallo stesso Paolo non sia stata esaminata abbastanza dettagliatamente. Mi riferisco a *Gal.* 1,13-16, passo che ora ci apprestiamo ad affrontare.

2. GALATI 1,13-16

È quanto mai sorprendente che la testimonianza più diretta della conversione di Paolo, quella resa dall'apostolo stesso, non abbia ricevuto maggiore attenzione nella discussione del «prima» e del «dopo» la sua esperienza sulla via di Damasco. Infatti *Gal.* 1,13-14 offre una percezione più chiara di qualsiasi altro testo riguardo all'atteggiamento di Paolo e il suo ragionamento da «persecutore della chiesa»; si noti incidentalmente che è Paolo stesso a chiamarsi «il persecutore» sia in *Gal.* 1,13 sia in *Fil.* 3,6 e che secondo *Gal.* 1,22-23 è come «il persecutore» che egli era noto comunemente tra le chiese della Giudea.¹ Inoltre nelle lettere di Paolo non c'è alcuna sua affermazione riguardo allo scopo divino dell'incontro sulla via per Damasco più esplicita di quella che si legge in *Gal.* 1,15-16. Ci sono, in effetti, tre punti di questi versetti che devono essere messi in evidenza se si vuole capire «il prima» e «il dopo» della conversione di Paolo nei termini che egli stesso usa: due riguardano «il punto di partenza», il terzo «il punto d'arrivo» della conversione.

¹ *Gal.* 1,23 è «una delle più antiche affermazioni teologiche del cristianesimo»: E. Bammel, *Galater* 1,23: ZNW 59 (1968) 108-112.

2.1. Dal «giudaismo»

Oggi si è tanto abituati a usare il termine «giudaismo» come titolo generico o globale per indicare la religione dei giudei nel I sec. d.C. da dimenticare proprio quanto *poco* comune esso fosse in quel periodo. Si parla di giudaismo del secondo tempio, di «primo giudaismo» (proprio come si era soliti parlare di «giudaismo tardo»), di «giudaismo comune» o anche di diversi «giudaismi», dimenticando spesso che come denominazione identificativa il termine stesso è stato ben poco usato, quantomeno a stare alle fonti.¹ Ciò solleva un interrogativo importante: fino a che punto la percezione che nel nostro secolo si ha del «giudaismo» del I secolo come si esprime in questo titolo rispecchia la concezione che i giudei nella loro totalità o in una o più delle loro fazioni in particolare avevano di sé? C'è evidentemente il pericolo che i nostri tentativi di arrivare a un'immagine sociologica precisa della religione della terra d'Israele nel I secolo possano soddisfare i criteri sociologici moderni a spese della nostra capacità di entrare nella mentalità dei giudei che intendiamo descrivere. Altrove me ne sono occupato più approfonditamente,² ma qui è necessario concentrare l'attenzione sulle conseguenze per la nostra comprensione di ciò che Paolo ha in mente quando per due volte parla della sua vita precedente «nel giudaismo» (ἐν τῷ Ἰουδαισμῷ).

Per quel che si sa, il titolo «giudaismo» è diventato d'uso corrente nelle fonti letterarie soltanto con 2 *Maccabei*, opera comunemente datata attorno alla fine del II sec. a.C.,³ vale a dire circa 140 anni prima della conversione di Paolo. Interessante nelle quattro occorrenze documentate in questo libro è che il contesto immediato dice chiaramente perché il termine sia stato coniato e quale ne fosse il significato. In ciascun caso (2,21; 8,1 [2x]; 14,38 e anche 4 *Macc.* 4,26) il termine «giudaismo» denota la religione nazionale della popolazione della Giudea, religione che i dominatori siriaci volevano sradicare. Il «giudaismo» era diventato un punto di coagulazione e resistenza ai siriani e a difesa dell'identità nazionale di popolo del patto del Signore. Così si legge la storia del martire «accusato di giudaismo» e di quelli «che lottarono con zelo nel nome del giudaismo», «che perseverarono (fedelmente) nel giudaismo» e che «avevano rischiato corpo e anima per il giudaismo». In altri termini, il «giudaismo» in quanto nome identificativo ebbe chiaramente la sua accezione peculiare come termine antitetico a «ellenismo» (2 *Macc.* 4,13).

¹ Mi sono noti solo otto esempi dell'uso del termine che rientrano nel nostro periodo e sono precedenti: 2 *Macc.* 2,21; 8,1; 14,38 (2x); 4 *Macc.* 4,26; *Gal.* 1,13-14; *Clj.* 537.

² Cf. il mio *Judaism in the Land of Israel in the First Century*, in J. Neusner (ed.), *Judaism in Late Antiquity*, Part 2. *Historical Syntheses*, Leiden 1995, 229-261.

³ Si veda ad esempio T. Fischer: *ABD* IV, 441.

In altre parole, il termine «giudaismo» sembra essere stato coniato per mettere in evidenza la determinazione patriottica dei Maccabei a difendere l'identità nazionale peculiare lasciata loro in retaggio dalla religione avita. Il termine non era semplicemente una definizione asettica della «religione dei giudei». Sin dal suo primo uso esso si portava dietro il senso pregnante di un'identità religiosa forgiata e indurita nel fuoco delle persecuzioni, di una religione che si identificava per la sua determinazione a conservare la propria distinzione e restare libera dalla corruzione di altre religioni e di altri popoli. È del tutto comprensibile che questo confronto tra giudaismo ed ellenismo si sia manifestato in modo particolarmente acuto in alcuni casi esemplari, davanti a leggi e tradizioni particolari che i regnanti siriaci erano decisi a eliminare radicalmente e che quindi divennero la bandiera dei lealisti, i punti di rottura dove o si vince o si perde. In 2 *Macc.* 6 questi punti critici di massima sensibilità sono elencati uno dopo l'altro: il tempio (e quindi le feste tradizionali), la circoncisione e il consumo di carne di maiale (cf. in particolare 1 *Macc.* 1,60-63).

È anche utile osservare come nella letteratura rimasta del periodo successivo alla rivolta dei Maccabei una simile determinazione a mantenersi fedeli al Dio del patto e all'eredità del patto abbia continuato a essere un elemento caratteristico dei vari raggruppamenti giudaici che fecero la loro comparsa in quel periodo. Lo spirito di fazione che affiora tra esseni e farisei e sadducei e in altra letteratura di paternità incerta riguardo a questioni inerenti in particolare a *halakot* di purità e di calendario (in special modo 1 *Hen.* 1-5, vari scritti di Qumran, *Libro dei Giubilei*, *Salmi di Salomone* e *Testamento di Mosè*), è espressione di un profondo e generalizzato desiderio di restare fedeli alla torà, che è al tempo stesso l'assillo principale e predominante di molti gruppi (della loro maggioranza?) giudaici del tempo. Ne furono corollario il disprezzo, l'ostilità o anche l'odio per altri giudei che seguivano una diversa *halaka* o un calendario diverso. In questa situazione i farisei senza dubbio si distinguevano per il desiderio di separarsi, presumibilmente dai contemporanei meno fedeli (generalmente si pensa che in origine quello di «farisei» fosse un soprannome che significava «separatisti»),¹ e di osservare la legge col massimo dello scrupolo e della precisione (ἀκριβεία).²

Naturalmente, il termine «giudaismo» non è usato da questi gruppi nella loro presentazione di sé, presumibilmente perché questi scontri avvenivano tutti in seno al giudaismo dell'epoca. Evidentemente, la funzione del termine era determinata dalla sua antitesi con «ellenismo», per denotare l'identità giudaica nella sua differenza da altre nazioni e popoli. «Giudaismo» è usato in questo modo nell'unica altra occorrenza che è possibile

¹ Cf. Schürer II, 395-400.

² *Ios., Bell.* 1,108-109; 2,162; *Vita* 191; *Ant.* 20,200-201; *Atti* 22,3; 26,5.

datare, con una certa sicurezza, in questo periodo: si tratta di una iscrizione funeraria trovata in Italia nella quale si loda una donna «che ha vissuto una vita agiata nel giudaismo» (la medesima espressione che s'incontra in 2 *Macc.* 8,1 e *Gal.* 1,13-14): dove il giudaismo è inteso «come una sorta di area recintata entro la quale vengono vissute vite giudaiche».¹ Ciò concorda perfettamente con quella concezione di sé del giudaismo che è testimoniata in uno scritto della diaspora, la *Lettera di Aristea*: «Il nostro legislatore [Mosè], che era saggio... ci ha cinti di palizzate ininterrotte e di mura ferree per evitare che ci mescolassimo in alcunché con gli altri popoli... ci ha cinti da ogni lato di purità: cibi, bevande, contatti, udito, vista sono regolati da leggi (139-142, tr. F. Calabi). Si potrebbe in altre parole dire che il «giudaismo» si definiva per separazione dal resto del vasto mondo e che quantomeno in parte concepiva la funzione della torà come rafforzamento e tutela di questa separatezza.

La conformità di questa immagine con l'uso del termine «giudaismo» in *Gal.* 1,13-14 è sorprendente. La definizione che Paolo dà della sua vita «nel giudaismo» in 1,14 è fitta di termini che ricordano chiaramente la fedeltà per così dire agonistica al patto che era un simile contrassegno dello spirito di fazione del tempo. La sua dichiarazione è sorprendente: «Mi distinguevo nel giudaismo più di molti coetanei tra i miei connazionali...». Anche parlando senza remore della sua consapevolezza di vivere la sua vita «entro (la zona protetta de) il giudaismo», Paolo trova il modo di esprimere la sua soddisfazione per aver superato i suoi contemporanei meno fedeli. Del tutto inusualmente egli trova anche il modo di esprimere con forza la consapevolezza della separazione sia *del giudaismo dalle altre nazioni* sia *nel giudaismo da altri giudei*. E quando poi continua: «... perché ero estremamente zelante nelle tradizioni dei miei padri», è difficile evitare la conclusione che, mentre ricorda quale fosse prima della conversione la sua concezione di ciò che significasse vivere «nel giudaismo», nelle sue parole si senta risuonare la voce autentica del fariseo degli ultimi tempi del periodo del secondo tempio.

Detto in breve, *Gal.* 1,13-14 porta certamente a concludere che Paolo si era convertito «dal giudaismo». Il «giudaismo» del quale egli parla non è tuttavia il giudaismo della moderna analisi storica e sociologica. È una visione «dall'interno» del giudaismo del I secolo o, meglio, di una concezione e di una pratica particolari della religione avita dei giudei nella prima metà del I sec. d.C. A dire il vero sarebbe forse ancor più preciso parlare di giudaismo farisaico dal quale Paolo si allontanò con la conversione. Quanto importante sia questa conclusione risulterà affatto chiaro alla luce degli altri due punti che emergono da *Gal.* 1,13-16.

¹ Y. Amir, *The Term Ioudaismos. A Study in Jewish-Hellenistic Self-Identification*: Immanuel 14 (1982) 35-36 e 39-40.

2.2. Dallo «zelo»

Importante anche se troppo poco notato è che Paolo si serve della parola «zelo» in entrambi i passi in cui affronta più chiaramente gli effetti della sua conversione: *Gal.* 1,14 e *Fil.* 3,5-6. Il primo recita: «Mi distinguevo nel giudaismo più di molti coetanei tra i miei connazionali, perché ero estremamente zelante (ζηλωτής) delle tradizioni dei miei padri»; il secondo dice: «... quanto alla legge, fariseo; quanto allo zelo (ζήλος), persecutore della chiesa». «Zelo» è una di quelle parole che può essere usata in senso sia positivo sia negativo. Paolo la usa in entrambi i sensi: positivo per indicare l'ardore (2 *Cor.* 7,7; 9,2; 11,2), e negativo nel senso di «gelosia, invidia», negli elenchi di vizi (*Rom.* 13,13; 1 *Cor.* 3,3; 2 *Cor.* 12,20; *Gal.* 5, 20). Ma in entrambi i passi in questione il contesto indica una direzione in particolare – lo «zelo» è un modo d'essere «nel giudaismo» caratteristico dello spirito competitivo di fazione che distingueva il giudaismo del secondo tempio fin dai Maccabei (*Gal.* 1,14), tipico della baldanza per l'identità giudaica che Paolo ha espresso in *Fil.* 3,4-6.

In questo senso si potrebbe parlare di zelo giudaico come emulazione o risposta dello zelo divino. Nella coscienza dell'elezione era profondamente radicata la consapevolezza che il Dio d'Israele è egli stesso «zelota» (ζηλωτής). Che Jahvé sia «un Dio geloso» viene affermato con fermezza negli scritti costitutivi di Israele (*Es.* 20,5; 34,14; *Deut.* 4,24; 5,9; 6,15) ed espresso classicamente nel divieto: «non adorerai altri dèi perché io, il Signore, Dio tuo, sono un Dio geloso». In ogni caso il succo del discorso è che Israele dovrebbe astenersi perciò dall'idolatria e dal seguire altre divinità. Lo «zelo» di Dio era espresso nell'elezione d'Israele a proprio popolo e la conclusione che se ne traeva era che Israele avrebbe dovuto mantenere l'esclusività della propria devozione per Jahvé e la distinzione della propria religione rispetto alle altre nazioni e religioni che lo circondavano. Lo «zelo» d'Israele per Jahvé e la sua torà era un riflesso dello zelo di Jahvé per Israele.

Si sa anche che cosa ciò di fatto significasse. Questo «zelo» d'Israele era esemplificato nella memoria popolare d'Israele dalla serie di figure che si potrebbero chiamare «gli eroi dello zelo». 1. Simeone e Levi che vendicarono la violenza fatta a Dina, loro sorella, da Sichem, figlio di Hamor, e difesero l'integrità della famiglia dei figli d'Israele massacrando i sichemiti nonostante essi fossero stati circoncisi (*Gen.* 34). L'episodio è ricordato in *Gdt.* 9,2-4: Simeone e Levi «che arsero di zelo per te (Jahvé) e aborirono la contaminazione del loro sangue». Anche in *Iub.* 30, dove la lezione tratta è che Israele è santo per il Signore e che sarebbe una vergogna e una contaminazione per ogni figlia d'Israele essere data a un gentile (30,8-14). Al contrario, Levi è ricordato per il suo zelo nel rendere giustizia, giu-

dicare e vendicare tutti quelli che si levarono contro Israele (30,18) e il loro operato è contato come giustizia per Levi e suo fratello (30,17).

2. L'eroe dello zelo per eccellenza fu Finees (*Num.* 25,6-13) che vedendo un israelita portarsi in tenda una madianita, prese la lancia e trafisse la coppia. Di conseguenza è ricordato per essere «zelante per il suo Dio» e per aver fatto così espiazione per Israele (25,13; *Sir.* 45,23-24; *I Macc.* 2,54; *4 Macc.* 18,12).

3. Anche Elia è annoverato tra gli eroi dello zelo (*Sir.* 48,2-3; *I Macc.* 2,58), probabilmente non solo per la sua vittoria sul Monte Carmelo, quando bloccò con decisione la deriva verso pratiche sincretistiche incoraggiate da Achab e Izebel (*I Re* 18), ma anche perché la sua vittoria culminò nel massacro dei quattrocentocinquanta profeti di Baal al torrente Qishon (18,40).

4. Molto importante è anche che la rivolta dei Maccabei sia ricordata come espressione di quello stesso zelo e si fondi su un appello a un simile zelo (*I Macc.* 2; cf. *2 Macc.* 4,2). L'insurrezione iniziò con Mattatia che uccise sia l'ufficiale siriano che cercava di costringere il villaggio del Maccabeo a sacrificare un maiale e/o agli idoli sia il giudeo che si era offerto di farlo (2,23-25): «Così egli arse di zelo per la legge, proprio come Finees aveva fatto contro Zambri, figlio di Salom. Allora Mattatia si mise a gridare nel villaggio a voce alta: Che ognuno che è zelante per la legge e sostiene il patto venga e mi segua!» (2,26-27; *Ios., Ant.* 12,271). Cominciò così la rivolta dei Maccabei.

Lo «zelo» così inteso presenta tre aspetti singolari. Primo, lo zelo era in ogni caso un impegno incondizionato a preservare la peculiarità d'Israele, a impedire che la purità della sua separatezza in virtù del patto con Dio venisse corrotta o contaminata, a difendere i propri confini religiosi e nazionali. Secondo, la disponibilità a fare ciò con la forza; in ogni caso è questa dedizione assoluta, che si esprime appunto nel massacro di quanti minacciano lo status peculiare d'Israele in virtù del patto, a meritarsi la definizione di «zelo» o di «zelota». Terzo, questo zelo era diretto non solo contro gentili che minacciassero i confini d'Israele, ma anche contro altri giudei.

Non è necessario dire che è questo che Paolo deve aver avuto in mente quando si definisce «zelota» e parla del suo «zelo» manifestato nella persecuzione della chiesa (*Gal.* 1,13-14; *Fil.* 3,6). Primo, il suo zelo per le tradizioni avite era l'altra faccia della moneta del suo zelo di persecutore. Indubbiamente egli avrebbe inteso il proprio zelo come un riflesso dello zelo di Dio, un riflesso necessario se Israele doveva conservare la propria distintiva esclusività per Dio. Secondo, anche il suo zelo deve essersi espresso in maniera fisicamente violenta: anche se non è possibile concludere che i cristiani ellenisti da lui perseguitati venissero messi a morte, dev'essere

comunque significativo che egli possa scrivere di aver perseguitato la chiesa in misura eccessiva, cercando di distruggerla (*Gal.* 1,13); il verbo πορθεῖν usato nel nostro testo altrove implica sempre l'idea di un assalto materiale, della distruzione e devastazione di città e territori.¹ Infine, come si è osservato, la sua persecuzione sembra essere stata diretta principalmente (solamente?) contro giudei come lui ellenisti. In altre parole, il persecutore Paolo si considerava indubbiamente uno «zelota» nella tradizione di Finees e dei Maccabei.

Da tutto quanto si è detto si può ricavare un quadro sorprendentemente chiaro della motivazione persecutoria di Paolo; un elemento, però, che è stato notato troppo poco nella discussione contemporanea sulla conversione di Paolo. La sua motivazione era la medesima degli antichi eroi dello zelo. Era diretto, questo suo zelo, contro cristiani ellenisti perché essi sembravano minacciare la distinzione e le barriere d'Israele. La deduzione inevitabile è che questa minaccia era costituita dagli ellenisti che portavano il vangelo del messia Gesù ai gentili. Aprendo ai gentili la porta di questa particolare espressione della religione e tradizione giudaica, essi minacciavano di compromettere l'integrità e la purezza d'Israele. Non pretendendo da simili convertiti gentili la circoncisione e la pratica degli elementi distintivi del patto, sui quali i Maccabei avevano fondato il «giudaismo», gli ellenisti andavano rimuovendo gli indicatori di demarcazione e abbattendo le palizzate e le mura ferree erette da Mosè per cintare Israele da tutti i lati (*Ep. Arist.* 139-142).

È da questo zelo, e dal «giudaismo» che a questo zelo incitava che Paolo si convertì sulla via di Damasco.

2.3. Ai gentili

L'altro aspetto straordinario di *Gal.* 1,13-16 è che ci racconta come Paolo capì ciò a cui era stato convertito: «Ma quando piacque a colui che mi aveva prescelto sin dal seno di mia madre, e mi chiamò mediante la sua grazia, di rivelare in me il figlio suo, affinché (ἵνα) io lo annunciassi tra i gentili...». La proposizione introdotta da ἵνα va considerata, nel modo più naturale, una proposizione finale: l'azione divina sulla via di Damasco fu la rivelazione del figlio di Dio in lui (o: a lui); lo scopo di quell'azione fu che Paolo predicasse questo Gesù tra i gentili.

Questo è uno dei punti di accordo più evidenti tra *Gal.* 1,13-16 e i tre racconti della conversione di Paolo tramandati nel libro degli Atti (*Atti* 9; 22 e 16). Nel primo racconto, a Paolo, atterrito e atterrito dalla cristo-

¹ Un senso che P.H. Menoud, *The Meaning of the Verb porthein (Gal. 1.13; Acts 9.12)*, in *Jesus Christ and the Faith*, Pittsburgh 1978, 47-60 riconosce, cercando però di attenuarlo. Cf. anche M. Hengel, *The Pre-Christian Paul*, London 1991, 71-72.

fania, viene ordinato di recarsi a Damasco dove gli sarà detto che cosa deve fare (9,6). Contemporaneamente, a Damasco, Anania riceve l'ordine di andare a prestare soccorso a Paolo «perché egli è il mio strumento che ho scelto per portare il mio nome davanti ai gentili...» (9,15). In *Atti* 22 Anania si limita a dirgli che egli sarà «un testimone (per Cristo) a tutti gli uomini» (22,15), mentre il mandato esplicito di andare ai gentili verrà menzionato più tardi a Gerusalemme, quale punto culminante del discorso di Paolo ai giudei (22,21). Ma in *Atti* 26 il mandato gli è affidato sulla via di Damasco direttamente dal Cristo glorificato: «Per questo ti sono apparso... Ti mando (ai gentili) per aprire loro gli occhi, affinché si convertano dalle tenebre alla luce e dal potere di Satana a Dio...» (26,16-18).

Evidentemente Luca e Paolo intesero entrambi che il mandato apostolico di Paolo (1 Cor. 9,1; 15,8) ai gentili costituisse il cuore dell'esperienza paolina della conversione. Se si prende questa testimonianza sul serio, non si può concludere che Paolo abbia raggiunto questa conclusione solo più tardi. Certamente, non manca chi abbia sostenuto il contrario, cioè che Paolo si sia rivolto ai gentili solo più tardi, dopo il risultato fallimentare della sua missione ai giudei, che si erano rifiutati di seguirlo nella sua nuova, modificata fede.¹ Tuttavia, la testimonianza qui è abbastanza chiara e semplice e non la si può scartare a priori, considerandola una lettura retrograda di una conclusione successiva, una ricostruzione autobiografica.² Essa si adatta troppo bene a quanto abbiamo ora spogliato dal resto di *Gal.* 1,13-16: la convinzione che la buona notizia di Gesù messia fosse per i gentili l'esatto complemento della precedente convinzione che si dovesse impedire agli ellenisti di fare proprio ciò. Se si è compreso nel modo giusto il ragionamento di Paolo il persecutore (e la deduzione tratta sopra fa capire perfettamente sia il linguaggio di Paolo sia il suo contesto nella storia del giudaismo), allora si potrà capire perfettamente anche che si sia sentito persuaso proprio dall'apertura ai gentili che egli aveva combattuto con tanto zelo. Paolo fu convertito a ciò che aveva perseguitato. La psicologia dell'esperienza della conversione è chiaramente riconoscibile e non può essere facilmente screditata.

Proprio la testimonianza che Paolo dà di sé riguardo a ciò a cui era stato convertito è com'è noto quella che ha condotto a chiedersi se sia possibile parlare di «conversione». Paolo l'ha considerata tale? non ha piuttosto pensato che l'esperienza sulla via di Damasco fosse l'affidamento di un mandato?³ Questo aspetto è corroborato dalle chiare reminiscenze delle vocazioni profetiche di Geremia e del servo isaiano che si colgono in *Gal.* 1,15-16:

¹ Così spec. F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles* (SNTSMS 56), Cambridge 1986.

² Cf. N. Taylor, *Paul, Antioch and Jerusalem* (JSNTS 66), Sheffield 1992, cap. 1.

³ Anche a questo riguardo Stendahl si è dimostrato autorevole; v. spec. il suo *Paul*, 7-23.

Prima che ti avessi formato nel grembo di tua madre, ti ho conosciuto;
prima che uscissi dal suo grembo, ti ho consacrato
e ti ho costituito profeta delle nazioni (*Ger.* 1,5).

Il Signore mi ha chiamato fin dal seno materno,
ha pronunciato il mio nome fin dal grembo di mia madre...

...

Voglio fare di te la luce delle nazioni,
lo strumento della mia salvezza fino alle estremità della terra (*Is.* 49,1-6).

Ciò che colpisce non è soltanto la chiara implicazione che Paolo abbia interpretato il proprio incontro sulla via per Damasco nel senso di una vocazione profetica, come quella di Geremia e del servo, bensì che abbia capito che anche la sua vocazione era identica alla loro: il mandato di andare «alle nazioni».¹

Non è necessario intraprendere una discussione ulteriore su questo punto, giacché il suo oggetto (conversione o vocazione) è in un certo senso artificioso. Ci fu chiaramente una conversione, un punto di svolta, un allontanamento da qualcosa e un avvicinamento a qualcos'altro. Ci fu evidentemente uno strappo, un'esperienza di trasformazione che continua a rendere l'esperienza di Paolo un modello di esperienza della conversione.² Ma se si prende seriamente la testimonianza propria di Paolo (e quella di Atti), si deve anche parlare di una vocazione o di un mandato affidato. Certo è che nella mente di Paolo i due aspetti coincidevano, erano una stessa e unica cosa: una conversione da persecutore ad apostolo, una conversione da una «setta» piuttosto introversa del giudaismo del I secolo a un'altra «setta» più missionaria, una conversione, in altre parole, al cui cuore stava il convincimento, germogliato da poco, che fosse giunto ora il tempo della benedizione di Abramo per le nazioni, del servo luce delle nazioni, e che proprio lui, Paolo, doveva essere la figura chiave della proclamazione di questa benedizione e della diffusione di questa luce.

CONCLUSIONI E COROLLARI

Il titolo di questo contributo suona piuttosto ambizioso, «La conversione di Paolo. Sguardo sulle controversie del ventesimo secolo», ma spero che ora sia chiaro come possa servire allo scopo. Perché se Paolo comprese più o meno sin dall'inizio la sua conversione come conversione *da* un giudaismo ansioso di preservare la propria distinzione dalla corruzione dei gen-

¹ K.O. Sandnes, *Paul – One of the Prophets?* (WUNT 2.43), Tübingen 1991, riconosce giustamente che Paolo abbia descritto la sua cristofania secondo il modello di una vocazione profetica; non coglie, invece, il valore del fine della vocazione (portare la salvezza alle nazioni) che pure è una dimensione integrante della vocazione stessa.

² Cf. ora A.F. Segal, *Paul the Convert*, New Haven 1990, specialmente cap. 4.

tili, come conversione *da* una zelante determinazione a difendere i confini definiti dalla torà d'Israele e come conversione *al* compimento della missione escatologica d'Israele alle nazioni, allora ciò deve dire qualcosa dell'insegnamento che egli poi impartì sulla legge e la giustificazione per fede in antitesi alla giustificazione per opere di legge.

Alla luce dei risultati che si sono qui raggiunti è perfettamente legittimo concludere che la legge si trovò poi al centro degli interessi di Paolo appunto per la sua funzione di definire confini (a separazione dei giudei dai gentili); che la giustificazione per fede si affermò nella teologia di Paolo come tentativo di spiegare perché e come i gentili siano accettati a Dio e perché dovrebbero essere accettati dai giudei compagni di fede; che infine le opere della legge più controverse per credenti giudei erano proprio quelle pratiche che avevano più chiaramente definito il giudaismo e più nettamente distinto i giudei dai gentili fin dai tempi dei Maccabei (circoncisione, leggi alimentari e giorni festivi / sabato).¹

Non dovrebbe essere quindi motivo di sorpresa incontrare tutto ciò proprio nella prima articolazione che Paolo fornisce di questi temi, in *Gal.* 2, 15-16, dove è chiaro che il tema della giustificazione per fede riguarda proprio la possibilità che i credenti giudei accettino i credenti gentili a queste condizioni (la fede) e dove le opere della legge cui Paolo pensava in modo particolare erano le stesse di quelle discusse a Gerusalemme (2,1-10: circoncisione) e che avevano spaccato la comunità di Antiochia (2,11-14: leggi alimentari / comunione di mensa tra giudei e gentili).

Allo stesso modo in *Rom.* 3,27-31, dove s'incontra un'altra delle affermazioni più chiare della giustificazione per fede (3,28), il problema che per Paolo verteva su vanto e opere della legge (3,27) è chiaramente che esso favoriva la conclusione che Dio è dio solo dei giudei (3,29). Vale a dire, che questi fattori erano un'espressione di quella mentalità che Paolo stesso aveva condiviso «nel giudaismo» e quando perseguitava la chiesa: la legge intesa nella sua funzione di distinguere e tenere distinto Israele dalle nazioni. Parimenti, in *Rom.* 9,30-10,4 è questa stessa concezione della legge, imperniata sulle opere della legge (9,32), che era associata allo zelo e alla giustizia ritenuti monopolio d'Israele e non accessibili ai gentili, che Paolo pone in antitesi alla fede. Quando parla di Cristo «fine della legge» Paolo pensa quindi quasi certamente soprattutto alla legge nella sua funzione di palizzata a tutela d'Israele e a difesa del giudaismo.

¹ Alludo qui ai miei numerosi saggi sul tema, nel corso della cui composizione le mie idee si sono vieppiù chiarite (anche per effetto delle critiche): in particolare che per «opere della legge» non s'intendono soltanto la circoncisione, le leggi alimentari e il sabato (in «opere della legge» è compreso tutto ciò che la legge prescrive), ma che il problema centrale che Paolo poneva con «opere della legge» aveva la sua espressione più importante in queste particolari leggi. Cf. ora specialmente *Yet Once More – «The Works of the Law»*. *A Response*: JSNT 46 (1992) 99-117 [= sopra, cap. 8] e *QMMT and Galatians*: NTS 43 (1997) 147-153 [= sopra, cap. 14].

Discutere questi vari aspetti in modo adeguato richiederebbe ovviamente una trattazione più approfondita di quanto qui non sia possibile.¹ La validità delle mie conclusioni esegetiche non consiste assolutamente in qualche tipo di negazione di posizioni protestanti più tradizionali riguardo alla giustificazione per fede. Su questo punto il dibattito contemporaneo è stato viziato da malintesi e da aut aut mal posti o non pertinenti. In altre parole, non si richiede di sottovalutare una posizione per sopravvalutarne un'altra. Si chiede, invece, di riconoscere una questione importante che può essere facilmente persa di vista quando si espone il pensiero di Paolo. Si tratta, in fondo, di un punto che Paolo stesso ha ritenuto importante per la sua conversione e fondamentale per la sua missione apostolica, per la sua coscienza di apostolo. Non è forse un punto che oggi merita di esser messo maggiormente in luce?

¹ Mi permetto, per brevità, di rimandare all'illustrazione dei passi in questione nei miei commenti alle due lettere paoline, *Galatians* e *Romans*.

Capitolo 16

Paolo e la giustificazione per fede

I. INTRODUZIONE

Quale rapporto intercorre fra l'insegnamento di Paolo sulla giustificazione per fede e la conversione di Paolo? Per il nostro colloquio è una domanda importante, perché sia nella tradizione cristiana sia negli studi del Nuovo Testamento la giustificazione per fede è stata considerata alquanto spesso la quintessenza del vangelo e della teologia di Paolo. Ed è proprio perché la materia è tanto vitale, come se toccasse il nervo scoperto della fede personale, che il disaccordo nella risposta alla nostra domanda può trasformarsi facilmente in lite e il dibattito può arenarsi su presupposizioni inesprese o innescare sensibilità nascoste con conseguenze disastrose per una discussione costruttiva.

I parametri del disaccordo possono essere delineati come segue. Per varie ragioni è logico presumere, da un lato, che la teologia paolina della giustificazione fosse un risultato diretto dell'incontro con il Cristo vivente sulla via di Damasco. Il nocciolo del ragionamento è la convinzione che ciò che Paolo sperimentò sulla via per Damasco fosse la giustificazione per fede e che la sua teologia della giustificazione fosse, in larga parte, semplicemente l'interpretazione della sua esperienza. Il testo principe a sostegno di questa ipotesi è *Fil.* 3,7-9, dove la scoperta di Cristo è collegata direttamente a una nuova valutazione di che cosa significhi veramente la giustizia di Dio mediante la fede. Alla luce di ciò è naturale associarvi altri passi chiave come *Rom.* 4,4-5 e 10,4, leggendovi ulteriori espressioni di quello che Paolo aveva scoperto nel suo incontro con il Cristo risorto.¹

Si deve notare il fatto che questa esposizione essenziale non richiede una analisi più dettagliata dell'esperienza interiore e dei processi mentali di Paolo né dipende da tali fattori. Non è necessario, ad esempio, sostenere che Paolo avesse già prima della conversione un grave complesso di colpa: i passi più significativi nei quali Paolo fa riferimento alla sua condizione precedente la conversione (*Gal.* 1,13-14; *Fil.* 3,5-6) non alludono mi-

¹ Ad esempio P. Stuhlmacher, «*The End of the Law*». *On the Origins and Beginnings of Pauline Theology*, in *Reconciliation, Law and Righteousness. Essays in Biblical Theology*, Philadelphia 1986, 134-154 (spec. 139-141); S. Kim, *The Origins of Paul's Gospel*, Tübingen 1981, 269-311; S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith. Paul and his Recent Interpreters*, Grand Rapids 1988, *passim*.

nimamente a un senso qualsiasi di colpa (né per Stefano né per altre cose); inoltre, Paolo non parla mai di un suo «pentimento» nel contesto dei suoi accenni alla conversione o alla giustificazione. Il rapporto in questione non dipende nemmeno da una puntuale descrizione di come l'atteggiamento di Paolo verso la legge fosse cambiato in tal modo (la legge condannò Cristo, Dio risuscitò Cristo, perciò la legge sbaglia, perciò la giustificazione non avviene mediante la legge). Il significato di *Gal.* 2,19 («mediante la legge sono morto alla legge») deve essere, naturalmente, esplicitato, ma in nessuno degli scritti di Paolo che trattano quel tema contiene la decodificazione di quella specifica affermazione. La spiegazione tradizionale del rapporto tra la conversione di Paolo e il suo insegnamento sulla giustificazione non risulta neppure dal ricorso a testi come *1 Tim.* 1,15-16 (conversione di Paolo = la grazia ricevuta come «primo dei peccatori»): l'assenza di qualsiasi nesso con *Gal.* 1,13-14 e *Fil.* 3,5-6 ne rende infatti problematica la testimonianza come dimostrazione di come il modo di concepirsi di Paolo si sia trasformato con l'evento sulla via di Damasco.

Dall'altro un'agguerrita minoranza di studiosi non ha mai smesso di richiamare l'attenzione su due aspetti di ciò che Paolo dice riguardo alla sua conversione e alla giustificazione. Il primo aspetto è che la dottrina paolina della giustificazione mediante fede sembra sorgere direttamente dal contesto, o nel contesto, della missione di Paolo ai gentili. Essa nasce come risposta all'interrogativo di come i gentili possano essere considerati accettati al Dio di Israele e di Gesù.¹ L'interpretazione fondamentale della giustificazione per fede che Paolo espone in *Gal.* 2-3 e *Rom.* 3-4 implica chiaramente questo interrogativo. Il secondo aspetto è che il significato principale dell'incontro con il Cristo risorto sembra esser stato, per Paolo, il conferimento del mandato apostolico e missionario per i gentili (*Gal.* 1,15-16; *1 Cor.* 9,1; 15,8-10; cf. *Atti* 9,15; 22,10; 26,16-18). Le reminiscenze di *Is.* 42,7; 49,1.6 e *Ger.* 1,5 percepibili in alcuni dei passi appena citati mettono in luce che mentre per noi l'interpretazione più ovvia dell'incontro sulla via per Damasco è che sia stata una conversione, per Paolo fu invece più naturale considerarla una vocazione profetica.²

Leggendo i dati testuali in questa maniera, la conseguenza del ripensamento teologico successivo della sua esperienza sulla via di Damasco è alquanto diversa. Non si sarebbe trattato tanto di un'esperienza personale di essere accetto a Dio (pur essendo un peccatore), che avrebbe portato Paolo a concludere che anche i gentili avrebbero potuto condividere di-

¹ Si veda in particolare W. Wrede, *Paul*, London 1907, 122-128; K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, London 1977, 1-7.

² Cf. ad esempio J. Knox, *Chapters in a Life of Paul* (corso di lezioni alla Mercer University, 1950), London 1989, 97-98; H. Räisänen, *Paul's Conversion and the Development of his View of the Law*: NTS 33 (1987) 404-419 (spec. 406-408).

rettamente quella medesima esperienza per loro stessi, mediante la (sola) fede. Si sarebbe trattato, invece, di altro: della convinzione che Dio gli stesse affidando il mandato di adempiere la vocazione d'Israele (di essere una luce per le nazioni), portandolo a concludere (conclusione che poi si concretizzò specificamente nell'incidente di Antiochia di *Gal.* 2,11-16) che quel mandato potesse essere eseguito con successo soltanto se la giustificazione fosse per (sola) fede.

Ho cercato di contribuire a questo dibattito in altre sedi. Cercherò quindi di non essere qui ripetitivo oltre il necessario.¹ A questo punto, basti dire che ho puntato e insistito sulla seconda delle due interpretazioni di massima. Mi sono schierato con questa soprattutto perché mi è sembrato che l'interpretazione più tradizionale avesse eccessivamente trascurato le chiare espressioni di Paolo quando accennava, riassumendola (soprattutto in *Gal.* 1,13-16), alla propria concezione dell'incontro sulla via di Damasco. Allo stesso tempo, non vedo alcuna ragione per mettere in dubbio ciò che l'interpretazione più tradizionale mette in luce e sottolinea (e qui desidero riaffermare il mio totale accordo su questo punto), vale a dire quella che (anche per me) è un'affermazione teologica di fondamentale rilevanza, espressa particolarmente in *Rom.* 4,4-5: la giustificazione per fede è nucleo e cuore del vangelo e della teologia di Paolo. Ciò che, invece, è in gioco nel dibattito perdurante su questo tema è arrivare a una visione certa, ben fondata e completa dell'insegnamento di Paolo e, nel caso presente, chiarire, per quanto è possibile, quanto e in che cosa la conversione dell'apostolo abbia contribuito a questo elemento fondamentale della sua fede.

Nei paragrafi seguenti si cercherà quindi di presentare a grandi linee il centro della teologia paolina della giustificazione, perché esso fu controverso come lo è evidentemente stato, e come la specifica antitesi di «giustificazione per fede e non per opere», abbia a che vedere con la conversione di Paolo.

2. LA GIUSTIFICAZIONE – DOTTRINA SCRITTURISTICA (GIUDAICA) FONDAMENTALE

Com'è noto la discussione in proposito soffre di qualche problema terminologico. Non soltanto perché in inglese si usano due parole diverse, il verbo *justify* e il sostantivo *righteousness*, per tradurre quelli che in greco sono termini corradicali (*dikaioō* e *dikaiosynē*), così che quanti pensano in

¹ Ecco alcuni dei miei contributi: *Paul's Conversion. A Light to Twentieth Century Disputes, in Evangelium - Schriftauslegung - Kirche* (Fs P. Stuhlmacher), ed. O. Hofius e al., Göttingen 1996, 77-93 [= sopra, cap. 15]; ancor prima: «A Light to the Gentiles» or «The End of the Law»? *The Significance of the Damascus Road Christofany for Paul, in Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*, London 1990, 89-107; *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism*, London 1991, 117-139.

inglese restano inevitabilmente un po' confusi.¹ Si tratta piuttosto del fatto che la nozione ebraica soggiacente è in entrambi i casi diversa da quella greca. Nella visione tipicamente greca del mondo «giustizia» è un'idea o un ideale che funge da parametro con cui valutare il singolo o un suo atto. L'uso contemporaneo inglese del termine riflette ancora questa mentalità antica in espressioni come «la giustizia va soddisfatta». Al contrario, nel pensiero ebraico «giustizia» è un concetto più relazionale – «giustizia» come insieme degli obblighi imposti al singolo dalle relazioni di cui essi sono parte.² Un esempio classico è quello di 1 Sam. 24,17: re Saul fu ingiusto perché era venuto meno al proprio dovere di re verso un suddito; Davide fu più giusto perché aveva rifiutato di alzare la mano con violenza contro l'unto del Signore. Un fattore che è importante per afferrare bene l'insegnamento di Paolo sulla giustificazione, ma le cui implicazioni non sono valutate nella giusta misura in gran parte della discussione sull'insegnamento di Paolo, è quindi il riconoscimento che l'universo concettuale che viene espresso col termine inglese *justification* è di natura intrinsecamente ebraica/biblica/giudaica.

L'importanza di questa osservazione inizia a mostrarsi quando si ricorre alla formulazione che Paolo dà del tema centrale della giustificazione in Rom. 1,16-17: «la giustizia di Dio... da fede a fede». La giustizia di Dio, in linea con la concezione di «giustizia» che sopra si è delineata, denota l'adempimento da parte di Dio degli obblighi assunti creando il genere umano e in particolare con la vocazione di Abramo e la scelta d'Israele come proprio popolo. Fondamentale per questa concezione della giustizia di Dio è, perciò, il riconoscimento che Dio ha preso per primo l'iniziativa, sia nella creazione sia nell'elezione.³ Il Deuteronomio lo rileva ripetutamente: non è stato nulla che Israele fosse o avesse fatto ad aver spinto Dio a sceglierlo come proprio popolo, a stringere con esso un patto; è stato solo il suo amore per Israele e la lealtà verso il giuramento e la promessa che egli aveva fatto ai suoi padri (*Deut.* 4,32-40; 6,10-12.20-23; 7,6-8 ecc.). Dovrebbe essere ugualmente evidente perché la giustizia di Dio sia ripetutamente interpretata, in particolare nei Salmi e nel Deutero-Isaia, come fedeltà di Dio al proprio popolo, adempimento da parte di Dio degli obblighi derivanti dal patto in quanto Dio d'Israele che libera e reintegra Israele nonostante il fallimento d'Israele (*Sal.* 51,14; 65,5; 71,15; *Is.* 46,13; 51,5-8; 62,1-2).

1 Questo aspetto è ben puntualizzato da E.P. Sanders, *Paul*, Oxford 1991, 44-47.

2 Si veda ad esempio G. von Rad, *Old Testament Theology* 1, Edinburgh 1962, 370-376; E.R. Achtemeier, *Righteousness*, IDB IV, 80-85; K. Kertelge, «*Rechtfertigung*» bei Paulus, Münster 1967, ¹1971, 15-24.

3 Per l'aspetto della giustizia di Dio in quanto creatore v. C. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9-11*, Göttingen 1964; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen 1965, 228-236.

Tre punti sono qui da sottolineare. Primo, l'insegnamento di Paolo sulla giustificazione proviene direttamente dalla concezione veterotestamentaria della giustizia di Dio. Che il linguaggio di Romani derivi direttamente dall'uso del termine nelle scritture d'Israele è ben riconosciuto e fuori discussione.¹ Secondo, e fondamentale per la concezione che il giudeo ha di sé e per la teologia del patto, sono questo riconoscimento e questa affermazione: la posizione d'Israele davanti a Dio deve tutto all'iniziativa della grazia divina; lo stesso aspetto è implicito in un sistema contrattuale che prevedeva l'espiazione del peccato mediante pentimento e sacrificio. Terzo e ultimo: dovrebbe essere altrettanto chiaro che è di qui che viene a Paolo la nozione della centralità dell'iniziativa della grazia divina nel suo insegnamento sulla giustificazione. Questo principio teologico non si è affacciato per la prima volta alla mente di Paolo come reazione al suo passato di fariseo o ai suoi avversari «giudaizzanti»; esso non era che la riformulazione dei principi primi della religione dei suoi padri.

Tutto ciò va riaffermato contro il pregiudizio ancora prevalente che il giudaismo dei giorni di Paolo fosse totalmente legalistico, insegnasse che gli uomini dovevano guadagnarsi il favore di Dio con le loro opere meritorie. In effetti, la tendenza del cristianesimo a considerarsi in antitesi col giudaismo e a presentare il giudaismo come l'opposto assoluto del cristianesimo, è stata una caratteristica profondamente inquietante dell'apologetica cristiana, chiaramente documentata per la prima volta negli scritti di Ignazio di Antiochia e che da allora non ha fatto che aumentare, incoraggiata poi anche dalla polemica della riforma: il cristianesimo come vangelo contrapposto al giudaismo come legge. Stando così le cose, è necessario parlare chiaro: la giustificazione per fede è il cuore della dottrina giudaica; la dipendenza dalla grazia divina resta un principio di capitale importanza in tutto il pensiero giudaico, almeno fino ai giorni di Paolo (qui possiamo fermarci a questo punto); nella documentazione giudaica prepaolina non c'è alcun chiaro insegnamento che il giudeo debba guadagnarsi il favore di Dio.²

C'è naturalmente un'insistenza sulla necessità che Israele ubbidisca: l'osservanza della legge è considerata la risposta d'Israele all'iniziativa salvifica di Dio (testimone classico: *Es.* 20,2 ss.), la vita sotto il patto è ordinata e diretta con riferimento alla legge (*Lev.* 18,5). Tuttavia, nella sostanza, tutto ciò non è diverso dall'insistenza cristiana e paolina che anche la fede si esprime nell'obbedienza, che la fede che non opera mediante l'amo-

¹ Si veda per esempio S.K. Williams, *The «Righteousness of God» in Romans*: JBL 99 (1980) 241-290; J.D.G. Dunn, *Romans* (WBC 38), Dallas 1988, 40-42.

² Questa considerazione costituisce il cuore della «nuova prospettiva su Paolo», inaugurata in particolare da E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977; cf. il mio *The New Perspective on Paul*: BJRL 65 (1983) 95-122, rist. in *Jesus, Paul and the Law*, 183-214 (= sopra, cap. 2).

re non è fede (*Rom.* 1,5; *Gal.* 5,6).¹ Ciò spiega la natura profondamente giudaica di *Rom.* 2,6-16. Ci sono anche problemi di definizione che chiedono d'essere chiariti (chi è Israele? che cos'è il «giudaismo?»), per non dire del rapporto con questa fede avita dei vari raggruppamenti settari giudaici e degli scritti apparsi nei duecent'anni precedenti Paolo.² Ma resta fondamentale che la giustizia di Dio nello scegliere per primo Israele come suo popolo e nel sostenere Israele nel rapporto del patto è un teologu-meno capitale della religione e dell'identità giudaiche. L'asserzione che il rapporto con Dio è anzitutto e soprattutto un dono e non qualcosa di guadagnato, un atto di grazia e non la ricompensa per un merito acquisito, sarebbe assiomatico per qualsiasi giudeo che prendesse la Torà e i Profeti seriamente.³

3. PER FEDE – RIAfferMAZIONE DELL'UNIVERSALITÀ DELLA GRAZIA DI DIO

Più s'insiste sulla continuità fra l'insegnamento di Paolo sulla giustificazione e l'eredità giudaica di Paolo, più urgente si fa la domanda del perché allora l'insegnamento di Paolo sia formulato tanto polemicamente (come in *Gal.* 2,16 e *Rom.* 3,20). Se non si ribellava alle convinzioni giudaiche ereditate, se non si rivoltava (proprio in seguito alla sua esperienza sulla via di Damasco) al passato di fariseo, a che cosa mai reagiva Paolo? se non si opponeva al legalismo giudaico, almeno nel senso di poter reclamare la salvezza come diritto, come compenso dovuto, più che come dono, a che cosa allora si opponeva?

Detto in breve, la risposta migliore pare essere che si opponeva non tanto al legalismo giudaico quanto alle *restrizioni* imposte dal giudaismo, alla sua tendenza a limitare la grazia di Dio garantita dal patto, la giustizia del patto al solo Israele. Questa protesta o reazione è espressa chiaramente e ripetutamente in tutta l'argomentazione di Romani.

Ciò risulta chiaro anzitutto dal risalto che il tema «tutti» ha in Romani: il vangelo è per «tutti quelli che credono» (*Rom.* 1,16); la giustizia di Dio è «per tutti quelli che credono» (3,22); Abramo è il padre «di tutti i

¹ Di fatto, il primo a sottolineare questo aspetto è stato M.D. Hooker, *Paul and «Covenantal Nomism»*, in *Paul and Paulinism* (Essays in Honour of C.K. Barrett), ed. M.D. Hooker e S.G. Wilson, London 1982, 47-56.

² Ho cercato di chiarire tali problemi soprattutto in *Judaism in the Land of Israel in the First Century*, in J. Neusner (ed.), *Judaism in Late Antiquity*, Part 2. *Historical Syntheses*, Leiden 1995, 229-261.

³ Per questo motivo sospetto fortemente (a dispetto di Westerholm) che *Rom.* 4,4-5 non fosse né un'affermazione controversa né un'asserzione polemica nel dibattito di Paolo con altri cristiani giudei, ma sia stata una riformulazione di un primo principio che essi avrebbero tutti fatto proprio; cf. il mio *In Search of Common Ground*, in J.D.G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, (WUNT 89), Tübingen 1996, 309-334: 321 e 331-332 (= sopra, cap. 12, §§ 3.4-3.7 e 4.6-4.7).

credenti» (4,11); «Cristo è il *telos* della legge per la giustificazione di tutti quelli che credono» (10,4) e così via. «Tutto/tutti» è realmente una delle parole chiave di Romani (ricorre 71 volte). E come risulta chiaramente dal contesto degli stessi passi, «tutti» significa sempre «tutti quanti», giudei e gentili, gentili e giudei. Sottolineando questo punto con tanta coerenza, Paolo doveva avere per scopo di mandare in pezzi il presupposto dei giudei suoi simili di trovarsi al cospetto di Dio in una posizione di privilegio rispetto alle nazioni non giudaiche. Questo è chiaramente il nerbo del ragionamento in Rom. 2, come dimostra la domanda che viene subito sollevata (3,1): «Qual è allora il vantaggio dei giudei?». ¹ Paolo insiste su «tutti, sia gentili sia giudei» perché il suo interlocutore o i suoi avversari giudei danno per presupposto «il giudeo e non il gentile».

In secondo luogo, che gli argomenti di Paolo siano diretti contro le restrizioni imposte dal giudaismo è evidente dal modo in cui l'apostolo deriva il corollario (per lui) principale dall'affermazione centrale della giustizia di Dio (Rom. 3,21-26). L'antitesi polemica tra «legge di opere» e «legge di fede» (3,27),² in 3,27-31 viene infatti elaborata nell'antitesi «Dio dei giudei soltanto» e «Dio anche dei gentili» (3,29). Dallo sviluppo dell'argomentazione risulta chiaro che i primi membri delle due antitesi sono equivalenti: «... il vanto è forse escluso mediante la legge di opere? No! ... altrimenti Dio è *dio dei soli giudei*»; cioè, affermare la «legge di opere» equivale ad affermare che Dio «è soltanto il dio dei giudei». Ma ciò è impossibile, «perché c'è un solo Dio», come recita il credo fondamentale d'Israele (Deut. 6,4), quindi «è anche il Dio delle altre nazioni». Qui, si dovrebbe notarlo, l'antitesi fondamentale della formulazione paolina della giustificazione – per fede e non per opere – è sviluppata esattamente così: «anche i gentili e non soltanto i giudei». «La sola fede» conferma la proposizione «anche i gentili», mentre «opere (di legge)» conferma l'espressione complementare «i giudei soltanto».

Il passo di Romani che ricorda più da vicino questo argomento centrale è 9,30-10,13, una pericope con un'alta densità terminologica relativa a «giustizia» e affini, seconda, sotto questo aspetto, solo a 3,21-4,22. Qui è sufficiente notare di sfuggita la stessa antitesi di 3,27 tra «legge di opere» e «legge di fede» o, più precisamente, tra «la legge (di giustizia!)» fraintesa

¹ Rimando anche al mio saggio *What was the Issue between Paul and «Those of the Circumcision»?*, in M. Hengel e U. Heckel (ed.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58), Tübingen 1991, 295-317 (= sopra, cap. 5); anche *Yet Once More – «The Works of the Law». A Response:* JSNT 46 (1992) 99-117: 106-109 (= sopra, cap. 8, § 2.2).

² Per l'opinione che qui *nomos* dovrebbe essere tradotto «ordine» o «principio» v. H. Räisänen, *Paul's Word-Play on nomos. A Linguistic Study*, in *Jesus, Paul and Torah. Collected Essays* (JSNTS 43), Sheffield 1992, 69-94; diversamente v. il mio contributo «*The Law of Faith*», «*The Law of the Spirit*» and «*The Law of Christ*», in E.H. Lovering e J.L. Sumney (ed.), *Theology and Ethics in Paul and his Modern Interpreters*, Nashville 1996, 62-82.

«come se fosse per opere», e la stessa legge conseguita con successo «per fede» (9,30-32). A questo punto, però, è più importante lo sviluppo, nella seconda parte della pericope, di questo equivoco riguardo alla giustizia: «... non conoscendo la giustizia di Dio e cercando di stabilire quella propria, essi non si sono sottomessi alla giustizia di Dio» (10,3). Questo passo è stato comunemente interpretato come una classica esposizione del legalismo giudaico: essi pensavano che la giustizia fosse «loro propria», nel senso di una giustizia raggiunta od ottenuta con le proprie forze.¹ Il senso del testo greco è, però, chiaro: «loro propria» significa qualcosa che apparteneva loro o era una loro peculiarità; in altre parole, la giustizia intesa come prerogativa del patto d'Israele, un privilegio riservato ai soli giudei, dal quale i gentili erano totalmente esclusi.² Perciò risuona, ancora una volta, il «tutti» paolino: «... per tutti quelli che credono» (10,4), e il culmine della pericope ribadisce e rafforza quel punto con colpi di maglio: «Infatti la Scrittura dice: *Chiunque* crede in lui non sarà deluso. Poiché non c'è distinzione tra giudeo e greco, essendo egli lo stesso Signore di *tutti*, generoso verso *tutti* quelli che lo invocano. Infatti, *chiunque* avrà invocato il nome del Signore sarà salvato» (10,11-13). La riformulazione della «giustizia di Dio» come protesta contro la limitazione monopolistica giudaica non potrebbe essere più chiara.

Più o meno allo stesso modo si deve inquadrare anche *Fil.* 3,7-9, il passo che è stato considerato la base principale dell'ipotesi secondo cui la dottrina paolina della giustificazione è la conseguenza immediata e l'espressione dell'esperienza personale della grazia avuta da Paolo sulla via di Damasco. Il linguaggio colpisce per la singolare somiglianza con *Rom.* 10,3: Paolo esprime l'ardente desiderio di essere trovato in Cristo «non con una giustizia mia, derivante dalla legge, ma con quella che si ha mediante la fede in Cristo,³ la giustizia di Dio per la fede» (*Fil.* 3,9). Ma qui l'emotività del linguaggio usato da Paolo per quella che era stata una sua intensa esperienza personale (la conversione) potrebbe aver fuorviato. Perché qui egli non parla della «loro propria giustizia», come in *Rom.* 10,3, dove in primo piano sta la dimensione collettiva d'Israele; parla invece di «una mia propria giustizia», e così potrebbe aver favorito la suggestione individualista di un possesso personale raggiunto e difeso col proprio operato.⁴

1 Rappresentanti classici di tale interpretazione sono R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, London 1952, 1, 285 e C.E.B. Cranfield, *Romans* (ICC), Edinburgh 1975 e 1979, 515.

2 V. gli autori citati nel mio *Romans*, 587-588, e la mia analisi del passo.

3 Non è questo il luogo appropriato per affrontare la rinnovata controversia sul significato dell'espressione *pistis Christou*, se cioè vada intesa come «fede in Cristo» o «fede di Cristo». Personalmente sono e resto convinto della prima resa; si veda il mio *Once More, pistis christou*, in *SBL Seminar Papers* 1991, Atlanta 1991, 730-744.

4 Si veda ad esempio G.F. Hawthorne, *Philippians* (WBC 43), Waco 1983, 141; P.T. O'Brien, *Commentary on Philippians* (NIGTC), Grand Rapids 1991, 394-396.

Questa interpretazione tradizionale ha tuttavia mostrato la tendenza a ignorare la linea di confessione personale che culmina nell'affermazione ambiziosa di *Fil.* 3,4-6. Il passo è sì una dichiarazione di fiducia in se stessi, ma questa fiducia in se stessi non è essenzialmente, se mai lo è, una fiducia assoluta nei propri conseguimenti. Si tratta piuttosto, ancora una volta, della fiducia che Paolo vanta in quanto appartenente a Israele, il popolo del patto: fiducia assoluta nella sua identità etnica, fiducia manifesta della sua partecipazione al patto contrassegnata dalla circoncisione, fiducia consapevole di vivere nei termini del patto esposti nella legge,¹ infine fiducioso di difendere la peculiarità d'Israele e la sua separatezza dalle altre nazioni con lo zelo di Finees e lo zelo di Mattatia dei tempi andati.² Tutto ciò era quello che prima aveva avuto tanto a cuore (3,7-8): la sua condizione agli occhi di Dio, in regola con i requisiti di devoto membro del popolo eletto di Dio. Essendo tale, egli godeva di una giustizia della quale altri (non giudei) non sapevano nulla; questa era tutta «sua», di lui che era stato «circonciso l'ottavo giorno, della nazione d'Israele...». In altre parole, l'idea non è in fondo diversa da quella di *Rom.* 10,3, e sebbene in *Fil.* 3 Paolo non insista nella serie dei «tutti» (gentili e anche giudei), la linea del ragionamento resta sempre quella: la giustizia di Dio opera attraverso l'apertura della fede e non è più ristretta a un privilegio esclusivo di Israele.

Se questa linea interpretativa avvicina in qualche misura a ciò che Paolo pensa al riguardo, allora è veramente possibile parlare della dottrina paulina della giustificazione considerandola espressione immediata della sua esperienza della grazia sulla via di Damasco. Quest'ultimo periodo non va, però, inteso nel senso abituale, poiché, evidentemente, sulla via di Damasco Paolo non ha sentito di essere finalmente accetto a Dio, come se prima fosse stato privo del favore divino; ciò che nel terremoto della cristofania lo ha scosso più forte è stata, piuttosto, la chiara visione del crollo rovinoso della sua precedente certezza che la giustizia agli occhi di Dio fosse un privilegio peculiare d'Israele; la scossa di assestamento fece cadere a pezzi anche l'altra sua certezza, che quelli che minacciavano il sacro isolamento d'Israele predicando ai gentili il messia Gesù, andassero perseguitati. In *Fil.* 3 tale capovolgimento non è rispecchiato con chiarezza per la semplice ragione che in questa lettera la questione dell'accettabilità dei

¹ In *Fil.* 3,6 («... quanto alla giustizia che è nella legge, irreprensibile») potrebbe contenere una eco voluta di *Gen.* 17,1. Cioè, l'affermazione pretenziosa era pronunciata da chi era vissuto entro i termini del patto fatto con Abramo (nomismo del patto), non da uno che non aveva peccato mai e pensava di aver raggiunto la giustizia con le proprie forze. Era, piuttosto, la dichiarazione di uno che viveva una vita di dedizione (*Gal.* 1,13-14) e che usava i mezzi di espiazione e perdono previsti dal patto per coprire i suoi peccati.

² Per la rilevanza del termine «zelo» cf. il mio *Galatians* (BNTC), London 1993, 60-62 e anche *Paul's Conversion* (sopra, p. 417 n. 1).

gentili a Dio non sta in primo piano. Il rovesciamento è, tuttavia evidente nelle pericopi che precedono e seguono il passo parallelo di *Gal.* 1,13-16: in quella precedente Paolo è il persecutore che vuole impedire che *un vangelo per i gentili* contamini o infranga la santità d'Israele per Dio pretesa dal patto (*Gal.* 1,13-14); il Cristo di Dio gli si rivelò (sulla via di Damasco) *affinché Paolo potesse annunciarlo tra i gentili* (1,15-16).¹ Si tratta, evidentemente, della medesima linea primaria dell'argomentazione teologica che sostiene il discorso di Paolo nella principale esposizione del suo insegnamento sulla giustificazione in Romani: la giustizia di Dio per «tutti», per i gentili come per i giudei, e non solo per i giudei.

Infine, un'ultima osservazione a proposito di quanto detto per inciso all'inizio del § 2: la giustizia di Dio denota il compimento da parte di Dio degli obblighi che si è assunto creando il genere umano oltre che con la vocazione di Abramo e l'elezione d'Israele a proprio popolo personale. Qui è fondamentale riconoscere che Dio ha una giustizia da adempiere come creatore proprio come ha una giustizia da adempiere in quanto Dio di Israele in virtù del patto. A ben vedere, in Galati e in Romani Paolo risale di fatto a monte del patto e dei più limitati obblighi (verso Israele) che ne derivano, arrivando agli obblighi primari (verso il creato e il genere umano nella sua totalità) discendenti da un patto basilare. Egli risale da Mosè ad Adamo (*Rom.* 5,12-21); rappresenta Abramo quale tipo delle nazioni, privo di un patto concluso precedentemente cui richiamarsi, forte solo della sua fede nel Dio creatore, «colui che dà la vita ai viventi e chiama all'esistenza le cose che non esistono» (*Rom.* 4,17); si tratta della nuova creazione che relativizza tanto la circoncisione quanto l'incirconcisione (*Gal.* 6,15). Questa è un'altra strada percorsa da Paolo per arrivare a monte della ristrettezza d'Israele: proprio perché Dio è il solo e unico Dio dei gentili e anche dei giudei ne discende la conseguenza incontestabile che Dio giustifica gli uni e gli altri nella medesima maniera, cioè per fede (*Rom.* 3,30). Confessare che Dio è il creatore comporta, dunque, il riconoscimento che la giustizia salvifica di Dio è aperta a tutta l'umanità, al giudeo prima, ma anche al gentile.

Per ricapitolare si può quindi dire che è questo che la conversione fece capire a Paolo. Essa non gli insegnò nulla riguardo alla grazia di Dio, di cui egli in quanto giudeo non veniva certo a conoscenza per la prima volta. Essa lo convinse invece che appunto il suo atteggiamento peculiarmente giudaico aveva oscurato questa grazia e l'aveva gravemente pervertita. Ma è da ripetere che essa certo non l'aveva condotto all'idea di non aver alcun credito da vantare da Dio per i suoi propri meriti. L'errore di cui fu convinto sulla via di Damasco fu al contrario che la pretesa d'Israele di godere di un rapporto privilegiato con Dio pervertiva la conoscenza fondamentale

¹ Anche in proposito cf. il mio *Galatians, 62-68 e Paul's Conversion* (sopra, p. 417 n. 1).

della grazia di Dio, la quale, essendo libera grazia, era aperta a tutti e non era di fatto limitata ai soli giudei e ai loro proseliti. In questo modo e in questo senso sulla via di Damasco Paolo riscoprì la giustificazione per grazia.

4. E NON PER OPERE – DISAPPROVAZIONE DELLA SEPARATEZZA GIUDAICA (CRISTIANA)

La seconda metà della formulazione polemica di Paolo («giustificazione per fede e non per opere») recita «non per opere». Si sono già visti alcuni dei passi principali di Paolo nei quali l'espressione è presente, ma per amore di completezza è necessario chiarirne meglio significato e funzione. Si tratta di un atto dovuto soprattutto perché l'espressione si è trovata al centro della concezione tradizionale del rapporto tra la conversione di Paolo e la giustificazione, che sopra è stata messa in questione. Secondo la concezione tradizionale, come si ricorderà, la «giustificazione per opere» è intesa come brachilogia per indicare la convinzione che il gradimento divino sia qualcosa da guadagnarsi o meritarsi con l'ubbidienza alla legge, e la protesta di Paolo contro una simile credenza dipende quasi esclusivamente da una particolare lettura di *Rom.* 4,4-5.¹ Quanto si è detto più sopra dovrebbe tuttavia aver fatto sorgere già diversi interrogativi contrari alla tesi tradizionale.

L'espressione completa è, com'è noto, «opere della legge» e si riferisce ai precetti della legge. È subito da osservare che qui non si parla di una legge qualsiasi, e l'osservazione è della massima importanza perché la tendenza di chi segue l'ipotesi tradizionale è di muoversi proprio in questa direzione: vedere nella conversione di Paolo una sorta d'idiosincrasia generale per l'idea che qualsiasi aspirazione o realizzazione umana possa essere condizione dell'accettazione di Dio. Ma Paolo parla della torà, la legge giudaica. Volendo essere più precisi, si dovrebbe quindi definire «opere della legge» ciò che la legge richiede *a Israele in quanto popolo di Dio*. Opere della legge sono di fatto quelle di cui si è detto alla fine del § 2 – la risposta d'Israele alla grazia di Dio che anzitutto ha scelto Israele per essere suo popolo, l'obbedienza che Dio ha preteso dal proprio popolo, il modo in cui Israele dovrebbe vivere in quanto popolo di Dio. Questo è quello che E.P. Sanders definisce «nomismo del patto»,² espressione che risuona di continuo in questi dibattiti nell'ultima manciata di anni, in cui sono importanti entrambe le parole – la legge per la sua funzione nel patto e in rapporto al patto, la legge come espressione e salvaguardia del patto, la legge che indi-

¹ Cf. di nuovo Westerholm.

² Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 75. 236 e *Judaism. Practice and Belief* 63 BCE - 66 CE, London 1992, 262-278. 377-378. 415-417 (tr. it. *Il giudaismo. Fede e prassi* (63 a.C. - 66 d.C.), Brescia 1999.

ca quale parte debba svolgere Israele nell'accordo promosso da Dio per sua grazia.

Ciò che è stato eccessivamente trascurato è tuttavia il modo in cui la legge, così intesa, sia giunta a rafforzare il senso di *privilegio d'Israele*, la legge come demarcazione di questo popolo nella sua separatezza per Dio. Come la scelta divina d'Israele ebbe come corollario che la grazia salvifica di Dio fosse limitata a Israele, così la funzione della legge nella definizione della santità d'Israele per Dio divenne anche la sua funzione nella *separazione d'Israele dalle nazioni*. In tal modo il senso positivo di «opere della legge», equivalente del discorso paolino dell'obbedienza della fede, acquisisce il senso più negativo che s'incontra in Paolo – le opere della legge non solo mantengono Israele nella condizione di appartenenza al patto,¹ ma anche tutelano la condizione privilegiata e le prerogative esclusive d'Israele.

È per questa ragione che l'orrore per l'idolatria aveva radici tanto profonde nella psiche d'Israele. Si potrebbe dire che fosse la massima «opera della legge» (*Es.* 20,3-6; *Deut.* 5,7-10), e sebbene l'obbligo di evitare l'idolatria non appaia nei passi in cui Paolo parla di opere della legge (l'avversione di Paolo per l'idolatria era implacabile come quella di qualsiasi giudeo), era stato questo «zelo», questa «gelosia» per il rapporto speciale di Israele con Dio che aveva alimentato in passato il suo zelo persecutorio.²

Non mancavano d'altro canto altre opere della legge che sin dai primissimi tempi contrassegnavano la separatezza d'Israele per Dio e la sua distinzione dalle nazioni. Le condizioni alle quali la *circoncisione* fu richiesta in origine ad Abramo rese la circoncisione un demarcatore d'identità fondamentale del popolo del patto (*Gen.* 17,9-14): la mancata circoncisione di un figlio maschio comportava l'automatica esclusione dal patto e dal popolo del patto. Nessuna meraviglia, quindi, che ai suoi tempi Paolo potesse ridurre la distinzione tra giudei e gentili a quella tra «circoncisione» e «incirconcisione» (*Rom.* 2,25-27; 3,30; 4,9-12; *Gal.* 2,7-8). Similmente, l'osservanza del *sabato* divenne la cartina di tornasole per giudicare l'identità giudaica e la fedeltà al patto (*Es.* 31,12-17): dato che il sabato era un segno della separatezza d'Israele, la mancata osservanza della legge del sabato era una trasgressione capitale. Per *Is.* 56,6, ad esempio, il segno della partecipazione dei gentili al patto sarebbe stata la loro osservanza del sabato. Per alcuni versi ancora più arcaiche ed esemplari, *le leggi del puro e dell'impuro* marcavano non soltanto una separazione tra uccelli e animali puri e impuri, ma anche una separazione d'Israele dalle nazioni (*Lev.* 20, 22-26): un'associazione, questa (cibi impuri, nazioni impure), che, stando ad *Atti* 10, fu messa in questione soltanto agli inizi del cristianesimo, mediante l'incontro di Pietro con Cornelio (*Atti* 10,10-16.28).

¹ Punto molto importante per Sanders nella sua visione del «nomismo del patto», v. nota precedente.

² V. sopra, p. 423 n. 2.

Com'è ben noto, la crisi maccabaica rafforzò sia il senso di distinzione d'Israele sia l'insistenza su leggi specifiche considerate questioni essenziali per la definizione e la difesa del sacro isolamento d'Israele. I dominatori siriaci avevano cercato in ogni modo di eliminare proprio gli elementi distintivi della religione d'Israele, mirando a far sparire i giudei nel sincretismo religioso ellenistico con il quale essi speravano di poter cementare il proprio declinante impero. Come la letteratura del periodo dei Maccabei mette in evidenza, il conflitto si concentrò specificamente sulla pratica della circoncisione e sulle leggi del puro e dell'impuro:

Giustiziavano, secondo l'editto, le donne che avevano circonciso i loro figli e impiccavano i bambini al loro collo, uccidendo anche i familiari e quelli che avevano eseguito la circoncisione. Tuttavia, molti in Israele si mantennero saldi ed ebbero la forza di non mangiare cibi impuri. Accettarono piuttosto di morire che contaminarsi con cibi e profanare il patto santo e morirono (1 *Macc.* 1,60-63).

Questa consapevolezza che i precetti della legge (le opere della legge) avessero tra i loro primi e più importanti scopi quello di preservare la distinzione d'Israele dovuta al possesso del patto e la sua separazione dalle nazioni è chiaramente evidenziata nella letteratura giudaica di questo periodo, in particolare dal *Libro dei Giubilei* e dalla *Lettera di Aristea*.

Separati dai pagani, non mangiar con loro... poiché le loro azioni sono impure e tutto il loro modo di vivere è immondo e cosa abominevole i loro sacrifici... (*Iub.* 22,16, tr. L. Fusella).

Il nostro legislatore [Mosè] ... ci ha cinti di palizzate ininterrotte e di mura ferree per evitare che ci mescolassimo in alcunché con gli altri popoli, mantenendoci puri di corpo e di anima... Per evitare dunque che attraverso una qualunque contaminazione o il rapporto con gente malvagia noi ci rovinassimo, il legislatore ci ha cinti da ogni lato di purità: cibi, bevande, contatti, udito, vista sono regolati da leggi (*Ep. Arist.* 139-142, tr. F. Calabi).

Per questa mentalità l'oracolo di Balaam divenne paradigmatico: Israele, «è un popolo che dimora da solo e non è contato nel novero delle nazioni» (*Num.* 23,9); Filone glossò queste parole aggiungendovi la spiegazione: «perché, in virtù della distinzione delle loro peculiari usanze, essi non si mischiano con altri per non allontanarsi dalle vie dei padri» (*Vita Mosis* 1,278).¹

Fino a poco tempo fa la precisa espressione «opere della legge» non era documentata prima delle lettere di Paolo, cosa che naturalmente spinse spesso a chiedersi se Paolo non combattesse con demoni creati dalla sua fantasia. La convinzione sempre più diffusa che la setta di Qumran sembra

¹ Si vedano anche, ad esempio, P. Ackroyd, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC*, London 1968, 235-237; J. Neusner, *Self-Fulfilling Prophecy. Exile and Return in the History of Judaism*, Atlanta 1990, 36.

aver fatto uso di un'espressione del genere (4QFlor 1,1-7; 1QS 5,20-24; 6,18) ha ricevuto una conferma strabiliante negli ultimi anni con l'edizione di uno dei più importanti rotoli del Mar Morto – 4QMMT. Lo scritto, *Miqṣat ma'ase ha-torah*, è una lettera in cui qualcuno, presumibilmente un capo o il capo della setta, spiega ad altri in Israele la *halaka* distintiva della propria setta, cioè la sua particolare interpretazione di varie leggi che sono considerate essenziali all'adempimento degli obblighi derivanti dal patto che incombevano a Israele: nel caso specifico, precetti riguardanti soprattutto il tempio, il sacerdozio, i sacrifici e la purezza. Sono queste le norme che, verso la fine dello scritto, vengono riassunte nell'espressione «alcune opere della legge», *miqṣat ma'ase ha-torah*, da cui lo scritto ha tratto il titolo. Ancor più interessante è che la lettera spiega chiaramente che è proprio a motivo di queste «opere della legge» che la setta si è «separata» dal resto d'Israele e che è appunto per poter praticare queste «opere della legge» che essi devono mantenere separata la loro esistenza.¹

Su uno sfondo del genere è possibile capire il senso della stessa espressione – «le opere della legge» – in Paolo. Presa nell'insieme, anzitutto, l'espressione deve ovviamente riferirsi a tutto ciò o a qualsiasi cosa la legge pretenda, il nomismo del patto in senso globale. Ma in un contesto nel quale si tratta del problema del rapporto tra Israele e le altre nazioni è evidente che certe leggi saranno più direttamente oggetto di considerazione; nel nostro caso, ad esempio, la discussione ha privilegiato soprattutto la circoncisione e le leggi alimentari. Nella setta di Qumran le questioni spinose non erano quelle tra giudei e gentili bensì quelle fra giudei e giudei, e quindi si trattava di discordie interne su questioni come i sacrifici e la purezza. La letteratura giudaica del tempo porta alla luce controversie roventi riguardo al calcolo esatto dei giorni delle feste, se si dovesse usare il calendario solare o quello lunare. Il disaccordo era talmente aspro che ogni setta considerava l'altra eterodossa perché non osservava le feste come comandato oppure perché osservavano le feste dei gentili e non quelle del patto di Israele (*Iub.* 6,32-35; *1 Hen.* 82,4-7).² Per fare un parallelo coi giorni nostri si può pensare a questioni dibattute come l'aborto, il sacerdozio femminile o il dogma dell'infalibilità, per citare solo alcuni esempi. Nessuno dei disputanti impegnato in tali controversie interne considererebbe i punti in discussione la totalità della propria fede o come gli elementi più importanti della propria fede. Tuttavia, essi hanno talmente concentrato su di sé il calore della controversia che, di fatto, la fede dell'avversario può essere messa in dubbio o in odore di eresia.

In secondo luogo, tornando a *Gal.* 2,16, la prima occorrenza dell'espressione in Paolo, ci si trova esattamente davanti a questo tipo di problema.

1 V. inoltre il mio *4QMMT and Galatians*: NTS 43 (1997) 147-153 [= sopra, cap. 14].

2 V. inoltre il mio *Partings*, 104.

Paolo usa chiaramente l'espressione per indicare le opinioni alle quali egli si era opposto nei versetti precedenti. I «falsi fratelli» che avevano cercato di ottenere la circoncisione di Tito, un gentile (2,4), insistevano sulle opere della legge; la fede in Cristo non era sufficiente. Così anche Pietro e gli altri credenti giudei che si erano «separati» (il medesimo verso usato in 4QMMT) dai credenti gentili, presumibilmente perché la legge esigeva che Israele mantenesse una simile separazione in osservanza di varie leggi sui cibi (2,12), insistevano sulle opere della legge; la sola fede non bastava. Scatta da qui il tentativo di Paolo di aprire gli occhi a Pietro affinché veda «che nessun essere umano è giustificato per opere della legge ma soltanto per la fede in Gesù Cristo» e da qui viene anche la ripetuta insistenza dell'apostolo in 2,16 che la sola base per essere accettati in Cristo è la fede, non già le opere, e quindi solo la fede dovrebbe essere ugualmente l'unica base perché quelli in Cristo si accettassero reciprocamente.

Ciò che qui è importante per il nostro tema è il modo in cui questa particolare formulazione, l'antitesi tra fede e opere, sembra nascere dall'incidente di Antiochia (2,11-14). Perché non era sorta prima? Paolo era stato convertito circa diciassette anni prima e per la maggior parte di questi anni era stato impegnato attivamente nella missione ai gentili. Eppure il problema della comunione e dell'integrazione di cristiani giudei e gentili nelle nuove comunità domestiche non era stato mai posto. Persino nella conferenza di Gerusalemme, quando era stato risolto il problema della circoncisione, una delle più importanti opere della legge, non era stata sollevata la questione di quelle (altre) opere della legge che per tradizione demarcavano la separatezza d'Israele dalle nazioni. Sembrerebbe quindi che ci sia voluto proprio quello specifico scontro ad Antiochia perché Paolo formulasse questa fondamentale dichiarazione di principio. Quella che era stata fino a quel momento una zona grigia, un problema non sentito, un interrogativo non sollevato, improvvisamente si trovò nel cono di luce, al centro della scena. Ed è qui che Paolo, in uno dei grandi momenti chiarificatori della teologia cristiana, pronunciò quello che sarebbe diventato il suo principio più memorabile e significativo: nessuno è giustificato per opere della legge ma soltanto per la fede in Cristo.

Con ciò non si vuole tuttavia dire che per Paolo questo fosse un principio totalmente nuovo, scoperto per la prima volta solo in occasione dello scontro di Antiochia e solo grazie alle controversie legate a quell'episodio. Sarebbe più esatto dire che il principio fosse implicito nella «rivelazione» ricevuta sulla via di Damasco. Infatti, se siamo nel giusto, quella rivelazione fu essenzialmente la concezione improvvisa, la verità fin lì disattesa, che il Dio d'Israele era anche il Dio delle nazioni, che la buona notizia del figlio di Dio non doveva essere limitata a Israele, ma era anche per i gentili, senza impedimenti, come anche per i giudei (*Gal.* 1,12-16), che

(come avrebbe detto più tardi) la promessa di Abramo conteneva anche la benedizione per le nazioni (3,6-14). Ciò che gli anni della prima attività missionaria, culminante nell'incontro di Gerusalemme e nell'incidente di Antiochia, gli fecero capire furono le implicazioni di questa rivelazione fondamentale. Le controversie che la sua predicazione di Cristo tra le nazioni stavano provocando lo spinsero a pensare a fondo e ad articolare in più chiare e nette antitesi ciò che quella rivelazione voleva dire, che cosa era in gioco nel vangelo stesso. Egli riassunse tutto ciò, riflessioni ed esperienze, nella formula classica: giustificazione per fede e non per opere.

5. CONCLUSIONE

In che senso si può allora dire che la dottrina paolina della «giustificazione per fede» era uno degli effetti della conversione di Paolo? Non nel senso che Paolo, turbato nel suo intimo, dopo una lunga ricerca della pace con Dio l'avesse alla fine trovata. Non nel senso che al momento della conversione egli avesse voltato le spalle a un giudaismo legalistico che aveva perso totalmente di vista la grazia divina, ritrovandola poi esclusivamente in Cristo e nel cristianesimo. Nel senso, invece, che sulla via di Damasco egli scoprì di nuovo le radici della fede dei suoi padri, fede basata sul riconoscimento di Dio, il creatore, radicata nella vocazione e nella promessa fatta ad Abramo, fede cresciuta per l'atto salvifico di Dio avvenuto con la liberazione dalla schiavitù d'Egitto d'Israele, che non era un popolo. Nel senso invece che lo scontro sulla via di Damasco lo convinse di quanto la preoccupazione del suo popolo e sua di mantenere la separatezza dalle nazioni fosse diventata una perversione di quell'originaria vocazione e promessa ed elezione d'Israele, un sovvertimento della natura fondamentale di quella vocazione e promessa ed elezione quale atto di libera grazia. Fu questa intuizione fondamentale (rivelazione) e la vocazione (ai gentili) a questa connessa che egli cercò di attuare, e nei successi e nelle controversie che ne seguirono fu questa intuizione fondamentale e questa vocazione che egli chiari e cristallizzò nella sua parola d'ordine più memorabile: giustificazione per fede e non per opere.

Che ne è di «opere della legge»?

I. INTRODUZIONE

Come chiunque si occupi di Paolo ben sa, nella sua teologia «opere della legge» (*erga nomou*) è un'espressione chiave che nelle due lettere che forniscono l'esposizione più esaustiva della «verità del vangelo», riassume più di ogni altra l'alternativa alla giustificazione *per fede* (*Rom.* 3,20.27-28; 9,32; *Gal.* 2,16; 3,2.5.10). E se, come perlopiù si tende a pensare, la giustificazione per fede è il cuore del vangelo di Paolo, allora quello di «opere della legge» ne è un aspetto importante inquantoché il corrispettivo negativo o antitetico dà risalto al nucleo positivo della teologia di Paolo della giustificazione, che è *per fede e non per opere della legge*.

Questa è tuttavia l'ultima volta che si sente la formula. Dopo Galati e Romani essa sembra sparire nel nulla. Non ritorna né nelle lettere posteriori o deuteropaoline né nei Padri apostolici, neppure quando questi scritti riassumono il vangelo in termini di sapore paolino (specialmente *Ef.* 2, 8-9; *2 Tim.* 1,9; *Tit.* 3,5-7; *1 Clem.* 32,4).¹ Che cosa è successo?

La risposta più naturale è che di fatto l'espressione non sia scomparsa oppure, se non altro, che il suo significato sia rimasto lo stesso. Ciò che Paolo dice in *Rom.* 3 e in *Gal.* 2-3 è ciò che è detto anche in *Ef.* 2, in *2 Tim.* 1, in *Tit.* 3 e in *1 Clem.* 32. Così nelle lettere più antiche si legge:

Rom. 3,20: «Per opere della legge (*ex ergōn nomou*) nessuno sarà giustificato davanti a lui (Dio)»;

Gal. 2,16: «Nessuno è giustificato per opere della legge (*ex ergōn nomou*) ma soltanto per mezzo della fede (*dia pisteōs*), e noi abbiamo creduto in Cristo Gesù per essere giustificati dalla fede in Cristo (*ek pisteōs Christou*)² e non per opere della legge (*ex ergōn nomou*), perché per opere della legge (*ex ergōn nomou*) nessuno sarà giustificato».

Quale differenza c'è fra questi testi e formulazioni più recenti?

¹ Lampe, *Patristic Greek Lexicon* registra soltanto due altri passi rilevanti: Macario l'Egiziano (IV sec.), *Omelia* 37,9 (PG 34, 756C) ed Esichio Sinaitico (VI-VII sec.), *De Temperantia* 1,79 (PG 93, 1504D).

² Negli studi di lingua inglese va oggi di moda riferire l'espressione alla fede(ità) di Cristo, ma la traduzione non mi convince proprio; cf. il mio *Once More, pistis christou*, in E.E. Johnson e D.M. Hay (ed.), *Pauline Theology* IV, Atlanta 1997, 61-81 e anche *Teologia di Paolo*, § 14.8.

Ef. 2,8-9: «È infatti per grazia che siete stati salvati, mediante la fede (*dia pisteōs*); e ciò non viene da voi, è il dono di Dio. Non è in virtù di opere (*ex ergōn*), affinché nessuno se ne vanti».

2 *Tim.* 1,9: «Egli ci ha salvati e ci ha rivolto una santa chiamata, non secondo le nostre opere (*kata ta erga hēmōn*), bensì secondo il suo proposito e la grazia che ci è stata data in Cristo Gesù...».

Tit. 3,5-7: «Egli ci ha salvati non per opere di giustizia (*ex ergōn tōn en dikaiosynē*) da noi compiute, bensì secondo la sua misericordia, mediante il lavacro della rigenerazione... affinché potessimo essere giustificati dalla sua grazia...».

1 *Clem.* 32,4: «Noi che siamo stati chiamati mediante la sua volontà in Cristo Gesù, non siamo giustificati per noi stessi né per la nostra sapienza o intelligenza o religiosità o per opere che abbiamo compiuto (*ergōn hōn katargasametha*) in santità di cuore, bensì per fede, mediante la quale l'Onnipotente Dio ha giustificato ognuno dall'(inizio della) età».

La soluzione più semplice del nostro piccolo enigma sembrerebbe essere quindi che quando Paolo parla di «opere della legge» egli intenda dire «opere che noi abbiamo compiute» e che gli scritti seriori, pur omettendo le parole «della legge», stessero, di fatto, ripetendo semplicemente proprio quello che Paolo aveva scritto in Romani e Galati. E questa è, effettivamente, la soluzione sostenuta dai più, o meglio, a essere precisi, quella che i più danno per scontata. E questa è la soluzione che io stesso ho accettato finché non mi sono messo a studiare le lettere di Paolo con molta più attenzione. Questo scritto, che dedico con amicizia e rispetto a Petr Pokorný, è nato dalla mia crescente insoddisfazione della soluzione accettata consensualmente dalla grande maggioranza degli studiosi.

2. LE «OPERE DELLA LEGGE» NEI PRIMI SCRITTI DI PAOLO

Sono tre i punti della soluzione generalmente accettata che mi lasciano perplesso e insoddisfatto, insomma che non mi hanno convinto.

2.1. Il primo è che nella forma paolina, «opere della legge», la specificazione «della legge» è essenziale. Ciò che per Paolo era in gioco qui non era certo l'ampia categoria delle «opere» o «atti» in generale, bensì *la legge*, cioè ciò che si pensava che la legge esigesse da tutti quelli che rivendicavano il loro diritto di partecipazione alla grazia divina in virtù del patto di Dio con Abramo e Israele.¹ Questo è, indubbiamente, il significato del-

¹ Che in alcuni passi Paolo scriva semplicemente «opere» e non «opere della legge» non cambia niente. In ogni occasione è abbastanza chiaro che egli usi il termine «opere» per brevità, intendendo comunque sempre le «opere della legge». Così in *Rom.* 4,2.6 la spiegazione è stata occasionata dal discorso sulle «opere della legge» immediatamente precedente (3,27-28). Che Abramo fosse un modello per il giudeo pio e osservante della legge era già dato per scontato (ad es. CD 3,2: Abramo «fu contato come amico [di Dio] per aver osservato i precetti di Dio»). In *Rom.*

l'espressione, come è stato confermato e riconfermato dalla recente discussione della traduzione appropriata della medesima espressione giudaica (*ma'ase ha-torah*) usata in un rotolo di Qumran, 4QMMT, recentemente pubblicato.¹ Insomma, l'espressione indica un obbligo considerato caratteristico e distintivo d'Israele: osservare la legge (obbedire ai suoi comandamenti) che è stata data mediante Mosè come parte integrale del patto che Dio aveva stretto al Sinai con Israele. Il Deuteronomio esprime la teologia del patto sia in linea di principio, con ampiezza e chiarezza, sia anche in dettaglio (cf. ad es. *Deut.* 30,9-10; 32,45-47). La formula usata da E.P. Sanders, «nomismo del patto», esprime in maniera efficace il punto centrale.² Cioè la legge è basata sul patto ed è parte del patto, è l'obbligo che incombe a Israele in risposta alla grazia divina per la quale Israele è stato, in primo luogo, eletto.³

Questo fatto sarebbe dovuto essere più evidente di quanto non lo sia stato per generazioni di commentatori di Romani e Galati. Perché ogni volta che nel testo ricorre l'espressione «opere della legge» il contesto riguarda gli obblighi d'Israele: ciò che i giudei, cristiani giudei compresi, credevano che continuassero ancora a essere i loro obblighi, quale che fosse il significato della venuta del messia Gesù. Nessuno può avere il minimo dubbio che con «opere della legge» in *Gal.* 2,16-3,10 ci si riferisca alla torà o che il problema in questione fosse il presupposto dei giudei (cristiani) che per i giudei non fosse possibile esentarsi dagli obblighi (opere) della torà. Lo shock prodotto da *Gal.* 3,10 è appunto che in esso quelli che pensavano d'essere i più fedeli nell'adempimento della torà («tutti quelli che sono da opere della legge»)⁴ erano posti sotto la maledizione del patto per quanti non vivevano perfettamente secondo la torà.

Le cose non stanno diversamente in Romani, dove *Rom.* 3,19-20 è cul-
9,11 e 11,6 il discorso si snoda tutto in chiave giudaica e anche qui si può dare per scontato che, come conferma del resto 9,32, le «opere» in questione siano le «opere della legge».

1 V. il mio *4QMMT and Galatians*: NTS 43 (1997) 147-153: 150 [= sopra, pp. 388 s.]. Di conseguenza F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, nella seconda edizione ha cambiato la traduzione della prima (Leiden 1994) da «i precetti della torà» a «le opere della torà» (Leiden 1996). Per ulteriori particolari v. sotto.

2 E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977; egli continua a considerare la sua formula un sommario adeguato della teologia giudaica del patto (*Judaism. Practice and Belief* 63 BCE - 66 CE, London 1992, 262-278. 377-378. 415-417).

3 *Paul and Palestinian Judaism*, 75 e 420: «Il nomismo del patto è l'idea che il posto di una persona nel piano di Dio è stabilito sulla base del patto e che il patto richiede quale adeguata risposta dell'uomo la sua ubbidienza ai propri comandamenti, pur fornendo mezzi di espiazione per la trasgressione... L'ubbidienza conserva la posizione di una persona nel patto, ma non guadagna la grazia di Dio in quanto tale».

4 La definizione («tutti quelli che sono da opere della legge») distingue un gruppo particolare antitetico a «quanti sono dalla fede» (*Gal.* 3,9). Nel contesto è affatto chiaro che la definizione ha di mira non tanto i giudei in generale quanto piuttosto quanti (soprattutto giudei) tenevano fermo che non si può prescindere da «opere della legge» per la partecipazione della benedizione promessa ad Abramo (qui in particolare gli «agitatori» cristiani giudei).

mine e sintesi dell'atto di accusa «di tutto il mondo». Tuttavia, affinché la natura universale dell'atto di accusa potesse debitamente essere capito e accettato, era stato necessario assicurarsi che il «giudeo» di 2,17 riconoscesse di essere anche lui incluso in quell'accusa universale. 3,19 riassume un atto di accusa che va da 2,1 a 3,18, indirizzato, in primo luogo, a «quelli che sono sotto la legge» (3,19). Anche qui le «opere della legge» (3,20) riguardano gli obblighi che la torà d'Israele imponeva a Israele. Era esattamente la posizione d'Israele «sotto la legge», «dentro la legge», «avendo la legge» (2,12.14), come dimostrata dalle «opere della legge», che dava ai giudei la sicurezza che Paolo aveva cercato di minare in 2,1-3,18. Se il discorso non era ancora abbastanza chiaro, Paolo lo formula in termini incontrovertibili quando richiama il tema in *Rom.* 9,30-32: l'errore di Israele è precisamente di avere cercato «di raggiungere la legge di giustizia»,¹ come se essa potesse essere «ricercata... per opere».

Il primo punto da fissare è quindi che «opere della legge» è un'espressione molto specifica e chiaramente demarcata: essa si riferisce alle «opere della legge». E ciò significa che non si riferisce a qualsiasi legge o a ogni legge, bensì specificamente alla legge giudaica.² In altre parole, il suo bersaglio è una mentalità caratteristicamente e peculiarmente giudaica. È questa formula che più di qualsiasi altra fa capire che la dottrina paolina della giustificazione nacque da una situazione specifica e in risposta a una domanda precisa: come mai i gentili possono pretendere di essere accettati al Dio d'Israele? come possono i gentili reclamare i diritti e i privilegi d'Israele senza assumersi anche le responsabilità d'Israele stabilite nella torà?³

2.2. È possibile essere più precisi. Ciò a cui Paolo era particolarmente interessato nell'espressione «opere della legge» erano i requisiti della legge che più chiaramente demarcavano Israele come popolo del patto con Dio nella sua separatezza per Dio, vale a dire la separatezza da quelli che erano fuori del patto, in particolare le altre nazioni (i gentili).

La questione si presenta subito in *Gal.* 2. La prima, e per molti versi più definitiva esposizione della teologia paolina della giustificazione (*Gal.* 2, 16) è formulata come conclusione immediata o conseguenza dei due epi-

¹ È da osservare la funzione positiva attribuita qui alla legge, particolare spesso trascurato perché tanto inaspettato nell'interpretazione tradizionale. Si veda per esempio la resa di RSV e NRSV: «Israele ha ricercato la giustizia basata sulla legge» – parafrasi immotivata del greco.

² Già molto tempo fa si è stabilito che la presenza o assenza dell'articolo determinativo non facesse alcuna differenza: il *nomos* di cui si parla è la torà. Si vedano ad esempio W. Sanday e A.C. Headlam, *Romans* (ICC), Edinburgh 1895, 58 ed E.W. Burton, *Galatians* (ICC), Edinburgh 1921, 447-460.

³ Questo era il punto di vista sostenuto negli anni sessanta e settanta dalla voce isolata di K. Stendahl, in particolare nel suo *Paul Among Jews and Gentiles* (1977). «La nuova prospettiva su Paolo» ha consentito che questa visuale suscitasse un consenso maggiore. Qui si cerca d'illustrare l'importanza del lavoro di Stendahl in proposito.

sodi precedenti (2,1-10 e 11-14). In questi episodi Paolo si è opposto fermamente ai tentativi di altri giudei (cristiani giudei) come lui di ostinarsi a sostenere che i credenti gentili nel messia Gesù dovessero o essere circumcisi (2,3-6) od osservare le leggi giudaiche sui cibi (2,12-14).¹ Fu proprio a questi requisiti, o quantomeno a requisiti come questi, che Paolo chiaramente pensava quando condannò pubblicamente Pietro perché insisteva che le «opere della legge» fossero ancora necessarie per la giustificazione del singolo (2,15-16).² Interessante è qui che queste due «opere» (circoncisione e prescrizioni alimentari) erano appunto le leggi che durante la rivolta dei Maccabei divennero gli indicatori di demarcazione fondamentali del tentativo d'Israele di preservare la sua peculiarità nel mondo ellenistico in generale (1 Macc. 1,60-63).³ Ed è appunto questa la mentalità che si manifesta in Gal. 2,12: l'obbligo (opere) della legge che esige dai giudei di «separarsi» dagli altri.

La stessa cosa si ripresenta anche in Romani. Con «opere della legge» (Rom. 3,20) Paolo probabilmente riepiloga l'atteggiamento criticato in 2, 17-29 – ossia il presupposto palesemente peculiare dei giudei secondo il quale la legge dà a Israele una posizione di vantaggio (o di superiorità) sulle altre nazioni. A questa conclusione fa pensare il modo in cui Paolo torna sul tema delle «opere della legge» in 3,27-31. Nel filo del discorso emergono due punti interessanti. 1. In 3,27-28 è palese che le «opere della legge» (3,28) sono anche un modo per interpretare la legge in termini di opere (3,27): l'unico modo per «stabilire la legge» (3,31) è di fare letteralmente quello che essa comanda. È da ricordare che questo era il modo in cui Paolo ripeteva la sua critica di Israele in 9,30-32. 2. Qui ancor più interessante è che il collegamento tra 3,27-28 e 3,29-30 implica chiaramente che intendere la legge in termini di opere equivale ad affermare che Dio è il dio soltanto dei giudei (3,29); mentre riconoscere che Dio è anche Dio dei gentili (come afferma lo *Shema*⁴) implica che la legge può essere stabilita per fede (3,30-31). Anche qui opere della legge, la legge intesa in termini di opere, hanno la funzione di mantenere Israele distinto e separato dalle altre nazioni.

1 A essere precisi, il problema in discussione era la necessità dei giudei (cristiani) di osservare le leggi sui cibi; la conseguenza, tuttavia, fu che i credenti gentili potessero continuare ad avere una comunione di mensa con i credenti giudei soltanto se avessero osservato anche loro le medesime leggi, cioè se avessero «giudaizzato» (2,14).

2 Così anche, tra altri, R. Heiligenthal, *Werke als Zeichen* (WUNT 2.9), Tübingen 1983: «Quando Paolo parla di 'opere della legge' pensa concretamente ai precetti alimentari e alla circoncisione» (p. 133).

3 Ho messo in luce la rilevanza particolare di questi due gruppi di leggi in molti scritti, ad esempio *What was the Issue between Paul and «Those of the Circumcision»?*, in M. Hengel e U. Heckel, *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58), Tübingen 1991, 295-312, spec. 303-305 (= sopra, pp. 189-192); *Romans* (WBC 38), Dallas 1988, 800-802; *Galatians* (BNTC), London 1993, 117-124.

Al riguardo è interessante che un rotolo di Qumran edito di recente, 4QMMT, si serva dell'espressione in modo molto simile.¹ La lettera illustra le «opere della torà» (Qimron, C 26-27; García Martínez, 112 s.) e spiega perché i settari di Qumran affermino d'essersi «separati dalla moltitudine del popolo» (Qimron, C 7; García Martínez, 92). Come si sa, qui non si tratta della separazione d'Israele dalle nazioni, tuttavia si usa proprio lo stesso verbo (*paraš*) che è usato in *Gal.* 2,12 ed è la stessa mentalità che entrambe le espressioni («opere della legge» e «separarsi») esprimono: la legge esige un modello di comportamento e un rito particolari, così che la non osservanza di questo modello equivaleva a una violazione della legge e del patto. Proprio nel modo in cui l'espressione «opere della legge» viene usata in questi testi si manifesta la funzione della legge come confine che demarca e protegge il popolo del patto dalla corruzione di altri popoli (cf. in particolare *Ep. Arist.* 139 e 142; *Iub.* 22,16). La misura in cui l'atteggiamento criticato in Galati è quello espresso in 4QMMT conferma che in entrambi i casi si è davanti a una stessa mentalità.²

2.3. Da tutto ciò consegue che nelle lettere ai Galati e ai Romani per «opere della legge» non s'intendono le «opere buone» in generale o, per essere più precisi, quando Paolo critica le «opere della legge» non scredita il tentativo di raggiungere la salvezza mediante i propri sforzi.³

Un'interpretazione del genere, anzitutto, non coglie la teologia del nomismo del patto.⁴ Sarebbe bastata una minima familiarità con il Deuteronomio, un libro che è esso stesso la classica esposizione del nomismo del patto (o dell'alleanza), per sconsigliare ai futuri commentatori di sostenere che la teologia del patto (sinaitico) fosse essenzialmente legalistica, cioè che l'obbedienza alla torà fosse necessaria per ottenere il favore di Dio o che l'osservanza perfetta dei precetti della torà fosse necessaria per ottenere l'accesso nel mondo avvenire. Niente di tutto ciò: il punto di partenza per la teologia del Deuteronomio è la libera scelta di Dio di un popolo schiavo senza alcun merito particolare, se non la sola promessa divina fatta ai patriarchi (*Deut.* 6,20-23; 7,6-8; 8,11-18). Questo principio teologico è espresso in termini quasi paolini in *Deut.* 9,4-5:

1 Qui si usano le traduzioni di E. Qimron e J. Strugnell, *Miqsat Ma'ase Ha-Torah* (DJD 10.5, Oxford 1994) e di F. García Martínez (sopra, p. 433 n. 1).

2 È molto interessante che l'osservanza di queste opere della legge sia chiaramente considerata il motivo per essere reputati giusti, con chiara allusione a *Gen.* 15,6 (Qimron C 30-31; García Martínez, 116-117). Si veda anche il mio *4QMMT and Galatians*, 151 s. [= sopra, pp. 390 s.].

3 Contrariamente al classico e autorevole studio di R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, London 1952, I, 283: «opere della legge»... sono le opere in generale, qualsiasi e tutte le opere in quanto opere di merito».

4 Questo fu il primo motivo che spinse Sanders a coniare l'espressione; la formula stessa voleva essere una critica dell'idea tradizionale di un giudaismo intrinsecamente legalistico.

Quando il Signore, tuo Dio, li (i popoli di Canaan) avrà scacciati davanti a te, non dire nel tuo cuore: È per la mia giustizia che il Signore mi ha fatto entrare in possesso di questo paese... No, tu non entri in possesso del loro paese per la tua giustizia né per la rettitudine del tuo cuore; ma il Signore, tuo Dio, sta per scacciare quelle nazioni davanti a te per la loro malvagità e per mantenere la parola giurata ai tuoi padri, ad Abramo, a Isacco, a Giacobbe.

Si sarebbe dovuto tener conto di questo aspetto più seriamente di quanto non sia avvenuto negli ultimi cinquant'anni, perché proprio col loro nomismo del patto i rotoli di Qumran esprimono la fiducia nella grazia divina e nella giustizia di Dio (1QS 11,11-15; 1QM 11,3-4; 1QH 4,30-32).

Inoltre, l'idea che la religione d'Israele, o meglio il giudaismo del secondo tempo, insegnasse la necessità della perfetta obbedienza è una specie di pia illusione nutrita da generazioni di interpreti cristiani. Molto probabilmente, questa concezione è nata quale presupposto necessario dell'ipotesi del legalismo giudaico, che è stata una caratteristica dominante dell'interpretazione cristiana della teologia paolina della giustificazione.¹ In effetti, comunque, il presupposto non ha alcuna prova a sostegno. Al contrario, il sistema sacrificale previsto dalla legge, in particolare i sacrifici per il peccato, un elemento fondamentale previsto dal patto d'Israele, è di per se stesso testimonianza di un sistema adeguato a far fronte al peccato e alle manchevolezze, cioè un sistema non basato sul bisogno o la possibilità di un'obbedienza perfetta. Non c'è inoltre testo dell'epoca che possa essere facilmente interpretato come esposizione della credenza giudaica nella necessità di un'ubbidienza al 100% (si vedano per contro 1QH 4,30-32 e Philo, *Virt.* 177). Ciò vale anche per l'opinione cristiana, ormai abbondantemente obsoleta, che i farisei (in quanto figure tipiche del legalismo giudaico) esigessero che si accumulassero meriti che sopravanzassero i demeriti se si voleva essere certi di ereditare il mondo avvenire.²

La rilevanza di questa linea di riflessione è costituita dal fatto, fin troppo trascurato, che la dottrina paolina della giustificazione fu in grado di prendere quale punto di partenza la teologia giudaica della giustizia. Paolo riuscì infatti a introdurre la sua formula senza bisogno di spiegarla proprio perché aveva derivato il proprio concetto di giustizia di Dio (*Rom.* 1,17) direttamente dalle scritture del proprio popolo.³ Il presupposto del

¹ Questo fattore è probabilmente visibile con la massima chiarezza nella premessa sottintesa che generalmente si presume per *Gal.* 3,10: cf., tra altri, H. Hübner, *Law in Paul's Thought*, Edinburgh 1984, 18-20; T.R. Schreiner, *The Law and its Fulfilment. A Pauline Theology of the Law*, Grand Rapids 1993, 60.

² Il giudaismo del secondo tempo non insegnava la necessità della «perfezione» nell'osservanza della legge: è stato questo uno dei punti di consenso nel simposio di Durham-Tübingen su Paolo e la legge mosaica: J.D.G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law* (WUNT 89), Tübingen 1996, 312 (= sopra, p. 288).

³ V. ad es. S.K. Williams, *The «Righteousness of God» in Romans*: JBL 99 (1980) 241-290.

nomismo del patto è che la giustizia di Dio precede ogni risposta umana e sostiene anche un Israele recalcitrante nel suo aspetto di «giustizia salvifica», dalla quale comincia anche la teologia paolina della giustificazione. Non è quindi molto verisimile che l'altra componente della sua dottrina – la giustizia per fede e non per opere della legge – fosse intesa come confutazione dell'assioma fondamentale della teologia del patto con Israele. In altre parole, la formula «opere della legge» non dovrebbe essere letta come attacco all'operato umano in sé; essa ha un significato affine, ma un obiettivo diverso, come sopra si è mostrato (sopra, 2.2).

A mio parere, ma la questione è più controversa, questa impostazione del problema contribuisce a spiegare un passo abitualmente considerato una conferma del legalismo giudaico – *Rom.* 4,4-5: «Ora, a chi opera, il salario non è messo in conto come grazia bensì come debito; mentre a chi non opera bensì crede in colui che giustifica l'empio, la sua fede 'è messa in conto come giustizia'». ¹ L'errore dell'esegesi corrente è il presupposto che «chi opera per una ricompensa» si riferisca a un atteggiamento giudaico tipico. Ciò che si dimentica è che la concezione che Israele aveva di sé era basata sul riconoscimento che il suo Signore era «un dio misericordioso e pieno di grazia, lento all'ira e di gran benignità e fedeltà» (*Es.* 34, 6), vale a dire che la giustizia di Dio era contata a Israele, come ad Abramo, «come grazia (*kata charin*)», ² non come debito. In altre parole, come si è visto alla fine del capitolo precedente (*Rom.* 3,30), Paolo sembra citare un teologumeno, valido in egual misura per giudei e cristiani, allo scopo di trarne una conclusione utile alla sua discussione più immediata e ristretta (ossia a riguardo della funzione delle opere della legge rispetto a un vangelo per i gentili come anche per i giudei).

2.4. Detto allora in breve, 1. per la nostra interpretazione dell'insegnamento di Paolo sulla giustificazione è importante considerare l'espressione intera – opere della legge. Trascurare la legge significa non capire quello che Paolo vuol dire; 2. parimenti importante è riconoscere la portata limitata, ma precisa, dell'espressione: una critica dell'aspirazione d'Israele a realizzare la sua esistenza distinta di popolo separato per il Signore. 3. Ciò significa anche che la formula non dovrebbe essere considerata una circonlocuzione per indicare una concezione legalistica che il favore di Dio andasse guadagnato con una buona condotta.

Il ragionamento in questione è opportunamente riassunto nel dibattito

¹ Tra gli studi recenti v. in particolare S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith. Paul and His Recent Interpreters*, Grand Rapids 1988, dove *Rom.* 4,4-5 è citato spesso al riguardo.

² Sebbene i LXX preferissero tradurre con *eleos* il termine ebraico *hesed* («grazia, amore tenace, favore, benignità»), così importante nella terminologia del patto, il termine *charis*, caratteristico di Paolo, ha la stessa pregnanza; cf. inoltre la mia *Teologia di Paolo*, § 13.2.

riguardo alla critica paolina del «vanto» giudaico (*Rom.* 3,27). Tradizionalmente tale «vanto» è stato interpretato nel senso che i giudei si vantavano dei propri sforzi che permettevano loro di ottenere la giustizia.¹ Tuttavia, un riferimento più naturale è quello al «vantarsi» menzionato in *Rom.* 2,17 e 23, che, in fondo, è l'unica altra occasione in cui Paolo parla del «vanto». Allora, l'inizio di 3,27 («Dov'è, dunque, il vanto?») deve riferirsi, ed è la cosa che sembra più logica, a quell'unico «vanto» cui l'apostolo ha accennato in precedenza. Nel qual caso è immediatamente evidente che il «vanto» di 2,17.23 è espressione della fiducia illimitata d'Israele nella propria condizione privilegiata derivante dal patto, condizione e privilegio di cui le altre nazioni (i gentili) non potevano ovviamente godere (2,17-20).² In considerazione quindi della diretta correlazione di «vanto» e «opere della legge» in *Rom.* 3,27, la critica paolina del «vanto» non fa che confermare che Paolo aveva di mira «opere della legge» e che la sua critica di queste opere era diretta contro la presunzione giudaica di godere di un privilegio esclusivo e della necessità di salvaguardare questo privilegio insistendo sulle opere della legge che alimentavano la separazione d'Israele dalle altre nazioni.

3. «OPERE» IN EFESINI, NELLE LETTERE PASTORALI E NELLA PRIMA LETTERA DI CLEMENTE

Quale riflesso hanno le conclusioni di quanto si è fin qui detto sull'interpretazione dei passi seriori citati sopra, che di solito si pensa che equivalgano alla prima teologia paolina della giustificazione «per fede e non per opere della legge»? Il modo più naturale di giungere a una risposta è di esaminare ciascuno degli scritti indicati nel titolo del paragrafo.

3.1. *Ef.* 2,8-9. Il fatto più esplicitamente interessante è costituito dall'antitesi di «fede» e «opere» e la stretta associazione di «opere» e «vanto». Sorprende anche che nel contesto immediatamente seguente s'incontri l'idea di un senso analogo di privilegio dei giudei rispetto ai gentili (2,11-12) e una concezione della legge che ha la funzione di dividere o di separare giudei e gentili (2,14-15). In altre parole, si ha l'impressione di essere qui davanti a tutti gli stessi elementi che condussero Paolo al suo primo

¹ «Peccaminosa fiducia in sé» (Bultmann, *Theology of the N.T.* 1, 242); «gloriarsi di se stessi» (Hübner, *Law*, 116).

² Di solito non si coglie la stessa idea implicita in *Rom.* 10,3, dove Paolo critica i giudei suoi simili perché «mirano a instaurare la loro propria (*idian*) giustizia». Anche in questo passo si presume solitamente che «la loro propria» significhi «guadagnata da se stessi» (Bultmann, *Theology of the N.T.* 1, 285; Hübner, *Law*, 121. 128-129). Ma «la loro propria» (*idian*) significa propriamente «la loro peculiare», quella solo loro e non di altri, ossia la giustizia accessibile soltanto ai giudei e non ai gentili. Si veda inoltre la mia *Teologia di Paolo*, § 14.6b.

insegnamento sulla giustificazione «per fede e non per opere della legge». Stando così le cose, non c'è da sorprendersi che talvolta si trovi in questi testi semplicemente una riformulazione dell'insegnamento più vecchio di Paolo, dove «opere» starebbe per «opere della legge» e con «vanto» s'intenderebbe una malriposta fiducia nelle proprie realizzazioni.¹

Altri due elementi devono d'altro canto essere presi in considerazione. Il primo è che le immagini sembrano essere andate più avanti rispetto alla prima formulazione paolina del vangelo. In particolare, va notato il forte senso di quella che potremmo definire «escatologia presenziale» o «escatologia attuata». Ci si riferisce, qui, al doppio fatto che sia la risurrezione (e la glorificazione) con Cristo (2,6) e la salvezza (2,5.8) sembrerebbero già avvenute per il credente. Entrambe le affermazioni sono, in qualche misura, contrastanti con le formulazioni più prudenti (riserva escatologica) di passi importanti come *Rom.* 6,5-8 e 8,11, nei quali la risurrezione con Cristo o come quella di Cristo è vista come un qualcosa di futuro, appartenente alla sfera del «non ancora». Più tipico di Paolo e, va notato, in esplicita associazione con il suo insegnamento sulla giustificazione, è *Fil.* 3,8-11: la risurrezione è il punto finale di una vita di sofferenza e di crescente conformità a Cristo nella sua morte. Ugualmente caratteristico del primo Paolo è che la «salvezza» appartiene anch'essa al «non ancora», è un'immagine del *completamento* dello scopo redentore di Dio (ad es. *Rom.* 5,9-10).² I due punti collimano e corroborano l'impressione che in questo passo (non importa se scritto da un discepolo posteriore a Paolo o dall'ultimo Paolo) la prospettiva è diversa da quella del primo Paolo. Ma ciò quale differenza può fare per la nostra questione?

L'altro elemento ha una rilevanza più diretta: si tratta del fatto che il discorso sulle «opere» (2,9) non appare né all'interno né come parte del superamento della barriera che divide i giudei dai gentili (2,11-22). Al contrario, sembra che in 2,1-10 ci sia un deliberato tentativo di universalizzare l'affermazione del vangelo. La descrizione di 2,1-2 suona inizialmente come una visione dei gentili molto giudaica. Ma l'autore di Efesini corregge immediatamente questa impressione (2,3): «noi tutti un tempo vivevamo così»; «noi (cristiani, di qualsiasi estrazione etnica) eravamo per natura figli d'ira, come tutti gli altri». Questo punto viene rafforzato non

¹ H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, 116 (tr. it. *Lettera agli Efesini*, Brescia ²1973; M. Barth, *Ephesians* (AB 34), New York 1974, 244; F. Mussner, *Der Brief an die Epheser* (ÖTKNT), Gütersloh 1982, 67; cf. I.H. Marshall, *Salvation, Grace and Works in the Later Writings of the Pauline Corpus*: NTS 42 (1996) 339-358: 345-347. Più prudente è la formulazione di J. Gnlika, *Der Epheserbrief* (HThKNT), Freiburg ²1977, 130; P. Pokorný, *Der Brief des Paulus an die Epheser* (ThHNT), Berlin 1992, 110.

² Grande è il contrasto con *Rom.* 8,24: «Fummo salvati (aoristo) *in speranza*»; nonostante la certa fiducia della speranza cristiana, il completamento della salvezza/redenzione è ancora di là da venire (8,23).

appena ci si accorge che l'autore sembra aver disassemblato gli elementi della prospettiva caratteristicamente giudaica del suo modello (*Col.* 2,13: «Voi che eravate morti nei vostri peccati e nell'incirconcisione della vostra carne...»).' L'autore impiega nuovamente la prima espressione in *Ef.* 2,1 («morti nei vostri peccati»); la seconda, invece, la inserisce all'inizio della seconda parte del capitolo (2,11): «gentili nella carne, chiamati 'incirconcisione' da quelli chiamati 'circoncisione', fatta con le mani nella carne».² Ciò indica un tentativo deliberato di separare i punti di vista delle due pericopi (2,1-10 e 2,11-22); in particolare, di rendere 2,1-10 un'espressione più universale del vangelo e di dare, invece, un'applicazione più specifica all'antica linea di demarcazione tra giudei e gentili soltanto nella seconda pericope (2,11-22).

Da quanto si è detto si può trarre la conclusione fondata che *Ef.* 2,8-9 non intendeva essere una riformulazione dell'insegnamento di Paolo sulla giustificazione «per fede e non per opere della legge». Al contrario, *Ef.* 2,8-9 esprime un punto di vista diverso, ma quale? Probabilmente lo si può definire un tentativo di riaffermare o riformulare il principio teologico più fondamentale d'Israele (come si legge in *Deut.* 9,5): ogni salvezza comincia dalla grazia di Dio e dipende dalla grazia di Dio, dall'inizio alla fine. Il nocciolo di 2,1-10 sarebbe quindi che il principio all'origine dell'elezione d'Israele a popolo di Dio valeva per qualsiasi cosa e per tutti. Il senso di 2,11-22 sarebbe allora che in Cristo Dio ha manifestato che quello che era stato formalmente un privilegio riservato a Israele ora era stato esteso a tutti. In altre parole, *Ef.* 2,8-9 potrebbe essersi rifatto a principi primi, un po' come Paolo stesso aveva fatto in *Rom.* 4,4-5 e 9,7-13.

Ciò significa quindi che *Ef.* 2,8-9 non è una riaffermazione della giustificazione «per fede e non per opere della legge», bensì una riformulazione del principio teologico più fondamentale che Paolo aveva tratto dalla propria eredità religiosa e condivideva con le affermazioni classiche della religione d'Israele. D'altra parte, ciò significa anche che *Ef.* 2,8-9 non può essere considerato una semplice ripetizione, perfettamente equivalente, per significato e scopo, all'originaria formulazione paolina. *Ef.* 2,8-9, infatti, non ribalta le conclusioni raggiunte nella pericope precedente; inoltre, il fatto che qui si parli di «opere» e non di «opere della legge» continua a es-

1 La classificazione del mondo in «incirconcisione/circoncisione» (come in *Rom.* 2,25-27; 3,30; 4,9-12; *Gal.* 2,7-8; *Col.* 3,11) rispecchia un modo di vedere totalmente giudaico. Soltanto i giudei consideravano la circoncisione un fattore positivo d'identità (per i greci era più una forma di mutilazione); e sicuramente non furono i gentili a scegliere di identificarsi come «prepuzi incirconcisi».

2 «Circoncisione nella carne» riprende la definizione classica della circoncisione come contrassegno del patto di Dio con Israele in *Gen.* 17,11-14 («nella vostra carne» ricorre tre volte); cf. *Rom.* 2,28; *Gal.* 6,12-13; *Fil.* 3,3-5. Qui «fatto con mani» (*Ef.* 2,11) è probabilmente suggerito come antitesi di «non opera di mani» di *Col.* 2,11.

sero un punto di cruciale importanza per l'esegesi di entrambi i passi. D'altra parte, tuttavia, universalizzando le preoccupazioni contingenti del primo Paolo (2,1-10) e separandole da questi specifici interessi (2,11-22), l'autore fornisce una delle classiche formulazioni della giustificazione per fede quale principio universale e fondamentale che dovrebbe essere alla base di qualsiasi religione realistica.

3.2. 2 *Tim.* 1,9 e *Tit.* 3,5. Questi due passi possono essere esaminati insieme per gli aspetti che hanno in comune e per lo stesso interesse che sembrano condividere. 1. Essi sono entrambi «detti fedeli» o «parole certe»: il secondo esplicitamente (3,8a), il primo per analogia formale con altri «detti fedeli» (cf. spec. 1 *Tim.* 1,15). Interessante può quindi essere qui che essi non esprimono la nuova prospettiva dell'autore o degli autori, ma sono citati per la precisa ragione che formulano la «fede», la «verità», il «sano insegnamento». 2. In entrambi la salvezza è un atto di Dio già compiuto (entrambi usano l'aoristo del verbo per «salvare»), insomma condividono la prospettiva di *Ef.* 2,5.8 più che quella del primo Paolo.

Riguardo a ciò che qui interessa più immediatamente, è significativo che entrambe le formulazioni parlino, come *Ef.* 2,8, soltanto di «opere» e non di «opere della legge».¹ La formulazione è leggermente diversa (2 *Tim.* 1,9: «non a motivo di nostre opere»; *Tit.* 3,5: «non per opere giuste da noi compiute»), ma la sostanza non cambia. Interessante è il risalto dato all'iniziativa e alla grazia di Dio: «egli ci ha salvati», «ci ha chiamati», «secondo il suo scopo e la sua grazia» «donatoci in Cristo Gesù», «fin dall'eternità» (2 *Tim.* 1,9); «la bontà di Dio, nostro salvatore, e il suo amore» «ci ha salvati secondo la propria misericordia» (*Tit.* 3,4-5). In altre parole, qui ci sono ulteriori esempi di quanto si è già incontrato in *Ef.* 2,8-9: una riaffermazione del principio più fondamentale dell'accettabilità umana al cospetto di Dio piuttosto che una ripetizione o riformulazione della polemica paolina più strettamente contingente.²

È parimenti importante osservare che le lettere riflettono una situazione e una prospettiva alquanto diverse dal contesto polemico nel quale Paolo formulò per la prima volta il suo insegnamento sulla giustificazione. Nelle pastorali nulla fa pensare che la questione delle «opere della legge» fosse ancora sentita e attuale, anche se *Tit.* 1,10 accenna ad avversari, «specialmente tra quelli della circoncisione», le stesse parole che si leggo-

1 Dove la differenza viene notata, non se ne valuta adeguatamente il significato: ad esempio J.D. Quinn, *The Letter of Titus* (AB 35), New York 1990, 216. Più attento si mostra L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Zweiter Timotheusbrief* (HThKNT XI/2.2), Freiburg 1995, 38 s.

2 L'aggiunta «in giustizia» (*Tit.* 3,5) potrebbe essere intesa come espressione ancora più categorica del principio fondamentale (cf. L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Titusbrief* [HThKNT XI/2.3], Freiburg 1996, con citazione di P. Trummer, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe*, Frankfurt 1978, 187).

no in *Atti* 11,2 e *Gal.* 2,12. Come in *Ef.* 2,11, l'espressione indica presumibilmente giudei, perché (come già si è osservato) soltanto i giudei consideravano la circoncisione un esplicito demarcatore di identità – o, per essere più precisi, cristiani giudei che continuavano ancora a pensare da giudei, ossia continuavano a supporre che l'unico modo in cui i gentili avrebbero potuto partecipare alle benedizioni previste dal patto d'Israele (il messia) fosse di farsi circoncidere (*Gen.* 17,12-14) e diventare proseliti. Ma nelle pastorali è assente, ancor più che in *Ef.* 2,8-9, qualsiasi indizio che la formulazione del vangelo in *Tit.* 3,4-7 (o in *2 Tim.* 1,9-10) fosse diretta contro il punto di vista di quegli avversari. In verità ben pochi indizi fanno pensare che un simile punto di vista fosse presente fra le chiese di Creta (o di Efeso): altri riferimenti a elementi giudaici (la legge in *1 Tim.* 1,8-9; «miti giudaici» in *Tit.* 1,14) sono privi di valore. L'espressione «quelli della circoncisione» potrebbe, per finire, essere semplicemente una formula usata per indicare cristiani giudei (come in *Col.* 4,11).

Al tempo stesso la teologia dei detti fedeli è quella del patto d'Israele. «Chiamati con chiamata santa» (*2 Tim.* 1,9) è un'espressione ebraica per la forma che riprende la concezione degli israeliti «chiamati a essere santi» (come in particolare anche in *Rom.* 1,7 e 8,27-28).¹ Anche qui è implicita la continuità d'identità con il vecchio disegno di Dio con Israele che è definito dalla chiamata di Dio (*Rom.* 9,7-11.24). Anche l'uso del termine *eleos*, «misericordia», in *Tit.* 3,5 non è accidentale, essendo l'usuale resa greca del pregnante termine ebraico che designa la «grande benignità» di Dio, il suo «amore costante e fedele», manifestato e garantito col patto, tanto fondamentale per la concezione che Israele ha di sé come popolo eletto di Dio (*Es.* 34,6-7).² In altre parole, quello che viene esposto in *2 Tim.* 1,9 e *Tit.* 3,5 è una volta ancora il teologumeno fondamentale della consapevolezza che Israele ha di sé (un popolo che Dio ha scelto per manifestare la sua misericordia). Il vangelo non è formulato a dispetto di Israele o per contraddire il giudaismo, bensì facendo appello alla conoscenza più profonda e fondamentale che Israele ha della grazia divina.³ Anche qui le pastorali sembrano quindi risalire oltre la critica di Paolo alle «opere della legge», dalla formulazione più polemica, per ricollegarsi al principio più fondamentale che la possibilità per l'uomo di risultare accetto a Dio non dipende dall'attività umana ma in tutto e per tutto dalla grazia divina.

1 L'idea della «chiamata» d'Israele è messa in risalto nel Deutero-Isaia (*Is.* 41,8-9; 42,6; 48,12; 49,1; 51,2; 54,6) e negli scritti di Qumran (1QM 3,2; 4,10-11; cf. 14,5; 1QSa 1,27; 2,2.11; CD 2,11; 4,3-4). Più diffusa è l'idea d'Israele e degli israeliti chiamati «santi» o «i santi» (del Signore, dell'Altissimo, ecc.) (ad es. *Sal.* 16,3; 34,9; *Dan.* 7,18; 8,24; *Tob.* 8,15; *Sap.* 18,9; 1QSB 3,2-4; 1QM 3,5).

2 Cf. sopra, p. 438 n. 2. Il parallelo tra 2,11 e 3,4-5 conferma che *eleos* e *charis* erano considerati termini quasi sinonimi. 3 V. anche Marshall, *Salvation*, 350-351.

3.3. 1 *Clem.* 32,3-4. Con la *Prima lettera di Clemente* le chiare linee tracciate in Efesini e nelle pastorali iniziano a essere meno nette. La riaffermazione del vangelo in 32,3-4 fa risuonare certamente la medesima nota che si è udita chiaramente nelle lettere paoline tarde; anzi, a dire il vero, l'affermazione che la giustificazione è per fede appare più esplicita che nelle formulazioni delle due pastorali. Ciononostante, le linee si fanno qui più indistinte perché, un po' come la lettera di Giacomo, la 1 *Clemente* ritiene necessario racchiudere l'affermazione più caratteristicamente paolina della giustificazione all'interno di una parentesi, la cui formulazione sembra relativizzare l'esplicita affermazione della giustificazione per fede e non per opere. Non si tratta soltanto del fatto di raccomandare le «opere buone» e la ricompensa che ne sarebbe venuta (33-35); lo avevano fatto anche le pastorali,¹ e prima di loro anche Paolo stesso,² ma senza compromettere le affermazioni fondamentali del vangelo. Si tratta anche di altre affermazioni singolari che Clemente Romano dissemina nello scritto: Enoc «fu trovato giusto nella sua obbedienza» (9,3); «a motivo della sua fede e dell'ospitalità gli [ad Abramo] fu dato un figlio, a lui anziano, e nella sua obbedienza egli lo offrì in sacrificio a Dio sulla montagna» (10,7); «Rahab, la meretrice, fu salvata per la sua fede e ospitalità» (12,1). Nel contesto immediatamente precedente (32,3-4) l'autore chiede: «Perché nostro padre Abramo fu benedetto?» e risponde: «non fu forse perché praticò giustizia e verità mediante la fede?», rinviando esplicitamente al sacrificio di Isacco (31,2-3). L'eco di *Giac.* 2,21-25 è profonda, e il passo è esso stesso un'eco del tipo di ragionamento (1 *Macc.* 2,52) per confutare il quale Paolo aveva probabilmente inquadrato la sua esegesi di *Gen.* 15,6 in *Rom.* 4.³

Nel caso di 1 *Clemente*, tutto quello che si può dire è che non soltanto si è perso di vista, soprattutto per quel che riguarda le «opere della legge», l'argomentazione specifica e particolare di Paolo, bensì che è stato compromesso, nonostante la ripetizione formale, anche il principio più fondamentale del vangelo, che in *Ef.* 2,8-9, in 2 *Tim.* 1,9 e in *Tit.* 3,5 era stato formulato tanto chiaramente. La prospettiva è ora abbastanza lontana da Paolo e non ci si può certo aspettare ulteriori e maggiori chiarimenti di ciò che Paolo stesso potrebbe aver voluto dire.

4. CONCLUSIONI

Che cosa concludere da tutto ciò che si è detto? 4 1. «Opere della legge» era una formulazione proveniente dagli ultimi tempi del giudaismo del se-

1 1 *Tim.* 2,10; 3,1; 5,10 (2x); 25; 6,18; 2 *Tim.* 2,21; 3,17; 4,14; *Tit.* 1,16; 2,7-14; 3,1.8-14.

2 *Rom.* 2,6-7; 13,3; 1 *Cor.* 3,13-15; 2 *Cor.* 9,8; *Col.* 1,10; 2 *Tess.* 2,17.

3 Cf. il *Romans*, 200-201.

4 Si confronti quanto scrive Marshall, *Salvation*, 355-357. Speriamo che queste conclusioni chiariscano i punti di accordo e di disaccordo tra me e Marshall.

condo tempio. Non fu nuovo conio di Paolo, né esprimeva l'astio o le idiosincrasie di Paolo nei confronti del giudaismo del secondo tempio. Al contrario, la formula rappresentava una posizione caratteristica del giudaismo del secondo tempio: la posizione nomistica (non legalistica) del «nomismo del patto».

2. Di per sé l'espressione «opere della legge» era peculiare dell'argomentazione specifica e circoscritta nei suoi intenti che Paolo svolgeva per contrastare le conseguenze negative, compendiate nell'espressione, che essa poteva avere per credenti gentili.

3. Paolo non pensò affatto che «opere della legge» fosse un'espressione del principio istitutivo del patto (nomismo *del patto*). La maggior parte dei giudei e molti (la maggior parte dei) cristiani giudei pensavano effettivamente che la necessità di «opere della legge» derivasse dal principio istitutivo del patto (*nomismo del patto*); ma nella visione di Paolo la tendenza intrinsecamente anti-etnica implicita nella formula costituiva una degenerazione del principio istitutivo del patto.

4. Il principio fondamentale della giustificazione per grazia/amorevole sollecitudine era anche un principio fondamentale dell'elezione e del patto d'Israele; Paolo trasse consapevolmente quel principio da questa fonte originaria.

5. Paolo dà questo principio per scontato (*Rom.* 1,17; 4,4-5; *Gal.* 2,15-16), ma furono le lettere paoline più recenti che gli diedero la sua esposizione più chiara e la sua formulazione classica.

Insomma, notando la differenza tra il discorso paolino delle «opere della legge» e i riferimenti alle «opere» in *Ef.* 2,9; 2 *Tim.* 1,9 e *Tit.* 3,5, si riesce meglio sia a individuare gli intenti specifici nell'uso paolino della formula «opere della legge», sia a riconoscere il principio originario, più fondamentale espresso nelle lettere seriori, sia ancora a renderci conto che non si tratta semplicemente della stessa cosa e quindi a riconoscere l'importanza di entrambe le posizioni per una giusta valutazione della teologia paolina, soprattutto per quel che riguarda la sua teologia della legge.

Gesù giudice

Nuove considerazioni sulla cristologia
e la soteriologia di Paolo

«Verrà in gloria a giudicare i vivi e i morti». Queste le note parole del credo niceno, esse stesse un piccolo sviluppo del credo apostolico: «... di là [dalla destra di Dio] verrà a giudicare i vivi e i morti». Il tema di Gesù giudice è familiare ai fedeli cristiani se non altro per le innumerevoli ripetizioni di questi credi oltre che dalla ricca iconografia del cristianesimo orientale e dalle confessioni di fede più elaborate della cristianità occidentale. Ciononostante, resta un argomento che nei recenti studi cristologici non sembra essere stato considerato abbastanza da vicino e con la necessaria attenzione.¹ Perché le cose stiano così è già di per sé una domanda interessante, ma una risposta adeguata comporterebbe troppe congetture. A questo punto potrebbe essere sufficiente chiedersi semplicemente se l'idea della (seconda) venuta di Cristo (*parousia*) non sia già difficile quanto basta per sconsigliare dall'affrontare tutto il quadro del giudizio di Cristo e se il problema di conciliare l'idea di Cristo che giustifica con Cristo che giudica non si sia dimostrato un po' troppo confuso.

Da studioso del Nuovo Testamento, è l'insegnamento del Nuovo Testamento al riguardo che attira la mia attenzione. E considerato che di recente ho cercato di offrire uno studio generale della teologia di Paolo, senza tuttavia prestare sufficiente attenzione a questo aspetto della teologia paolina,² colgo ora l'opportunità di esprimere la mia profonda stima a Gerry O'Collins per tutti i suoi scritti cristologici, così da proseguire il mio dialogo personale con lui su questa difficile tematica.

I

Non è difficile scoprire come l'idea del giudizio finale divino sia entrata nel pensiero cristiano. Essa era già presente nel pensiero greco, ma è nella tradizione giudaica che occupa una posizione di rilievo,³ particolarmente co-

¹ Compreso G. O'Collins, *Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*, Oxford 1995. Anche J. Moltmann, *The Coming of God. Christian Eschatology*, London 1996 (tr. it. *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Brescia 1998), tocca l'argomento soltanto in rapporto alle sue considerazioni sull'universalismo.

² J.D.G. Dunn, *Teologia di Paolo* (1998), Brescia 1999; mi annovero quindi tra i nomi menzionati alla nota precedente.

³ Cf. GLNT v, 1052 ss.; ABD II, 82-83.

me attesa della venuta del «giorno del Signore», giorno d'ira e vendetta.¹ È chiaro che Paolo non ha fatto altro che riprendere questa attesa escatologica, come indicano a sufficienza i primi capitoli della lettera ai Romani: «Ora noi sappiamo che il giudizio di Dio su quelli che fanno talicose è conforme a verità» (2,2); «il giorno dell'ira e della rivelazione del giusto giudizio di Dio» (2,5); «il giorno in cui Dio giudicherà» (2,16); «tutto il mondo è soggetto al giudizio di Dio» (3,19).

Ciò che tuttavia colpisce è che anche Cristo appare sulla scena del giudizio e per di più nel ruolo di giudice. Nei testi paolini questo aspetto è messo nel massimo rilievo in 2 Cor. 5,10 («Noi tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo») e 2 Tim. 4,1 («Cristo Gesù che giudicherà i vivi e i morti»).² Altrettanto singolare è che Paolo possa modificare la formula classica dell'Antico Testamento e parlare del «giorno di Cristo» (*Fil.* 1,6. 10; 2,16); del «giorno del Signore (Gesù)» (1 Cor. 1,8; 5,5; 2 Cor. 1,14; 1 Tess. 5,2; 2 Tess. 2,2).³ Il «giorno» in questione è, chiaramente, il giorno del giudizio (*Rom.* 2,16; 1 Cor. 3,13). Interessanti sono anche altri due testi che si riferiscono alla venuta di Cristo per esercitare il giudizio. Il primo è 1 Cor. 4,5: «Non giudicate prima del tempo, finché sia venuto il Signore, il quale metterà in luce quello che è nascosto nelle tenebre e manifesterà i pensieri del cuore»; il secondo è 2 Tess. 1,7: «... quando il Signore Gesù apparirà dal cielo con gli angeli della sua potenza, in un fuoco fiammeggiante, per far vendetta di coloro che non conoscono Dio e che non obbediscono al vangelo del nostro Signore Gesù...».

Davanti a simili dati, sorgono, naturalmente, interrogativi importanti: da dove Paolo ha preso questa credenza in Gesù giudice? E qual è la rilevanza di questi dati? Alla prima domanda ci sono due risposte semplici.

II

Nel pensiero giudaico precristiano chi è solitamente rappresentato nella funzione di giudice è Jahvé.⁴ Tuttavia, l'idea che Dio *deleghi* il giudizio o una parte del giudizio a un altro era già abbastanza frequente nel pensiero del giudaismo del secondo tempio. La nozione che Dio delegasse il giudizio

¹ Ad esempio *Is.* 13,9-13; 34,8; *Ez.* 7,7-12; *Gl.* 2,1-2; *Sof.* 1,7-2,3; 3,8; *Mal.* 4,1-5; anche *Dan.* 7,9-11; *Iub.* 5,10-16; 1 *Hen.* 90,20-27.

² Cf. *Atti* 10,42: Gesù «è stato costituito da Dio giudice dei vivi e dei morti»; 17,31: Dio «ha fissato un giorno nel quale farà giudicare il mondo con giustizia da un uomo che egli ha stabilito». *Rom.* 14,10: «Tutti compariremo davanti al tribunale di Dio»; testimoni molto antichi sostituiscono *theou* con *Christou*, forse per influenza di 2 Cor. 5,10: B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London 1975, 531.

³ V. inoltre ABD 11, 76-77.

⁴ R.H. Hiers cita *Sal.* 58,11; 96,10.13; *Eccl.* 11,9; 12,14; *Is.* 33,22; *Ez.* 11,8-11; *Mal.* 3,5; *Test. Ben.* 10,8-10; 1 *Hen.* 91,7 (ABD 11, 80).

a suoi rappresentanti sulla terra (ad es. *Giud.* 2,16-18; 3,9-10; 2 *Cron.* 19,6-8) e li chiamasse a renderne conto (*Sal.* 82), non era nuova. Una delega del giudizio di questo genere era anticipata per i rappresentanti di Dio nell'età a venire. Ad esempio il messia davidico giudicherebbe (*Is.* 11,3) e il *Testamento di Levi* si aspetta che il Signore «faccia sorgere un nuovo sacerdote al quale saranno rivelate tutte le parole del Signore. Ed egli eserciterà il giudizio verace sulla terra, per molti giorni» (18,2).

Non è certo una sorpresa che questa linea di pensiero venga estesa sino al giudizio *finale*. Il ruolo che Enoc avrebbe avuto nel giudizio era un argomento sul quale si speculava parecchio. Il *Libro dei Giubilei* lo presenta come il personaggio deputato «a registrare tutte le opere di ciascuna generazione fino al giorno del giudizio», colui che, più specificamente, avrebbe testimoniato contro i guardiani (*Iub.* 4,17-24). Parimenti, nel primo libro del ciclo di Enoc egli è descritto come «lo scriba di giustizia» che consegnò ai guardiani la sentenza celeste di condanna (1 *Hen.* 12-16). Nel *Testamento di Abramo* (recensione B), tuttavia, Abramo è assunto in cielo e assiste a una scena di giudizio dove uno giudica e un altro fa da accusatore e incrimina per i peccati. L'arcangelo Michele spiega ad Abramo che il giudice è Abele e «colui che istruisce il processo è Enoc, tuo padre: questi è il maestro del cielo e lo scriba della giustizia: il Signore li¹ ha mandati qui per registrare i peccati e le azioni giuste di ciascuno» (*Test. Abr.* [B] 11,1-4, tr. L. Rosso Ubigli). Veramente curioso è qui il commento successivo di Michele: «non è Enoc che elabora il verdetto; è il Signore che elabora il verdetto; compito di Enoc è scrivere» ([B] 11,6-7).² Si ha l'impressione che il *Testamento di Abramo* cerchi di fare ordine o chiarezza su un argomento alquanto confuso; evidentemente, c'era chi sosteneva che Enoc avesse un ruolo importante nel giudizio finale, mentre l'autore del *Testamento di Abramo* puntualizza che si tratta di una funzione secondaria e più limitata. È in 2 *Enoc* che si sviluppa il ruolo di scriba di Enoc (2 *Hen.* 23,1-5; 40,13; 53,2; 64,5; 68,2).

Resta che il *Testamento di Abramo* presenta Abele come «giudice» (*Test. Abr.* [B] 10). Michele dice: «Vedi il giudice? È Abele, che in principio rese testimonianza e Dio lo ha messo qui a giudicare» ([B] 11,2). Parimenti interessante è la recensione A, dove Abele è nuovamente rappresentato seduto in giudizio, come spiega l'angelo Michele. Il passo è stimolante e vale la pena citarlo per esteso. *Test. Abr.* [A] 13,3-10:³

1 Il plurale è oscuro. Il contesto fa pensare che i due personaggi siano Abele ed Enoc, ma il medesimo contesto distingue fra il ruolo di Abele che giudica ed Enoc che registra. Alcuni manoscritti leggono «lui» [così nella versione di L. Rosso Ubigli] invece di «loro».

2 Tr. ingl. di E.P. Sanders in J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha* 1, London 1983, 900.

3 Tr. ingl. di N. Turner in H.F.D. Sparks, *The Apocryphal Old Testament*, Oxford 1984, 412; Sparks non riporta la recensione B.

(Abele) siede qui per giudicare tutta la creazione e per esaminare giusti e peccatori, perché Dio ha detto: «Non sono io a giudicare il mondo, ma ogni uomo viene giudicato da un altro uomo». Per questo Dio gli ha affidato il compito di giudicare il mondo fino alla sua grande e gloriosa parusia (*parousia*): allora, giustissimo Abramo, ci sarà il giudizio finale e (la) retribuzione eterna e immutabile, su cui nessun altro potrà ritornare. Ogni uomo è nato dal primo uomo creato: per questo subisce un primo giudizio, in questo luogo, ad opera di un tale uomo; ma in occasione della seconda parusia (*deutera parousia*) ogni essere vivente e ogni creatura sarà giudicata dalle dodici tribù d'Israele. In terzo luogo ogni uomo sarà giudicato dal Signore, Dio di tutti. Allora la fine di quel giudizio (sarà) vicina (tr. L. Rosso Ubigli).

La datazione dell'opera è incerta e potrebbe essere anche posteriore a Paolo, ma entrambe le recensioni sono sicuramente di natura giudaica (più che cristiana).¹ Nonostante si parli di «seconda venuta» non c'è alcun evidente indizio di inserimenti cristiani (Abele non è presentato quale prototipo di Gesù); la parusia è, presumibilmente quella di Dio stesso (cf. *Mal.* 3,1-2).² Il particolare interessante a questo punto è l'accenno a *tre gradi di giudizio*: nel primo il giudice è Abele; nel secondo le dodici tribù d'Israele; nel terzo e finale grado di giudizio il giudice è Dio sovrano.

Certamente anteriore a Paolo è l'affascinante scritto di Qumran che ha al centro la misteriosa figura di Melchisedek, 11QMelch:

Questo è l'anno di grazia per Melchisedek, per esaltare nel processo i santi di Dio (*El*) per il dominio del giudizio, come è scritto nei canti di Davide, che dice: «Dio (*elohim*) si alza nell'assemblea divina, in mezzo agli angeli (*elohim*) emana la sentenza» (*Sal.* 82,1). E di lui dice: «Sopra di essa [sc. l'assemblea] torna alle altezze, Dio (*El*) giudicherà i popoli» (*Sal.* 7,8b-9a). E poiché ha detto: «Fino a quando giudicherete ingiustamente e onorerete il volto degli empi? *Selah*» (*Sal.* 82,2). L'interpretazione del passo si riferisce a Belial e agli spiriti della sua parte, che si ribellarono deviando dai comandamenti di Dio... E Melchisedek eseguirà la vendetta dei giudizi di Dio...» (11QMelch 9-13, tr. C. Martone).

Chi sia questo Melchisedek, se la figura altrettanto misteriosa di *Gen.* 14, 18-20 o, forse, una figura celeste («re di giustizia»), è ancora una faccenda controversa.³ Ciò che è chiaro, tuttavia, è che *Sal.* 82 viene interpretato con riferimento a questo Melchisedek: i giudici (terreni), chiamati anch'essi «dèi» nel salmo stesso (*Sal.* 82,6: «Io dico: 'Voi siete dèi [*elohim*]...'»), vengono identificati come Satana e gli angeli malvagi, mentre la figura iniziale («Dio», *elohim*) è identificata come Melchisedek. L'audacia della terminologia usata dal salmo («voi siete dèi», cf. *Gv.* 10,34-35) è su-

¹ Sanders, in Charlesworth, OTP 1, 871-875; Turner, in Sparks, AOT 393-396.

² Sanders, in Charlesworth, OTP 1, 890 n. 13a.

³ Cf. ad esempio J.D.G. Dunn, *Christology in the Making*, London ²1989, 152-153 e gli autori qui citati.

perata da quella della sua interpretazione a Qumran (Melchisedek è il primo *elohim* menzionato). Comunque la figura di Melchisedek venga interpretata, è abbastanza chiaro che gli viene assegnato un ruolo nel giudizio celeste, quantunque l'ultimo rigo dello scritto contenga, presumibilmente, l'idea che il ruolo di giudice celeste gli sia stato delegato da Dio.

Molto più stimolanti per questo genere di riflessioni furono le visioni di Daniele (*Dan.* 7,9-14). La prima visione parlava di «troni», al plurale, e si è sempre creduto che l'occupante di un trono esercitasse il giudizio. L'indicazione di un secondo trono, vuoto, fu evidentemente sufficiente a rabbi Aqiba per ipotizzare che esso fosse per il messia,¹ nonostante che, secondo le visioni stesse, il candidato più naturale per il secondo trono fosse la figura simile a un uomo («uno come figlio d'uomo») che venne «sulle nuvole del cielo», giunse fino all'antico di giorni dove «gli furono dati dominio, gloria e regno» (*Dan.* 7,13-14). Tuttavia, l'implicazione non fu ripresa fino alle *Parabole di Enoc* (= *1 Hen.* 37-71), dove l'eletto siede sul trono della gloria di Dio e giudica «le cose segrete» e gli angeli ribelli (*1 Hen.* 49,4; 55,4; 61,8-9). L'eletto è evidentemente il figlio dell'uomo (69, 27), che viene successivamente identificato come Enoc (71,14). Anche qui c'è il problema spinoso della datazione: ma poiché la visione di Daniele sembra aver ispirato gli autori di *4 Esdra* e dell'Apocalisse di Giovanni in pari misura (*4 Esd.* 12,32-33; 13,10-11.37-38; *Apoc.* 1,13-16; 14,14-16) successivamente alla distruzione di Gerusalemme (70 d.C.), è molto probabile che le *Parabole* siano state scritte troppo tardi per potere aver influenzato Paolo.² Cosa abbastanza curiosa, la tradizione sinottica mostra uno sviluppo simile per quel che riguarda il discorso del figlio dell'uomo. Nella forma scritta più antica (*Mc.* 8,38; 13,26-27) è abbastanza chiaro che, arrivando in gloria, il figlio dell'uomo ha un ruolo importante nel giudizio finale. È invece proprio poco chiaro quale sia tale ruolo, e anche che egli sieda alla destra di Dio (*Mc.* 14,62). In nessun posto, però, la più antica forma scritta della tradizione sinottica presenta il figlio dell'uomo che esercita il giudizio dal trono di gloria. È solo Matteo che lo fa (*Mt.* 19, 28; 25,31-32; cf. 16,27 con *Mc.* 8,38 / *Lc.* 9,26), e con parole che fanno considerare possibile che la redazione di Matteo rifletta l'influenza delle *Parabole di Enoc*.³

Non ci sono chiari indizi che Paolo abbia fatto uso delle tradizioni del figlio dell'uomo correnti nel primo cristianesimo né che ne abbia subito l'influenza.⁴ Questa particolare eventualità non è però irrilevante: l'idea di un agente divino, di un essere umano glorificato o di origine divina, che ha una sua parte nel giudizio finale di Dio, era sicuramente corrente ai tem-

¹ *bHag.* 14a; *bSanh.* 38b.

² Dunn, *Christology*, 76-78.

³ Anche *Gv.* 5,27 potrebbe essere influenzato in qualche misura dalle *Parabole* (*1 Hen.* 69,27); v. inoltre Dunn, *Christology*, 77-78.

⁴ Dunn, *Christology*, 90-91.

pi in cui Paolo scriveva le sue lettere. L'uso di *Sal.* 110,1 riferito a Gesù era inoltre già consolidato ben prima di Paolo: Gesù era il Signore al quale il Signore Dio aveva detto: «Siedi alla mia destra, finché io abbia fatto dei tuoi nemici lo sgabello dei tuoi piedi». Una convinzione di questo tipo espressa in immagini del genere non poteva mancare di condurre alla conclusione che il Cristo risorto e glorificato avrebbe avuto una qualche parte in questo giorno escatologico del giudizio.

Considerando l'idea di un secondo grado di giudizio incontrata nel *Testamento di Abramo*, giudizio che sarebbe stato celebrato dalle dodici tribù d'Israele (*Test. Abr.* [A] 13,6), si dovrebbe ricordare che anche questo motivo ha influenzato il primo pensiero cristiano. L'origine probabile di questa idea dovrebbe essere *Dan.* 7,22 LXX che recita: «Egli affidò il giudizio ai santi dell'Altissimo». Questo testo diede vita all'idea che Israele avrebbe avuto da Dio l'incarico di giudicare i gentili: «Esso (Israele) giudicherà tutte le nazioni» (*Iub.* 32,19); «Dio eseguirà il giudizio delle nazioni per mano del suo eletto» (1QpHab 5,4); «essi (i giusti) giudicheranno (*krinousin*) i gentili» (*Sap.* 3,8).² La tradizione di Gesù riprende il medesimo motivo, ma con uno sviluppo impreveduto, in quello che potrebbe essere l'ultimo detto di Q: «In verità vi dico che nella nuova creazione (*palinogenesis*), quando il figlio dell'uomo sarà seduto sul suo trono di gloria, anche voi, che mi avete seguito, sarete seduti su dodici troni a giudicare le dodici tribù d'Israele» (*Mt.* 19,28 / *Lc.* 22,30). Si tratta del medesimo motivo che Paolo applicherà ai credenti (gentili inclusi) nel messia Gesù in 1 *Cor.* 6,2: «Non sapete che i santi giudicheranno il mondo?». Se l'idea di partecipare al giudizio finale poteva essere estesa fino a includere i santi, quanto più naturale e convincente sarebbe stato immaginare che Gesù glorificato avesse una parte decisiva o potesse dire la sua al giudizio finale.

Da questa rapida e breve rassegna si possono trarre varie indicazioni importanti per la nostra ricerca. *a)* La concezione che altri potessero partecipare al giudizio finale, ad esempio Israele o i santi o eroi glorificati della storia d'Israele. *b)* S'immaginava che questi personaggi ricoprissero vari ruoli del personale giudiziario: l'usciera che convoca o cita o raduna i partecipanti al luogo del giudizio; il cancelliere che documenta o legge i capi di accusa; l'esecutore della sentenza della corte; infine, anche il giudice stesso. *c)* Si pensava, particolare caratteristico, che tutti i ruoli, incluso quello di giudice, venissero delegati da Dio; in questo modo si evitava di usurpare qualsiasi prerogativa divina. *d)* Almeno in alcuni casi si deve, probabilmente, parlare di diversi gradi di giudizio; i giudizi pronunciati dai santi o da personaggi glorificati avrebbero avuto, così, carattere preliminare e

¹ *Mc.* 12,36 parr.; 14,62 parr.; *Atti* 2,34-35; *Rom.* 8,34; 1 *Cor.* 15,25; *Ef.* 1,20; *Col.* 3,1; *Ebr.* 1,3-13; 8,1; 10,12-13; 12,2; 1 *Pt.* 3,22. Per la bibliografia v. Dunn, *Christology*, 309 n. 45.

² Sanders, in Charlesworth, *OTP* 1, 890 n. 13c.

sarebbero stati subordinati (essendo giudizi di grado inferiore) alla sentenza finale di Dio.

Se questo è lo sfondo, si può facilmente vedere come l'affermazione della signoria gloriosa del Cristo risorto avrebbe portato a credere, se non fosse stato già implicito, che questo Cristo esaltato avrebbe avuto anche una parte nel giudizio finale di tutta la creazione. Indubbiamente, qualcosa di questo genere soggiace all'idea paolina di Gesù giudice.

III

L'altra fonte della teologia paolina di Gesù giudice è probabilmente la concezione del processo di salvezza che Paolo stesso nutre e formula con immagini e termini forensi – giustificazione, proscioglimento. Non è certo il caso di ricordare che questa è stata una materia importante studiata, esaminata e discussa già da vari secoli e io stesso ho scritto parecchio al riguardo.¹ È tuttavia evidente che avendo trattato questo aspetto specifico nel capitolo della *Teologia di Paolo* intitolato «L'inizio della salvezza», potrei non aver fatto caso che le immagini sono di natura essenzialmente forense: le immagini derivano dalla terminologia del tribunale e soprattutto anche dall'idea del giudizio finale. Quando nello stesso mio libro ho ripreso l'argomento al § 18, l'attenzione si è spostata sulla «tensione escatologica», così che i commenti sul tempo futuro della giustificazione potrebbero essere sfuggiti a quanti fossero interessati soprattutto alla teologia della giustificazione.² Qui vorrei correggere quell'impressione fuorviante.

La natura forense dell'immagine della «giustificazione» è abbastanza conosciuta e non credo che ci sia bisogno di altre spiegazioni.³ Tuttavia, ciò che è necessario sottolineare è che per il concetto paolino della giustificazione è fondamentale il suo orientamento verso il *futuro*: «Non quelli che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che l'osservano saranno considerati giusti (*dikaiōthēsontai*)» (*Rom.* 2,13); il contesto mostra chiaramente che si pensa al giudizio finale (2,5-13.15-16). «Per opere della legge nessuna carne sarà giustificata/prosciolta (*dikaiōthēsetai*) davanti a lui» (*Rom.* 3,20), dove ancora una volta si pensa al giudizio finale. «Poiché 'Dio è uno', il quale giustificherà (*dikaiōsei*) la circoncisione per fede e l'incirconcisione per fede» (*Rom.* 3,30); una volta ancora, l'universalità dell'affermazione guarda alla sua realizzazione nel giudizio universale (finale).

I tempi presenti, più frequenti, dovrebbero essere interpretati, probabilmente, come descrittivi della natura di Dio che giustifica più che come in-

¹ Dunn, *Teologia di Paolo*, § 14.

² Dunn, *Teologia di Paolo*, 453 ss.

³ Cf. ad esempio J. Reumann, *Righteousness in the New Testament*, Philadelphia 1982, indice s.v. «forensic sense of righteousness/justification».

dicativi del momento in cui avverrà la giustificazione. Dio è *ho dikaiōn*, «colui che giustifica» (*Rom.* 3,26; 4,5; 8,33); ciò spiega anche l'uso del presente in 3,24 e 28. L'idea che si vuole esprimere è quella di una prerogativa divina che sarà dimostrata perfettamente nel giudizio finale, come indica chiaramente il filo del ragionamento in 3,4-6 e il contesto di 8,33. Le cose stanno così anche le poche volte in cui Paolo usa il sostantivo *dikaiōsis* («giustificazione, reintegrazione, proscioglimento»): in entrambi i casi l'associazione del termine alla risurrezione (*Rom.* 4,25: «egli è stato risuscitato per nostra giustificazione») e alla vita (*Rom.* 5,18: «... grazie all'atto giusto di uno solo per la giustificazione di vita / il proscioglimento che dà la vita estesa a tutti» [BAGD]) fa pensare che l'idea si riferisce alla fine del processo di salvezza (cf. 6,5; 8,11; 11,15).

L'alternanza di tempi e modi in *Gal.* 2,16-17 indica similmente che quella che può essere un'enunciazione presente sarà (dovrà essere) ratificata dalla sentenza definitiva di proscioglimento:

Sappiamo che nessun essere umano è giustificato (*dikaioutai*, presente) per opere della legge ma soltanto per la fede in Gesù Cristo, e noi abbiamo creduto in Cristo Gesù per essere giustificati (*dikaiōthōmen*, aoristo) mediante la fede in Cristo e non per opere della legge, perché per opere della legge nessuna carne sarà giustificata (*dikaiōthēsetai*, futuro come in *Rom.* 3,20). Ma se cercando d'essere giustificati (*dikaiōthēnai*, aoristo) in Cristo...

Le cose stanno così anche in *Gal.* 3,8.11 e 24. Inoltre, l'idea in 5,4 riguarda l'aspirazione a essere giustificati in futuro: «Voi che state cercando di essere giustificati (*dikaiousthe*) dalla legge». Di qui l'alternativa cristiana: «Noi (invece) dallo Spirito, per fede, stiamo aspettando ansiosamente la speranza della giustizia» (5,5), cioè la speranza riguarda «la giustizia», la sentenza assolutoria di Dio, un bene ancora futuro.

È, perciò, importante non farsi sviare da altri usi dell'aoristo del verbo, i quali sembrerebbero indicare apparentemente una sentenza già passata in giudicato, perfetta e (di conseguenza) irrevocabile. L'esempio più notevole è il celebre passo di *Rom.* 5,1: «Essendo stati, dunque, giustificati (*dikaiōthentes*) per fede...» (così anche *Rom.* 4,2; 5,9; *1 Cor.* 6,11; *Tit.* 3,7). Testi di questo genere possono indurre a limitare il linguaggio della giustificazione alla fase iniziale del processo della salvezza, parallelamente al lavacro e alla santificazione di *1 Cor.* 6,11, e con il linguaggio della «salvezza» parimenti limitato al prodotto finale del processo (come in *Rom.* 5,9-10).¹ Di fatto, comunque, la formulazione scelta da Paolo mostra che egli concepisce la salvezza come un processo (come confermano i tempi presenti usati in *1 Cor.* 1,18; 15,2; *2 Cor.* 2,15: «per noi che veniamo salvati», «quelli che sono sulla via della salvezza»), dove «la salvezza» è la meta da raggiungere, il fine cui si mira (*Rom.* 5,9-10; 11,26; 13,

¹ Cf. spec. K.P. Donfried, *Justification and Last Judgment in Paul*: ZNW 67 (1976) 90-110.

11; *Fil.* 1,19; 2,12; 1 *Tess.* 5,8-9), non senza tuttavia una consapevolezza presente (*Rom.* 8,24: «siamo salvati [*esōthēmen*] in speranza»). Fino a questo punto, nella teologia di Paolo «giustificazione» e «salvezza» hanno una funzione soteriologica molto simile: indicano un processo iniziato, ma non ancora concluso.¹

Per quel che riguarda i nostri interessi presenti, la soteriologia a due fasi (inizio e fine, già giustificati, ma non ancora definitivamente assolti) si rispecchia nel duplice ruolo di Gesù nel processo di giustificazione: giustificati mediante la fede in Cristo e Gesù giudice. Affermare che Gesù è anche il giudice escatologico significa riconoscere che la giustificazione è un processo, che non è completato nel momento in cui si ripone la fede in Cristo e che Cristo segnerà anche il suo compimento, mentre, allo stesso tempo, rassicura che il giudice è anche quello che giustifica. In un testo già citato, *Rom.* 4,25, si legge qualcosa in questo senso. In *Rom.* 4,25 Paolo cita quella che generalmente è considerata una variazione di un'antica e ben stabilita formula omologica cristiana: «Gesù, nostro Signore, il quale è stato consegnato a causa delle nostre trasgressioni e risuscitato per la nostra giustificazione». Le due fasi dell'evento cruciale (la morte e la risurrezione di Gesù) sono rispecchiate nelle due fasi o aspetti del processo salvifico. Non diverso è *Rom.* 5,10: «Se, infatti, mentre eravamo nemici, siamo stati riconciliati con Dio mediante la morte del figlio suo, tanto più ora, che siamo riconciliati, saremo salvati mediante la sua vita». Ancora più esplicito è *Rom.* 8,33-34. Qui la scena è il giudizio finale e Paolo, fermamente sicuro e fiducioso, esclama: «Chi accuserà gli eletti di Dio? Dio è colui che li giustifica. Chi li condannerà? Cristo Gesù è colui che è morto e, ancor più, è risuscitato; è alla destra di Dio e anche intercede per noi». Qui i due aspetti di 4,25 e 5,10 sono uniti: la morte e la risurrezione di Gesù insieme significano che Gesù può intercedere efficacemente presso Dio giudice per conto e in favore degli «eletti di Dio» e che non ci sarà accusatore capace di ribaltare quella sentenza.

In breve, la concezione di Gesù giudice potrebbe derivare in parte da una duplice convinzione. a) Tutta la storia umana procede inesorabilmente verso un giudizio finale. b) L'evento salvifico di Gesù (morte e risurrezione) non elimina l'idea di un giudizio finale o della necessità di una resa finale dei conti. Al contrario, credere nella giustificazione per fede presuppone che prima si creda nel giudizio finale e che quella credenza vada integrata in quest'ultima. Il modo più semplice per compiere ed esprimere tale integrazione consiste nell'affermare che il Cristo glorificato svolge un ruolo anche nel giudizio e la formulazione più pregnante per esprimere questa integrazione è dire che Gesù è il giudice. Ovviamente con questo mio ragionamento non intendo affermare che le due «fonti» della conce-

¹ Uno dei principali punti sul quale si insiste in Dunn, *Teologia di Paolo*, § 18.

zione cristiana di Gesù giudice fossero alternative o indipendenti l'una dall'altra. Al contrario, è molto probabile che esse abbiano interagito e si siano reciprocamente rafforzate, più o meno sin dall'inizio. Ma se nella nostra argomentazione c'è del buono allora se ne potranno trarre anche importanti corollari per la nostra concezione della cristologia e della soteriologia di Paolo.

IV

I corollari cristologici dovrebbero essere già ovvi, ma due in particolare meritano di essere esaminati più attentamente.

Per prima cosa è necessario notare che i vari testi attribuiscono al Gesù glorificato ruoli diversi nel giudizio. *2 Cor.* 5,10 e *2 Tim.* 4,1 (citati sopra al § 1) non esitano ad attribuire a Gesù il ruolo di giudice in sé. Forse ciò è implicito anche quando si parla del «giorno di Cristo», «il giorno del Signore (Gesù)» (citato già sopra, 1). Similmente la descrizione del Signore (Gesù) come colui che «manifesterà i pensieri dei cuori» (*1 Cor.* 4,5) richiama chiaramente quella di Dio «che esamina i cuori» (*Rom.* 8,27),¹ suggerendo così l'immagine del giudice dotato di discernimento. D'altra parte, il risultato di tale manifestazione è che «ciascuno avrà la sua lode da Dio» (*1 Cor.* 4,5c), essendo Dio, presumibilmente, la massima autorità. *1 Cor.* 3,10-15 ha un'immagine un po' confusa: qui Cristo è il fondamento (3,11: «quel fondamento è Gesù Cristo») sul quale i credenti devono edificare la propria costruzione, che in quel «giorno» subirà la prova del fuoco. Più pertinenti, *Rom.* 5,9-10 e *1 Tess.* 1,10 che sembrano considerare Gesù più che come giudice, come colui che salva o protegge dall'ira (giudiziale) di Dio. *Rom.* 8,33-34 (appena citato) sembra considerare Gesù l'avvocato difensore che perora la causa degli eletti davanti a Dio, il giudice. Molto poco chiaro è invece *2 Tess.* 1,7 (citato sopra, 1): non si capisce se si riferisca a colui che eseguirà la sentenza della corte o al giudice che emana la propria sentenza o presenti, di fatto, una figura formalmente indipendente dalla scena giudiziaria (l'angelo vendicatore).

In tutti questi casi l'uso di Paolo riflette quantomeno in qualche misura la varietà di ruoli attribuiti a personaggi come Enoc, Melchisedek, Abele, l'eletto / il messia o anche i santi. Che cosa fa capire tutto ciò? Come minimo che nel giudaismo dei tempi di Paolo non esisteva una serie di concetti chiara e largamente condivisa riguardo al giudizio finale e a quanti vi avrebbero preso parte. Nel quadro di una convinzione ben radicata di un giudizio divino finale, pare che fosse comunemente invalsa l'idea di uno spazio in cui era possibile collocare figure e personaggi che partecipassero a vario titolo, in varie vesti e ruoli, anche quello di giudice, al giudizio.

¹ Cf. ad esempio *1 Sam.* 16,7; *1 Re* 8,39; *Sal.* 44,21; 139,1-2.23; *Prov.* 15,11.

Alla luce di ciò non sorprende affatto l'elasticità con cui Paolo si serve delle sue immagini, anche per la funzione di giudice di Gesù stesso.

Come ho cercato di mostrare nella mia *Teologia dell'apostolo Paolo*, una simile varietà di immagini e di ruoli è del tutto peculiare della cristologia paolina.¹ Paolo concepisce il Cristo glorificato in termini molto personali, non solo come Signore esaltato e prossimo a venire (su nuvole), ma anche come ultimo Adamo e sapienza divina; egli parla anche di «Cristo in me» e di Cristo come entità corporata; di credenti «in Cristo» che fungono da corpo di Cristo. Gesù giudice appartiene, ovviamente, al primo gruppo d'immagini; tuttavia, data la loro grande varietà, è necessario ricordare che si tratta, appunto di *immagini*, non di tentativi di attribuire loro un valore letterale che renderebbe impossibile integrare i differenti ruoli indicati dalla terminologia usata. Come per altri aspetti,² Paolo cercava di articolare convinzioni e speranze che andavano oltre i limiti del linguaggio umano. Se noi cercassimo di ordinare e integrare queste immagini in un singolo schema coerente, probabilmente le forzeremmo in uno stampo arbitrario di nostra fattura. È molto meglio, allora, vivere con la confusione delle immagini e la loro ricchezza e accontentarsi della convinzione di fondo che viene espressa dalla loro caleidoscopica diversità. Quella convinzione di fondo sembra essere che Gesù avrà una parte decisiva nel giudizio finale di Dio o persino, se si vogliono usare termini ancora meno precisi, che il giudizio finale di Dio sarà conforme al vangelo di Cristo (*Rom.* 2,16).

In secondo luogo, si dovrebbe notare anche che in altri scritti del Nuovo Testamento si dice esplicitamente che Gesù è stato costituito giudice da Dio stesso. *Atti* 10,42; 17,31: «(Gesù) è colui che è stato costituito da Dio giudice dei vivi e dei morti»; «(Dio) ha fissato un giorno nel quale giudicherà il mondo con giustizia per mezzo dell'uomo che egli ha stabilito; e ne ha dato prova sicura a tutti risuscitandolo dai morti». *Gv.* 5,22.27: «Il Padre non giudica nessuno, ma ha affidato tutto il giudizio al figlio»; «e gli ha dato autorità di giudicare, perché egli è il figlio dell'uomo». I testi paolini relativi al giudizio non sono altrettanto espliciti, ma la sostanza può esservi comunque implicita. Ciò sarebbe molto più chiaro se per Paolo il ruolo di giudice affidato a Gesù fosse una conseguenza della sua elevazione a Signore, poiché l'influenza di *Sal.* 110,1 porterebbe sicuramente alla dignità giudiziaria: è nel ruolo di Signore, costituito da Dio, seduto alla destra di Dio, che il Gesù glorificato esercita il giudizio. L'importanza di riconoscere la natura delegata della signoria di Cristo è certamente presente a Paolo quando formula la sua affermazione più chiara e com-

¹ Dunn, *Teologia di Paolo*, 320-321; § 15, *passim*.

² Per le metafore usate da Paolo per la salvezza, cf. ancora la mia *Teologia di Paolo*, 243 ss. e 332-337.

pleta in merito in 1 Cor. 15,24-28. Qui Paolo allude a Sal. 110,1: «Bisogna che egli (Cristo) regni finché abbia messo tutti i suoi nemici sotto i suoi piedi» (15,25); poi glossa con una citazione di Sal. 8,7: «Infatti Dio ha posto ogni cosa sotto i suoi piedi» (15,27).¹ Non sarebbe certamente una forzatura pensare che in una signoria così completa concessa al Cristo glorificato sia inclusa anche la potestà di giudicare; ma Paolo procede, preoccupandosi di precisare che non tutto («ogni cosa») è soggetto a Cristo il Signore: non lo è Dio, colui che assoggetta al Cristo «ogni cosa» (15,27). La fine giungerà, invece, «quando (Cristo) consegnerà il regno nelle mani di Dio Padre», quando restituirà il potere delegatogli (15,24) e quando «il figlio stesso sarà sottoposto» a colui che lo ha costituito Signore, a Dio, «affinché Dio possa essere tutto in tutti» (15,28).

In altre parole, non c'è il minimo spazio per l'idea che Gesù giudice abbia sostituito Dio, tanto meno che abbia usurpato il ruolo di Dio. Al contrario, Dio è ancora il giudice, come mostrano chiaramente passi come Rom. 2,2-11; 3,6; 1 Cor. 5,13. In Rom. 2,2-11 Paolo insiste volutamente, ribadendola, sull'idea giudaica tradizionale che Dio «renderà a ciascuno secondo le sue opere» (2,6) e che «davanti a Dio non c'è favoritismo», cioè il suo giudizio è imparziale (2,11).² In Rom. 3,6, poi, è lapalissiano che la giustizia di Dio nel suo ruolo di giudice costituisca l'assioma fondamentale dal quale Paolo parte e che cerca poi di difendere nonostante le conseguenze logiche che potrebbero essere tratte dall'infedeltà d'Israele (3,3-6). In tale contesto Rom. 2,16 è un passo singolare. Qui Paolo parla del «giorno nel quale Dio giudicherà i segreti degli uomini mediante Gesù Cristo, secondo il mio vangelo». La maggior parte dei commentatori concorda che «mediante Gesù Cristo» qualifichi il verbo «giudicare»: l'ultimo giorno Dio giudicherà «mediante Gesù Cristo». Rom. 8,31-39 ripropone il medesimo equilibrio: è Dio che è «per noi» e lo ha dimostrato sacrificando il figlio (8,31-32); è Dio colui che giustifica, mentre Cristo è colui che intercede, alla destra di Dio (8,33-34); l'amore dal quale nulla ci può separare è «l'amore di Dio in Cristo Gesù, nostro Signore» (8,39).

Non è necessario dire che non si può e non si dovrebbe parlare in maniera esplicita di Gesù nel ruolo di *giudice* senza tener conto di come Paolo affronti complessivamente questi temi. 2 Cor. 5,10 («il tribunale di Cristo») non dovrebbe essere considerato in contraddizione o incompatibile con Rom. 14,10 («il tribunale di Dio»). Non è inconcepibile (ammesso che Test. Abr. [A] 13 possa esser considerato in qualche misura un parallelo) che si pensi a giudizi diversi o, piuttosto, a fasi o gradi diversi dell'unico giudizio (finale). Anche in questo caso, però, Paolo non vorrebbe che il giudizio esercitato da *Cristo* fosse considerato un altro giudizio,

¹ Nella prima apologetica cristiana è abbastanza comune integrare Sal. 110,1 con Sal. 8,7: Dunn, *Christology*, 108-109. ² Cf. anche il mio *Romans*, 85. 88-89.

diverso da quello di Dio. Affermare che il giudizio sarà esercitato dal Gesù glorificato è un modo per dire che il giudizio finale di Dio sarà conforme alla natura di Dio rivelata in Gesù. Il testo tardo paolino di 2 *Tim.* 4, 1 afferma, a modo suo, il medesimo concetto: l'esortazione è fatta «alla presenza di Dio e di Cristo Gesù, che è il giudice dei vivi e dei morti...», dove, per implicazione, Cristo Gesù è colui che parla e agisce per Dio.

Non c'è quindi alcuna difficoltà a riconoscere che Paolo riuscì perfettamente a mantenere al riguardo la cristologia entro l'impianto monoteistico di tutta la sua teologia. Dio è il giudice finale, ma condivide quel giudizio con Cristo (come anche con i santi); egli giudica mediante Cristo; egli giudica con riferimento al vangelo della morte e risurrezione di Cristo e conformemente a quello stesso vangelo. Si è così arrivati alle conseguenze soteriologiche di questa linea di ragionamento.

V

Le conseguenze soteriologiche di ogni analisi del ruolo di Gesù quale giudice meritano anch'esse una certa dose di riflessione. Infatti, come si è notato all'inizio, sembra esserci una qualche contraddizione tra l'idea della giustificazione assicurata per fede in Cristo e l'idea di Gesù giudice anche di quelli che credono. In altre parole, come ha fatto Paolo a conciliare l'immagine di Gesù quale salvatore e liberatore dall'ira divina o quale avvocato difensore (*Rom.* 5,9-10; *I Tess.* 1,10; *Rom.* 8,34) con l'immagine di Gesù che giudica?

Anche qui si dovrebbe notare che il problema non era nuovo ed era inevitabilmente legato con le due idee dell'elezione divina d'Israele e del ruolo di Dio quale giudice finale. Una risposta troppo semplice era il presupposto che tutto Israele sarebbe stato salvato. Tale convincimento è il punto di partenza per la famosa *Mishna Sanhedrin* 10: «Tutti i figli d'Israele partecipano al mondo avvenire» (10,1), sebbene poi la tradizione sviluppata continui elencando tutte le varie eccezioni. Altri cercarono di risolvere il problema dichiarando che solo un «residuo» d'Israele si sarebbe salvato¹ o ricorrendo a una definizione settaria del «giusto» (ad es. i *Salmi di Salomone*, Qumran). Altri ancora hanno ammesso il giudizio di Dio su Israele, ma hanno distinto quel giudizio, considerato disciplinare, come quando un padre castiga il figlio, dal giudizio punitivo di condanna che avrebbe colpito i non israeliti.²

Molto tempo prima, tuttavia, i profeti classici dovettero ricordare ripe-

¹ Per i particolari cf. Dunn, *Romans*, 573-574. 638; maggiori informazioni in GLNT vi, 508-515 e IDBS 735-736.

² Così in particolare *Ps. Sal.* 3,4-16; 7,1-10; 8,27-40; 13,4-11; anche *Sap.* 11,9-10; 12,22; 16,9-10. Sembra che Paolo avesse in mente passi simili quando parla dell'«impenitenza» e «durezza di cuore» di Israele in *Rom.* 2,5.

tutamente a Israele di essere anch'esso soggetto al giudizio di Dio per i suoi peccati.¹

È importante riconoscere che Paolo era profondamente turbato dal medesimo problema. Egli lo mette in risalto in *Rom.* 3,1-6 quale conseguenza immediata della sua convinzione che Israele fosse soggetto alla stessa condanna di tutto il genere umano (2,1-3,20): il riconoscimento dell'*infedeltà* d'Israele verso Dio che cosa dice riguardo alla *fedeltà* di Dio a Israele (3,3-4) e riguardo al ruolo di giudice che Dio esercita (3,5-6)? Il tentativo paolino di affrontare veramente questo problema costituisce il culmine della sua esposizione teologica in Romani (*Rom.* 9-11), nella quale egli cerca di integrare le idee più antiche del giudizio dell'ira divina su Israele (9,22; 11,7-10.25.28.31) con quella del residuo d'Israele (9,27-29; 11,5) entro un disegno divino globale di fedeltà a Israele e di misericordia per tutti (11,28-32).

Il problema di coniugare la doppia idea dell'elezione divina d'Israele con il giudizio di Dio su Israele può ovviamente essere approfondito col modello soteriologico della religione d'Israele. Il modello inizia con l'assioma dell'elezione divina e di qui passa all'esigenza e al requisito di una obbedienza alla legge procurata dal Dio dell'elezione; prosegue poi sia con promesse di lunga vita per chi ubbidisce, sia con minacce di conseguenze tremende per chi la trasgredisca. Il Deuteronomio è l'esposizione classica di questa soteriologia. Questo è il modello che è stato severamente criticato da generazioni di studiosi cristiani per essere «legalistico» e che più di recente è stato rivalutato da E.P. Sanders in termini di «nomismo del patto». ² Il primo modo di vedere può certo essere criticato per non aver considerato il «presupposto del patto», cioè che tutto Israele fosse tenuto a osservare la legge. Alcuni risponderebbero che neppure il secondo punto di vista va esente da critiche analoghe, perché non considera la «condizionalità» della promessa di vita, cioè che la sua validità dipenda dalla perfetta obbedienza d'Israele.³ Un potenziale *riavvicinamento* fra queste due alternative potrebbe d'altro canto risultare dalla definizione della funzione della legge nella concezione giudaica come «modo di vita e via alla vita». ⁴ Se così è, allora ci si può aspettare un maggiore consenso riguardo al

1 Is. 1,2-9; 5,1-30; Ger. 2,33-35; 5,1-9; Ez. 7,2-27; 24,3-14; Os. 5,11-12; 6,5; Am. 7,4; 8,4-14; Mich. 2,1-4; 3,9-12 (ABD II, 80).

2 E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977.

3 P. Stuhlmacher, «Christus Jesus ist hier, der gestore ist, ja vielmehr, der auch auferstanden ist, der zur Rechten Gottes ist und uns vertritt» [Röm 8,34], in F. Avemarie e H. Lichtenberger (ed.), *Auferstehung - Resurrection* (WUNT 135), Tübingen 2001, 351-361.

4 F. Avemarie, *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur* (WUNT), Tübingen 1996 ed *Erwählung und Vergeltung. Zur optionalen Struktur rabbinischer Soteriologie*: NTS 45 (1999) 108-126. La conferenza di Stuhlmacher (no-

modello soteriologico d'Israele con la sua soteriologia a due fasi: la salvezza finale dipenderebbe *sia* dall'elezione iniziale d'Israele *sia anche* dalla conseguente obbedienza d'Israele a questa legge, obbedienza che dovrà essere dimostrata al giudizio finale.

E ora è necessario mettere appunto più chiaramente in evidenza che questa soteriologia a due fasi è molto strettamente parallela alla soteriologia paolina a due stadi delineata sopra (III). L'effetto determinante dell'elezione divina nella soteriologia d'Israele sembra essere, più o meno, l'esatto equivalente dell'effetto determinante della morte di Cristo per il credente (ad es. *Rom.* 6,3-4; 7,4; 8,3) nella soteriologia di Paolo. Se le cose stanno veramente così, allora sorge inevitabilmente un interrogativo: il secondo stadio della soteriologia paolina è anch'esso equivalente alla seconda fase della soteriologia d'Israele? In altre parole, il ruolo di giudice dei credenti che Gesù ha nella soteriologia di Paolo è proprio identico al ruolo di giudice d'Israele che Dio ha nella soteriologia d'Israele?

A questo punto non si può trascurare il parallelismo tra *Rom.* 2,2-16 e *2 Cor.* 5,10. Personalmente considererei *Rom.* 2,6-16 una descrizione del giudizio finale di Dio che resta valida sia prima del vangelo sia sotto il vangelo: la descrizione del giudizio di Dio che avviene «mediante Gesù Cristo» e «secondo il mio vangelo» (2,16) non ha soluzione di continuità con la descrizione della giustificazione futura in 2,12-13.¹ Paolo pensa sempre al medesimo giudizio quando parla di opere buone e cattive (2,6-7 e 9-10) e quando parla di un giudizio secondo il suo vangelo (2,16). Tuttavia, altri la vedrebbero diversamente e considererebbero 2,12-13 il giudizio finale pronunciato in base al vecchio codice, prima del vangelo, un codice ora abrogato o sostituito, poiché «adesso, indipendentemente dalla legge, è stata manifestata la giustizia di Dio» (3,21).² Eppure i termini di *2 Cor.* 5,10 sembrano riprendere in larga misura quelli di *Rom.* 2,6-13: «Infatti, noi tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, affinché ciascuno riceva la retribuzione di ciò che ha fatto quando era nel corpo, sia in bene sia in male». Evidentemente il vangelo non ha cambiato la convinzione di Paolo che il giudizio finale terrà conto di quello che ognuno ha fatto, ossia degli atti buoni o cattivi di ciascuno. Se quindi Gesù non è solo l'avvocato difensore (*Rom.* 8,34), ma anche il giudice (*2 Cor.* 5,10), che cosa comporta ciò per la soteriologia di Paolo?

ta precedente) fa pensare che l'opera di Avemarie fornisca la possibilità di un *riavvicinamento*. *Weisung zum Leben und Lebens-Weise* è la formula con cui H. Lichtenberger compendia i risultati dello studio di Avemarie, *Das Tora Verständnis im Judentum zur Zeit des Paulus*, in J.D.G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, Tübingen 1998, 7-23.

¹ Cf. P. Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans*, Louisville 1994, 46: anche qui si nota «che in nessuna parte delle lettere che ci sono rimaste (Paolo) presenta un quadro del giudizio finale perfettamente logico e armonico».

² Penso soprattutto a una conversazione personale con Friedrich Avemarie del settembre 1999.

1 Cor. 3,10-15 potrebbe fornire una risposta al quesito: Cristo è il fondamento indistruttibile; soltanto la sovrastruttura sarà messa alla prova (fino alla distruzione) dal fuoco del giudizio; e anche «se l'opera sua sarà arsa... egli stesso sarà salvo, però, come attraverso il fuoco» (3,15). Queste parole, tuttavia, contengono come un'eco della particolare giustificazione evidente nell'antica distinzione giudaica tra una sofferenza disciplinare (quella del giusto) e una sofferenza punitiva e distruttiva (quella del peccatore). Qui, ancora una volta, la soteriologia a due stadi di Paolo si trovava ad affrontare i medesimi interrogativi della soteriologia a due fasi d'Israele.

Personalmente ho cercato di spiegare la soteriologia a due stadi di Paolo ricorrendo al motivo della «tensione escatologica» e del «già / non ancora» a cui sopra (III) si è accennato, ben noto agli studiosi della teologia di Paolo.¹ Affrontando questo problema sono stato colpito, una volta di più, da quanto questo schema ben si adatta all'impostazione che Paolo dà del problema d'Israele in Rom. 9-11: Israele è l'eletto di Dio, ma è stretto tra il già e il non ancora, tra la propria (temporanea) disubbidienza e lo scopo finale di Dio, caratterizzato dalla misericordia divina.² In entrambi i casi ciò che Paolo ha in mente è un processo iniziato (elezione, conversione/battesimo), ma non ancora completato, il cui completamento non è ancora evidente e dev'essere ancora assicurato.

Nell'esposizione di Paolo colpisce la frequenza con cui ricorre la congiunzione «se» sia in esortazioni rivolte a se stesso sia in altre rivolte ai compagni di fede. Ecco alcuni tra gli esempi più noti: «Se (*ei*) (credenti) vivete secondo la carne, morrete; ma se (*ei*) mediante lo Spirito fate morire le opere del corpo, vivrete» (Rom. 8,13; cf. Gal. 6,8); «se (*ei*) siamo figli, siamo anche eredi; eredi di Dio e coeredi di Cristo, se (*eiper*) veramente soffriamo con lui, per essere anche glorificati con lui» (Rom. 8,17);³ «perché se (*ei*) Dio non ha risparmiato i rami naturali, non risparmierà neppure te... verso te la bontà di Dio, se (*ean*) perseveri nella sua bontà» (Rom. 11,21-22); «il vangelo... mediante il quale siete salvati, se (*ei*) lo ritenete fermamente... a meno che non (*ektos ei mē*) abbiate creduto invano» (1 Cor. 15,2); «Tutto questo allo scopo di conoscere Cristo, e la potenza della sua risurrezione e la comunione delle sue sofferenze, divenendo conformi a lui nella sua morte, se in qualche modo (*ei pos*) possa conseguire la risurrezione dei morti» (Fil. 3,10-11).

Davanti a tutti questi «se», a queste ripetute riserve, ci si può solo chiedere se il «se» paolino non equivalga alla condizione giudaica «se obbedirai alla legge». Nel caso del «se» paolino non è, forse, «condizionalità» la parola migliore per descrivere questa nota di cautela ricorrente in Pao-

¹ Dunn, *Teologia di Paolo*, § 18.

² Dunn, *Teologia di Paolo*, § 19.

³ Dunn, *Teologia di Paolo*, 470-475.

lo; tuttavia, questo «se» dovrebbe essere certamente preso in considerazione da chiunque volesse provare a riesporre la sua soteriologia. E se lo si considera anche in relazione alla tensione escatologica, o riserva escatologica, riesce difficile evitare la conclusione non solo che per Paolo la salvezza dipendesse, almeno in qualche misura, dall'ininterrotta perseveranza, ma anche che egli contemplatesse la possibilità che in alcuni, pochi o molti, casi il processo di salvezza non si sarebbe completato.¹ Naturalmente, il «se» non va disgiunto dalla fiducia che Paolo esprime altrove, certo che Dio porterà a termine ciò che ha iniziato. Tuttavia, un testo come *Fil.* 1,6 va riequilibrato con il suo parallelo di *Gal.* 3,3 dove la fiducia esuberante del primo deve far coppia con i dubbi ansiosi di quest'ultimo (cf. *Gal.* 1,6; 5,4). Inoltre, il senso di sicurezza della scena finale di *Rom.* 8,28-39 non nega né annulla i precedenti «se» (8,13.17). Una soluzione teorica è quella di sostenere che chi non persevera dimostra semplicemente di non aver mai fatto nemmeno il primo passo;² ma quella è la soluzione di un teologo che non conosce le sfumature e la cautela che caratterizzano la teologia paolina, ma per il quale tutto è o bianco o nero, come l'autore della prima lettera di Giovanni (1 *Gv.* 2,19), un aut aut che non rende neanche giustizia alla serietà delle esortazioni vibranti rivolte ai suoi lettori riguardo alla necessità di vivere ed esprimere la loro fede fino alla fine. Una soluzione alternativa sarebbe possibile in chiave universalistica, con una teologia della croce che conduce alla palingenesi finale.³ Sebbene basandosi sulla soteriologia a due fasi d'Israele sarebbe possibile montare un'argomentazione universalistica di questo tipo su *Rom.* 11,28-32, sarebbe comunque molto difficile conciliare un simile «universalismo» universale con passi come *Rom.* 2,8-9 e 14,15; 1 *Cor.* 9,27 e 2 *Tess.* 1,7-9.

In breve, è difficile non considerare la soteriologia a due stadi di Paolo speculare alla soteriologia a due fasi d'Israele. Ciò significa ammettere un grado analogo di certezza che si basa, in entrambi i casi, sull'elezione divina e, in entrambi i casi, guardando al giudizio finale, è possibile alzare il grido trionfante di *Rom.* 8,33: «Chi accuserà gli eletti di Dio?». Si deve, però, ammettere anche una simile nota di riserva. La certezza non dovrebbe trasformarsi in presunzione, la colpa che Paolo ha rimproverato ai giudei suoi simili (*Rom.* 2,17-29) e dalla quale ha messo in guardia i compagni credenti (*Rom.* 11,17-24). Questa certezza dovrebbe invece costituire il fondamento e la sorgente di una vita vissuta conformemente

1 Dunn, *Teologia di Paolo*, 479-482.

2 J.M. Gundry-Volf, *Paul and Perseverance. Staying in and Falling Away* (WUNT), Tübingen 1990.

3 Moltmann, *Coming of God*, 250-255; cf. T. Eskola, *Theodicy and Predestination in Pauline Soteriology* (WUNT), Tübingen 1998. Per contro, Stuhlmacher, *Romans*, 47, afferma: «Per Paolo non c'era salvezza possibile nel caso di un credente che contesti o ripudi il vangelo (*Gal.* 1,8; 2 *Cor.* 11,4.13-15; *Fil.* 3,18 s.)».

allo Spirito, adempiendo così il dettato della legge (8,1-4). Per Paolo c'era, ovviamente, differenze decisive tra le due soteriologie, nell'effetto della morte e risurrezione di Cristo e nel dono dello Spirito. Tuttavia, il fatto che egli immagini Gesù anche nel ruolo di giudice escatologico dovrebbe bastare per ricordarci che nella sua soteriologia continuò a esserci una chiara nota di riserva.

VI

Per riassumere, Gesù giudice è un aspetto della prima teologia cristiana, più in particolare della teologia paolina, che è stato eccessivamente trascurato. È quindi necessario riaffermare l'importanza di questo motivo.

In primo luogo, nel rapporto che questo motivo tematico ha con la cristologia e con la concezione paolina di Dio. Su questo punto ci si può limitare a notare che per Paolo Cristo assorbe tutti i ruoli più importanti nel giudizio finale che il giudaismo del secondo tempio attribuiva ad altre figure salvifiche, ad altri personaggi, umani o celesti, glorificati. Il ruolo o i ruoli attribuiti a Gesù non violano in alcun modo le prerogative di Dio quale giudice finale e creatore iniziale. Tuttavia quei ruoli esprimono il convincimento dei primi cristiani che il giudizio finale sarebbe avvenuto in conformità con l'evento salvifico verificatosi nella morte e risurrezione di Gesù, che la natura del giudizio finale di Dio sarebbe stato conforme alla sua giustizia e al suo amore espresso in Gesù e mediante lui. Ma non basta: se il linguaggio può essere forzato, essi esprimono la certezza che Gesù stesso avrebbe avuto una parte in quella resa finale dei conti, un ruolo di intermediario di Dio e intercessore presso Dio stesso.

In secondo luogo, nel rapporto che il motivo in parola ha con la soteriologia paolina. Qui l'idea di Gesù giudice sottolinea l'aspetto del «non ancora» della soteriologia paolina, il «se» che pare essere parte integrante della sua soteriologia. Se l'avvertimento che Gesù sarà giudice sia totalmente equivalente agli avvertimenti lanciati anticamente a Israele per ricordargli che l'Israele scelto da Dio è esso stesso soggetto a giudizio per la sua disobbedienza, è un aspetto che richiede ulteriori indagini. E se nella visione paolina del processo della salvezza ci sia una qualche misura di provvisorietà equivalente alla provvisorietà insita nel nomismo dell'alleanza di Israele, è anch'esso un argomento che richiede nuove discussioni. Come minimo, tuttavia, nessuno dovrebbe prendere alla leggera la serietà morale del richiamo paolino alla «obbedienza della fede».

Capitolo 19

Una faccenda senza fine: «opere della legge»

Il dialogo continua

Discutere con Heikki Räisänen di questioni d'interpretazione paolina è stata una delle esperienze più stimolanti e piacevoli del mio lavoro su Paolo. Da tempo l'attenzione di entrambi si è rivolta altrove, ma frattanto dibattiti e controversie non si sono arrestate, e spero che Heikki sarà contento se con questo breve saggio cercherò di riannodare il nostro vecchio dialogo.

Allora i nostri interessi coincidevano in larga misura,¹ ma spero che egli mi perdonerà se torno su una questione che divenne un mio particolare assillo e che talvolta pare avere generato più calore che luce – mi riferisco all'espressione «opere della legge» e al significato che essa aveva per Paolo. Il dibattito in corso ha conservato una sorprendente vitalità, immagino soprattutto per due ragioni. Una è che quella che mi sono arrischiato a chiamare «la nuova prospettiva su Paolo»² è in circolazione da abbastanza tempo, così che una nuova generazione di studiosi può considerarla una delle opzioni più «affermate», ed è quindi ora di riesaminarla in profondità – proprio come la mia generazione, istruita da Sanders³ e sfidata da Räisänen,⁴ trovò necessario sottoporre il secolare e affermato «paradigma luterano» a un nuovo accurato esame. La seconda è ovviamente la pubblicazione del testo qumranico di 4QMMT che finalmente (!) riporta un esempio proprio dell'espressione «le opere della legge» in uno scritto pressoché contemporaneo di Paolo o che se non altro si riferisce a un modo di considerare la legge contemporaneo a quello di Paolo, e che palesemente si compendia nella stessa espressione, «le opere della legge».

Poiché le mie prime formulazioni riguardo all'argomento delle «opere della legge» in Paolo possono essere comprese tra quelle che quantomeno in alcuni ambienti⁵ possono avere suscitato più calore che luce, non sarà

¹ Come risultava palese già dalla sovrapposizione dei temi trattati nel mio *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*, London 1990, e il suo *Jesus, Paul and Torah. Collected Essays* (JSNTS 43), Sheffield 1992.

² Dunn, *The New Perspective on Paul*: BJRL 65 (1983) 95-122, rist. in *Jesus, Paul and the Law*, 183-206 [= sopra, cap. 2]. ³ E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977.

⁴ Rileggendo il suo *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 1983, ho sorriso di piacere nel notare, una volta ancora, la misura del nostro consenso nel capitolo dedicato alle antitesi tra opere della legge e fede in Cristo (pp. 162-177), al quale seguono poi le pagine del nostro dissenso (pp. 177-191).

⁵ Per i primi tentativi di chiarire i malintesi: la nota aggiuntiva in *Jesus, Paul and the Law*, 206-

forse ascritto a eccessivo compiacimento se prenderò le mosse dalla spiegazione di come sono giunto a quello che a mio parere è il significato dell'espressione in Paolo. Poiché più tardi potei riscontrare che la terminologia di 4QMMT confermava la mia interpretazione dell'espressione di Paolo, sarà poi necessario dialogare con quanti pensano che 4QMMT parli di qualcosa di alquanto diverso. Sarà infine anche opportuno riflettere un po' più a fondo su quale sia, nello schema paolino delle cose, il rapporto che lega «opere della legge» e «le opere» che saranno determinanti per l'emissione della sentenza nel giudizio finale.

I

Il commento riguardo a «opere della legge» è nato dalla mia prima reazione a *Paolo e il giudaismo palestinese* di E.P. Sanders, nei termini che ho esposto nella T.W. Manson Memorial Lecture del 1982 dedicata alla nuova prospettiva di Paolo. In questa conferenza misi al centro *Gal.* 2,16, che può senz'altro essere considerato il primo esempio pervenutoci dell'espressione «opere della legge» nelle lettere e nella teologia di Paolo.¹ Ciò che allora mi colpì fu che Paolo introduce la nostra espressione in quella che viene interpretata nel modo più naturale come una ricapitolazione delle lezioni che l'apostolo aveva imparato proprio attraverso le controversie che ha appena illustrato, quella di Gerusalemme riguardo all'opportunità di circondare o meno Tito (*Gal.* 2,1-10) e la polemica di Antiochia sorta per il rifiuto di Pietro di mangiare con credenti gentili (2,11-14). Se altri preferisce dire che *Gal.* 2,16 rappresenta ciò che Paolo ha sempre sostenuto e che era alla base della sua posizione a Gerusalemme e ad Antiochia, faccia pure, ciò non fa alcuna differenza per l'argomento che qui sostengo.² Per il tema in discussione il risultato è più o meno identico: Paolo introdusse l'espressione «opere della legge» per indicare un elemento importante dei principi sui quali si era impuntato o per i quali aveva lottato per salvaguardare «la verità del vangelo» (2,5.14) a Gerusalemme e ad Antiochia.

Insisto sull'importanza d'inquadrare in questo modo nel suo contesto la

214; in risposta a C.E.B. Cranfield, «*The Works of the Law*» in *the Epistle to the Romans*: JSNT 43 (1991) 89-101, v. il mio *Yet Once More – «The Works of the Law»*. A Response: JSNT 46 (1992) 99-117 [= sopra, cap. 8]; in risposta a P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, I. *Grundlegung von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992, 264 si veda la mia *Teologia di Paolo*, 360 n. 96.

1 La nota aggiuntiva in *Jesus, Paul and the Law*, 206-209, aveva già risposto alla reazione di Räisänen alla mia conferenza, *Galatians 2,16 and Paul's Break with Judaism*: NTS 31 (1985) 543-553, ripubblicato nel suo *Jesus, Paul and the Torah*, 112-126. Per una mia esposizione più recente cf. *Teologia di Paolo*, spec. 356-380. e bibl. a § 14.4, p. 338.

2 Quantunque Räisänen e io conveniamo che la teologia di Paolo riguardo alle «opere della legge» fu influenzata in misura decisiva dagli eventi di Gerusalemme e di Antiochia.

prima occorrenza in Paolo di «opere della legge». Fin dal rinascimento è invalso come sano principio ermeneutico che per capire e interpretare adeguatamente un testo sia necessario anzitutto leggerlo nel suo contesto.¹ Ma ancora troppo spesso accade che un testo come *Gal. 2,16* venga asportato, al pari di un manufatto prezioso in una missione archeologica in tempi andati (prescientifica), senza riguardo per la sua precisa collocazione stratigrafica (contesto storico), e sia depredato per lo sguardo teologico che il passo consente di gettare nelle profondità della teologia paolina, considerata anch'essa un complesso di verità eterne indipendenti da circostanze storiche particolari. Le affermazioni teologiche centrali di Paolo possono effettivamente risultare tali («verità eterne...») in certa misura. *Ma il primo passo da compiere è ancora quello di leggere Gal. 2,16 nella linea di pensiero che ne ha determinato la formulazione.* Il primo passo ermeneutico deve consistere nel riconoscimento che l'espressione «opere della legge» ha fatto la sua prima comparsa in quella che Paolo chiaramente intendeva come espressione della «verità del vangelo» che si era trovata tanto seriamente minacciata a Gerusalemme e ad Antiochia.

Il punto è che, come si sa, in entrambi i casi (Gerusalemme e Antiochia) i problemi andavano a toccare aspetti che i giudei osservanti avevano considerato, almeno dall'epoca dei Maccabei e della loro lotta di resistenza, fondamentali ed essenziali alla pratica del loro giudaismo:² cioè la circoncisione e le leggi sui cibi (non servono molte citazioni, basta *1 Macc. 1,60-63*). Evidentemente i giudei tradizionalisti presenti nelle file dei credenti nel messia Gesù³ insistevano che queste leggi continuavano a essere inviolabili per tutti i giudei e che questo fatto deve regolare i loro rapporti anche con quei gentili che erano giunti a credere in questo Gesù.⁴ Difficilmente potrebbe quindi essere fortuito che Paolo scelga d'introdurre proprio que-

1 Così sostiene Schleiermacher, il padre dell'ermeneutica moderna: «Il significato di ogni parola di un passo dev'essere determinato dal contesto nel quale essa è usata» (*Hermeneutics. The Handwritten Manuscripts* by F.D.E. Schleiermacher, ed. H. Kimmeler [tr. ingl. Missoula, Mont. 1977], estratto da K. Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader* [New York 1994], 90).

2 Uno dei punti deboli della risposta di Räisänen al mio articolo sulla «nuova prospettiva» era che egli usava il termine «giudaismo» in maniera troppo monolitica e indifferenziata («la rottura di Paolo col giudaismo»). Non occorre seguire fino in fondo quanti pensano sia più esatto parlare di molti o differenti giudaismi (al plurale) esistenti in quel periodo. È sufficiente notare la tensione insita nei termini «giudeo» e «giudaismo» che denotano o un'identità etnica o una religiosa o entrambe le identità. Cf. inoltre la mia *Teologia di Paolo*, 350-3 55; S.J.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley 1999, spec. capp. 3 e 4.

3 Questa è una definizione più corretta nonostante Paolo li definisca senza troppa simpatia «falsi fratelli» (2,4) e in modo allusivo «certuni da parte di Giacomo» (2,12); tuttavia a Gerusalemme questi erano sicuramente considerati discepoli del messia Gesù (cf. 2,15-16).

4 Non è necessario andare più a fondo di quanto si è detto sopra rispetto all'incidente di Antiochia. È chiaro che i problemi vertevano sulle ragioni e i torti di giudei che mangiavano con i gentili, ragioni e torti determinati in base al riferimento alle varie leggi sui cibi che regolavano anche i rapporti sociali conviviali.

sta espressione, «opere della legge», quando si trattava di riassumere ciò che era in ballo in questi due episodi. La chiara conseguenza di *Gal. 2,16* è che Paolo si accorse che i tradizionalisti pretendevano le «opere della legge» in aggiunta alla fede in Gesù Cristo.¹ Il che significa anche che formulando l'espressione «opere della legge» l'apostolo pensava più specificamente alla circoncisione e alle prescrizioni alimentari. Ciò non significa affatto che Paolo pensasse solo a queste leggi particolari, come molti critici hanno pensato leggendo il mio articolo del 1983;² c'è da sperare, però, che le successive delucidazioni abbiano posto fine ai malintesi.³ Quello che ho sempre detto e ripeto anche qui è che *queste due particolari leggi* sono state quelle che hanno portato alla luce, almeno per Paolo, il problema di fondo latente che viene ora inquadrato in *Gal. 2,16*. Qualsiasi altra cosa abbia avuto in mente quando vergò le parole «opere della legge» in *Gal. 2,16*, di sicuro Paolo pensò alla circoncisione e alle leggi sui cibi. Vorrei sperare che tale osservazione vada oltre qualsiasi ragionevole controversia.

Ci si dovrebbe allora chiedere perché proprio queste due. Ancora una volta, la risposta è data dal contesto immediato, poiché il ragionamento fatto sopra può essere svolto anche a ritroso. Paolo pensò proprio a queste due leggi perché era proprio su di esse che, in quel momento, s'insisteva, pretendendo che fossero complementi necessari e indispensabili della fede in Cristo. In altre parole, si insisteva su quelle due leggi sostenendo che esse avrebbero dovuto regolare i rapporti tra giudei credenti e gentili credenti. Nel contesto di *Gal. 2* è assolutamente impossibile evitare il problema del rapporto tra giudei e gentili. Le «opere della legge» che Paolo aveva in mente in maniera particolare erano regole che, se non fossero state osservate dai gentili, avrebbero impedito che costoro venissero accettati a pieno diritto. Insomma, qui mi sembra ancora del tutto impossibile evitare di concludere che le opere della legge in questione erano considerate importanti dai giudei tradizionalisti proprio perché avevano quella che ho definito «funzione di indicatore di demarcazione». Esse demarcavano la distinzione fra la nazione eletta e tutte le altre (= i gentili). Osservando queste leggi i giudei pii preservavano i confini tra Israele e le altre nazioni, che

1 Si osserverà che continuo a non essere persuaso dalla moda statunitense di considerare *pistis Christou* nel senso di «la fede di Cristo»; cf. *Teologia di Paolo*, 380-386 e sotto, p. 474 n. 3.

2 Apparso in *BJRL* 65 (1983) 107 = *Jesus, Paul and the Law*, 191 (= sopra, pp. 133 s.).

3 V. sopra, pp. 464 s. n. 5. J.C.R. de Roo, *The Concept of «Works of the Law» in Jewish and Christian Literature*, in S.E. Porter e B.W.R. Pearson (ed.), *Christian-Jewish Relations Through the Centuries* (JSNTS 192), Sheffield 2000, 116-147 moltiplica la confusione accusandomi di «ridurre il concetto di 'opere della legge' a una pura insistenza su osservanze rituali» (p. 137). L'espressione «pura insistenza» usata dall'autrice rivela che questa non ha capito il valore e l'importanza di «osservanze rituali» come la circoncisione e le leggi sui cibi che possono diventare questioni di vita o di morte, banchi di prova decisivi per la fedeltà e l'identità (1 *Macc.* 1,60-63!); inoltre non penso minimamente a fare una distinzione tra aspetti etici e rituali del tipo che lei mi attribuisce (cf. la mia *Teologia di Paolo*, 358 ss.).

è come dire che salvaguardavano la messa a parte d'Israele per Dio, la condizione sacra d'Israele in quanto popolo del patto di Dio.¹

Esegeti e interpreti sono certamente liberi di discutere a fondo e dettagliatamente queste osservazioni di base: 1. le «opere della legge» devono includere ogni legge e tutte le leggi alle quali è dovuta obbedienza come parte necessaria del processo di salvezza; 2. il principio articolato in *Gal. 2, 16* è più profondo e ampio del semplice problema dei rapporti tra giudei e gentili credenti nel messia Gesù. In nessuno dei due casi avrei da ridire. Come che sia, il punto sul quale insisto con fermezza è la necessità assoluta di riconoscere un'importanza maggiore nel determinare la portata immediata di *Gal. 2, 16* al contesto che prepara *2, 16*. Inoltre, se il contenuto di *2, 16* viene approfondito o esteso nel senso di un qualche principio ancor più fondamentale, allora voglio anche insistere che il riferimento immediato al rapporto tra cristiani giudei e gentili non sia marginalizzato o perso di vista.

Mi si conceda di parlare un po' di più su quest'ultimo punto. Alcuni si sono meravigliati che io abbia potuto ridurre l'ostilità di Paolo verso la legge a un'ostilità rivolta a un atteggiamento verso la legge o a una mentalità favorita dalla legge.² Sono pienamente d'accordo che «atteggiamento» e «mentalità» sono termini deboli per ciò che a mio parere era in gioco. Vedo anche che questi termini hanno permesso che si creasse un'antitesi troppo semplicistica fra «atteggiamento» e «condotta espressiva di questo atteggiamento». Mi sia quindi consentito di esprimermi più chiaramente.

Il mio argomento è che, nella sua conversione o come conseguenza di tale evento, Paolo abbia reagito particolarmente contro l'esclusivismo giudaico,³ non certo contro il principio teologico fondamentale dell'elezione d'Israele in sé. Egli reagisce contro quella che era diventata una caratteristica sempre più pronunciata della religione giudaica nei due secoli precedenti: uno zelo per la legge che trattava, di fatto, altri giudei come peccatori e apostati e, per estensione del medesimo zelo, considerava i gentili come «esclusi, paria».⁴ Paolo esprime ciò in Galati descrivendo la propria

1 Non penso che questo punto sia particolarmente controverso; ma l'atteggiamento è ben illustrato da *Lev. 20, 22-26* e *Num. 23, 9*. Ed è l'atteggiamento di Pietro e degli altri credenti giudei che dovette essere superato in *Atti 10* (cf. la mia *Teologia di Paolo*, 358 s.).

2 Alcuni, incluso Räisänen, *Jesus, Paul and Torah*, 122.

3 A evitare malintesi vorrei precisare che non sollevo la vecchia antitesi di particolarismo giudaico e universalismo cristiano, come ho chiarito anche in *Was Judaism Particularist or Universalist?*, in J. Neusner e A.J. Avery-Peck (ed.), *Judaism in Late Antiquity Part Three, Where we Stand. Issues and Debates in Ancient Judaism 2*, Leiden 1999, 57-73.

4 T.L. Donaldson, *Paul and the Gentiles. Remapping the Apostle's Convictional World*, Minneapolis 1997, sostiene che prima della conversione Paolo era molto impegnato a fare proseliti per il giudaismo (p. 78). A mio parere egli dà un'importanza ingiustificata a una possibile lettura di *Gal. 5, 11* a spese di considerazioni molto più evidenti, che derivano dal fatto documentato dello «zelo» persecutorio di Paolo (cf. ad es. la mia *Teologia di Paolo*, 348-355).

conversione come una svolta decisa da tale zelo al convincimento di essere stato chiamato a portare la buona novella del figlio di Dio ai gentili (1, 13-16), la più completa inversione di 180° che si possa immaginare. Mi preme fare capire che non si dovrebbe sottovalutare la serietà dell'atteggiamento esclusivistico contro il quale Paolo stava ora reagendo. Quanto tale atteggiamento possa esser grave l'abbiamo visto e vissuto a proposito degli orrori dell'olocausto e, più recentemente, nell'inumana ferocia dei sanguinosi conflitti intra-etnici e inter-etnici dell'ex Jugoslavia e del Rwanda. Era stato proprio il medesimo atteggiamento e lo stesso «zelo» che aveva spinto lo stesso Paolo a «cercare di distruggere la chiesa di Dio» (1,13; *Fil.* 3,6). La gravità di un atteggiamento esclusivista verso la legge è che esso porta inevitabilmente a una condotta esclusivista. È una sorta di fondamentalismo che può salvaguardare la correttezza delle proprie convinzioni soltanto perseguendo quanti non sono d'accordo o cercando di eliminare (mediante la conversione o con altri mezzi) quanti sostengono opinioni diverse. Questo tipo di esclusivismo può produrre tutta una varietà di violenze, dalla più sottile pressione sociale all'aperto uso della forza. Fu questo tipo di «atteggiamento verso la legge» che Paolo finì col detestare.¹

Neanche qui è necessario chiarire quando Paolo sia arrivato a questi convincimenti o se egli abbia affrontato le controversie di Gerusalemme e di Antiochia con tali convinzioni ormai chiare alla sua mente, inclusa una qualche formulazione nella quale apparisse la formula «opere della legge». Tuttavia dovrebbe essere chiaro che in queste controversie la crisi fu occasionata dalle conseguenze del medesimo vecchio esclusivismo all'interno dei gruppi di credenti nel messia Gesù: i gentili incirconcisi e non osservanti della legge dovrebbero essere «esclusi, considerati estranei» (*ek-kleiō*, *Gal.* 4,17). A Gerusalemme e ad Antiochia Paolo si oppose a questa politica religiosa con la medesima franchezza e la stessa decisione con la quale l'aveva approvata e praticata prima della conversione. E in 2,16 è proprio questo esclusivismo che in un certo grado è racchiuso nell'espressione «opere della legge». A Pietro egli dice, o avrebbe voluto potergli dire in faccia: «Tu non puoi non convenire che noi non possiamo considerare simili pratiche esclusiviste conciliabili con il vangelo; è impensabile che credenti, perché gentili, debbano ancora o soffrire per tale atteggiamento e per tali pratiche oppure essere costretti a conformare la propria condotta a esse».

In breve, qualsiasi altra cosa possa voler dire o in qualsiasi modo possa

¹ V.M. Smiles, *The Gospel and the Law in Galatia. Paul's Response to Jewish-Christian Separatism and the Threat of Galatian Apostasy*, Collegeville, Minn. 1998, ammette che «il separatismo dei cristiani giudei» fosse il problema affrontato da Paolo, ma mi rimprovera di confondere la «funzione sociale» della legge con la sua «funzione teologica». Invece, Smiles scopre, non si sa come, che Galati contesti «le pretese della legge di governare tutto il mondo» (pp. 125-128), leggendo nel testo molto più di quanto esso possa sopportare.

essere inteso, *Gal.* 2,16 fu certamente inteso come avvertimento a guardarsi dalle «opere della legge», le quali costituivano o fungevano da barriera che impediva il libero allargamento della grazia di Dio ai gentili. Apparentemente l'espressione di Paolo non comportava alcuna idea esplicita che facesse pensare alla necessità delle «opere della legge» per risultare accetti a Dio. Paolo contestava l'idea che la legge nella misura in cui si esprime o è compendiata in modo particolare nella circoncisione e nelle prescrizioni alimentari continuasse a fungere da *conditio sine qua non* perché i credenti giudei potessero accettare i credenti gentili e avere rapporti con loro. In una parola, che opere della legge fossero un'inevitabile aggiunta alla fede in Cristo.

II

Una delle più vibrante contestazioni di questa concezione di «opere della legge» (*erga nomou*) è stata quella di Michael Bachmann. Già in un articolo del 1993 egli aveva sostenuto che per «opere della legge» s'intendono le disposizioni della legge stessa.¹ I suoi argomenti di maggior peso sono che i passi in cui altrove ricorre *erga* (ad es. *Giac.* 2,14-26) non sono pertinenti, perché l'espressione paolina è *erga nomou* non già «opere» di qualcuno. Per analogia con *Gv.* 6,28-29 («l'opera / le opere di Dio»), tutta l'espressione andrebbe intesa nel senso di opere comandate dalla legge / da Dio, oppure più semplicemente di comandamenti della legge / di Dio. «Opere della legge» e «legge», inoltre, in Paolo stanno spesso in parallelo (ad es. *Rom.* 3,21 e 3,28), il che implica che con «opere della legge» Paolo non intenda altro che le disposizioni della legge.

In un articolo successivo M. Bachmann forza il testo ormai celebre di 4QMMT in modo da piegarlo alla stessa tesi.² Un po' come *Gal.* 2,16, l'espressione chiave del testo di Qumran, *ma'ase ha-torah*, è usata per riassumere il succo del discorso fatto nel corpo della lettera: «E anche noi ti abbiamo scritto alcune opere della torà (*miqsat ma'ase ha-torah*) che pensiamo siano buone per te e per il tuo popolo» (4QMMT C 26-27).³

1 M. Bachmann, *Rechtfertigung und Gesetzeswerke bei Paulus*: TZ 49 (1993) 1-33, rist. in *Antijudaismus im Galaterbrief. Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus* (NTOA 40), Freiburg 1999, 1-31: «Con l'espressione 'opere della legge' Paolo non intende indicare qualcosa che viene fatto in conformità alle disposizioni della legge, in particolare non l'adempimento di comandamenti, bensì col sintagma «opere della legge» egli intende indicare le disposizioni della legge stessa» (p. 14).

2 M. Bachmann, *4QMMT und Galaterbrief, ma'ase hatorah und erga nomou*: ZNW 89 (1998) 91-113, rist. in *Antijudaismus*, 33-56, in risposta al mio *4QMMT and Galatians*: NTS 43 (1997) 147-153 [= sopra, cap. 14].

3 Seguo la numerazione di E. Qimron - J. Strugnell, *Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD 10.5, Oxford 1994), ma mi riferirò anche a F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, Leiden 1994, ¹1996; G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London 1997.

È fuor di questione che qui si alluda all'inizio della seconda sezione, la principale della lettera halakica: «Queste sono alcune delle nostre norme (*miqṣat debarenu*) ... che sono... le opere (*ma'asim*) ...» (4QMMT B 1).¹ Ciò cui si pensa chiaramente sono i contenuti intermedi della lettera, «la serie di regole halakiche relative soprattutto al tempio, al sacerdozio, ai sacrifici e alla purità».² Su questo punto Bachmann accetta il mio resoconto, riferendosi particolarmente alla successiva espressione sommaria, «alcune delle nostre parole/regole (*miqṣat debarenu*)», in 4QMMT C 30.³ Tuttavia, anche qui la sua opinione è che l'autore della lettera pensi non «all'adempimento di queste disposizioni... al giudizio specifico delle questioni halakiche da parte di questo 'popolo di Qumran'».⁴ Secondo lui le «opere» in questione non sarebbero altro che le *halakot* della setta.⁵

L'argomento ha certo un suo peso. Bachmann cita Qimron e Strugnell che rilevano il singolare *ma'ase* in *Es.* 18,20, dove si riferisce alla legge, e nella letteratura del giudaismo del secondo tempio «l'uso diffuso del plurale *ma'asim* quale termine usato per denotare le leggi o i comandamenti».⁶ Qimron e Strugnell traducono l'espressione *ma'ase ha-torah* con «i precetti della torà», mentre Vermes opta per «le pratiche della legge». García Martínez, che inizialmente aveva seguito Qimron e Strugnell, cambiò opinione nella seconda edizione, e tradusse «le opere della torà».⁷

Il mio solo problema è che Bachmann mette in contrasto due significati di *ma'ase/ma'asim* in modo del tutto ingiustificato. Di fatto egli tratta quello che è uno spettro semantico come due significati distinti e a sé stanti. Ma il significato radicale di *asah* è «fare», e l'unica ragione per la quale *ma'ase* può avere l'accezione di «precetto» è che l'idea che il termine comunica è *la condotta e le azioni così prescritte*. Sarebbe più preciso rendere *ma'ase* con «atto prescritto», essendo questo un'estensione del significato primario di «atto». La resa di Vermes, *observance* («pratiche religiose») coglie ottimamente il senso, poiché *observance* possiede più o meno la stessa ambiguità o polivalenza semantica di *ma'ase*.⁸ La traduzione più

1 Le varie versioni integrano le lacune del testo in modi diversi: «Queste sono alcune delle nostre regole riguardanti la legge di D'io, che sono parte delle opere che noi [siamo esaminando e] esse si riferiscono [tutte a [...] e purità] (F. García Martínez); «Queste sono alcune delle nostre dottrine [] che sono [le] opere che noi pensiamo e [tutte] quante riguardano [] e la purità di...» (Vermes). 2 Qui Bachmann cita il mio sommario (Dunn, 4QMMT, 150).

3 Sostenendo che *ma'ase ha-torah* in C 27 si riferisce agli atti dei re d'Israele (C 23) e non alle precedenti norme halakiche di B, de Roo (*Concept*, 142-144) trascura sia le espressioni parentetiche (B 1 e C 30) sia l'intera proposizione (C 26-27): «e anche noi ti abbiamo scritto alcune opere della torà (*miqṣat ma'ase ha-torah*) che pensiamo buone per te e il tuo popolo», dove l'allusione alle precedenti regole di B è quanto mai chiara.

4 Bachmann, 4QMMT, 43-44. 5 Bachmann, 4QMMT, 47.

6 Bachmann, 4QMMT, 45 s., con rinvio a Qimron-Strugnell, *Miqṣat Ma'ase ha-Torah*, 139.

7 In 4QMMT, 150 [sopra, pp. 388 s.] racconto come García Martínez abbia cambiato opinione.

8 Così anche J.L. Martyn, *Galatians* (AB 33A), New York 1997, che traduce *erga nomou* con «pratiche (*observance*) della legge» (*ad loc.*).

naturale avrebbe dovuto essere già chiara, considerato il senso piano dei termini in *Es.* 18,20: «Insegna loro i decreti e le leggi (*hatorot*), mostra loro la via per la quale devono camminare (*jeleku*) e le cose (*hama'ase*) che devono fare (*ja'asun*)». 18,20c si riferisce chiaramente agli «atti prescritti che essi devono fare». Staccare «precetti/disposizioni» e «atti (prescritti)» come se si potesse pensare al primo termine senza implicare il secondo significa fare una distinzione tra regola e sua osservanza che è affatto estranea al pensiero.¹

Con 4QMMT le cose stanno proprio così. Dovrebbe essere affatto lapsariano come gli autori di 4QMMT non mirassero unicamente a ottenere un atto di adesione intellettuale, non volessero semplicemente persuadere i destinatari della lettera ad accettare la legittimità delle norme halakiche in essa contenute. Anche qui, una volta di più, si dovrebbe dare il peso dovuto al termine stesso, *halaka* (derivato dal verbo *halak*, «camminare»): il plurale *halakot* si riferisce alle disposizioni o decisioni che indicano «la via per la quale devono camminare (*jeleku*)» (*Es.* 18,20). Queste «disposizioni» indicavano come la torà dovesse essere *osservata nella condotta* da tenersi nelle varie questioni della pratica controversa. Ciò che l'autore o gli autori della lettera halakica volevano era convincere i destinatari a seguire le *halakot* della loro setta. Tale scopo è confermato dalla speranza, espressa alla fine della lettera, che «tu possa rallegrarti, alla fine del tempo, scoprendo che alcune delle nostre parole/pratiche (*miqṣat debarenu*) sono veritiere/corrette. E ti sarà contato in giustizia quando tu fai ciò che è retto e buono di fronte a lui» (C 30-31). Ancora una volta è importante ricordare lo spettro semantico del termine *dabar*: «parola, massima, cosa o faccenda (di cui si parla)». L'autore della lettera spera chiaramente che i destinatari troveranno che «alcune delle nostre parole/disposizioni» siano vere praticandole, seguendo le *halakot* della setta del mittente.² Sicuramente il mittente non nutriva certamente la speranza che i destinatari sarebbero stati «considerati giusti» semplicemente in virtù di un cambiamento di opinione riguardo ad alcune questioni controverse. Soltanto se avessero fatto «ciò che è retto e buono di fronte a lui», ossia *facendo* ciò che la setta raccomandava, potevano sperare nella reintegrazione finale.

Le cose non stanno in diverso modo con l'uso paolino della espressione

¹ De Roo incorre in un errore analogo quando riconosce soltanto il senso «opera» o «atto, azione» in netta distinzione da «precetto» o «disposizione» (*Concept*, 138-144); la mia formulazione in *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism*, London 1991, 136 (citata da de Roo, 139) ha probabilmente contribuito alla confusione, anche se il contesto avrebbe dovuto far capire che tra precetto e atto non vedevo alcuna antitesi. Cf. anche D. Flusser, *Die Gesetzeswerke in Qumran und bei Paulus*, in *Geschichte - Tradition - Reflexion*, 1. *Judentum* (Fs M. Hengel), ed. H. Cancik e al., Tübingen 1996, 395-403.

² Qimron-Strugnell traducono: «Alcune delle nostre pratiche» (C 30).

«opere della legge». Quando Paolo parla di «giustificazione per opere della legge (*ex ergōn nomou*)» che cosa avranno capito i suoi avversari? Di certo non che la giustificazione sarebbe stata concessa così, semplicemente perché essi avevano la legge, come se le disposizioni della legge fossero considerate una sorta di amuleto o di talismano. Come ho notato commentando *Rom.* 2,13, l'osservazione di Paolo che «non quelli che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, bensì quelli che la osservano saranno giustificati», non sarebbe stata contestata da nessun giudeo che conoscesse la Scrittura.¹ A questo punto, il problema non era *se* la legge dovesse «essere fatta», bensì *come* dovesse «essere fatta».² A Bachmann non contesto che abbia ragione ad affermare che in Paolo «opere della legge» possa significare «norme della legge», bensì che egli neghi che l'espressione si riferisca *anche* all'attuazione di queste norme nella vita di ogni giorno. La speranza di cui si discute in *Gal.* 2,16 o *Rom.* 3,20.28 di una reintegrazione finale per essersi convinti di certe sottigliezze halakiche non avrebbe potuto avere miglior sorte che a Qumran. La speranza era invece che una vita vissuta conformemente alla legge (rendendo manifeste le opere della legge), sarebbe stata dichiarata giusta da Dio.

Bachmann ricava molto da *Gal.* 3,10, passo che è un vero rompicapo.³ Enigmatico è come Paolo possa considerare «sotto maledizione» quelli che sono «da opere della legge» (*ex ergōn nomou*). Il problema è creato dall'interpretazione corrente di «opere della legge» come *adempimento* della legge, perché la Scrittura pronuncia la maledizione esplicitamente su quanti *non* adempiono la legge (3,10b). Al contrario, Bachmann pensa che se si interpreta la frase «opere della legge» nel senso ristretto di norme della legge il rebus è bello che risolto: quelli che si definiscono riferendosi a tali norme possono essere considerati sotto la maledizione proprio perché *non* osservano le disposizioni della legge. Potrei rispondere facendo notare che tale modo piuttosto tradizionale di ragionare comporta una considerazione che non è presente nel testo: il ragionamento che è impossibile per chiunque compiere la legge (e quindi tutti sono sotto la maledizione) viene importato nel testo. Ma questa è un'altra questione nella quale qui non intendo addentrarmi.⁴

La sola osservazione che ho qui da avanzare è la stessa che ho espresso sopra. Convegno che ὄσοι ἐξ ἔργων νόμου possa essere spiegato come «quel-

1 *Romans* (WBC 38), Dallas 1988, 97; cf. anche Flusser, *Gesetzeswerke*.

2 Per Paolo la chiave del «come» sono la fede, lo Spirito e l'amore (*Rom.* 3,31; 8,4; 13,8-10; *Gal.* 5,14); cf. anche la mia *Teologia di Paolo*, cap. 8; C. Burchard, *Nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus Glauben an Jesus Christus – seit wann?*, in *Frühes Christentum* III (Fs M. Hengel; sopra, p. 472 n. 1), 405-415.

3 Bachmann, 4QMMT, 53-55 con rinvio all'esposizione più esauriente in *Rechtfertigung*, 23-26.

4 Cf. il mio *Galatians* (BNTC), London 1993, 170-174 e *Teologia di Paolo*, 363 s.

li che si definiscono in rapporto agli ἔργα νόμου». Ma ciò deve significare che essi si definiscono in base alla loro *obbedienza* alla legge. Che senso tuttavia può avere parlare di giudei che si definivano in rapporto alla legge della circoncisione ma escludevano con ciò l'affermazione di essere stati essi stessi, ovviamente, circoncisi? Quando Paolo classifica i giudei come «la circoncisione (ἡ περιτομή)»,¹ difficilmente allude a una valutazione intellettuale dell'importanza del rito distinta dall'esecuzione del rito stesso. In realtà l'espressione denota quelli che si definivano in rapporto agli *erga nomou*. Ma ciò deve significare anche quelli che si definivano per contrasto con altri (gentili, altri giudei?) a seconda delle *halakot* che ne governavano la vita. Questa è la base della mia personale interpretazione di *Gal.* 3,10. A mio parere Paolo intende dire che proprio l'atto e lo stile di vita di definirsi per contrasto con altri in termini di condanna e di sprezzo (in senso esclusivo) è già di per sé una mancanza che contraddice gli intenti del libro della legge (cf. *Rom.* 9,31-32).² Anche qui è meglio interrompere subito un discorso che condurrebbe troppo lontano dal nostro compito presente, necessariamente circoscritto.

Insomma, il tentativo compiuto da Bachmann di risolvere il problema di ciò che Paolo volesse dire con la formula «opere della legge» deve essere giudicato sbagliato: non perché egli sostenga un senso inammissibile dell'espressione; no, non per questo, bensì perché ha considerato possibile distinguere e separare questo senso («le regole della legge») dal senso di obbedire queste disposizioni («fare ciò che la legge detta»). A sua volta, Paolo non ha certo inteso che quelli *ek pisteōs* fossero quelli che nutrivano in cuore una particolare opinione di Cristo,³ bensì essi erano quelli che esprimevano e vivevano fino in fondo la loro fede, come aveva fatto Abramo prima di loro (*Rom.* 4,16; *Gal.* 3,7-9) e che potevano, perciò, essere definiti in base a quella fede.

III

Una critica diversa è stata mossa da Tom Wright, sostanzialmente questa: il parallelismo sostenuto tra l'uso paolino di *erga nomou* e 4QMMT C 27 è sproporzionato.⁴ 1. «MMT definisce un gruppo giudaico rispetto al

¹ *Rom.* 2,26-27; 3,30; 4,9; *Gal.* 2,7-9; *Col.* 3,11. ² Cf. nuovamente il mio *Galatians*.

³ Qui cedo alla tentazione di evidenziare il parallelismo tra l'interpretazione di Bachmann di *erga nomou* e la corrente interpretazione di *pistis Christou* = «fede di Cristo» (gen. sogg.). In entrambi i casi ciò che si sarebbe avuto in mente era il modo per arrivare alla salvezza (le norme, la fedeltà di Cristo), ma non la sua attuazione (opere, fede). Al contrario, la mia tesi è che in un caso ciò che si ha in mente non è semplicemente la *halaka*, ma la sua necessaria osservanza; nell'altro caso, non semplicemente un Cristo che salva, bensì il modo nel quale quell'atto salvifico diventa efficace nei casi individuali.

⁴ N.T. Wright, *Paul and Qumran: Bible Review* 14/5 (1998) 18 e 54; il titolo originale, provvisorio era: 4QMMT and Paul. What Sort of «Works»?

resto. Le 'opere' che Paolo contesta definiscono, invece, tutti i giudei e i proseliti rispetto al mondo gentile o pagano». 2. MMT si occupa di «regolamentazioni postbibliche altamente sensibili» riguardanti i feti degli animali, l'espulsione dal tempio di ciechi e storpi, la purità o meno dei rivoli di liquidi, e altre cose del genere; al contrario, Paolo si occupa dei «segni caratteristici dell'identità giudaica (circoncisione, sabato, leggi sui cibi)». 3. Le regole di MMT si riferiscono al tempio di Gerusalemme e alla sua purità. Tuttavia né Paolo né i suoi avversari menzionano il tempio stesso o i codici di purità per il suo funzionamento. Le due situazioni sono collegate «soltanto molto di traverso».

Tutti questi particolari specifici sono certo giusti. Ma cionondimeno Wright non coglie la corrispondenza più piena e più fondamentale che vi è implicita. Questa corrispondenza si manifesta non soltanto nell'espressione «opere della legge», ma anche in altri due punti di contatto fra MMT e Galati sui quali ho attirato l'attenzione.¹ 1. Gli autori di MMT ricordano ai destinatari della lettera che «noi ci siamo separati dalla moltitudine del popolo [e da tutta la loro impurità]» (Qimron-Strugnell, C 7).² La lettera stessa è stata, ovviamente scritta, almeno in qualche misura, con l'intenzione di spiegare perché essi sono «separati» in questa maniera. Il verbo usato qui è l'esatto equivalente del verbo usato da Paolo per descrivere l'azione compiuta da Pietro, seguito dagli altri cristiani giudei, i quali ad Antiochia «si separarono (*aphōrizen heauton*)» dai cristiani gentili, pur avendo prima condiviso con loro la mensa (*Gal.* 2,12-13). L'elemento interessante è che l'atteggiamento all'origine di entrambe le «separazioni» è il medesimo. È certamente vero che i qumraniani si «separarono» dal resto d'Israele, mentre Pietro e gli altri credenti giudei si «separarono» dai credenti gentili. Ma in ciascun caso la preoccupazione principale dei «separatisti» era la propria purezza: essi si «separarono» perché temevano, associandosi ad altri, di venire contaminati da quelli che non mantenevano il loro stesso grado di purità.³ In breve, la motivazione e il ragionamento

¹ Dunn, *4QMMT*, 147-148 e 151-152 [= sopra, cap. 14, §§ 1-2 e 4-5].

² Indipendentemente dalla correttezza o meno dell'integrazione della lacuna proposta da Qimron e Strugnell, la preoccupazione di MMT per le questioni riguardanti la purezza è difficilmente contestabile.

³ Probabilmente è necessario ripetere che le leggi inerenti al puro e l'impuro riguardavano essenzialmente la purità, ma riflettevano appunto anche la separazione d'Israele dalle nazioni (*Lev.* 20,24-26; *Atti* 10,14-15 e 28). Dato che la purità era una questione legata direttamente con il tempio (bisognava essere abbastanza puri da partecipare al rito del tempio), vale la pena notare che tali preoccupazioni per la purità erano, evidentemente, un fattore determinante la comunione conviviale non soltanto nel paese d'Israele (i farisei che criticavano Gesù perché «mangiava con i pubblicani e i peccatori»), ma anche molto fuori della Palestina (*Rom.* 14). Cf. anche il mio *Partings*, 107-113; 130-134; *Romans*, 818-819 e 825-826; e le discussioni su questioni riguardanti la purità tra i giudei della diaspora in E.P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, London 1990, 258-271.

teologico erano gli stessi in MMT e ad Antiochia: per i giudei osservanti della torà e fedeli al patto era necessario separarsi dall'impurità, sia da quella dei giudei apostati sia da quella dei gentili. Ecco a che cosa Paolo si opponeva.

2. Il parallelismo si rileva anche nell'idea di giustificazione che dipende dall'osservanza di norme del genere: «Ciò 'ti sarà contato in giustizia', quando tu farai ciò che è retto e buono di fronte a lui» (C 31), dove si coglie la medesima eco di *Gen.* 15,6, un passo centrale anche per il ragionamento di Paolo su questo tema (*Gal.* 3,6; *Rom.* 4,3-22). Chiaramente chi ha scritto la lettera credeva che quelli che seguivano le *halakot* di Qumran sarebbero stati «considerati giusti»; cioè, «sarebbe stato loro contato in giustizia il fare i retti e buoni *ma'ase ha-torah*», ovvero, nel greco di Paolo, essi sarebbero stati «giustificati *ex ergōn nomou*». Vale a dire che, in entrambi i casi, a Qumran come ad Antiochia, ciò che i separatisti ritenevano fosse a rischio era la loro giustizia ovvero la loro giustificazione; la loro giustizia e giustificazione sarebbero state messe in pericolo se si fossero associati a quelli che interpretavano e praticavano la torà diversamente, cioè dall'impurità di costoro. Ancora una volta, è esattamente la mentalità e il comportamento che Paolo disapprova e contesta.

In realtà Wright vede giusto quando mostra che in gioco era in un caso la propria definizione, nell'altro la propria identità. In ciascun caso si pensava che l'integrità della propria identità (in quanto Israele, in quanto cristiani) fosse messa a rischio dall'associazione con non osservanti (altri giudei, i gentili). Analogamente, l'osservanza della torà (*halakot*, prescrizioni alimentari) era essenziale a questa definizione che si dava di sé, al mantenimento di questa identità. Ciò che al riguardo si è dimostrato molto interessante in 4QMMT è che lo scritto abbia usato la stessa identica espressione, «le opere della legge», proprio come fa Paolo criticando il comportamento di Pietro e con lo stesso sottinteso: queste «opere della legge» erano considerate dagli osservanti bastioni necessari al mantenimento e alla preservazione della definizione che essi davano di se stessi, della loro identità.¹

Insisto su questo punto semplicemente per sottolineare il modo in cui esso corrobora la mia tesi di fondo sulle «opere della legge». Nonostante Wright, la corrispondenza di MMT e Galati è stretta e significativa. Lo è non perché le questioni/decreti/*halakot*/pratiche specifiche fossero le stes-

¹ A de Roo sfugge l'elemento comune («opere» che richiedono «separazione») che consente di parlare a ragione di opere in quanto fattori d'identità e di demarcazione in entrambi i casi; nel contesto di Galati si può parlare più esplicitamente di indicatori d'identità giudaica o nazionale (*Concept*, 126 s.). Il mio *Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3.10-14)*: NTS 31 (1985) 523-542, rist. in *Jesus, Paul and the Law*, 215-236 [= sopra, cap. 3], nel quale per primo richiamai l'attenzione sulla «funzione sociale della legge», fu scritto ovviamente prima che 4QMMT fosse largamente nota.

se, bensì perché l'*atteggiamento e gli interessi* espressi con «opere della legge» erano gli stessi. Gli autori di MMT si sono serviti dell'espressione per indicare le *halakot* e le pratiche che per loro erano tanto importanti da rendere necessaria la loro separazione dal resto del popolo.¹ Paolo si servì dell'espressione per definire le pratiche dei fedeli alla torà che Pietro e gli altri credenti giudei consideravano tanto importanti da rendere necessaria la loro separazione dal resto dei credenti in Gesù messia. Entrambi i gruppi di separatisti rendevano tali «opere della legge» essenziali per essere considerati giusti da Dio. Non perché, lo ripetiamo ancora, si pensasse che queste «opere della legge» ottenessero in qualche modo di rendersi inizialmente graditi a Dio, bensì perché simili «opere della legge» imponevano e approvavano la separazione dagli altri d'Israele e dagli altri della fede.² Per Paolo, invece, la sola fede, la fede in Cristo, era l'unico motivo per il quale Dio ci accettava ed era l'unico fondamento della comunione sociale con altri della medesima fede.

IV

Un altro aspetto ancora merita qualche attenzione. La discussione corrente riguardo alle «opere della legge» in Paolo è stata portata avanti senza tener conto del fatto che il termine principale, «opere (*erga*)», appare altrove, in altri passi che riguardano la giustificazione / il proscioglimento. Mi riferisco ovviamente al fatto che per Paolo il giudizio finale sarà determinato dalle «opere» fatte da quelli che sono giudicati: «Dio renderà a ciascuno secondo le sue opere», buone o cattive (*Rom.* 2,6); l'«opera» di ciascuno sarà provata dal fuoco (*1 Cor.* 3,13-15); «noi tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, affinché ciascuno riceva la retribuzione di ciò che ha fatto quando era nel corpo, sia in bene sia in male» (*2 Cor.* 5,10). Bachmann, naturalmente, disinnesci il problema facendo una netta distinzione tra le «opere» in senso stretto compiute dagli uomini e le «opere (= norme) della legge».³ Wright, da parte sua, riconosce l'importanza dell'aspetto escatologico della discussione, sebbene egli la

¹ La deplorazione che sopra (p. 466 n. 1) ho espresso riguardo al fatto di non leggere un testo nel suo contesto vale anche per il riferimento in MMT alle «opere della legge». Contestando la mia tesi, ad esempio, B. Witherington, *Grace in Galatia. A Commentary on Paul's Letter to the Galatians*, Grand Rapids 1998, 176 s. trascura l'ovvia conclusione sia che con «alcune opere della legge», «alcune delle nostre regole o pratiche» (C 27 e 30) ci si riferisce alle regole esposte nella lettera, sia che queste fungevano da linea divisoria che separava dal resto del popolo. T.R. Schreiner, *Romans*, Grand Rapids 1998, 173 trascura il contesto completamente. H.-J. Eckstein, *Verheissung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15-4,7* (WUNT 86), Tübingen 1996, neppure menziona 4QMMT!

² V. ora anche M.G. Abegg, 4QMMT C 27,31 and «Works Righteousness»: Dead Sea Discoveries 6 (1999) 139-147.

³ Bachmann, *Rechtfertigung*, 14-19.

porti avanti alla sua solita maniera caratteristica.¹ Il problema, comunque, non può essere evitato in nessuno dei modi proposti. Il problema è questo: se le «opere della legge» sono effettivamente gli atti e le pratiche prescritte dalla legge, allora qual è per Paolo il loro rapporto con le «opere» che saranno il criterio decisivo in base al quale il giudizio finale sarà pronunciato?

La questione è come si sa ancora più complicata per quelli che intendono «opere della legge» nel senso di tutta la condotta richiesta dalla legge. In questo caso le varie affermazioni di Paolo che hanno per oggetto le «opere» sembrano precipitare nella confusione più totale. Paolo nega sicuramente che la giustificazione / il proscioglimento sia «per opere (della legge)», ma d'altra parte afferma che la legge è adempiuta nel comandamento dell'amore verso il prossimo (*Gal.* 5,14) e che i credenti che «amano il prossimo» adempiono di fatto la legge (*Rom.* 13,8.10). Quelli allora che «amano il prossimo» *non fanno* «le opere della legge»? Paolo afferma inoltre che il giudizio / il proscioglimento finale avviene «secondo le opere»; probabilmente l'amore per il prossimo è il genere di «opere» che resisteranno alla prova del fuoco e il proscioglimento sarà messo a verbale con questa motivazione.

È paradossale che qui s'incontri un aspetto della teologia di Paolo che sembra, con sorpresa di molti, assai simile alla teologia dei giudei suoi contemporanei: il giudizio avverrà sulla base di opere. In genere gli studiosi cristiani si sono dimostrati tanto ansiosi di demarcare la differenza e la distanza tra Paolo e il giudaismo del secondo tempio riguardo alla questione della giustificazione, che questa affinità è stata trascurata.² Ma non è da dimenticare il risalto che ebbe nell'insegnamento di Paolo sulla giustificazione. Come si è visto, il pensiero di *Rom.* 2,13 non è ad esempio diverso dai principi tradizionali del giudaismo del secondo tempio: sono «quelli che fanno la legge che saranno giustificati». E quando in *Gal.* 5,5 dice di «aspettare la speranza della giustizia», Paolo parla evidentemente della speranza nel proscioglimento futuro, la speranza di essere conside-

1 «Su questi problemi torreggia maestosa l'*escatologia biblica* di MMT (qualcosa che fino a questo punto gli studiosi hanno trascurato) e il modo in cui essa sia correlata, da un lato, alle «opere della legge» dello scritto di Qumran e, dall'altro, alle «opere» di Paolo (Wright).

2 Una colpa che non va certo imputata a Sanders poiché nelle sue definizioni del «nomismo del patto» egli insiste sull'importanza dello «stare dentro»: «il patto richiede all'uomo, come risposta adeguata, l'obbedienza ai suoi comandamenti...»; «l'obbedienza mantiene la posizione di una persona entro il patto...»; «nel giudaismo 'giustizia' è un termine che implica il mantenimento della condizione di una persona nel gruppo degli eletti» (*Paul and Palestinian Judaism*, 75. 420. 544). Non nego di avere io stesso una parte di colpa, poiché la mia esposizione nella *Teologia di Paolo* potrebbe aver favorito una simile distrazione, avendo io trattato della «giustificazione per fede» unicamente nel quadro dell'inizio del processo di salvezza (cap. 14) e probabilmente la questione della giustificazione finale «in base a opere» è stata persa di vista nel cap. 18.

rato giusto nel giudizio finale.¹ Il filo logico del discorso non può essere offuscato sostenendo che il riferimento al vangelo in *Rom.* 2,16 avrebbe cambiato i termini del discorso di 2,13 o che il «ma ora» di 3,21 segnali un cambiamento nelle regole del giudizio, così che esso non sarebbe più «sulla base di opere». Infatti si è già ricordato che Paolo raffigura anche per i credenti la stessa scena di un giudizio finale sulla base di opere, di azioni compiute nella carne (*1 Cor.* 3,13-15; *2 Cor.* 5,10). La misura nella quale Paolo non ha fatto che riprendere e integrare nella sua teologia la visione giudaica tradizionale di un giudizio finale «sulla base di opere» non può essere semplicemente negata né dovrebbe essere trascurata.²

La conclusione è un'ulteriore conferma che, negando la giustificazione *ex ergōn nomou*, Paolo non possa aver inteso dissuadere i suoi lettori dal compiere «opere buone», visto che anche lui credeva che il giudizio finale si sarebbe basato proprio su queste «opere buone» o «buone azioni» fatte nel corso della vita (*Rom.* 2,7.10; *2 Cor.* 5,10). Che cosa si negava, allora, in *Gal.* 2,16? La risposta sembra avere due parti. 1. La prima è, ovviamente, l'antitesi tra fede e opere della legge. Paolo afferma che basta la sola fede. Per Paolo qualsiasi tentativo di chiedere qualcosa in aggiunta alla fede è e resta inaccettabile, nega «la verità del vangelo». Ciò non significa, tuttavia, che i credenti non debbano produrre alcuna «opera», bensì deve significare semplicemente che le opere che verranno messe alla prova nel giudizio finale saranno esse stesse espressione di quella fede, saranno, se volete, «opere *ek pisteōs*»,³ o, per usare le parole di Paolo, «fede operante per mezzo dell'amore» (*Gal.* 5,6). La manchevolezza di Pie-

1 Qui non si dovrebbe trascurare il tempo futuro del verbo *dikaioō*: *Rom.* 2,13 (si noti il contesto, 2,5-13.15-16); 3,20.30; il ruolo di Dio come giustificatore, *ho dikaiōn* (3,26; 4,5; 8,33), sarà manifestato in tutta la sua pienezza al giudizio finale (3,4-6; 8,33); allo stesso modo la salvezza non sarà pienamente raggiunta prima della fine (5,9-10; 11,26; 13,11; *Fil.* 1,19; 2,12; *1 Tess.* 5,8-9).

2 F. Avemarie, *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur* (WUNT), Tübingen 1996; anche *Erwählung und Vergeltung. Zur optionalen Struktur rabbinischer Soteriologie*: NTS 45 (1999) 108-126, sottolinea questo aspetto descrivendo la «struttura della soteriologia rabbinica» come una correzione o precisazione del «nomismo del patto» di Sanders. Tuttavia, è necessario anche notare quanto sia simile, a questo punto, la «struttura della soteriologia paolina». Ho sviluppato questo discorso in *Jesus the Judge. Further Thoughts on Paul's Christology and Soteriology*, in *The Convergence of Theology* (Fs G. O'Collins), ed. D. Kendall e S.T. Davis, New York 2001, 34-54 [= sopra, cap. 18]. Si veda ora K.L. Yinger, *Paul, Judaism and Judgment According to Deeds* (SNTSMS 105), Cambridge 1999. Cf. P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen 1989: «Le lettere di Paolo non offrono alcun appiglio per scartare tale visione delle cose perché 'precrisiane' o 'meramente giudaiche'. L'apostolo non vi ha visto alcuna contraddizione con il proprio annuncio della giustificazione, anzi ha sviluppato il suo vangelo precisamente nel quadro di tale attesa» (p. 44). De Roo ricorre alle vecchie categorie polemiche insistendo nel definire «meritorie» le «opere della legge» (*Concept*, 145-147).

3 Si coglierà subito che sto pensando alla vecchia massima protestante secondo cui «le opere sono il frutto della fede, non la sua radice».

tro che Paolo condanna è la sua incapacità di capire che la fede rimane l'unica costante, mentre le «opere» espressione della fede sono variabili e non possono essere prescritte dettagliatamente. Per dirla diversamente, Paolo insiste che la grazia che inizialmente stabilì il patto con Israele resta l'unica determinante dell'appartenenza al patto (*Rom.* 11,6), anche se egli si aspetta che quella grazia fruttifichi col frutto del buon carattere e dei buoni rapporti (*Gal.* 5,22-23).

2. La seconda parte della risposta consiste nel riconoscimento, ripetiamo, che le «opere della legge» devono esser state molto più circoscritte di quanto solitamente si pensi. Ci sono «opere della legge» che non costituiscono in alcun modo una base per la giustificazione e «opere» che nel giudizio finale verranno vagliate e costituiranno il criterio del giudizio. Paolo non può pensare allo stesso tipo di «opere» in entrambi i casi. Che cos'è che non va con le «opere della legge» di *Gal.* 2,16? Evidentemente, che esse si sono dimostrate antitetiche all'apertura della fede, all'affermazione che per un gentile la sua sola fede è motivo sufficiente perché possa essere accettato a pieno titolo, soprattutto al pasto comune, dai cristiani giudei. Ancora una volta si è quindi condotti dalla logica del pensiero più generale di Paolo alla conclusione che con la locuzione «opere della legge» egli volesse indicare quell'obbedienza ai precetti della legge che era ritenuta ancora necessaria ai cristiani giudei, particolarmente laddove essa significava trattare i cristiani gentili da estranei alla comunità della salvezza.

Se ha avuto la costanza di arrivare fino a questo punto, posso ben immaginarmi il volto di Heikki atteggiarsi ora (se non l'ha fatto già prima) a un sorriso ironico. Per gli studi e la teologia biblica ci sono certamente questioni più importanti dello stare dietro a queste sottigliezze esegetiche per tutto questo tempo. La mia unica scusa è che la questione «non per opere della legge» era veramente importante per Paolo. E dal momento che Paolo è stato una forza tanto creativa per la teologia cristiana, vale sicuramente la pena perseverare nel tentativo di assicurare che non vadano perse di vista queste sfumature che per Paolo erano importanti quando introdusse l'espressione nella sua teologia. Questa mia difesa vuole semplicemente essere un invito ad ampliare il nostro dialogo al di là di quanto sia qui concesso. Forse in un'altra occasione. *Ad multos annos*, Heikki.

Capitolo 20

Paolo ha una teologia del patto?

Riflessioni su *Romani* 9,4 e 11,27

I

Nella teologia di Paolo il motivo del «patto» svolge una funzione che lascia perplessi. Il problema non è soltanto che Paolo usi il termine relativamente poche volte,¹ bensì che lo faccia, almeno così sembra, in modo più reattivo che espressivo della posizione avanzata della propria riflessione, e che di conseguenza risulta difficile ricavare una «teologia del patto» coerente dai passi nei quali il termine ricorre. La tensione si riflette già nelle due correnti principali della riforma che per la loro teologia si ispirano a Paolo: il «patto» è un mezzo per esprimere la continuità fra Antico e Nuovo Testamento (con Calvino)? oppure soggiace all'antitesi di legge e vangelo (*nuovo* patto), tanto paradigmatica per la teologia luterana? Il problema si è inoltre acuitizzato nel dibattito secolare negli studi di Antico Testamento riguardo alla datazione del patto: se sia un concetto recente (deuteronomico, come sostiene Wellhausen) oppure se essendo fondamentale per la consapevolezza che Israele ha di sé risalga più o meno agli inizi (così soprattutto Eichrodt), ciascuna posizione favorendo a modo suo o l'antitesi luterana o la continuità calvinista. Oppure, per impostare la questione in termini più direttamente applicabili ai nostri interessi presenti: a quali aspetti della sua eredità religiosa Paolo reagiva negativamente? e a quali elementi, parte anch'essi della sua eredità, l'apostolo invece si richiamava? e dov'è che s'inserisce l'idea o la teologia del «patto»? nella parte di ciò che Paolo contestava o nella parte di ciò che egli approvava e a cui si richiamava?

Nella scia di E.P. Sanders, con la sua critica dell'immagine tradizionale del giudaismo al quale Paolo si oppone e la sua riformulazione del giudaismo del secondo tempo nei termini di «nomismo del patto»,² il pendolo è tornato a oscillare in senso favorevole ai sostenitori della continuità. In questa nuova visione il «patto» è stato solitamente considerato un motivo di continuità. Tom Wright, ad esempio, ha potuto intitolare la sua raccolta di studi sulla teologia paolina *L'acme del patto*,³ mentre David Kaylor ha intitolato *La comunità paolina del patto* il suo studio sulla let-

¹ *Rom.* 9,4; 11,27; *1 Cor.* 11,25; *2 Cor.* 3,6.14; *Gal.* 3,15.17; 4,24; anche *Ef.* 2,12.

² E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977, 75. 420. 544.

³ N.T. Wright, *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh 1991.

tera ai Romani.¹ La parola «patto» diventò parimenti un termine importante nella mia esposizione della «nuova prospettiva su Paolo».² Continuando a riflettere su questo tema, d'altra parte, sono arrivato a chiedermi se nelle esposizioni della teologia paolina la categoria del «patto» non sia usata con eccessiva disinvoltura e in un modo che non riesce a far emergere con la necessaria chiarezza l'ambivalenza del suo uso, nella quale si rispecchia quella dell'atteggiamento dell'apostolo verso la religione dei suoi avi.³ Particolarmente singolari sono i due passi della lettera ai Romani che paiono essere piuttosto lontani dalla classica antitesi di «vecchio patto» e «nuovo patto», tanto cara alla teologia cristiana. Come si devono intendere questi due testi in rapporto alla «teologia del patto» paolina o come sua parte?

II

Da un certo punto di vista non c'è dubbio che la teologia di Paolo possa essere definita, non a torto, una «teologia del patto». In questa linea di riflessione «patto» denota la natura fondamentale della religione d'Israele, mettendo in risalto soprattutto un popolo eletto da Dio per sua iniziativa e sostenuto dal *hesed* divino. È proprio questo l'aspetto che il vangelo di Paolo mette al centro di una rinnovata attenzione: il Dio che ha creato il cosmo e ha scelto liberamente Israele è il Dio della teologia di Paolo;⁴ il termine centrale («giustizia») del suo insegnamento più peculiare (la giustificazione per fede) proviene direttamente dalla teologia del patto con Israele, nella forma espressa più chiaramente dal Salmista e dal Deutero-Isaia.⁵ È appunto il riconoscimento della misura in cui il vangelo di Paolo presuppone questi dati fondamentali della religione del patto d'Israele che ha distinto «la nuova prospettiva su Paolo».

Tanto più sorprendente è quindi che il concetto stesso di «patto» sembri avere una parte così piccola nella teologia di Paolo. Quanto più fondamentale è il concetto che descrive il modo di operare della grazia divina, tanto più ci si sarebbe aspettati che Paolo lo rendesse centrale nella sua esposizione. Ma così non è stato. Perché no?

Una spiegazione probabile non richiede d'essere cercata. Nelle scritture di Paolo la teologia del patto verso la quale egli era sicuramente in debito

1 D. Kaylor, *Paul's Covenant Community. Jew and Gentile in Romans*, Atlanta 1988.

2 J.D.G. Dunn, *Romans* (WBC 38), Dallas 1988, LXVIII. V. anche W.L. Lane, *Covenant: The Key to Paul's Conflict with Corinth*: TynB 33 (1982) 3-29; W.J. Webb, *Returning Home. New Covenant and Second Exodus as the Context for 2 Corinthians 6.14-7.1* (JSNTS 85), Sheffield 1993.

3 Lo stimolo per questa linea di riflessione mi è venuto in particolar modo dalla lettura dell'opera di E.J. Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul. A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers*, Leiden 1995.

4 Per un'esposizione più esauriente si veda la mia *Teologia di Paolo*, § 2.

5 Cf. *Teologia di Paolo*, § 14.2.

non è mai formulata nei termini di quella che si potrebbe chiamare l'astrazione calvinista del «patto di grazia». Essa appare sempre in contesti più specifici e in termini più concreti. Ed è proprio quando si giustappongono questi diversi lati della teologia del patto che le questioni e i problemi iniziano ad accumularsi, come la storia della discussione sull'argomento ha mostrato. Ad esempio come si mette in rapporto il concetto stesso con quelli che vengono abitualmente descritti come patti diversi, cioè i patti con Noè, con Abramo e i patriarchi, con Mosè al Sinai, con Finees, con Davide e così via? considerata la varietà compresa fra la prospettiva universale del patto di Noè¹ e il particolarismo del patto con Finees,² come collegare i vari patti? si deve forse considerare uno di loro (quello del Sinai?) più definitivo degli altri? si deve considerare il Deuteronomio l'esposizione paradigmatica della teologia del patto d'Israele? ci furono cambiamenti di priorità nel passaggio dal modello della donazione regale incondizionata, il patto fondato sulla promessa, al trattato condizionale fra sovrano e vassallo, il patto obbligatorio³ o, come si potrebbe dire, dalla religione d'Israele al primo giudaismo? quale rapporto ha il «nuovo patto» profetizzato da Geremia (*Ger.* 31,31-34) con i patti precedenti? e soprattutto: c'è una singola «teologia del patto» che possa comprendere tutti questi diversi aspetti, oppure si tratta soltanto di una serie di priorità e di tensioni che cambiano?

Va da sé che qui non è possibile affrontare tutti questi interrogativi, ma i problemi che essi pongono si ripercuotono ovviamente su qualsiasi «teologia del patto» sostenuta da Paolo. Forse si serviva egli stesso di una teologia astratta del patto, oppure semplicemente si rifaceva a un unico filone di tradizione o ne faceva suo soltanto un aspetto? l'elezione di un popolo specifico, la nazione d'Israele, tema di primaria importanza nella teologia del patto della Bibbia ebraica, è anche un elemento caratteristico della teologia di Paolo, oppure è per essa una pietra d'inciampo?⁴ l'uso del termine in Paolo è forse arbitrario, uno sviluppo eccentrico della concreta teologia del patto che l'apostolo ha ereditato, oppure lo si può considerare un'evoluzione appropriata del tema scritturistico?

¹ L'aspetto universale del patto con Noè è evidenziato nei contesti dove il termine stesso (*b'rit/diathèkè*) ricorre (*Gen.* 6,18; 9,9-17), sebbene *Gen.* 9,4-6, il fondamento per le successive leggi noachiche che giudei rabbinici consideravano applicabili anche a non giudei, non usi il termine e sottoda condizioni per il patto.

² *Num.* 25,6-13; *Sir.* 45,23-24; *1 Macc.* 2,54; Pseudo-Filone, 46-48; Finees era il grande modello per gli zeloti; v. M. Hengel, *The Zealots. Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 AD* (1961; ²1976); Edinburgh 1989, 149-177.

³ Si veda ad esempio M. Weinfeld, *GLAT* 1, 1597 ss.

⁴ Merita ad esempio osservare che mentre quelli che attribuiscono grande importanza alla teologia paolina del patto tendono naturalmente a parlare del «popolo di Dio», Paolo stesso usa il termine per «popolo (*laos*)» unicamente in citazioni bibliche (*Rom.* 9,25,26; 10,21; 11,1-2; 15, 10,11; *1 Cor.* 10,7; 14,2,21; *2 Cor.* 6,16).

È importante non dimenticare queste domande quando si affronteranno i passi in cui Paolo parla di «patto», diversamente potrebbe accadere che li si ascolti con orecchi ormai condizionati dalla prospettiva tradizionale cristiana del «nuovo testamento» / «antico testamento», da dibattiti sul tema avvenuti in passato e dal modo più sbrigativo di parlare di «patto» che ha distinto la discussione più recente. Poiché il nostro obiettivo è di capire al meglio i due testi di Romani, il metodo di lavoro sarà ovviamente quello di arrivare a loro attraverso i precedenti passi paolini. S'inizierà quindi dall'esame dell'uso linguistico di Paolo secondo l'ordine cronologico che pare più probabile.¹

III

Galati. Qui Paolo usa il termine «patto» (*diathēkē*) in due passi: 3,15.17 e 4,24.

1. *Gal.* 3,15-17: 15 Anche una *diathēkē* umana, una volta ratificata, nessuno l'annulla o vi aggiunge qualcosa. 16 Le promesse, però, furono fatte ad Abramo e alla sua progenie. Non si dice «e alle progenie», come se fossero molte, bensì come se si trattasse di una sola: «e alla tua progenie», che è Cristo. 17 Ecco quello che voglio dire: una *diathēkē* che è stata ratificata da Dio già precedentemente, non può essere annullata, in modo da rendere inefficace (*katargēsai*) la promessa, dalla legge che è sopraggiunta quattrocento trent'anni più tardi.

Ciò che si può notare immediatamente è che Paolo usa qui il termine *diathēkē* (il termine abituale per «patto») in primo luogo perché esso significa anche «testamento», consentendo, così, un gioco di parole quanto mai efficace.² Naturalmente, il punto di forza del gioco di parole è che il testamento umano è un atto unilaterale: ciò che esso decide o dispone (nell'ambito della propria competenza) non può essere alterato da nessuno.³ Così il gioco di parole rafforza l'unilateralità dell'iniziativa divina nell'impegno che Dio ha preso con Abramo e, sotto questo punto di vista, esso serve a rinforzare un aspetto fondamentale della «teologia del patto». Non dimeno, sarebbe un errore concludere che Paolo stesse pensando specificamente *al patto* con Abramo in sé.⁴ Egli vede la promessa fatta ad Abramo

¹ Molti ritengono che Galati fosse cronologicamente vicino a Romani, vale a dire dopo le lettere ai Corinti. Ho espresso la mia opinione in *Galatians* (BNTC), London 1993; la questione è, però, relativamente irrilevante per i nostri interessi attuali.

² Per le varie rese di *diathēkē* fornite dai commentatori cf. Christiansen, *Covenant*, 235-236.

³ Per le sfumature necessarie in tale affermazione cf. R.N. Longenecker, *Galatians* (WBC 41), Dallas 1991, 128-130.

⁴ Potrebbe essere rilevante ricordare che il termine *b'rit/diathēkē* non compare nella promessa incondizionata di *Gen.* 12,1-3. Il termine ricorre, per la prima volta, con riferimento ad Abramo, in *Gen.* 15,18 ed è dominante in *Gen.* 17,1-21 (11 x); è interessante (seguo infausto?) che qui si sottolinei come la circoncisione sia una condizione del patto (17,9-14).

più come una sorta di *testamento*, e ciò spiega la formulazione di 3,17: «testamento ratificato da Dio» e non «il patto fatto con Abramo».

Il termine importante nella pericope è, di fatto, «promessa» (8 volte in 3,14-29),¹ vale a dire il termine che fornisce all'apostolo la forza incisiva della sua argomentazione in *Gal.* 3. È questo il termine antitetico a *nomos*,² come indica chiaramente la sequenza di 3,17-22: in 3,17 la *diathēkē* è semplicemente il veicolo della promessa.³ Se *diathēkē* = «patto» fosse stata un'accezione più rilevante per la sua interpretazione di Abramo, il termine sarebbe quasi sicuramente riapparso con un certo risalto quando Paolo rielabora il medesimo tema (cioè l'esposizione di *Gen.* 15,6) in *Rom.* 4. Anche quando Paolo, però, riprende il tema in questo capitolo, il carico teologico ricade sulla «promessa» (*Rom.* 4,13-21) e il termine *diathēkē* non compare nemmeno.

Se quindi Paolo ha scelto di costruire la sua argomentazione teologica attorno al tema della «promessa», nonostante il termine «patto» fosse a portata di mano, anzi venisse usato proprio nell'immediato contesto dell'argomentazione, ciò deve voler dire qualcosa riguardo alla sua teologia, la quale ha una definizione migliore come «teologia della promessa» che come «teologia del patto». Si può anche osservare che nell'antitesi con la «legge», il primo termine non è il «patto»; anzi, a rigor di termini, il gioco di parole esclude che la legge sia una *diathēkē*.⁴ Tuttavia una conclusione di questo genere sarebbe altrettanto irragionevole della conclusione che Paolo volesse riferirsi al *patto* di Abramo in sé. Al contrario, a rigor di termini, l'apostolo non pensava affatto a questo o quel patto: non a quello con Abramo e neppure a quello con Mosè. Nel suo pensiero, in questo momento, il termine «patto» in sé era una categoria che non fungeva né

1 I testi biblici ai quali Paolo pensava (*Gal.* 3,16) erano, presumibilmente, *Gen.* 13,15.17 LXX; 15,18; 17,8; 24,7 nei quali la promessa viene ripetutamente menzionata.

2 In contrasto, senza dubbio, con gli altri missionari in Galazia che avrebbero sostenuto la tesi che la legge fosse semplicemente il risultato della promessa, come di fatto fa pensare il linguaggio del «patto» della *Genesi* (v. sopra, p. 484 n. 4) (così in particolare J.L. Martyn, *Galatians* [AB 33A], New York 1997, 337 e *The Abrahamic Covenant, Christ, and the Church*, in *Theological Issues in the Letters of Paul*, Edinburgh 1997, 161-175: 165-167); cf. nota seguente.

3 Ancora una volta potrebbe essere importante ricordare che il termine «promessa» non ha equivalenti in ebraico e che in greco è un conio abbastanza recente. Ciò non rende affatto illegittimo l'uso paolino del termine nel nostro testo; tuttavia è da osservare che quando il termine inizia ad apparire nella teologia giudaica esso è molto più integrato con la legge (2 *Macc.* 2,17-18; *Ps. Sal.* 12,6; *Sib. Or.* 3,768-769), tendenza alla quale Paolo sembra volersi deliberatamente opporre. Cf. il mio *Romans*, 212.

4 Nel discorso figurato di Paolo la legge potrebbe essere tutt'al più un codicillo. Nonostante l'uso della *torà*, Paolo non sembra pensare che la circoncisione (sopra, p. 484 n. 4) o la legge (*Es.* 19,5; 24,7-8; 31,16; 34,28; *Lev.* 26,15; *Deut.* 4,13.23; 5,2-3; 7,9.12, ecc.) siano magari un testamento/patto sostitutivo. E. Grässer si dimostra troppo affrettato quando associa le considerazioni qui sviluppate col discorso del «nuovo» e «vecchio patto» («Der Alte Bund im Neuen», in *Der Alte Bund im Neuen* [WUNT 35], Tübingen 1985, 68) (tr. it. «Il patto antico nel nuovo», in *Il patto antico nel nuovo*, Brescia 2001).

da principio guida né da principio d'ordine. Molto probabilmente è stato proprio questo stretto legame tra circoncisione e patto (sopra, p. 484 n. 4) che ha reso il «patto» una categoria troppo pericolosa per Paolo, troppo prigioniera di una mentalità che vedeva il patto vincolato alla circoncisione. Al contrario, il recente neologismo «promessa» (sopra, p. 485 n. 3) non comportava connotazioni tanto negative. Quanto si è detto significa anche che aspetti e priorità che talvolta si è tentato di avvalorare nella teologia di Paolo riunendoli nella categoria della «teologia del patto» potrebbero essere stati classificati in modo erroneo, con conseguenze fuorvianti per la nostra intelligenza della «teologia del patto» di Paolo. È in ogni caso opportuno non accelerare il discorso e trarre affrettate conclusioni prima di avere esaminato attentamente il contributo degli altri passi paolini che si riferiscono al «patto».

2. *Gal.* 4,24-26: 24 Queste cose [i due figli di Abramo, avuti uno dalla schiava, l'altro da una donna libera; uno nato secondo la carne, l'altro nato in virtù della promessa] hanno un senso allegorico; poiché queste due donne sono due patti; uno del Monte Sinai, genera per la schiavitù, ed è Agar. 25 Questa Agar-Sinai... sta sulla medesima fila della Gerusalemme del tempo presente, che è schiava con i suoi figli. 26 Ma la Gerusalemme superna è libera, come lo è nostra madre.

In questo caso il punto che salta subito all'occhio è che Paolo parla esplicitamente di «due patti». La pericope pare invitare a concludere che Paolo riconosceva due di quelli che nella Bibbia ebraica sono stati regolarmente definiti «patti»: il patto con Abramo e il patto concluso al Sinai. E ovviamente Paolo identifica esplicitamente il primo patto come «quello del Monte Sinai» (4,24). Si apre così la strada a un'esegesi che mette in antitesi il vecchio patto / legge con il nuovo patto / promessa e ci si trova immediatamente riportati a una formulazione classica della teologia del patto che distingue legge e vangelo.

Un problema è che si parla di patto in entrambi i lati dell'antitesi. La schiava Agar-Sinai va identificata con un «patto» come Sara, la libera. Nel qual caso «patto» non può essere usato per distinguere una teologia della promessa, della grazia e del vangelo da una teologia della legge. Questa teologia del patto abbraccia entrambe.

L'osservazione è importante perché essa si ricollega al passo precedente (3,15-18), dal quale era certo possibile concludere che Paolo volesse riservare il discorso del «patto» per la promessa ad Abramo; la legge data mediante Mosè apparterrebbe quindi a una categoria diversa o, nel migliore (o peggiore) dei casi, sarebbe semplicemente un codicillo non autorizzato. Ma se in tal caso il patto più recente (il figlio di Sara nato libero) andasse ora considerato sostitutivo o superiore e prioritario rispetto al patto seriore (il figlio di Agar nato schiavo), tutto il ragionamento precedente di Paolo risulterebbe estremamente confuso, e infatti in *Gal.* 3,17

Paolo fa proprio il ragionamento inverso: la prima promessa non poteva essere invalidata dalla legge venuta più tardi. Questa linea di riflessione corrobora la conclusione a cui si è già giunti, secondo cui in quell'argomentazione il discorso figurato del «patto» è incidentale e insieme afferma senza mezzi termini che il linguaggio del «patto» non è centrale nell'argomentazione del cap. 4. In nessuno dei due passi Paolo cerca di sviluppare una teologia autonoma del patto.

Più pertinente è l'osservazione che in questo caso la categoria primaria non è il patto o la legge (Sinai) o il vangelo, bensì il rapporto con Abramo (le due mogli) e in particolare la discendenza da Abramo (i due figli). Questa era la categoria che gli altri missionari (cristiani giudei) avevano, evidentemente, presentato ai galati,¹ con la conseguenza che (dal loro punto di vista) i galati pretendevano illegittimamente d'essere figli di Abramo. A essere più precisi, la categoria primaria è la filiazione di Isacco, poiché la promessa si realizzò soltanto mediante lui. Infatti, non esisteva alcun patto concluso con Agar o Ismaele (*Gen.* 17,18-21 è molto esplicito in merito a questo fatto); e nessuna delle fazioni nelle chiese della Galazia era interessata a essere figli di Abramo per la linea di Ismaele.² Il problema era che entrambe le fazioni rivendicassero per sé la filiazione determinativa, quella attraverso Isacco. Il problema teologico lasciato in eredità dall'esgesi di Paolo è che, reagendo al tentativo degli altri missionari di escludere i credenti galati gentili da questa discendenza, Paolo pare per parte sua escludere i giudei che come lui lo erano per nascita: la categoria d'Ismaele, in effetti, non significa un altro patto ma l'esclusione dal rapporto determinativo del patto.³

Detto in breve, alla fine dei conti si trattava di un unico patto: il patto della filiazione promesso ad Abramo (*Gen.* 17,19-21). Quelli che, in funzione della propria argomentazione, Paolo descrive come due patti sono, in realtà, due modi diversi di interpretare l'unico patto della promessa fatta da Dio ad Abramo riguardo alla discendenza. Come con la categoria di «Gerusalemme», nella quale Paolo spezza la categoria unica di «Gerusalemme» in due file contrastanti (4,25-26), così Paolo spezza qui la categoria unica del «patto» in due file contrapposte.⁴ Il «patto» è parte del ter-

1 C.K. Barrett, *The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians*, in *Essays on Paul*, London 1982, 154-170; Martyn, *Galatians*, 302-306.

2 Martyn, *Galatians*, 436: «In quelle storie non c'è nulla di più chiaro della singolarità del patto che Dio fece con Abramo e della trasmissione di quel patto attraverso Isacco e non attraverso Ismaele. Non esiste quindi alcun patto con Agar».

3 Il sorprendente capovolgimento della situazione è rafforzata dal ricorso di Paolo alle dure parole di Sara in *Gen.* 21,9: «Caccia via questa schiava e suo figlio; poiché questo figlio della schiava non dovrà mai essere erede alla pari del figlio della donna libera» (*Gal.* 4,30).

4 Cf. Martyn, *Galatians*, 447-457 = *The Covenants of Hagar and Sarah*, in *Theological Issues*, 194-204.

reno comune, non parte dell'argomentazione. Non si tratta del «patto» in antitesi con questa o quell'altra categoria (ad es. la legge); né si tratta, a rigor di termini, della contrapposizione tra un «nuovo» patto e un «vecchio» patto (nonostante il riferimento esplicito al Sinai).¹ Si tratta, invece, di come vada inteso e attuato quell'unico patto concluso con e attraverso Abramo.

Anche qui si vede allora come Paolo prenda una categoria opportunamente disponibile e se ne serva per sviluppare il suo difficile ragionamento col quale deve neutralizzare la rivendicazione più scontata dei suoi avversari: la figliolanza da Abramo è assicurata dalla discendenza fisica. Il suo discorso riflette la tradizionale centralità giudaica sia delle promesse fatte ai patriarchi sia del patto concluso al Sinai. Nel contesto immediato, Paolo si preoccupa certamente di impedire che i suoi lettori si mettano «sotto la legge» (4,21; 5,1). Ma né l'idea del patto in sé né un'esplicita «teologia del patto» occupano posti di primo piano nella sua argomentazione. La disinvoltura con la quale egli ricorre a una formulazione che contraddice il ragionamento fatto pochi versetti prima non fa che confermare come il «patto» non fosse per Paolo una categoria teologica essenziale e portante del suo pensiero teologico.²

IV

Le lettere ai Corinti. Per certi versi stranamente, i due passi delle lettere ai Corinti sono gli unici nel *corpus Paulinum* in cui ricorra l'espressione «nuovo patto» (1 Cor. 11,25 e 2 Cor. 3,6) e anche l'espressione contraria «patto antico» (2 Cor. 3,14). Ciò è tanto più sorprendente perché fra i quattro *Hauptbriefe* di Paolo sono Galati e Romani che si occupano più esplicitamente ed esaurientemente di quello che altrove sarebbe definito il rapporto tra il vecchio patto e il nuovo. Potrebbe essere quindi significativo che il discorso sul «nuovo patto» sia limitato alla corrispondenza con Corinto.

L'analisi del primo passo non richiede troppo tempo – sono le parole

¹ Christiansen, *Covenant*, 243-244; contro l'esegesi tradizionale che inquadrava il passo in questi termini (ad es. H.D. Betz, *Galatians* [Hermeneia, Philadelphia 1979], 243-244; Longenecker, *Galatians*, 211), con la conseguenza di sviare il discorso troppo rapidamente dal significato dell'allegoria a un altro tema di discussione; cf. Grässer con la sua trasposizione della contingente antitesi paolina dal piano del contesto specifico a quello di una costante e assoluta antitesi teologica: «In Gal. 4,21 ss. manca qualsiasi allusione a Ger. 31,31 ss.! Il tema di Paolo non è l'adempimento del vecchio patto col nuovo patto. Si tratta, piuttosto, del fatto che nel confronto con il nuovo il vecchio patto mostra, per così dire, la sua nullità... Vecchio e Nuovo patto sono diametralmente opposti (Der Alte Bund, 74 e 76). Per contro cf. H. Merklein, *Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie*: ThQ 176 (1996) 290-308: 302-303.

² Cf. D. Lührmann, *Die Brief an die Galater* (ZB), Zürich 1978, ²1988, 79; Grässer, *Der Alte Bund*, 56 e 77.

che si ricordano per essere state pronunciate da Gesù nell'istituzione della cena del Signore:

3. *1 Cor. 11,25*: Similmente, dopo aver cenato, prese anche il calice e disse: «Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue. Fate questo, ogni volta che ne berrete, in memoria di me».

Qui il punto interessante è che l'espressione («il nuovo patto») appare unicamente in una citazione. Paolo conosceva bene la versione lucana delle «parole dell'istituzione» (*Lc. 22,20*)¹ nelle quali l'accento è posto sul calice, quale simbolo ed espressione del nuovo patto, invece che sul sangue (*Mt. 26,28 / Mc. 14,24*). Vale a dire che la tradizione che Paolo conosceva e che, indubbiamente, commemorava regolarmente, rappresentava la morte di Gesù come il sacrificio (cf. *Es. 24,8*) che istituiva un nuovo patto o il nuovo patto (*Ger. 31,31*) tra Dio e i seguaci del Cristo Gesù.²

È quindi presumibilmente significativo che Paolo non faccia mai altrove questo collegamento. L'apostolo non parla mai della cena del Signore nei termini del patto. Ciò potrebbe sembrare di poco conto se si considera che egli parla ben poco della cena in sé (*1 Cor. 11,17-32*). Eppure quel riferimento avrebbe potuto costituire un punto di forza non indifferente nella contrapposizione che l'apostolo fa tra partecipazione in Cristo e la comunione con gli idoli, tra «il calice del Signore» e «la coppa dei demoni» (*1 Cor. 10,14-22*). Che la mensa del Signore fosse un pasto per la conclusione di un patto non avrebbe dato alla celebrazione un peso maggiore, messo in rilievo il carattere esclusivo della dedizione al Signore che veniva espressa dalla cena del Signore? L'idea del «nuovo patto» non metteva forse in evidenza come le antiche cerimonie fossero obsolete?³ Paolo, invece, introduce l'idea del «nuovo patto» semplicemente come parte della tradizione che autorizza la cena e non come un tema a sé della propria teologia.

Gli altri passi, nei quali Paolo parla della morte di Gesù, portano tutti alla medesima conclusione. Nella maggior parte dei casi le immagini utilizzate si riferiscono sì al sacrificio, ma a quello per il peccato,⁴ non a quello che sigilla la conclusione di un patto. Anche qui, come in altri casi precedenti, l'associazione tra la morte di Cristo e l'idea del nuovo patto non è un punto centrale della teologia paolina della morte di Cristo, questa sì un punto fondamentale della teologia di Paolo. In altre parole, si ha anche qui conferma che per Paolo il «patto» non era una categoria primaria e

¹ Per la questione molto dibattuta della forma del testo lucano e degli echi che contiene si veda ad esempio J.A. Fitzmyer, *Luke* (AB 28), New York 1985, 1386-1395.

² Anche qui Grässer, *Der Alte Bund*, 119-121 mette in dubbio che quando si parla di «nuovo patto» ci sia una qualsiasi allusione a *Ger. 31,31-34*.

³ Paolo mette in parallelismo antitetico la «mensa del Signore» con «l'Israele *kata sarka*» che mangia i sacrifici della mensa avendo «comunione con l'altare» (*1 Cor. 10,18*).

⁴ V. la mia *Teologia di Paolo*, §§ 9.2-3.

che anche il nesso tra il suo vangelo e l'idea del «nuovo patto» era, per così dire, confinato alla periferia della sua riflessione teologica.

Ma forse il quadro cambia nella seconda ai Corinti?

4. 2 Cor. 3,5-14: 5 ... ora la nostra qualifica (di ministri) viene da Dio, 6 il quale ci ha anche resi idonei a essere ministri di un nuovo patto, non di lettera, ma di Spirito; poiché la lettera uccide, ma lo Spirito vivifica. 7 Ora, se il ministero della morte, scolpito in lettere di pietra, fu glorioso, al punto che i figli d'Israele non potevano fissare lo sguardo sul volto di Mosè, per la gloria del suo volto, che pure era destinata a passare (*katargoumenên*), 8 quanto più sarà glorioso il ministero dello Spirito... 11 Infatti, se ciò che era transeunte (*katargoumenon*) fu circondato di gloria, molto maggiore sarà la gloria di ciò che è destinato a durare... 13 Mosè mise un velo sul proprio volto per evitare che i figli d'Israele fissassero lo sguardo sulla fine di ciò che sarebbe svanito (*katargoumenou*). 14 Ma le loro menti furono rese ottuse; infatti, fino al giorno d'oggi, quando leggono l'antico patto, lo stesso velo rimane abbassato, perché è in Cristo che esso viene rimosso (*katargeitai*).

Qui sembrerebbe esserci una chiara esposizione di quella che di solito è considerata la normale teologia cristiana del patto, vale a dire il contrasto tra vecchio e nuovo patto. Il vecchio patto è, evidentemente, messo in relazione con Mosè e la legge, il nuovo patto con lo Spirito vivificante rivendicato dai primi cristiani. Il contrasto è ulteriormente intensificato correlando l'antitesi vecchio patto / nuovo patto con l'altra antitesi morte/vita (3,6-7) e condanna / giustizia salvifica (3,9). L'elemento che più colpisce è l'uso del verbo *katargeō*, che Paolo impiega frequentemente per indicare la condizione attuale (secondo l'apostolo) del vecchio patto. Purtroppo la reale portata del verbo non è del tutto chiara, ma il suo senso centrale è «abolire, abrogare, passare» e simili. Il suo uso implica quindi che in un senso o nell'altro il vecchio patto è stato abolito o messo da parte a vantaggio del nuovo (3,11.13).¹ Paolo non arriva più vicino di così al linguaggio più incisivo della lettera agli Ebrei: «Dicendo 'un nuovo patto' egli ha dichiarato vecchio / reso obsoleto (*pepalaiōken*) il primo. Ora quel

¹ È interessante che lo stesso verbo (*katargeōmai*) sembri avere referenti diversi nello spazio di pochi versetti. Il primo si riferisce alla gloria sul volto di Mosè (3,8); si veda ad esempio il commento di M.E. Thrall, 2 *Corinthians* 1 (ICC), Edinburgh 1994, 243 s. (tr. it. *Seconda lettera ai Corinti* 1, Brescia 2007), che si conclude con questa rilevante annotazione: «È fondamentale segnalare che il participio di καταργέω rimanda qui precisamente allo splendore del volto di Mosè, e dev'essere inteso nel contesto degli eventi del Sinai. Se Paolo avesse voluto indicare che il patto mosaico alla fine sarebbe stato abolito, avrebbe unito il participio a διακονία, non a δόξα. La sua argomentazione in questo capitolo, inoltre, verte tanto sulle persone che fungono da intermediari nei due patti quanto sui patti stessi in astratto». Per una critica della traduzione inadeguata della RSV (la gloria che «svaniva») v. S.J. Hafemann, *Paul, Moses, and the History of Israel* (WUNT 81), Tübingen 1995, 301-309. Lo stesso verbo in 3,11 e 13 si riferisce, probabilmente, a «l'intero ministero del vecchio patto simboleggiato da Mosè» (V.P. Furnish, 2 *Corinthians* [AB 32A], New York 1984, 205), oppure «il patto mosaico in generale» (Thrall, 2 *Corinthians* 1, 252-253 e 257). In 3,14, invece, il medesimo termine si riferisce probabilmente al velo (cf. Thrall, 2 *Corinthians* 1, 264-266).

che è diventato obsoleto (*palaioumenon*) e invecchia è prossimo a scomparire» (Ebr. 8,13). Quantomeno a prima vista, il linguaggio pare certo avvalorare una teologia del patto abbastanza dichiaratamente successionista.

Ma la questione è più complessa. Anche qui, intanto, «patto» non è una categoria primaria. Mentre lo sono «ministero» – il concetto chiave che collega 2 Cor. 3 al suo contesto (4,1; cf. 2,14-17) –,¹ e la questione della «competenza/idoneità» al ministero.² Il contrasto è tra due tipi di ministero: quello rappresentato da Mosè e quello rappresentato da Paolo stesso. È inoltre interessante che il contrasto fra i due non consegua direttamente dalla discussione precedente. Se ne potrebbe concludere che la ragione per la quale Paolo introdusse il contrasto a questo punto fosse perché quelli impegnati nell'altro ministero che l'apostolo contrappone al proprio (2,14-3,1) davano grande importanza a Mosè che costituiva un precedente e una norma. Di fatto è del tutto verisimile che siano stati questi altri ministri³ a tirare in ballo l'argomento dell'autorizzazione a essere portavoce di Dio ricevuta direttamente da Mosè, comprovata, presumibilmente, anche col racconto di Mosè che scese dal Monte Sinai col volto radioso («perché aveva parlato con Dio») quando «egli diede loro come comandamento tutto ciò che il Signore gli aveva detto sul Monte Sinai» (Es. 34,29-35).⁴

L'importanza di questa conclusione è che essa offre la ragione probabile per la quale Paolo ritenne opportuno menzionare sia il tema del «patto» sia il contrasto tra due patti. Paolo tirò in ballo il termine (2 Cor. 3, 6) perché il testo in discussione (Es. 34) parlava del patto (Es. 34,10.12.15.27-28). Le parole che Mosè disse (= il suo ministero) erano «le parole del patto» (Es. 34,28). Paolo riprese anche l'identificazione del patto con «tavole di pietra (*lithinos*)» di Es. 34 (34,1.4.28-29); di qui la medesima espressione che si legge in 2 Cor. 3,3. Fu probabilmente questa caratterizzazione del patto di Mosè / del Sinai che innescò il contrasto che Paolo stava cercando. Essa deve avere fornito entrambe le antitesi che Paolo riprende nei due passi di 2 Cor. 3,3 e 3,6: l'antitesi tra «cuore di pietra (*lithinos*)» e «cuore di carne» = «nuovo spirito» / «mio (di Dio) Spirito» di Ez. 11,19 e 36,26-27, e l'antitesi fra il patto dell'esodo / del Sinai e il «nuovo patto» = la legge di Dio scritta nel loro cuore di Ger. 31,31-34.⁵ Detto

1 *Diakoneō*: 2 Cor. 3,3; *diakonia*: 2 Cor. 3,7.8.9 (*bis*); 4,1; *diakonos*: 2 Cor. 3,6.

2 *Hikanos*: 2 Cor. 2,16; 3,5; *hikanotēs*: 3,5; *hikanoō*: 3,6.

3 Ai quali si allude in 2,17 e 3,1. Si noti il parallelismo: «non come quei molti» (2,17), «non come certi» (3,1), «non come Mosè» (3,13).

4 Cf. in particolare D. Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians* (1964), Philadelphia 1986, cap. 3. Il dibattito occasionato da Georgi è stato ricapitolato brevemente da Thrall, *2 Corinthians* 1, 238-239 e 246-248.

5 È difficile dubitare che Paolo non alludesse volutamente a Ger. 31,31; cf. anche la mia *Teologia di Paolo*, 165 s. e bibl. alla n. 104.

altrimenti, pare che Paolo abbia introdotto il discorso sul patto e sull'antitesi di vecchio e nuovo patto non perché questo fosse un tema primario della sua teologia e del suo vangelo, ma perché era un modo per rispondere a una glorificazione del ministero di Mosè con la quale si cercava di screditare il suo.

Si possono ancora notare anche altri aspetti qualificanti che sono stati messi in evidenza altrove.¹ In primo luogo, il contrasto tra i due patti non è così aspro come sembra a prima vista. Paolo riconosce quanto affermano, probabilmente, gli altri ministri, cioè che il ministero di Mosè «fu glorioso» (2 Cor. 3,7-11). Per controbattere gli altri ministri Paolo afferma che questa gloria è ormai passata, una conclusione tratta dalla radiosità passeggera del volto di Mosè.² Egli continua, però, la sua esegesi presentando Mosè che, entrando alla presenza del Signore per parlare con lui, si scopre il volto (Es. 34,34), come tipo della conversione cristiana (2 Cor. 3,16).³ Il volto non più velato di Mosè che riflette la gloria del Signore può persino servire da archetipo dei credenti che vengono trasformati nella sua stessa immagine, di gloria in gloria (2 Cor. 3,18).

In secondo luogo, l'ambiguità riguardo a ciò che è caduco o ciò che è diventato obsoleto (la gloria, il patto mosaico in generale, il velo che copre il volto di quelli che appartengono al vecchio patto; v. sopra, p. 490 n. 1) dovrebbe rendere prudenti nel giudicare ciò che del vecchio patto vada considerato obsoleto, poiché, a ben vedere, la posizione di Paolo in merito è molto più sfumata di quanto generalmente si creda.

In terzo luogo si dovrebbe ricordare che la promessa del «nuovo patto» di Ger. 31,31-34 non contemplava un patto diverso, almeno per quel che riguardava la legge. Al contrario, la promessa è che la legge «sarà scritta sul loro cuore»: si tratta, cioè, di quella più effettiva osservanza della legge che il Deuteronomista aveva sempre cercato.⁴ Qui non si postula un semplice contrasto tra vangelo e legge o tra Spirito e legge.⁵

In quarto luogo, ciò ha a che vedere con la constatazione che nel passo

¹ Intendo riferirmi alla mia *Teologia di Paolo*, 166 ss.

² Evidentemente Paolo lesse questa idea tra le righe del testo biblico.

³ Cf. la mia *Teologia di Paolo*, 331 e 418 ss. e n. 48.

⁴ *Deut.* 10,16; *Ger.* 4,4; 9,25-26; *Ez.* 44,9; 1QpHab 11,13; 1QS 5,5; 1QH 10,18-19; 21,20; *Philo, Spec. Leg.* 1,305.

⁵ Si ricordi che la comunità di Qumran si considerava già entrata nel «nuovo patto» (CD 6,19; 8,21; 19,33-34; 20,12) e riteneva che la sua *halaka* più rigorosa le fosse stata data dallo Spirito (1QH 20,11-12). È precisamente perché Ger. 31,31 non contrappone antitetivamente il nuovo patto alla legge che Grässer mette in dubbio l'allusione al «nuovo patto» di Geremia (*Der Alte Bund*, 81). J. Murphy-O'Connor può addirittura sostenere che «Paolo non stia facendo una distinzione tra vecchio e nuovo patto, bensì tra due tipi del nuovo patto: uno che egli sente caratterizzato dalla lettera e l'altro, invece, dallo spirito» (*A Ministry Beyond the Letter* [2 Cor. 3,1-6], in L. De Lorenzi (ed.), *Paolo ministro del Nuovo Testamento* [2 Co 2.14-4.6], Roma 1987: 105-129; 116-117).

la parola «legge» non è mai usata. Ciò che nell'antitesi Paolo colloca tra le cose obsolete è la «lettera» (*gramma*), e il punto è che *gramma* non è un semplice sinonimo di «legge», *nomos*. Il termine *gramma* mette in evidenza non la legge in sé ma la legge in quanto scritta, visibile nella lettera scritta. Nella mente di Paolo ciò è indubbiamente collegato con l'incapacità di Israele di capire propriamente Mosè, cioè di cogliere la caducità dell'epoca¹ (e quindi) del ministero rappresentato da Mosè e considerato ancora valido dagli altri ministri (3, 15-16). Presumibilmente, è stato proprio questa mancanza di comprensione che ha conferito alla «lettera» la capacità di uccidere, al contrario della scrittura nel cuore umano fatta dallo Spirito (3, 3.6-7).² In altre parole, *gramma* è la legge, la torà, fraintesa sia quanto alla sua portata sia quanto alla durata della sua rilevanza. Il «vecchio patto» di cui si parla qui non è la legge, bensì il *gramma*, la legge fraintesa. Al contrario, il «nuovo patto» è la legge nella sua intenzione divina, la legge scritta nel cuore, secondo la promessa di Geremia, lo Spirito operante nel cuore di carne, predetto da Ezechiele.³

Detto in breve, ancora una volta si vede che il discorso del patto non è centrale nella teologia di Paolo,⁴ così come non è un aspetto peculiare del giudaismo del secondo tempio. Qualsiasi considerazione che porti a concludere che 2 Cor. 3 implica una profonda antitesi di vangelo e legge nella teologia di Paolo è quindi, nella migliore delle ipotesi, prematura e probabilmente sbagliata.

V

Romani. Si giunge così agli ultimi passi relativi al «patto» nelle lettere paoline incontroverse.⁵ Come si accordano questi due passi di Romani con i risultati fin qui raggiunti? e questi quanta luce hanno finora gettato sui pas-

¹ Cf. la mia *Teologia di Paolo*, §§ 6.4-5.

² Se la legge non ha una vita da regolare, allora la sua funzione primaria diventa quella della condanna (*Teologia di Paolo*, §§ 6.6 e 6.3).

³ Cf. Merklein, *Der (neue) Bund*, 294; in particolare Christiansen, *Covenant*, 253-259: sostiene che «nuovo» è ciò che porta all'esistenza il potenziale del 'vecchio', aggiungendovi una nuova dimensione cristologica e pneumatologica» (p. 259), mentre Hafemann, *Paul*, 156-173 sostiene che «il contrasto lettera/spirito è quello tra *la legge stessa senza lo spirito...* e *la legge con lo spirito*» (p. 171, corsivo nel testo). Si veda anche S.J. Hafemann, *The «Temple of the Spirit» as the Inaugural Fulfilment of the New Covenant within the Corinthian Correspondence: Ex Auditu 12* (1996) 29-42: 32-33 e 36-39. Per contro, Grässer, che ritiene il contenuto di questo passo semplicemente identico a quello di *Gal. 4, 21-31* (*Der Alte Bund*, 84 e 95), non riesce a cogliere le sfumature che differenziano i due testi.

⁴ Nonostante il parere diverso di Hafemann, *Temple of the Spirit*, 34.

⁵ L'unico altro passo nel corpo paolino è *Ef. 2, 12* il cui plurale («i patti delle promesse») fornisce un paragone immediato con *Rom. 9, 4*. È interessante che anche in Efesini «patto» designi un privilegio giudaico e non venga sviluppato come tema specifico della lettera.

si del «patto» in quella che è stata indubbiamente l'esposizione più elaborata e più attentamente articolata della teologia di Paolo?

5. *Rom.* 9,3-5: 3 ... miei consanguinei secondo la carne, 4 essendo essi israeliti: a loro appartengono l'adozione, la gloria, i patti, la legislazione, il servizio sacro e le promesse; 5 ai quali appartengono i padri e dai quali proviene, secondo la carne, il Cristo.

Due elementi attirano subito l'attenzione. Uno è il plurale «patti»: sta a significare che Paolo ha in mente tutta la serie di patti elencati all'inizio? quello con Abramo (*Gen.* 15; 17); quelli con Israele al Sinai (*Es.* 19,5-6), nella pianura di Moab (*Deut.* 29-31) e ai monti Ebal e Garizim (*Gios.* 8, 30-35); quello con Finees (*Num.* 25,12-13; *Sir.* 45,24; *I Macc.* 2,54 e, infine, quello con Davide (2 *Sam.* 23,5; *Ger.* 33,21)?¹ È più probabile che pensasse ai «patti» con i patriarchi, cioè al patto con Abramo, rinnovato poi con Isacco e Giacobbe.² Un'altra possibilità, non del tutto remota quando si considerino i due passi delle lettere ai Corinti, è che Paolo si riferisse ai due patti, il vecchio e il nuovo, poiché entrambi erano stati dati a Israele.

Il secondo, altrettanto evidente, è precisamente questo fatto: che il riferimento ai «patti» appare in una lista di benedizioni concesse a Israele. Allo stesso tempo è chiaro che le benedizioni elencate sono quelle nelle quali sono entrati i credenti nel messia Gesù, giudei e gentili insieme. Ciò era implicito sin dall'inizio della lettera di Paolo ai Romani quando i credenti gentili sono chiamati «diletti di Dio, santi per chiamata», idea implicita rafforzata dal paragrafo precedente; e poi «santi», «quelli che amano Dio», «i chiamati», «i primogeniti», «gli eletti di Dio» (*Rom.* 8,27-33), tutti termini tratti dagli epiteti tradizionali usati per Israele nella Bibbia.³ L'inclusione nell'elenco di 9,4 di termini chiave come «adozione», «gloria» e «promessa», tanto importanti nell'argomentazione precedente,⁴ corrobora ancor di più la nostra osservazione. Queste benedizioni sono le benedizioni d'Israele delle quali ora i credenti gentili sono diventati partecipi a pieno diritto. Essi non sono stati trasferiti da Israele in un altro corpo; i gentili non sono diventati coeredi di quelle benedizioni a spese d'Israele.

Ovviamente, lo stesso si applica anche al caso dei «patti» di 9,4. Il patto o i patti ai quali Paolo pensa qui, sono d'Israele e continuano a essere

1 C.E.B. Cranfield, *Romans* II (ICC), Edinburgh 1979, 462; D.J. Moo, *Romans* (NICNT), Grand Rapids 1996, 563. Si veda anche J.A. Fitzmyer, *Romans* (AB 33), New York 1993, 546. Christiansen, *Covenant*, 220-225 sostiene energicamente la lettura *diathékē*, cioè il singolare.

2 *Deut.* 4,31; 7,12; *Sap.* 18,22 (plurale); 2 *Macc.* 8,15 (plurale); *Ps. Sal.* 9,10; CD 6,2; 8,18; 1QM 13,7; 14,8; *Test. Mos.* 4,5; *Ps.-Philo* 10,2 (plurale); 13,10 (plurale); 19,2.

3 *Documentazione nel mio Romans*, 19-20. 481-481 e 502.

4 «Adozione»: 8,15.23; 9,4; «gloria»: 5,2; 8,18.21; «promessa»: 4,13-14.16.20.

di Israele.¹ I credenti gentili hanno ricevuto una partecipazione nelle benedizioni legate al patto di Israele.² Nel testo non si coglie il minimo accenno dell'idea che i credenti gentili abbiano soppiantato Israele, che Israele si sia giocato questi patti o che il nuovo patto escluda Israele. Infatti, se i credenti gentili hanno ricevuto una partecipazione ai patti ciò significa che essi hanno ottenuto una partecipazione in Israele. Questa osservazione si collega perfettamente con un altro punto che spesso è stato inteso in modo sbagliato: i capp. 9-11 non parlano di Israele e di un'altra entità, la chiesa; l'unica realtà cui si pensa è Israele stesso, la definizione d'Israele e l'appartenenza a Israele, da chi e come sono costituiti i rami dell'olivo di Israele (11,17-24).³

Questa conclusione dà ragione alla nostra precedente esitazione a parlare di una teologia del patto come se fosse un elemento che distinguesse la teologia di Paolo dalla teologia del giudaismo o caratterizzasse la teologia cristiana come cristiana. Al contrario, Paolo parla qui esattamente da giudeo ρ , più precisamente, da israelita (11,1). Ed è in quanto tale che egli afferma le costanti benedizioni d'Israele, inclusi soprattutto i patti, benedizioni di cui fruiscono ora i credenti e che appartennero in primo luogo a Israele e continuano ad appartenere a Israele. Ecco qui una teologia del patto vera e propria, ma molto lontana dai termini tradizionali di una teologia successionista cristiana.

6. Rom. 11,25-27: 25 Infatti, fratelli, non voglio che ignoriate questo mistero, affinché non siate presuntuosi: un indurimento si è prodotto in una parte d'Israele, affinché non sia entrata la totalità dei gentili; 26 e tutto Israele sarà salvato, così com'è scritto: «Il liberatore verrà da Sion; egli allontanerà da Giacobbe l'empietà. 27 E questo sarà il mio patto con loro, quando toglierò via i loro peccati».

In un certo senso, questo è il più caratteristico dei passi paolini che parlano del patto. Per prima cosa, è l'unico riferimento al «patto» in Paolo che appaia in una citazione della Scrittura e chiaramente come tale.⁴ In secondo luogo, un'osservazione più pertinente: la citazione sembra prevedere un patto *ad hoc* e usare il termine «patto» in senso lato per indicare i rapporti che Dio si propone di instaurare con il suo popolo; non si tratterebbe quindi di un «patto» in senso tecnico e non indicherebbe alcuno dei patti abitualmente così designati.⁵ Tuttavia, a ben guardare, ap-

1 Altrettanto interessante è che Paolo usi il concetto correlativo di «elezione» quasi esclusivamente in Rom. 9-11 (*eklogè*: 9,11; 11,5.7.28; altrove solo in 1 Tess. 1,4; si noti, però, anche il termine *eklektos*: Rom. 8,33; 16,13; Col. 3,12, e il verbo *eklegomai*: 1 Cor. 1,27-28).

2 Vale la pena notare che Paolo non cerca di separare il discorso dei «patti» da quello della «legge» d'Israele, la voce immediatamente successiva nell'elenco (9,4) né cerca di negarne la costante rilevanza per i credenti gentili.

3 Cf. la mia *Teologia di Paolo*, § 19, specialmente § 19.2. 4 Grässer, *Der Alte Bund*, 22.

5 Comunque, nell'Antico Testamento, in special modo nel Deutero-Isaia, l'uso di «patto» in questo senso lato è abbastanza frequente (*Is.* 42,6; 49,8; 55,3; 59,21; 61,8).

pare evidente che il discorso del patto al quale Paolo si ispira qui (*Is.* 59, 20-21) presuppone esso stesso il riferimento più abituale al patto. Infatti, *Is.* 59,21 parla di un insegnamento trasmesso alla «tua discendenza e... (alla) discendenza della tua discendenza», espressioni che richiamano naturalmente le esortazioni collegate con il patto del Sinai (*Deut.* 4,9-10; 6, 6-7). La variazione che Paolo inserisce nell'ultimo verso della citazione («quando toglierò via i loro peccati»),¹ vuole probabilmente essere un'eco di *Ger.* 31,34 («perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più dei loro peccati»). E potrebbe non essere una coincidenza fortuita che *Is.* 59,21 si riferisca allo Spirito di Dio su di loro, che somiglia molto alla promessa equivalente di *Ez.* 36,27 («metterò dentro di voi il mio Spirito»).

Da queste osservazioni si evincono due punti importanti. Primo, tutti gli elementi appena ricordati intendono assicurare una reale osservanza del patto: mediante un'istruzione puntuale, la legge scritta sul cuore, il nuovo Spirito dentro. Secondo, la promessa del nuovo patto, esplicita nell'allusione a *Ger.* 31,31-34, è che la legge scritta sul cuore sarà un modo più efficace di osservare la legge, cioè un modo più efficace di adempiere gli obblighi previsti dal patto. Non è diverso il pensiero di *Ez.* 36,27: «Metterò dentro di voi il mio Spirito e farò in modo che camminerete secondo le mie leggi e osserverete e metterete in pratica le mie prescrizioni». In altre parole, il patto previsto in *Is.* 59,21 è una variante del nuovo patto di *Ger.* 31,33; entrambi questi «patti» vanno considerati, più precisamente, come rinnovi del patto del Sinai o, in realtà, come una più efficace attuazione dell'antico patto grazie all'iniziativa divina.²

Un aspetto ancora più importante è che la promessa è fatta esplicitamente a Israele: l'adempimento di questa promessa è ciò che costituirà la salvezza escatologica di «tutto Israele» (*Rom.* 11,26). Trova così conferma la deduzione tratta da *Rom.* 9,4: il patto di cui si tratta appartiene ancora a Israele. La salvezza d'Israele promessa non sarà realizzata mediante un altro patto, diverso da quello già dato e riconfermato a Israele.³

Questa conclusione logica e naturale ha costituito un rebus tale per la tradizionale teologia cristiana del patto che molti teologi sono stati indotti a risolvere l'enigma sdoppiando la teologia paolina del patto e ipotizzando due patti: un patto con Israele che resta in vigore e il nuovo patto che è il mezzo cristiano di salvezza. Israele sarà salvato alle condizioni del suo patto e i cristiani saranno salvati per la grazia del vangelo mediante la fe-

1 L'ultimo verso della citazione sembra essere tratto da *Is.* 27,9 o modellato su questo versetto, almeno così pensa la maggior parte dei commentatori (si veda il mio *Romans*, 682-684).

2 D. Zeller, *Der Brief an die Römer* (RNT), Regensburg 1986, 199 fa notare l'associazione di perdono dei peccati e rinnovo del patto in *Iub.* 22,14-15; *Ps. Sal.* 18,5 e a Qumran.

3 Cf. Merklein, *Der (neue) Bund*, 306; Christiansen, *Covenant*, 226-227; Grässer, *Der Alte Bund*, 18-19 contesta che ci sia un legame tra il patto di 9,4 e quello di 11,27 o che siano equivalenti, pur riconoscendo che 9,4 potrebbe contenere un riferimento a *Ger.* 31,31-33.

de.¹ Una tesi di questo tipo non può, però, essere giusta, cozzando con quanto Paolo dice chiaramente altrove, ad esempio proprio nell'esposizione tematica della stessa lettera ai Romani (1,16-17): il vangelo è la rivelazione escatologica della giustizia salvifica di Dio, della salvezza «del giudeo prima e poi del greco». Dal punto di vista di Paolo «il liberatore che viene da Sion» non potrebbe essere altri che Cristo.² Il che significa anche che il patto effettivamente indicato in *Is.* 59,21 non può essere diverso dal «nuovo patto» di *1 Cor.* 11,25 e *2 Cor.* 3,6. In altre parole, si tratta sempre del medesimo patto: non due patti, non un patto d'Israele diverso da un patto cristiano, bensì un solo, unico e medesimo patto. Il patto alle cui condizioni viene stabilito il rapporto con Dio con i cristiani è il patto dato a Israele, alla cui più efficace attuazione avevano guardato e atteso profeticamente Geremia ed Ezechiele.³

Dalla più paolina delle lettere di Paolo viene alla luce, dunque, un elemento singolare: Paolo non parla del «patto» in *Rom.* 1-8, bensì soltanto in *Rom.* 9-11; in Romani gli unici due riferimenti al patto riguardano il patto o i patti con Israele; in Romani Paolo usa il termine «patto» solo quando parla del proprio popolo. Il che è un'ulteriore conferma che Paolo non utilizza la terminologia del «patto» come un tema fondamentale della propria teologia di apostolo ai gentili.⁴ Oppure, a essere più precisi, Paolo non usa la terminologia del «patto» se non per corroborare quella che era per lui, evidentemente, un'affermazione importante: i gentili che credono in Gesù Cristo sono accolti da Dio alle stesse condizioni del patto stretto con i padri d'Israele, della promessa di Isacco e della vocazione di Giacobbe (9,7-12).

VI

Che si può dire per concludere? Paolo ha una teologia del patto? 1. L'uso paolino del termine «patto» è sorprendentemente sporadico e casuale se si pensa al peso d'importanza investito in esso dalla teologia successiva. Paolo ricorre al termine in *Gal.* 3 perché gli consentiva un utile gioco di parole e in *Gal.* 4 perché qualcuno sosteneva una concezione della filiazione di Abramo che era contraria al suo vangelo. Nella corrispondenza con i corinzi egli parla due volte di «nuovo patto»: in un caso perché l'espres-

¹ V. gli autori citati nel mio *Romans*, 683 e nella mia *Teologia di Paolo*, 513 ss. e n. 137 con l'esposizione seguente (p. 515).

² Nonostante altri sostengano che «il liberatore» in questione sia Jahvé stesso, ad esempio C.D. Stanley, «*The Redeemer Will Come ek Sion*»: *Romans* 11.26-27, in C.A. Evans e J.A. Sanders (ed.), *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTS 83), Sheffield 1993, 118-142: 137-138.

³ Ancora una volta si deve contraddire Grässer, *Der Alte Bund*, 24-25.

⁴ Christiansen, *Covenant*, 232: Il patto non è una categoria del cambio d'identità.

sione gli era stata trasmessa nella tradizione dell'ultima cena, ma di fatto senza alcuna elaborazione o commento da parte sua; nell'altro caso, probabilmente, per opporsi a una lettura del ministero di Mosè che mirava a svalutare il suo ministero apostolico. Infine, nella lettera ai Romani, egli usa il termine due volte, entrambe nel contesto della sua spiegazione della posizione d'Israele, ma mai nella sua precedente esposizione del proprio vangelo. In altre parole, il tema del «patto» non era un tema centrale o essenziale della teologia paolina.

2. In ogni caso il riferimento è determinato dalle scritture d'Israele e si concentra su un aspetto centrale dell'identità e della speranza d'Israele: la promessa di una discendenza fatta ad Abramo; la promessa di un nuovo patto di Geremia, cioè la promessa di una più reale attuazione del patto d'Israele; i patti di e con Israele, incluso il patto promesso della salvezza escatologica. È importante riconoscere che il discorso del patto in Paolo è limitato a questi temi. L'apostolo non ha usato il termine per sviluppare una teologia di un patto diverso per i cristiani. Persino quando parla di «nuovo patto» il suo discorso è più sfumato di quanto si pensi normalmente. Inoltre, nella sua unica lettera più importante (ai Romani), l'unico patto (o patti) che si ha in mente e di cui si parla è il patto (o i patti) con Israele. Le conseguenze di ciò per l'identità d'Israele nella teologia di Paolo sono d'importanza estrema e le conseguenze per l'identità cristiana, cioè per la partecipazione essenziale dei cristiani all'identità d'Israele, sono ancora più profonde.

3. Se quindi si deve proprio parlare di «teologia del patto» in Paolo, non lo si deve fare semplicemente pensando che Paolo abbia ripreso le categorie del patto d'Israele applicandole ai cristiani, bensì che Paolo afferma il patto d'Israele e lo fa in termini che Israele potrebbe riconoscere. E questo nei termini di credenti, il giudeo prima e poi anche il gentile, che insieme partecipano al rapporto del patto di Dio con Israele. Quando questa eredità era controversa, come lo erano sicuramente le sue condizioni nella controversia fra Paolo e gli altri missionari, si trattava di una controversia interna a questa eredità, non diversa da quella degli aderenti al nuovo patto di Qumran col resto d'Israele. La controversia non riguardava né il fatto del patto né che il patto appartenesse a Israele né che esso fosse aperto ai gentili. La controversia riguardava le condizioni e il momento, di come si determini e si conservi la filiazione con Abramo, di come Mosè funga da paradigma del ministero, di come la promessa escatologica del patto sarà realizzata. La teologia del patto di Paolo è un contributo che egli fornisce dall'interno al modo d'Israele di concepirsi come popolo del patto di Dio.

Paolo e la torà

Funzione e finalità della legge
nella teologia di Paolo apostolo

Nella teologia di Paolo nulla è più complesso della funzione e della finalità che egli attribuisce alla legge. Nella mia *Teologia dell'apostolo Paolo* sono stato costretto a dedicare tre diversi paragrafi all'esame di ciò che Paolo scrive al riguardo¹ e che negli ultimi decenni è stato oggetto di saggi importanti.² Non è quindi possibile rendere giustizia al tema nello spazio di un unico contributo. Per risparmiare tempo prezioso non si riassumerà il dibattito condotto in passato né si presenteranno alcuni degli studi più recenti. Mi pare infatti più ragionevole cercare di delineare sia pur in breve quale sia il modo in cui Paolo affronta la questione. La mia speranza è di riuscire a cogliere nelle note o nell'esposizione aspetti trascurati, chiarire argomentazioni oscure, rispondere a punti di vista critici della mia personale posizione in merito. Mi occuperò in particolare dei quattro *Hauptbriefe* di Paolo, affrontando queste lettere secondo il loro probabile ordine cronologico: Galati, 1 e 2 Corinti, infine Romani.

I. NOMOS = «LA LEGGE»

Il mio punto di partenza è che *quando scriveva della legge (nomos) Paolo voleva quasi sempre che i suoi lettori pensassero specificamente alla legge di Mosè, alla torà.*

1.1. Riguardo a *Galati* si conviene largamente che Paolo si rivolgeva a comunità sul punto di essere persuase da altri missionari giudei ad accettare la circoncisione (2,2-4.14; 5,2-4.11-12; 6,12-16). Trattandosi di gentili convertiti si insisteva perché questi accettassero gli obblighi imposti all'Israele di Dio nella torà; li si spingeva insomma ad accettare lo stile di vita giudaico («giudaizzare»).³ Quando Paolo usò per la prima volta nel-

1 *Teologia di Paolo*, §§ 6, 14 e 23.

2 Per la bibliografia si vedano in particolare J.D.G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law* (WUNT 89), Tübingen 1996 e V. Koperski, *What are they saying about Paul and the Law?*, New York 2001.

3 Uso il verbo «giudaizzare» nella sua accezione antica (intransitiva): «seguire uno stile di vita giudaico» (si veda il mio *Galatians* [BNTC], London 1993, 129). Il senso transitivo contemporaneo di «giudaizzare» = «cercare di persuadere convertiti cristiani gentili a farsi proseliti», con missionari giudei o cristiani giudei per soggetto, è un adattamento del XIX secolo.

la lettera la parola «legge» (*Gal.* 2,16: «opere della legge»), non ci furono quindi dubbi che si riferisse a ciò che la legge di Mosè esigeva. Quando in 3,17 parla della «legge sopraggiunta quattrocentotrent'anni più tardi» non può riferirsi ad altro che alla promulgazione della legge al Monte Sinai (cf. 4,25). E in 4,21 la sua provocazione a quanti volevano stare «sotto la legge» (*hypo nomon*) era chiaramente diretta a quanti tra i suoi convertiti della Galazia erano sul punto di lasciarsi persuadere della necessità di diventare proseliti a tutti gli effetti, accettando gli obblighi d'Israele sotto la legge.¹

In 1 *Corinti* Paolo parla di nuovo di quelli «sotto la legge» (9,20), riferendosi, evidentemente, allo stile di vita tipicamente e istintivamente giudaico, e si richiama più volte alla «legge» (9,8-9; 14,21.34). Pur rivolgendosi a comunità miste, evidentemente egli poteva dare per scontato che il suo pubblico capisse che il termine «legge» si riferiva alla torà giudaica.²

In 2 *Corinti* Paolo non menziona mai la «legge» in sé, ma è veramente notevole che la sua lunga apologia del proprio ministero (capp. 1-3) culmini con la contrapposizione tra il suo ministero e quello di Mosè, tra il «nuovo patto» e quello scritto su «tavole di pietra» (3,3-11), con un'indubbia allusione a *Es.* 31,18 e 32,15.³ Nella teologia di Paolo il ruolo e la legge di Mosè costituivano, evidentemente, un importante elemento di contrasto per far risaltare la posizione e il pensiero dell'apostolo.

La *lettera ai Romani* può essere definita il «libro sulla legge» di Paolo, almeno nel senso che il termine *nomos* vi appare molto più che in qualsiasi altro scritto del Nuovo Testamento. Ancora una volta, dovrebbe sorprendere più di quanto faccia che Paolo, scrivendo a comunità che non conosceva, composte in larga parte da gentili, potesse riferirsi sin dall'inizio alla «legge» senza altre spiegazioni (2,12). Probabilmente l'apostolo, già implicitamente in dialogo con un interlocutore tipicamente giudeo (2,1-11),⁴ presumeva che il senso della sua argomentazione non avrebbe lasciato alcun dubbio che egli si riferisse, in primo luogo, alla torà. Anche se per qualcuno la cosa non fosse stata immediatamente chiara, il resto del discorso avrebbe fatto cadere qualsiasi dubbio in merito: il «giudeo» «si riposa sul

1 Per 5,3 si veda anche il mio *Galatians*, 265-267.

2 Quando riferendosi alla legge in 1 *Cor.* 15,56, la definisce «potenza del peccato», Paolo pensa presumibilmente sia all'effetto che la legge ha nello stimolare il peccato («la legge del peccato») sia alla sua funzione di condannare a morte il peccato (come in *Rom.* 1,32). V. sotto, 4, e *Teologia di Paolo*, 147 ss. 176 s.; A.C. Thiselton, 1 *Corinthians* (NIGTC), Grand Rapids 2000, 1303.

3 Esiste un sostanzioso consenso che Paolo intendesse alludere al nuovo patto promesso in *Ger.* 31,31. Per una bibl. essenziale v. *Teologia di Paolo*, 165 ss. e n. 102.

4 La maggioranza degli studiosi ritiene che 2,1 sia diretto a un interlocutore giudaico, identificato poco dopo esplicitamente (2,17); v. *Teologia di Paolo*, 135 n. 66; si aggiunga anche D. Moo, *Romans* (NICNT), Grand Rapids 1996, 128-130.

nomos... si vanta del *nomos*», ma va messo alla prova con i dieci comandamenti e la loro effettiva osservanza: ma tu «metti in pratica il *nomos*?» (2,17-27). Qui si pensa chiaramente alla legge giudaica. Analogamente Paolo riassume il suo sferzante atto di accusa (1,18-3,18) in crescendo con un terrificante elenco di testi biblici di giudizio, tratti principalmente dal libro dei Salmi (3,10-18), e con l'osservazione che ciò che «la legge» dice, la dice a quanti sono «nella legge» (*en tō nomō*).

Similmente, il cap. 5 considera un tempo prima del *nomos* e un tempo nel quale «il *nomos* è entrato in vigore» (5,13 e 20); qui Paolo pensa, probabilmente al tempo in cui la legge fu proclamata al Sinai (come in *Gal.* 3,17). Il cap. 7 si apre con un appello a quanti conoscono il *nomos* (7,1) e la maggioranza degli studiosi pensa che Paolo si riferisca alla legge giudaica, più specificamente alla condizione giuridica della moglie rispetto al marito.¹ E qui una sezione molto intensa sul *nomos*, *ho nomos*, comincia identificando questa legge: è la legge che impedisce alla gente di desiderare ardentemente ciò che appartiene ad altri, i dieci comandamenti del decalogo (7,7; *Es.* 20,17); continua, poi, insistendo che «la legge è santa» (7,12), riferendosi indubbiamente alla legge di Mosè.

Insomma, è abbastanza palese che quando si riferiva a «legge» o a «la legge» Paolo presumeva che i suoi lettori avrebbero pensato anzitutto e soprattutto alla torà. La presenza o l'assenza dell'articolo determinativo non pare fare molta o alcuna differenza. Certo non si può arguire dal testo che *nomos* senza articolo significhi, diciamo, «il principio giuridico» e che soltanto *ho nomos*, «la legge» si riferisca alla legge di Mosè.²

1.2. Sono d'altro canto opportuni qualche precisazione e qualche chiarimento. Anzitutto Paolo può usare *nomos* in *senso stretto*, più o meno come sinonimo di «il comandamento», come in *Rom.* 7,7-12. Un'osservazione più pertinente è che Paolo può considerare la legge riassunta o concentrata in un singolo comandamento, ad esempio «non desiderare le cose altrui» (7,7), o nel precetto della circoncisione (*Gal.* 5,3) o nella massima «amerai il tuo prossimo come te stesso» (*Gal.* 5,14; *Rom.* 13,9).

Al tempo stesso Paolo può usare *nomos* in *senso lato*, per includere materiale narrativo del Pentateuco (*Rom.* 4 come elaborazione di 3,31; *Gal.* 4,22-30 come spiegazione di 4,21). Con «che cosa dice la legge» (*Rom.* 3,10-19) Paolo si riferisce all'elenco di testi appena citati, nessuno dei quali proviene dal Pentateuco. In *1 Cor.* 14,21 il passo della «legge» citato è *Is.* 28,11-12. In altre parole, nell'uso paolino di «legge / la legge» si riscontra una certa flessibilità, sebbene l'uso prevalente sia quello medio e denoti anzitutto e soprattutto la legge di Mosè.

¹ V. anche il mio *Romans* (WBC 38), Dallas 1988, 359-360; D. Moo, *Romans*, 411-412; T.R. Schreiner, *Romans*, Grand Rapids 1998, 346-347. ² Cf. la mia *Teologia di Paolo*, § 6.2.

Alcuni vogliono spingere la flessibilità semantica paolina di *nomos* ancora oltre, non riuscendo a immaginarsi come Paolo possa collegare «la legge» con i motivi tematici positivi della propria teologia: «fede», «Spirito» e «Cristo»: 1. «la legge della fede» (*Rom.* 3,27), 2. «la legge dello Spirito» (*Rom.* 8,2) e 3. «la legge di Cristo» (*Gal.* 6,2). Per costoro sarebbe più sensato, in tali casi, interpretare l'uso paolino di *nomos* con «principio» o «regola», piuttosto che nel senso più specifico di «legge / legge giudaica». ¹ La traduzione di *nomos* sostenuta da tanti studiosi è sicuramente molto possibile al tempo di Paolo, come ha mostrato soprattutto Heikki Räisänen. ² Il guaio è che, in ciascun caso, il contesto mostra costantemente che Paolo sta pensando alla legge di Mosè in senso stretto.

La questione può essere illustrata in breve. 1. In *Rom.* 3,27-31 abbiamo una *inclusio* nella quale «il *nomos* della fede» (3,27) viene esplicitato come legge «confermata» *mediante la fede* (3,31); e qui si pensa chiaramente al Pentateuco. ³ 2. *Rom.* 8,2 è il culmine di un'argomentazione con la quale Paolo ha difeso la legge presentandola come uno strumento usato dal peccato (7,13-23): da qui l'espressione «il *nomos* del peccato» (7,23; 8,2). Non è quindi peregrina la deduzione che un potere diverso potrebbe usare in maniera positiva questo strumento essenzialmente santo, buono e spirituale (7,12-14): da qui l'espressione «il *nomos* dello Spirito» (8,2). Che anche in quest'ultimo caso si pensi sempre alla medesima legge è indicato dalla fine dell'argomentazione: «la legge dello Spirito di vita» ha per obiettivo «l'adempimento del comandamento della legge in noi che... camminiamo secondo lo Spirito» (8,4). Ovviamente il termine *nomos* è usato con flessibilità, ma il punto cruciale è che «la legge dello Spirito» mette il credente in grado di adempiere la legge. ⁴ Infine 3. in *Gal.* 6,2 «la legge di Cristo» va interpretata, e sembra l'ipotesi migliore, alla luce di 5,14: la legge riassunta nel comandamento di «amare il prossimo come se stessi» (*Lev.* 19,18) è parimenti ricapitolata nell'insegnamento e

¹ Questa interpretazione è confortata dal consenso maggiore ed è ben illustrata da D. Moo, *Romans*, 247-250.

² H. Räisänen, *Paul's Word-Play on nomos. A Linguistic Study*, in *Jesus, Paul and Torah. Collected Essays* (JSNTS 43), Sheffield 1992, 69-94. I saggi di Räisänen (oltre a The «Law» of Faith and the Spirit, in *op. cit.*, 48-68) si sono rivelati particolarmente autorevoli.

³ D. Moo tien fermo che Paolo ha «separato nettamente» la «fede» dalla legge di Mosè (*Romans*, 248), ma la sua successiva spiegazione di 3,31 (pp. 252-255) contraddice in qualche misura il giudizio precedente. La tensione si risolve quando si osservi che il momento negativo di 3,27-28 è diretto non contro la legge in sé, bensì contro «opere della legge». Ciò sarebbe all'origine della domanda di 3,31a (poiché sono opere della legge quelle che la legge richiede), ma la distinzione consente sia l'affermazione negativa di 3,27-28 sia l'asserzione positiva di 3,31 (v. sotto, 5 e anche *Teologia di Paolo*, 615 ss.); cf. P. Stuhlmacher, *Romans*, Louisville 1994, 66-67; Schreiner, *Romans*, 201-202.

⁴ V. *Teologia di Paolo*, 621 ss.; Schreiner, *Romans*, 399-400 (in entrambi ancora altra bibl.). Nel seminario della SBL a Toronto (novembre 2002) J.L. Martyn, *Deliverance from Illusion*, sostiene la medesima interpretazione, ma senza richiamarsi a 8,4.

nella vita di Cristo come una vita trascorsa fino alla fine osservando il comandamento dell'amore.¹ Non si è notato abbastanza che anche in *Rom.* 13,8-10 si afferma che il comandamento di «amare il prossimo» riassume e adempie tutta la legge e che se ne ha un'eco anche in *Rom.* 15,1-3, dove si esorta a «compiacere al prossimo» seguendo l'esempio di Gesù «che non compiacque a se stesso».²

L'argomento non dovrebbe essere concepito qui in senso stretto, come se *nomos* si riferisse sempre alla legge di Mosè in senso proprio, cioè ai comandamenti specifici contenuti nelle sezioni legali del Pentateuco. È abbastanza chiaro che Paolo poteva usare, e di fatto usò, *nomos* in senso molto più lato. Ciò di cui sono più certo è che al centro della gamma semantica dell'uso di *nomos* ci fosse il significato *nomos / ho nomos* = la torà. Per Paolo il riferimento primario e normativo era alla legge di Mosè, benché ogni uso particolare potesse essere lato o più esteso. Se questa interpretazione è fedele al pensiero di Paolo, essa può avere altri corollari o implicazioni in ciò che segue.

2. LA LEGGE IN GALATI

Se nelle lettere di Paolo *nomos* equivale veramente a «la legge di Mosè», allora ciò equivale a dire che per Paolo la funzione primaria della «legge» deve essere stata quella di essere «la legge d'Israele» o, più precisamente, «la legge per Israele». Nella lettera ai Galati Paolo spiega questa funzione per filo e per segno.

In *Gal.* 3,19 Paolo chiede esplicitamente: «Perché, dunque, la legge?». Primo di questo punto, nella lettera la legge era stata presentata in termini piuttosto negativi: qualcosa rispetto alla quale Paolo era morto (2,19); non è un mezzo per ottenere la giustizia (2,21; 3,11); non si basa sulla fede (3,12); comporta una maledizione (3,10.13); in qualche modo è antitetica alla promessa e all'eredità di Abramo (3,17-18). Non è quindi strano che egli possa chiedere: «allora, perché la legge?».

Si è molto dibattuto sulla risposta paolina a quell'interrogativo, ma la risposta più breve sembra essere che la legge sia stata data soprattutto per due ragioni: 1. per proteggere Israele (3,23-24) e 2. in attesa della promessa che sarebbe stata adempiuta in Cristo (3,19.22.23-26.29).

¹ È estremamente probabile che Paolo pensi proprio all'insegnamento di Gesù in materia (*Mc.* 12,28-31 parr.): nella letteratura giudaica anteriore a Gesù non ci sono riferimenti espliciti a *Lev.* 19,18 e le eventuali allusioni non mettono in particolare rilievo il comandamento stesso. Cf. il mio *Romans*, 778-780; *Teologia di Paolo*, 628 ss.; anche B.W. Longenecker, *The Triumph of Abraham's God. The Transformation of Identity in Galatians*, Edinburgh 1988, 85-87 e n. 27 con altra bibl.

² Paolo parla del «prossimo» soltanto in tre occasioni: *Gal.* 5,14; *Rom.* 13,9-10; 15,2. È quindi molto probabile che quando scrisse 15,2 pensasse al comandamento di amare «il prossimo».

2.1. Il ruolo protettivo della legge è indicato con la massima chiarezza in 3, 23-24: «Ma prima che venisse la fede noi (giudei/Israele) eravamo tenuti rinchiusi in custodia sotto la legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata. Così la legge è stata come un precettore per portarci a Cristo...». Il verbo tradotto «rinchiusi in custodia» ha un senso più positivo di quanto generalmente si pensi. Il senso principale è «sorvegliare, custodire, proteggere».¹ Ciò cui qui si pensa, dunque, è una custodia *preventiva*, più che una custodia di rigore.² L'immagine è sviluppata presentando la legge come un *paidagōgos*, il famiglio, spesso uno schiavo domestico, che accompagnava il figlio del *paterfamilias* da casa a scuola e viceversa, e al quale era affidata sia la custodia del giovane sia la sua istruzione nelle buone maniere sia la disciplina, incluse le punizioni eventualmente necessarie. In sé l'immagine è assolutamente positiva.³ Tale interpretazione va considerata corretta, essendo, infatti, confermata dalla successiva immagine paolina dell'erede minorenni, sottoposto all'autorità di tutori e curatori, figura cui è paragonato Israele prima dell'avvento della fede (4,1-2). In altre parole, la funzione attribuita alla legge in questo passo è quella di tutelare Israele nell'imaturità della sua giovinezza da seduzioni e complicazioni, in particolare dall'idolatria, dall'impurità e dallo scadente livello morale del mondo dei gentili in generale.

Se si desiderano maggiori delucidazioni riguardo al modo in cui la legge esercitava questa funzione, le informazioni migliori si trovano nella prima parte della risposta di Paolo all'interrogativo iniziale, «perché la legge?» (3,19). La risposta immediata è che la legge «fu aggiunta a causa delle trasgressioni» (3,19). Ciò potrebbe significare «per far capire che cosa costituissero una trasgressione», una formulazione antica della funzione attribuita ripetutamente alla legge nella lettera ai Romani, scritta più tardi.⁴ Cioè, restando nell'immagine del giovinetto immaturo che ha bisogno di essere istruito e guidato, la funzione della legge era di fornire direttive chiare e sicure per indirizzare il giovane e limiti invalicabili per prevenire escursioni fuori del retto sentiero.⁵ L'espressione «per (*charin*) le trasgressio-

1 Cf. il mio *Galatians*, 197-198.

2 Il verbo «rinchiudere» (3,22.23) ha un senso naturalmente più negativo; tuttavia, sia qui sia in *Rom.* 11,32 (l'altra unica volta in cui Paolo usa il verbo) si tratta di una reclusione temporanea e nel quadro del disegno divino prevede un esito positivo più lungo.

3 Cf. *Teologia di Paolo*, 158 ss. (con bibl.); anche B. Witherington, *Grace in Galatia. A Commentary on Paul's Letter to the Galatians*, Grand Rapids 1998, 262-266; opinione diversa in J.L. Martyn, *Galatians* (AB 33A), New York 1997, 363.

4 Così ancora Martyn, *Galatians*, 354-355 (v. sotto, 4).

5 La lettura corrente che «a causa delle trasgressioni» significhi «per potenziare = produrre la trasgressione» rispecchia una visione totalmente negativa del ruolo della legge (v. gli autori citati in *Teologia di Paolo*, 157 n. 56) che mal si concilia con il ruolo positivo della custodia protettiva di cui si parla poco dopo.

ni» potrebbe voler indicare un ruolo ancor più positivo: «per occuparsi / in considerazione delle trasgressioni», con riferimento, cioè, alle misure previste dalla legge per il pentimento e l'espiazione.¹

Il secondo punto interessante è la negazione che la legge abbia un qualche ruolo vivificatore, sia, cioè, capace di produrre la vita (*dynamenos zōopoiēsai*), perché allora la giustizia si avrebbe per la legge (3,21). Si dovrebbe notare che tale affermazione è la risposta di Paolo all'interrogativo se la legge fosse contro le promesse di Dio. «No di certo!», risponde l'apostolo, «perché se fosse stata data la legge con la capacità di produrre la vita, allora la giustizia sarebbe sicuramente venuta dalla legge» (3,21). La negazione è chiara: la legge non è antitetica alla promessa. Una conseguenza logica è che la promessa e la legge operano su livelli diversi: si potrebbe dire che la *promessa* dia vita,² ma non la legge; la giustizia viene dalla funzione vivificatrice della promessa. Qual è, allora, la funzione della legge? La risposta, breve e logica, è che la legge è data per la funzione, minore, ma sempre positiva, di conferire ordine alla vita data dalla promessa. La legge *non dona* la vita, la *regola*. Questa distinzione è certo conforme alla funzione della legge nell'esposizione classica che ne fornisce il libro del patto per eccellenza in Israele, il Deuteronomio, e alla funzione della legge com'è compendiata in *Lev.* 18,5 – la legge fornisce le regole osservando le quali Israele vivrà (*Gal.* 3,11).³ Forse qui è più importante osservare che questa funzione, indicata già in 3,11 e implicita per antitesi in 3,21, si addice meglio allo scopo della legge di fungere da protettrice e custode, come si argomenterà in 3,23-24.

Anche qui ci s'imbatte quindi in un punto tenuto saldamente fermo riguardo alla legge d'Israele, la torà, anche se più interessante per noi è il modo in cui Paolo di continuo varia questa idea fondamentale della funzione protettiva della legge nei confronti d'Israele. A poco a poco l'immagine si sposta da quella del «custode» (*paidagōgos*, 3,23-25) a quella dei

1 V. anche il mio *Galatians*, 188-190 e *Teologia di Paolo*, 157.

2 Paolo si esprime quasi in questi termini in *Rom.* 4,16-18; ovviamente, chi dona la vita è proprio e solo colui che fa la promessa (v. i riferimenti in *Teologia di Paolo*, 171 s. e n. 129).

3 L'interpretazione classica di *Lev.* 18,5, il passo che inculca una vita vissuta nell'osservanza dei comandamenti, si trova già in *Ez.* 20,5-26 (il più antico commento a *Lev.* 18,5); tale lettura è confermata da *Deut.* 30,15-20; *Prov.* 3,1-2; 6,23; *Neem.* 9,29; *Bar.* 4,1; 1QS 4,6-8; CD 3,15-17; *Ps. Sal.* 14,2-3; *Ep. Arist.* 127; Philo, *Congr.* 86-87; L.A.B. 23,10; 4 *Esd.* 7,21; *mAb.* 2,7; «la legge di vita» (*Sir.* 17,11; 45,5; 4 *Esd.* 14,30); «i comandamenti di vita» (*Bar.* 3,9). Sembra che si sia manifestata (a Qumran?) poi l'idea che la lunghezza di vita promessa potrebbe essere espressa in termini di «vita eterna» (così ottenuta) (1QS 4,7: «una pace abbondante in una lunga vita... una gioia eterna con vita senza fine»; CD 3,20: «... otterranno la vita eterna»; 7,6: «... vivranno mille generazioni»); v. ancora *mAb.* 2,7. L'idea della risurrezione a vita eterna (*Dan.* 12,2; 2 *Macc.* 7,9; cf. 4 *Macc.* 15,3) non sembra essere quindi collegata direttamente con *Lev.* 18,5. S.J. Gathercole, *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans* 1-5, Grand Rapids 2002, 66-67 e 100-102 tratta troppo anteticamente le accezioni «modo di vita» / «modo che porta alla vita».

«tutori e amministratori» (4,1), infine a quella delle «forze elementari» (*stoicheia*, 4,3,9). E allo stesso modo cambia a poco a poco anche lo statuto di quelli che si trovano «sotto» queste figure: dallo scolaro («sotto il *paidagōgos*», 3,25) all'erede minorene (*nēpios*) («sotto tutori e amministratori», 4,2) che pur essendo erede «non è diverso da uno schiavo» (4,1), a chi è in condizione di schiavitù «sotto gli *stoicheia*» (4,3,9). È interessante come alla fine di questi passaggi da una condizione all'altra Paolo possa di fatto equiparare la legge agli *stoicheia*: accettare la circoncisione e il resto delle opere della legge come esigevano gli altri missionari giudei equivaleva a un ritorno al passato, a ritrovarsi ancora una volta nel vecchio stato di schiavitù, servi delle «deboli e misere forze elementari» (4,9). In altre parole, la funzione della legge nella sua qualità di protettore e guardiano d'Israele è strettamente affine a quella degli *stoicheia* di cui comunemente si credeva che determinassero il destino di singoli e di nazioni.¹ Si potrebbe forse dire che per Paolo la legge fungeva da sorta di angelo custode d'Israele. Secondo quanto si legge in *Deut.* 32,8-9, Dio avrebbe nominato angeli custodi per ciascuna nazione ma avrebbe tenuto Israele per sé solo.² Paolo potrebbe aver sviluppato questa idea in 3,19-20 alla luce di *Deut.* 33,2-4,³ col risultato che la legge data in questa maniera è il mezzo col quale Dio esercita la tutela su Israele che egli si è riservato.

Se qui si è nel giusto, è ancora una volta chiaro che Paolo non ha esitato a trattare il termine *nomos* con grande flessibilità o in senso lato. Al centro resta sempre la torà d'Israele, ma Paolo è in grado sia di restringere sia di allargare questo centro. In *Gal.* 3-4 lo restringe circoscrivendone le funzioni a quelle di proteggere Israele e probabilmente di regolarne la vita. Ma anche lo allarga collocando questa funzione più circoscritta nella prospettiva cosmica del disegno di Dio per le nazioni in generale e non soltanto per Israele. In questo orizzonte più allargato la funzione della legge può essere paragonata a quella di un angelo tutore, equivalente alla funzione protettiva e direttiva degli angeli preposti da Dio alle altre nazioni per governarle. Qui non si è lontani dall'idea della torà come incarnazione di una legge cosmica, espressione particolare di un ordine divino al quale tutte le nazioni sono sottoposte. Paradossale è che gli angeli che governano le altre nazioni possono essere corrotti al livello di *stoicheia* che riducono in schiavitù (cf. *Iub.* 15,31-32; *Barn.* 9,4) e che se altre nazioni cercano di porsi sotto il governo della legge, vale a dire dell'angelo tutore d'Israele, ciò equivale a trattare la legge come uno degli *stoicheia* e ad accettare una condizione di schiavitù sotto la legge.

¹ Più esaurientemente in *Teologia di Paolo*, § 5.2, spec. pp. 127 s.; Longenecker, *Triumph*, 127 s.

² Un'interpretazione corrente di *Deut.* 32,8-9 (LXX); *Sir.* 17,17; *Iub.* 15,31-32; *1 Hen.* 20,5; *Tg. Ps.-J.* a *Gen.* 11,7-8.

³ «Il Signore venne dal Sinai... e con lui c'erano miriadi di santi...» (REB).

2.2. Dai testi risulta ancora più chiaro che Paolo considerava questa funzione della torà, protettrice d'Israele, *limitata nel tempo*. Paolo batte ripetutamente su questo tasto: la legge «fu aggiunta in considerazione delle trasgressioni, finché non fosse venuta la progenie» (*Gal.* 3,19); il suo ruolo protettivo era in vigore «prima della venuta di questa fede...; fummo tenuti rinchiusi sotto la custodia della legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata» (3,23); «ma ora che la fede è venuta non siamo più sotto il precettore» (3,25); il giovane erede «è sotto tutori e amministratori fino al tempo stabilito dal padre» (4,2); «quando giunse la pienezza del tempo, Dio inviò suo figlio... nato sotto la legge, perché riscattasse quelli che erano sotto la legge...» (4,4-5).

Evidentemente il legislatore divino aveva previsto che la funzione protettiva della legge rispetto a Israele fosse *a tempo determinato*. Questa funzione era limitata al periodo precedente la venuta di Cristo; ma con la venuta di Cristo e con la nuova possibilità della fede¹ che la sua venuta aveva aperto, la funzione protettiva della legge non aveva più alcuna ragione di continuare a esistere. La condizione passata di protezione «sotto la legge», «sotto tutori», era necessaria per l'erede soltanto finché non avesse raggiunto la maggiore età. La venuta di Cristo segnava, però, la transizione dalla giovinezza alla maturità, per il popolo del piano di Dio, il momento, cioè, quando esso avrebbe potuto cominciare a entrare nella piena eredità (attuata e confermata dallo Spirito) (4,5-7). Così *non c'era più bisogno della legge nel suo ruolo di protettrice e precettrice del minorene*. Insistere quindi a vivere una vita completamente regolata dalla legge significava tornare volutamente all'immatunità minorile e alla condizione di schiavitù del passato (4,1.9).

Qui c'è quindi un altro esempio di come Paolo possa considerare la legge sia in senso restrittivo sia in senso molto più lato. La legge imperniata sulla circoncisione è la legge nella sua modalità di protezione e distinzione di Israele. Questo ruolo appartiene ormai al passato. Al tempo stesso Paolo può vedere la legge, come di fatto poi farà, imperniata sul comandamento dell'amore (5,14). In questa modalità la legge continua a essere assolutamente rilevante: ricapitolata e vissuta fino in fondo da Cristo, è «la legge di Cristo» (6,2) e comporta ancora obblighi per i credenti.

D'altra parte, l'apostolo poteva inquadrare la legge nella dimensione cosmica del piano di Dio per la creazione. La venuta di Cristo, si potrebbe dire, segnò un cambiamento cosmico degli eoni, un salto dalla «presente

¹ Continuo a non essere convinto dalla teoria corrente, sostenuta da molti, che «la venuta della fede» in *Gal.* 3,23 e 25 si riferisca alla «fedeltà di Cristo». Per Paolo la venuta della fede in Cristo, quale possibilità aperta dalla venuta di Cristo, caratterizzava talmente la nuova età che l'apostolo poteva chiamarla semplicemente «la venuta della fede». Per l'animato dibattito sulla questione v. *Teologia di Paolo*, 380-386.

età malvagia» (1,4) alla «nuova creazione» (6,15). Inquadrata in quella dimensione cosmica, il ruolo della legge non può essere considerato un semplice equivalente del governo angelico sulle altre nazioni, bensì come una funzione con una finalità salda e positiva verso Israele e in preparazione della «pienezza del tempo». In altre parole, il ruolo particolare della legge quale tutrice d'Israele può essere collocato in una cornice spaziale e temporale più ampia e visto sia in scala cosmica sia di storia della salvezza.

Alla luce di questa analisi diventa più chiaro quale sia la reale portata delle obiezioni che Paolo muove alla legge o, più precisamente, per quale motivo Paolo sia contrario a che i gentili ritornino sotto la legge. Il problema era che Israele non si fosse accorto che con la venuta di Cristo tutto era cambiato. La venuta di Cristo aveva posto fine alla funzione di protezione d'Israele dai gentili che la legge aveva fin lì avuto. Il ruolo positivo esercitato precedentemente dalla legge nei confronti d'Israele era stato sostituito da Cristo; la maturità segnata dalla venuta dello Spirito significava che il periodo della restrizione minorile appartenesse ormai al passato (4,6-7). Come mai, allora, quelli che avevano provato personalmente questa libertà volevano tornare alla relativa schiavitù di una vita ristretta dalla legge e alla circoncisione che caratterizzava la discendenza «carnale» da Abramo (4,8-11; 4,21-5,1)? Al contrario, la vita poteva e doveva essere vissuta ora sotto la guida dello Spirito, con una fede operante per mezzo dell'amore, una vita qualitativamente diversa da quella vissuta sotto la legge, nella schiavitù degli *stoicheia* (cap. 5). Quella che era stata la funzione positiva della legge nell'epoca prima di Cristo, prima della fede, non era diventata per questo obsoleta. Nella nuova cornice cosmica e della storia della salvezza, quel ruolo positivo era stato sostituito da Cristo, aveva quale suo centro il comandamento dell'amore e poteva essere riassunta nella formula «legge di Cristo».

In breve, la legge doveva inevitabilmente essere vista, in primo luogo e soprattutto, come legge d'Israele. Se, però, la legge era considerata come legge del solo Israele, riservata a Israele come la giustizia che essa assicurava, allora era debole e peggio che inutile. Essa aveva ancora un suo ruolo effettivo soltanto se concentrata nel comandamento dell'amore, nell'interpretazione datane da Cristo che lo aveva vissuto fino in fondo.

3. LA LEGGE NELLE LETTERE AI CORINTI

I pochi passi pertinenti delle lettere ai Corinti *confermano sia l'atteggiamento negativo sia quello positivo verso la legge visti nella lettera ai Galati*.

3.1. In 2 Cor. 3 si incontra un contrasto simile a quello dominante in Gal. 3-4. In Galati stanno in netta antitesi promessa e legge, la legge nel suo

rapporto con Israele, nella sua funzione temporanea, in attesa dell'adempimento della promessa con la venuta di Cristo. Cercare di estendere questa funzione ai gentili equivaleva a imporre loro una forma di schiavitù. In 2 Cor. 3 il contrasto è, invece, tra due patti, il nuovo e il vecchio.¹ Tuttavia, il senso dello scarto escatologico è il medesimo: il vecchio patto mosaico è stato sostituito dal nuovo patto promesso dai profeti.² Risulta del tutto simile anche il contrasto tra un beneficio molto più limitato (soltanto Mosè provò la gloria, che poi era una gloria transeunte: 3,13) e un beneficio aperto a molti («tutti noi, senza velo sul volto» continuiamo a vivere l'esperienza di una gloria che trasforma: 3,18).

Allo stesso tempo la contrapposizione sembra essere molto più netta: tra un «codice scritto» (*gramma*) che uccide e lo Spirito che dona la vita (3,6); tra un ministero di morte e di condanna e il ministero dello Spirito e della giustizia (3,7-9). Si dovrebbe, però, notare che il ministero di Mosè fu un ministero di «gloria» (3,7-11), seppure di una gloria minore ormai tramontata. Inoltre, il Mosè che entra alla presenza del Signore (Es. 34,34) è presentato quale prefigurazione della conversione cristiana (2 Cor. 3,6).³ Più direttamente pertinente al nostro tema è l'osservazione che Paolo usa *gramma* e non *nomos*, un particolare che meriterebbe un'attenzione maggiore di quella che riceve di solito. Il fatto saliente è che *gramma* non è un semplice sinonimo di *nomos*: esso mette in evidenza l'aspetto fisico, visibile della legge scritta. *Gramma* non è la legge *in sé*, bensì è la legge nel suo aspetto evidente, il vecchio patto nel suo più diretto riferimento al patto con Israele.⁴

In altre parole, il contrasto tra Spirito e lettera è molto vicino a quello tra promessa e legge. La legge cui Paolo si oppone qui non è, in effetti, la legge *in sé*, bensì la legge in una caratterizzazione più limitata, quella di *gramma*, cioè la legge concentrata nei comandamenti che caratterizzavano il patto come cosa riservata a Israele, la legge condensata nella circoncisione (Rom. 2,28-29). Quando la legge è letta in un modo tanto limitato essa ha, dice Paolo, conseguenze mortali.

3.2. Tuttavia, in 1 Cor. 7,19 si vede l'altro versante della posizione di Paolo riguardo alla legge. Infatti qui Paolo fa un'affermazione sorprendente: «La circoncisione non conta nulla e l'incirconcisione non conta nulla: ciò

¹ Vale la pena notare che in Galati manca l'antitesi tra vecchio e nuovo patto (cf. 3,15.17; 4, 24); cf. anche il mio contributo in S.E. Porter e J.C.R. de Roo (ed.), *The Concept of the Covenant in the Second Temple Period*, Leiden 2003, 287-307 [= sopra, cap. 20].

² V. sopra, p. 500 n. 3.

³ V. il mio 2 *Corinthians* 3.17 - «The Lord is the Spirit»: JTS 21 (1970) 309-320, rist. in *The Christ and the Spirit*, 1. *Christology*, Grand Rapids 1998, 115-125.

⁴ Il punto è espresso in modo anche più chiaro in Rom. 2,28-29 (v. il mio *Romans*, 123-125).

che invece conta è l'osservanza dei comandamenti di Dio». Dovrebbe essere immediatamente chiaro che *soltanto chi operasse con una concezione differenziata della legge di Dio o del comandamento divino avrebbe potuto fare una distinzione simile*. Paolo non aveva certamente bisogno che qualcuno gli facesse notare che anche la circoncisione era uno dei «comandamenti di Dio». Egli era pienamente consapevole che per un giudeo osservante la sua affermazione sarebbe una contraddizione in termini. Se non lo si fosse capito chiaramente già prima, almeno 1 Cor. 7,19 dovrebbe togliere ogni dubbio riguardo al fatto che Paolo *da un lato svaluti* (per alcuni aspetti) la legge, *dall'altro consideri* (per altri aspetti) la legge ancora vincolante per i suoi convertiti.¹

L'ovvia soluzione dell'enigma che egli propone in questi termini è abbastanza semplice. Paolo ha usato la contrapposizione «né circoncisione né incirconcisione, bensì...» già altre due volte in Galati (5,6 e 6,15). Si tratta evidentemente della stessa contrapposizione che egli riprende in 1 Cor. 7,19.² Si può quindi concludere che il lato negativo della contrapposizione rifletta ciò che Paolo voleva mettere in evidenza in Galati: in ciascun caso egli metteva in guardia dalla pretesa dei giudei (credenti) suoi simili che l'identificazione con Israele (facendosi proseliti) mediante la circoncisione fosse imprescindibile per poter partecipare all'eredità e alle benedizioni di Abramo. Il lato positivo della contrapposizione ne ha presumibilmente una analoga, salvo le diverse precisazioni a seconda delle diverse circostanze. In Galati, dove la minaccia di un diverso vangelo era seria, Paolo insisteva che la fede operante mediante l'amore rende la circoncisione non necessaria, che la «nuova creazione» rende la circoncisione un relitto del passato. Nella prima ai Corinti, dove la minaccia era diversa, Paolo non ha alcuna remora a sottolineare l'importanza di osservare i comandamenti di Dio, ma soltanto finché sia sufficientemente chiaro che il comandamento che distingue Israele dalle altre nazioni può essere considerato con indifferenza, *senza per ciò stesso minimizzare l'importanza di osservare i comandamenti di Dio*.

Anche qui è quindi chiaro che Paolo operava con un concetto differenziato di *nomos* e che affrontava la legge d'Israele da prospettive diverse, a seconda dell'aspetto o della funzione della legge in discussione. La chiave pare essere la legge nel suo rapporto con Israele, in quanto legge d'Israele. Dove l'aspetto centrale della legge era messo in troppo risalto con mezzi esclusivi ed esteriori (il caso concreto in discussione era la circoncisio-

¹ Cf. W. Schrage, *1 Korinther* (EKK 7/2), Düsseldorf 1995: «La fine della legge quale via di salvezza (Rom. 10,4) non significa che essa sia finita anche quale direttiva per la vita» (p. 136).

² V. il mio contributo «Neither Circumcision Nor Uncircumcision, but...» (*Gal. 5.2-12; 6.12-16; cf. 1 Cor. 7.17-20*), in A. Vanhoye (ed.), *La Foi Agissant par l'Amour (Galates 4.12-6.16)*, Roma 1996, 79-110 [= sopra, cap. 13].

ne), Paolo non voleva saperne. La legge vista invece come legge/comandamenti di Dio, distinta dalla legge che definisce Israele e non ridicibile a questa, era ancora espressione della volontà di Dio per l'umanità.

4. LA LEGGE NELLA LETTERA AI ROMANI

Nella lettera ai Romani Paolo sviluppa la sua visione della legge o, forse più precisamente, articola aspetti della sua concezione del ruolo della torà che prima non aveva esposto con altrettanta chiarezza.

4.1. Anzitutto Paolo afferma che *funzione d'importanza capitale della legge è di servire da misura del peccato*, nel senso che essa definisce il peccato, rende i peccatori consapevoli del proprio peccato e fornisce un metro col quale giudicare il peccato: *Rom.* 3,20: «La legge dà soltanto la conoscenza del peccato»; 4,15: «... dove non c'è legge, non c'è neppure trasgressione»; 5,13: «il peccato non è imputato quando non c'è legge»; 7,13: «... affinché per mezzo del comandamento il peccato diventasse oltremodo peccaminoso». In *Gal.* 3,19 potrebbe esserci un'allusione a questa funzione della legge, anche se esplicita questa funzione sarà soltanto con la posteriore lettera ai Romani. Che in Romani a questa funzione si accenni ripetutamente, difficilmente potrebbe far pensare che si tratti di un'idea recente. Paolo potrebbe avere invece portato questa funzione della legge in primo piano perché in alcuni ambienti cristiani si sarebbe messa in dubbio l'importanza immutata della legge e anche perché la sua stessa interpretazione della funzione della legge nel disegno divino avrebbe potuto essere facilmente intesa come rifiuto della legge, come si vedrà chiaramente più avanti.

È questa funzione della legge come misura del peccato che Paolo mette in evidenza nella prima parte del vibrante atto d'accusa di 1,18-3,20. Nel cap. 2, più in particolare in 2,12-16, è esplicito che si tratta proprio di questa funzione. Inizialmente sembra che la funzione giudiziale della legge riguardi solo Israele: «Quanti hanno peccato senza la legge periranno anche senza la legge; e quanti hanno peccato avendo la legge saranno condannati mediante la legge» (2,12). La torà è dopotutto la legge d'Israele (§ 2); ma Paolo si è già appellato a una più generale, universale consapevolezza dei «giusti decreti di Dio» (1,32)¹ e continua a pensare ai gentili che «fanno per natura le cose che la legge richiede», «che dimostrano che quanto la legge comanda è scritto nei loro cuori» e «osservano le prescrizioni della legge» (2,14-15.26). Anche qui, quando pensa al *nomos* di Dio, Paolo lo vede quindi condensato nella torà, ma non limitato alla torà o ristretto alla torà. Se quelli che non conoscono la torà conoscono tuttavia i giusti

¹ Chiaramente il «conoscendo» (1,32) si riallaccia al «conoscere» di 1,19.21.28.

decreti di Dio e osservano il *nomos* di Dio, allora questo *nomos* non coincide semplicemente con la torà.¹ Gli obblighi umani verso Dio sono espressi nel modo più completo nella legge d'Israele, ma non coincidono esattamente con la torà e possono essere conosciuti e osservati anche senza la torà. La legge, anche se è la legge d'Israele, trascende Israele.

Questo principio è particolarmente rilevante per il punto culminante dell'atto di accusa in 3,19-20. La tesi di Paolo è che la legge renda tutti gli uomini responsabili verso Dio. Trattandosi, però, soprattutto della legge d'Israele, è particolarmente a Israele che le parole di condanna della legge vengono indirizzate. Anche in questo caso, come in altri, Paolo mantiene la tensione tra l'idea della legge quale caratteristica peculiare d'Israele e quella che la legge fornisce un metro con il quale tutta l'umanità verrà misurata.

4.2. Il secondo ruolo della legge che viene messo nettamente a fuoco in Romani è *il modo nel quale la legge viene usata e abusata dal potere del peccato per istigare al desiderio o alla concupiscenza e provocare ciò che è contrario alla volontà di Dio*. La formulazione iniziale del tema suona come una severa accusa mossa alla legge: «La legge è intervenuta a moltiplicare la trasgressione» (5,20). Questo potrebbe rappresentare una riformulazione del primo tema: la legge che rende consapevoli del peccato produce ancor più peccato; oppure, rendendo attenti al peccato, lo fa apparire ancora più nefando. Quando, però, Paolo riprende il tema preaccennato in 5,20, fa capire in maniera abbastanza chiara di avere in mente il ruolo della legge quale fattore efficiente nel risvegliare le passioni peccaminose (7,5).² Paolo sembra accusare la legge di non essere semplicemente uno strumento *di misura* del peccato, bensì *uno strumento* del peccato, una precisazione chiaramente implicita nella logica conclusione cui Paolo è giunto: la legge stessa è peccato (7,7)?! Avendo così messo in grado i suoi lettori di far fronte a questa eventualità, Paolo si affretta a negarla lanciandosi in un'appassionata difesa della legge (7,7-25). Il difetto non sta nella legge ma nella debolezza della carne umana, e la colpa è del potere del peccato che abusandone se ne serve per eccitare il desiderio / la concupiscenza del «frutto proibito».³

Con l'espressione «legge del peccato» (7,23.25; 8,2) Paolo riassume appunto la funzione di «causa efficiente involontaria» della legge alla quale

1 Sulla controversa questione se Paolo si stesse riferendo all'idea di una «legge non scritta» e riguardo alla recente apparizione del concetto di «coscienza» v. il mio *Romans*, 99-102.

2 Presumibilmente tra le passioni peccaminose figura anche la strana mistura di orgoglio e di eccessi nazionalistici già condannati in 2,17-24, perché inconsapevolmente si pensa sempre alla legge come legge data specificamente a Israele (v. sotto, 5.1).

3 L'eco di *Gen.* 3,13 in *Rom.* 7,11 rende indubbia l'allusione alla storia primordiale di Adamo. V. il mio *Romans*, 384 e già prima 379-381; anche *Teologia di Paolo*, § 4.7.

si è già accennato (§ 1.2). Si tratta di una funzione analoga a quella della legge nella lettera ai Galati, quando la legge, data per proteggere Israele, cominciò a esercitare nei confronti dei gentili una funzione fin troppo simile a quella esercitata prima su di loro dagli *stoicheia* che li avevano ridotti in schiavitù (§ 2.2). Come in Galati, la legge viene collocata su uno sfondo cosmico: essa non è semplicemente un codice di doveri imposto a Israele dal Dio d'Israele, bensì essa è capace di interpretare un ruolo su un palcoscenico più ampio e nel cuore del genere umano. Si potrebbe persino dire che come dietro ai peccati individuali c'è il (potere del) peccato, così dietro alla torà c'è il principio superiore della volontà di Dio. In ogni caso la torà non funge semplicemente da metro di giusto e ingiusto, bensì può essere manipolata da altri poteri: purtroppo per noi dal potere del peccato, ma anche dal potere dello Spirito (8,2). In tutto ciò la legge continua a essere espressione e misura della volontà di Dio e obiettivo di quelli che camminano «secondo lo Spirito» (8,4) continua a essere l'adempimento delle sue giuste richieste.

4.3. I molti aspetti della legge che, di conseguenza, vengono messi a fuoco in varia maniera risultano ben chiari soprattutto in 9,30-10,12. Da un lato Paolo parla della legge in relazione a Israele in termini molto positivi: la legge era un obiettivo che Israele doveva perseguire, la «legge di giustizia» (9,31).¹ Presumibilmente Paolo stava pensando alla funzione della legge quale criterio e metro della volontà di Dio per Israele. Israele non ha raggiunto la legge di giustizia (9,31), ma ciò non ha sminuito la funzione della legge d'Israele quale dono di Dio ed espressione della sua volontà. Qui l'idea è coerente con la concezione della legge avente la funzione di angelo custode d'Israele che si legge in Galati (§ 2.1). Tuttavia, proprio come in Galati, la venuta di Cristo e la necessità della fede in Cristo hanno segnato la fine di quella fase (9,33-10,4).² Di conseguenza anche la funzione più circoscritta della legge, quella di fungere da guida per la vita d'Israele (10,5),³ era finita.

A questo punto Paolo compie una delle sue più audaci mosse esegetiche: in 10,6-10 cita *Deut.* 30,11-14 quale espressione della «giustizia della fede» distinguendola dalla giustizia che viene dalla legge ricordata in 10,5 / *Lev.* 18,5. Tuttavia, *Deut.* 30 costituisce il culmine del «libro della legge»

1 Per i fraintendimenti di questa espressione v. il mio *Romans*, 581; J. Fitzmyer, *Romans* (AB 33), New York 1993, 578.

2 In *Rom.* 10,4 il termine greco *telos* può significare sia «fine» sia «adempimento», ma comunque un adempimento che comporta la fine di una funzione precedente (cf. il mio *Romans*, 589 e anche Moo, *Romans*, 636-642).

3 Non è certo un caso che Paolo citi *Lev.* 18,5 (v. sopra, p. 505 n. 3) sia in *Gal.* 3,11 e *Rom.* 10,5 e lo faccia in un modo che sminuisce il ruolo della legge quale guida morale, contrapponendola in una certa misura alla giustificazione per fede.

(il libro del Deuteronomio), l'esposizione classica del «nomismo del patto».¹ In sostanza il Deuteronomio insiste che Israele può certamente osservare la legge: «Questo comandamento che oggi ti do, non è troppo difficile per te... invece questa parola è molto vicina a te; è nella tua bocca e nel tuo cuore, così che tu possa metterla in pratica» (*Deut.* 30,11 e 14). Più o meno in qualsiasi esegesi giudaica *Lev.* 18,5 e *Deut.* 30,11-14 sarebbero ascoltati come due passi unisoni. Tuttavia, Paolo approda a un'interpretazione del passo deuteronomico già corrente in alcuni ambienti del giudaismo, secondo la quale la legge di cui si parla sarebbe espressione di una sapienza o di un bene più universale.² Per lui il testo si riferirebbe quindi a quella che egli considerava un'espressione più trascendente della volontà di Dio, più ampia della legge considerata (puramente) la torà d'Israele. Il «comandamento» o «parola» di cui parla il Deuteronomio è per Paolo «la parola della fede che noi annunciamo» (*Rom.* 10,8). Qui, come nel caso della «legge di Cristo» (*Gal.* 6,2) e della «legge dello Spirito» (*Rom.* 8,2), la legge potrebbe esser considerata espressione della giustizia salvifica, come vangelo! L'idea è molto simile a quella di *Rom.* 3, 27 («la legge della fede»): la legge espressione della fede. Ciò rende veramente 10, 6-10 una inclusione con 9,31: la legge era la legge della giustizia per Israele, ma Israele non l'ha raggiunta perché non l'ha perseguita «per fede» (9, 32). Ciò nondimeno, la legge ascoltata quale «parola della fede» (10,8) è un mezzo per raggiungere la giustizia a disposizione di tutti quelli che credono (10,4.9-10).

In breve, ancora una volta si vede come la legge possa essere concepita in maniera stretta, concentrata eccessivamente solo su Israele e su ciò che Israele deve fare. Per Paolo quella era una sola e medesima cosa della legge tradita dalla debolezza della carne e abusata dalle perversioni delle passioni peccaminose. Per contro, la legge collocata fuori di quella prospettiva ristretta e restrittiva, la legge che invoca la fede ed è usata dallo Spirito per favorire la vita, continuava a servire da metro della volontà e del giudizio di Dio.

5. LE OPERE DELLA LEGGE

Il risultato più eclatante di questa indagine iniziale è la straordinaria flessibilità con la quale Paolo parla della torà. Ricapitoliamo: 1. Con *nomos* Paolo indica quasi sempre la legge di per sé, la torà d'Israele. Tuttavia il ri-

¹ L'espressione «nomismo del patto» è stata resa celebre da E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977, come tentativo di sostituire l'immagine più tradizionale del giudaismo come religione rigidamente legalistica con una che meglio esprima l'equilibrio tra il senso di elezione (il patto) di Israele e l'obbligo conseguente di obbedire alle sue condizioni (nomismo).

² *Bar.* 3,39-40; *Philo, Post.* 84-85; cf. *Tg. Neofiti a Deut.* 30,11-14 (maggiori informazioni nel mio *Romans*, 603-605).

ferimento può essere più limitato (a un solo comandamento) o più ampio (alla Scrittura in senso lato o alla volontà e sapienza di Dio espressa nelle scritture). 2. In quanto *legge d'Israele* può essere vista concentrata in un particolare comandamento (il comandamento della circoncisione, dell'amore) o come una sorta di angelo custode che protegge Israele. Entrambe le funzioni possono essere ora negative ora positive: un potere che rende schiavi, quando il suo ruolo protettivo è mantenuto oltre il tempo dovuto; *gramma*, quando interpreta i comandamenti di Dio in senso troppo ristretto ed esclusivo, riferendoli soltanto a Israele, impedendo quindi il pieno riconoscimento di una loro più estesa applicabilità. 3. Nella sua funzione di *strumento per misurare il peccato* la legge di Dio è spiegata chiaramente e per esteso nella torà, ma è conosciuta anche in ambito più vasto. 4. Pur essendo espressione della volontà di Dio, la legge può essere usata e abusata dal *potere del peccato*. Tuttavia, può essere usata anche dallo *Spirito* e continuare a essere *un obiettivo da raggiungere*. Israele ha mancato quell'obiettivo, non avendo capito che esso poteva essere raggiunto soltanto *per fede*. Il vangelo, esprimendo più pienamente la sapienza di Dio con la parola della fede, ha reso possibile ai gentili il raggiungimento di quel traguardo.

In tutto quanto si è detto si è trascurata quasi del tutto una delle espressioni cruciali di Paolo – le «opere della legge». Ho rimandato l'esame di questa espressione fino a ora perché è molto più facile afferrarne il significato e l'importanza una volta che sia stato chiarito il quadro generale della funzione della legge. Occuparsene troppo presto avrebbe potuto facilmente distorcere il quadro generale. Che cosa vuol dire Paolo quando parla di «opere della legge»?

5.1. L'espressione *erga nomou* s'incontra in Paolo soltanto in Galati e in Romani.¹ Queste sono, come si sa, le due lettere nelle quali Paolo affronta più approfonditamente il problema di come mai credenti di altre nazioni diverse da Israele possano rivendicare il diritto a una parte della promessa e dell'eredità di Abramo. Si può quindi pensare che con l'espressione «opere della legge» Paolo pensasse specificamente alla legge d'Israele e a ciò che la torà richiede a Israele. Ciò trova conferma nell'uso linguistico ebraico che nella Bibbia si riferisce all'obbligo d'Israele di «fare» la legge,² donde l'espressione «atti/opere della legge» per indicare ciò che la legge richiede al popolo della legge. Se nella soteriologia giudaica con «nomismo del patto» si definisce, sia pure in modo inadeguato, l'equilibrio tra

¹ *Gal.* 2,16 (tre volte); 3,2.5.10; *Rom.* 3,20.28; *erga senza nomou*, che però, è probabilmente implicito (4,2.6; 9,12.32; 11,6).

² Così specialmente nel Deuteronomio: *Deut.* 27,26; 28,58; 29,28; 31,12; 32,46; v. anche Gathercole, *Where is Boasting?*, 92-93.

l'elezione per pura grazia di un popolo e l'obbligo di ubbidire alla torà che incombe a questo popolo,¹ allora per «opere della legge» si intende quest'obbligo nel quadro del patto di Dio con Israele. Anticipando un po' quanto si dirà più avanti, le «opere della legge» potrebbero essere definite più compiutamente *ciò che i membri del patto devono fare per dar prova della loro appartenenza al patto, di vivere la loro vita come popolo di Dio, di assicurarsi il proscioglimento nel giudizio finale e (quando si fa strada l'idea di una vita dopo la morte) di assicurarsi la partecipazione alla vita dell'età avvenire.*² Si dovrebbe osservare che l'idea non è tanto quella di meritare una ricompensa, bensì di ottenere un'eredità già promessa.³

Se quanto si è fin qui detto rappresenta un sommario fedele del punto attualmente raggiunto dal dibattito sulle «opere della legge», allora ci si potrebbe chiedere a che cosa Paolo si opponesse negando tanto vigorosamente che «nessuno è/sarà giustificato per opere della legge» (*Gal.* 2,16; *Rom.* 3,20).

5.2. Un indizio è offerto da quello che sembra essere l'uso più antico dell'espressione, documentato nell'ormai famoso 4QMMT, una lettera scritta da un personaggio di spicco o dal capo della setta di Qumran per spiegare ad altri in Israele l'*halaka* distintiva della setta. Dal contesto risulta chiaramente che le parole *miqṣat ma'ase ha-torah*, «alcune delle opere della legge» (C 27),⁴ si riferiscono all'interpretazione corrente nella setta di varie leggi relative al tempio, al sacerdozio, ai sacrifici e alla purità (B 1-2).⁵ Evidentemente, la setta considerava la diversità della propria interpre-

1 D.A. Carson, P.T. O'Brien e M.A. Seifrid (ed.), *Justification and Variegated Nomism*, 1. *The Complexities of Second Temple Judaism* (WUNT 140), Tübingen 2001, mette alla prova l'applicabilità della formula nella varietà della letteratura del secondo tempio. Per Carson i risultati sono negativi (pp. 543-548), ma l'analisi dei dati conferma che la maggior parte degli scritti di quel periodo insiste su un equilibrio tra quei due fattori. F. Avemarie, *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur* (WUNT), Tübingen 1996, mette giustamente in guardia dal cercare nei testi rabbinici un equilibrio tra i due momenti mantenuto con coerenza.

2 Nelle mie opere ho messo in risalto soprattutto i primi due di questi quattro scopi, soprattutto perché sono stati trascurati; cf. *Teologia di Paolo*, § 14.4 e bibl. alla n. 77. Si veda anche il mio *Noch einmal «Works of the Law». The Dialogue Continues*, in *Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity* (Fs H. Räisänen), ed. I. Dunderberg e al., Leiden 2002, 273-290 [= sopra, cap. 19]. Gathercole, *Where is Boasting?*, mette a ragione in evidenza gli ultimi due di questi quattro scopi, ma v. sopra, p. 505 n. 3.

3 Una delle caratteristiche di Carson e al., *Justification* è che gli autori dei saggi negano sistematicamente che il merito fosse la base del rapporto continuo d'Israele con Dio (pp. 9. 29. 41-42. 218. 222. 238. 324. 331. 353. 396-397); per un'idea del genere si dovrebbe piuttosto ricordare quanto Paolo aneli ad avere il suo premio (1 *Cor.* 9,24-27; *Fil.* 3,14).

4 La traduzione che qui si segue è quella già citata di F. García Martínez e C. Martone, insieme all'edizione critica di E. Qimron e J. Strugnell, *Miqṣat Ma'ase ha-Torah* (DJD 10.5), Oxford 1994.

5 La sequenza delle *halakot* è introdotta con queste parole: «Queste sono alcune delle nostre

tazione ragione sufficiente per «separarsi» dal resto d'Israele (C 7).¹ La lettera si conclude esortando i destinatari a seguire la *halaka* della setta, assicurandoli che «ti sarà contato in giustizia quando tu fai ciò che è retto e buono di fronte a lui, per il tuo bene e quello d'Israele» (C 30-32). Qui è interessante osservare che si è di fronte allo stesso fenomeno che si è incontrato nel discorso più generale di Paolo riguardo alla legge. L'autore della lettera halakica parlava, indubbiamente, di *ma'ase ha-torah* intendendo «opere della legge» in senso generale, cioè di tutti gli atti che la legge pretendeva da Israele. Il riferimento specifico, però, è più ristretto: si tratta di un numero di leggi specifiche nell'interpretazione particolare della setta. Il principio generale che Israele debba fare ciò che la legge comanda (le opere della legge) venne applicato specificamente alle regole halakiche che distinguevano la setta dal resto d'Israele e che ne provocarono la separazione dal resto d'Israele per il motivo che questo trascurava le opere della legge. A meno che non facesse queste opere della legge, il resto di Israele non sarebbe stato «reputato giusto» alla fine del tempo.

L'idea qui espressa è quindi quella della reintegrazione finale. Ma non si tratta tanto di meritare questo proscioglimento quanto piuttosto di assicurarsi una dimostrazione d'innocenza ottenibile soltanto da quanti osservavano la *halaka* di Qumran – una giustizia esclusiva più che guadagnata.

5.3. Le analogie con l'uso paolino più antico dell'espressione in *Galati* sono sorprendenti.² Paolo parla per la prima volta di «opere della legge» (*Gal.* 2,16) nella sua risposta a due tentativi di credenti giudei di obbligare gentili ad adottare usanze giudaiche – circoncisione (2,1-10) e prescrizioni alimentari; in caso contrario sarebbe stato impossibile per giudei consumare pasti insieme a gentili (2,11-14). Ad Antiochia l'insistenza di Pietro e degli altri credenti giudei su questi due punti era stata per loro un motivo sufficiente per «separarsi» (2,12) dai credenti gentili (la stessa parola usata a Qumran). Sviluppando ulteriormente la sua risposta in *Galati*, Paolo deduce da questi due episodi il principio generale, ribadito ancora una volta, che «nessuno è/sarà giustificato per opere della legge» (2,16). Pochi versetti dopo prosegue nel suo ragionamento osservando come sia stato per la sua fede che ad Abramo ciò fu messo in conto di giustizia (3, 6: reminiscenza di *Gen.* 15,6 presente anche nella lettera di Qumran).

Tutto ciò fa pensare che Paolo parli di «opere della legge» in modo ana-

norme [sulla legge di Dio] che sono par[te delle]opere che noi [consideriamo e tut]ti riguarda-no... e la purità» (B 4-6); le singole regole che seguono sono tutte introdotte regolarmente con la formula: «e noi pensiamo che» (B 8. 29. 36. 37. 42. 55. 73).

¹ Il verbo ebraico *paraš* è chiaramente documentato in questa accezione proprio qui per la prima volta nella letteratura antica. Difficilmente Paolo non avrebbe colto un'eco della caratteristica che dava ai farisei il loro nome (*p'rusim* = «i separati»).

² V. il mio saggio *4QMMT and Galatians*: NTS 43 (1997) 147-153 [= sopra, cap. 14].

logo al solo altro uso documentato per il periodo. Ciò significa che Paolo aveva in mente il principio generale (l'obbligo per Israele di fare la legge), ma il principio generale nella sua applicazione a questioni particolari. Come le regole halakiche qumraniche erano controverse in Israele, così Paolo considerava altrettanto controverse le regole sulla circoncisione e la comunione di mensa con gentili dei cristiani giudei. A Qumran si sosteneva che l'osservanza delle norme halakiche, queste opere della legge, fosse necessaria per la giustificazione finale. Allo stesso modo agli occhi di Paolo i suoi avversari, insistendo sulla necessità che i credenti gentili accettassero la circoncisione e osservassero le leggi sul puro e l'impuro, facevano dipendere la giustificazione divina da opere della legge.¹ Anche qui si tratta di giustificazione esclusiva (quelli che non «facevano» la legge in quel modo non sarebbero stati giustificati) più che di giustificazione meritata.

Una domanda potrebbe aiutare a capire meglio il pensiero di Paolo: l'apostolo avrebbe detto lo stesso riguardo ad altri comandamenti, ad esempio il divieto dell'idolatria o della *porneia* prescritto dalla torà? Non del tutto, giacché i suoi avvertimenti riguardo a entrambi i pericoli mostrano quanto Paolo potesse essere tradizionalista.² Egli non avrebbe ritenuto che l'osservanza del divieto aprisse le porte della salvezza, sebbene considerasse probabilmente che seguire quelle pratiche rappresentasse un pericolo per la salvezza. Probabilmente, però, non le avrebbe chiamate «opere della legge». In altre parole, la denuncia negativa delle «opere della legge» non dovrebbe essere considerata un rifiuto generalizzato di fare la legge. Per Paolo era in gioco un principio: l'accettazione del vangelo dipende unicamente dalla fede. Il punto saliente negativo del principio generale nel ragionamento paolino è diretto contro l'affermazione che certe determinate leggi dovevano essere osservate se si voleva essere sicuri di venire giustificati. Alla luce di quanto si è visto precedentemente riguardo alla flessibilità dell'uso paolino di *nomos*, l'ambiguità del suo discorso riguardo alle «opere della legge» dovrebbe suscitare ben poca sorpresa.

L'uso di un principio più generale in un'applicazione più specifica spiega probabilmente le altre occorrenze dell'espressione «opere della legge» in Galati. Paolo rammenta ai suoi convertiti galati di avere ricevuto lo Spirito in assenza di qualsiasi requisito ostinatamente preteso dai suoi avversari missionari giudei (3,2.5). Il suo accenno in 3,10 a «quanti si basano su opere della legge» si riferisce probabilmente agli stessi avversari.³ Pro-

¹ Witherington, *Grace in Galatia*, 176-177 confonde il parallelismo: in entrambi i casi erano «alcune opere della legge» che ponevano il problema più fondamentale.

² V. la mia *Teologia di Paolo*, 36 s. 134 ss. e § 24.

³ V. il mio *Galatians*, 170-174; *Teologia di Paolo*, 363 s. e anche J.R. Wisdom, *Blessing for the Nations and the Curse of the Law. Paul's Citation of Genesis and Deuteronomy in Gal. 3,8-10* (WUNT 2.133), Tübingen 2001.

tabilmente si può quindi senza forzature concludere che quando nel corso dell'argomentazione di 2,11-21 Paolo dice d'essere morto alla legge (2, 19), è a questo aspetto della legge che egli pensa, ossia al presupposto dei credenti come lui giudei che tutti i credenti dovessero necessariamente assumere lo stile di vita peculiarmente giudaico; *questa* era la legge alla quale egli era morto.¹ E poiché la carne è tanto strettamente collegata alla circoncisione (3,3; 4,23; 6,12-13), potrebbe non essere una forzatura eccessiva del pensiero di Paolo pensare che in questo senso le «opere della carne» (5,19) siano, nello schema paolino delle cose, non troppo distanti dalle «opere della legge».²

È quindi molto probabile che con questa espressione Paolo volesse indicare quella stessa esclusività giudaica e quella insistenza su una mentalità da opere della legge che egli attaccò successivamente sostenendo che il ruolo della legge quale tutore e difensore d'Israele fosse terminato con la venuta di Cristo (sopra, 2). Insistere su opere della legge significava tornare alla schiavitù minorile di un'eredità limitata agli eredi di Abramo secondo la legge.

5.4. Nella *lettera ai Romani* Paolo fu in grado di fare qualche passo indietro e ribadire con forza il principio fondamentale che la giustificazione avviene solo per fede e non facendo ciò che la legge prescrive. Tuttavia, l'espressione «opere della legge» rimane pur sempre al centro della concezione giudaica di ciò che la legge richiede e quindi inaccettabile per il vangelo. *Rom.* 3,20 fa la medesima dichiarazione universale di *Gal.* 2,16; ma ancora una volta ci si accorge che le parole di Paolo sono dirette particolarmente a quelli che sono «dentro la legge» (3,19). Inoltre, dato che 3,19-20 riassume l'atto di accusa di Paolo (1,18-3,20), presumibilmente egli pensava all'accusa di presunzione rivolta ai giudei, soprattutto in 2,17-29. In altre parole, la formula «opere della legge» difficilmente descrive la presunzione giudaica che Israele fosse privilegiato rispetto alle altre nazioni (2,17-20), ma la medesima presunzione è probabilmente presente nell'insistenza giudaica su opere della legge: i credenti gentili dovrebbero fare la legge, a cominciare, soprattutto, da quel tipo di pratiche tipicamente giudaiche che in Galati sono in primo piano.³ La medesima implicazione è presente pochi versetti dopo, nel secondo riferimento alle «opere della

1 V. il mio *Galatians*, 143; Longenecker, *Triumph*, 111-113.

2 In *Teologia di Paolo*, 87 ss. osservo che Paolo usa spesso «carne» quando si riferisce all'importanza data dai giudei all'identità etnica.

3 La mia lettura di *Rom.* 3,20 alla luce di 2,17-29 rappresenta una delle interpretazioni più controverse del mio commento (*Romans*, 153-155). Per le critiche alla mia lettura v. specialmente Moo, *Romans*, 206-217. Tuttavia Moo non prende abbastanza sul serio che 3,19-20 intende includere i giudei nell'atto di accusa generale di ogni carne né che il sommario di 3,19-20 ha di mira precisamente opere della legge più che violazioni della legge (come in 2,21-27).

legge» (3,28), poiché il corso dell'argomentazione fa capire che l'insistenza su opere della legge equivale a dire che Dio è dio solo dei giudei (3,27-29).¹ Qualsiasi altra cosa la formula «opere della legge» possa quindi significare essa conferma o è l'esempio più evidente dell'insistenza giudaica che le leggi che hanno distinto Israele dal resto delle nazioni devono essere conservate.

In 4,4-5 Paolo esplicita il principio generale che riteneva fosse minacciato da tutto ciò: il modo in cui Dio giustifica non è come un contratto tra lavoratore e datore di lavoro che specifica il lavoro da fare è la retribuzione per esso, poiché Dio giustifica l'empio e mette la fede in conto di giustizia. Non è chiaro se l'apostolo intendesse così accusare i suoi interlocutori giudei di sostenere un simile malinteso contrattuale o affermasse un principio fondamentale centrale al concetto giudaico dell'elezione d'Israele.² Comunque stiano le cose, il tipo di «opera» alla quale si pensa è, ancora una volta, specialmente la circoncisione, come fa capire ciò che segue (4,9-12). Come per *nomos*, l'espressione *erga (nomou)* è usata da Paolo in senso ora lato ora circoscritto. La spiegazione sta nella negazione che l'obbedienza scrupolosa della legge in quanto si esprime nella circoncisione sia sufficiente a raggiungere la giustizia o ad assicurare la giustificazione finale.

Nei passi che restano si possono riscontrare i medesimi elementi. In 9, 12 e 11,6 si ha in mente il principio più ampio: per vocazione divina e non per opere; per grazia e non per opere.³ In 9,32, però, la critica riguarda Israele che non è riuscito a raggiungere la legge della giustizia, avendola cercata «non per fede, bensì per opere». Qui si può notare, una volta di più, la deduzione che la legge della giustizia poteva essere raggiunta se perseguita «per fede» e anche la deduzione speculare che avendo Israele perseguito la legge sulla base di opere, opere della legge, non era riuscito a raggiungere la giustizia. Ritorna nuovamente l'idea della legge d'Israele quale antitesi del vangelo perché essa era considerata la legge *d'Israele*; la giustizia che si pensava di stabilire mediante opere della legge sarebbe stata la giustizia *d'Israele* (cioè sua propria e non aperta ad altri: 10,3); la giustificazione finale, raggiungibile soltanto da quanti obbedissero alla legge come veniva correntemente intesa dalla maggioranza dei giudei. Proprio perché le opere erano tanto legate all'identità d'Israele e alla negazione che quelli che avevano soltanto la fede potessero essere giustificati, esse si erano dimostrate tanto devastanti.⁴

1 V. l'esposizione più esauriente in *Teologia di Paolo*, 364 ss.

2 La maggioranza degli studiosi sostiene che Paolo stesse attaccando una teologia della giustizia per opere, dominante nel giudaismo dell'epoca (per esempio Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith*, Grand Rapids 1988, cap. 8; Moo, *Romans*, 263-265).

3 Moo, *Romans*, 582-583 e 678.

4 Per una critica v. ancora Moo, *Romans*, 622-627, in particolare la n. 49. Moo legge, però, di-

5.5. Una riflessione finale necessaria riguarda il fatto che Paolo non condanni le «opere» in sé. Al contrario, egli esorta a compiere opere buone (2 Cor. 9,8; Col. 1,10). Egli presume che il giudizio finale avverrà «sulla base di opere» e che l'opera buona sarà ricompensata con gloria, onore e vita eterna (Rom. 2,6-7; 2 Cor. 5,10). Sempre a tale riguardo, Paolo non esita a parlare di «ricompensa» (1 Cor. 3,8-14). Qui, una volta ancora, le «opere» vanno intese in senso lato; ma essendo il principio del giudizio «sulla base di opere» un'idea totalmente giudaica (Sal. 62,12; Prov. 24,12) e poiché molte opere buone saranno la realizzazione del comandamento «ama il tuo prossimo come te stesso» (Lev. 19,18), si può parlare di «opere della legge» senza forzare il senso.

Più sopra ci si è chiesti se Paolo avrebbe considerato l'astinenza dall'idolatria e dalla *porneia* come «opere della legge», e si è affermato che avrebbe evitato di usare questa espressione per un'ottemperanza simile della legge. Si dovrebbe tuttavia osservare che Paolo continuò a esigere una simile obbedienza e che questa potrebbe essere definita fare la legge, trattandosi di esempi del tipo di obbedienza che la legge richiedeva; esempi, in altre parole, di «opere della legge» in senso lato, ossia di cose che la legge prescrive. Non è che Paolo distinguesse il camminare per lo Spirito da questo tipo di obbedienza della legge. Non è che la giustificazione per fede esonerasse da questo tipo di obbedienza. È allora evidente che *la concezione differenziata che Paolo aveva della legge poteva far convivere sia l'affermazione che la giustificazione finale non sarebbe avvenuta «per opere della legge», sia l'idea che la giustificazione finale sarà secondo «opere (della legge)»*. In altre parole, la concezione di Paolo di opere che i credenti avrebbero dovuto necessariamente compiere perché avrebbero costituito la base del giudizio finale si distingueva ben poco da quella sostenuta comunemente nel giudaismo dei suoi giorni.¹

Riguardo alla teologia paolina delle «opere» si è quindi condotti a una doppia conclusione: 1. *il principio della giustificazione per fede non esclude l'obbligo di opere, anche di opere della legge*; 2. *quando nega che la giustificazione dipenda da opere della legge, Paolo pensa a un obiettivo più circoscritto, per la precisione alla pertinacia con cui credenti come lui giudei sostenevano che le pratiche che per tradizione distinguevano Israele dovessero essere adottate e continuare a essere praticate da tutti quelli che volevano rivendicare la discendenza da Abramo*.

versamente il legame logico tra le critiche di 9,32 e 10,3 (pp. 634-636 e n. 24), senza riconosce in 10,3 l'eco dell'atteggiamento espresso in 1 Macc. 2,27 (v. il mio *Romans*, 588).

¹ Cf. Stuhlmacher, *Romans*, 45-47; in particolare K.L. Yinger, *Paul, Judaism and Judgment According to Deeds* (SNTSMS 105), Cambridge 1999, che riconosce come il giudaismo del secondo tempo e Paolo condividessero una tensione simile su tale punto.

CONCLUSIONE

1. Per Paolo *nomos* non era un termine strettamente circoscritto. Nella sua teologia la sua funzione era piuttosto quella di un insieme di accezioni, con al centro la legge di Mosè, la legge che precisava come Dio voleva che Israele, suo popolo, vivesse.

2. Questa funzione della legge poteva essere interpretata e venne interpretata in senso molto stretto – non solo come protezione d'Israele, ma anche come definizione d'Israele, come *gramma*. Altrettanto seriamente poteva essere usata e venne usata e abusata dal peccato per eccitare passioni egoistiche e strettamente nazionalistiche.

3. La necessità della prima funzione e la scusante della seconda giunsero a termine con la venuta di Cristo e del suo Spirito. Continuare a lasciare spazio a questa funzione della legge significava fare le opere della carne, persistere in opere della legge in quanto necessarie alla salvezza.

4. Ma la legge poteva anche essere letta in un modo che trascendeva il particolarismo d'Israele, come espressione della volontà e della sapienza di Dio per Israele, ma anche al di là d'Israele. Ascoltata come parola di fede e d'incitamento a una maggiore fiducia invece che a una passione peccaminosa, essa avrebbe potuto essere lo strumento dello Spirito. Essa è rimasta come sempre misura della volontà e del giudizio di Dio, non tuttavia in senso stretto o restrittivo, ma come esemplificato da Cristo e suscettibile di essere adempiuta da quanti sono mossi dallo Spirito.

Capitolo 22

Filippesi 3,2-14

e la nuova prospettiva su Paolo

I. INTRODUZIONE

Il dibattito innescato dalla «nuova prospettiva» su Paolo si è imperniato principalmente sulle lettere di Paolo ai Galati e ai Romani. In larga parte ciò è dovuto a due fattori. Il primo è che Paolo quasi non usa il verbo «giustificare» (*dikaioō*) fuori di queste due lettere,¹ e che di conseguenza Galati e Romani hanno fornito il maggior numero di pezze d'appoggio per la dottrina della giustificazione per fede, l'elemento chiave della «vecchia prospettiva» su Paolo. Il secondo è che queste due lettere sono vivamente interessate alle condizioni a cui i gentili possono risultare accetti a Dio (e ai giudei), e di conseguenza forniscono anche le pezze d'appoggio principali a sostegno dell'affermazione della nuova prospettiva che essenziale alla formulazione di Paolo della dottrina della giustificazione, nonché ragione principale di questa, era il suo mandato a predicare il vangelo ai gentili e la sua difesa di questo vangelo.

Le luci della ribalta esegetica non hanno mai illuminato con altrettanta luce *Fil. 3*.² Tale scarsa attenzione è deplorabile, giacché il testo fornisce la possibilità di un riavvicinamento tra la vecchia e la nuova prospettiva o, meglio, mette gli studiosi in grado di superare la tendenza a polarizzare le varie posizioni del dibattito in una specie di aut aut e di riconoscere l'importanza di tenere uniti quelli che altrimenti potrebbero essere considerati filoni eterogenei o addirittura incongruenti della teologia paolina.

La precisa funzione di *Fil. 3,2-16* nella lettera ai Filippesi è oggetto di dibattiti continui.³ In generale si conviene tuttavia che per qualche ra-

¹ *Dikaioō*: in Romani 15 volte; in Galati 8; altrove 1 *Cor. 4,4*; 6,11; anche 1 *Tim. 3,16*; *Tit. 3,7* e cf. *Giac. 2,21.24-25*.

² Come ha fatto osservare D. Marguerat, *Paul et la Loi: le retournement (Philippiens 3,2-4,1)*, in A. Dettwiler e al. (ed.), *Paul, une théologie en construction*, Genève 2004, 251-275: 254. È stato il contributo di Marguerat (spec. pp. 270 s.) al colloquio di Losanna dedicato a «Paolo e la legge» (marzo 2003) che mi ha consentito di rendermi conto più chiaramente sia che *Fil. 3* è stato troppo trascurato nella discussione corrente su Paolo e la legge, sia che questo è uno dei motivi maggiori per allontanare il dibattito dal vicolo cieco in cui c'è il pericolo che si areni.

³ V. ad esempio U. Schnelle, *The History and Theology of the New Testament Writings* (1994), tr. ingl. con aggiunte, London 1998, 135-138; R.E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, 496-498 (tr. it. *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 2001) e anche Marguerat, *Paul et la Loi*, 254-259.

gione con il suo brusco avvertimento: «Guardatevi dai cani, guardatevi dai cattivi operai, guardatevi da quelli che si fanno mutilare» (3,2), Paolo cambi tono per affrontare ostacoli alla sua missione molto simili a quelli che si era trovato di fronte nella lettera ai Galati. L'ostilità viene di solito attribuita a figure erroneamente chiamate «giudaizzanti»,¹ ossia a giudei cristiani² che cercavano di completare l'opera missionaria di Paolo assicurandosi che i suoi convertiti lo fossero «fino in fondo», nel senso cioè che accettassero la circoncisione e la condizione di proseliti a tutti gli effetti. Intenti del genere avevano chiaramente motivato gli «agitatori» o «maestri»³ operanti in Galazia. Il modello extrabiblico direttamente rilevante è quello famoso del re Izate di Adiabene che desiderava convertirsi al giudaismo (Ios., *Ant.* 20,38). Inizialmente gli era stato detto che avrebbe potuto praticare la religione giudaica senza essere circonciso (*Ant.* 20, 41-42); in seguito, però, gli fu fortemente raccomandato da un certo Eleazar «noto per essere estremamente scrupoloso (*akribēs*) riguardo alle leggi dei padri», di accettare la circoncisione perché indispensabile (*Ant.* 20, 43-45). Presumibilmente si trattò della medesima sollecitudine di quella ricordata in *Mt.* 23,15 o di una simile. Secondo *Atti* 15,15 nel primissimo movimento cristiano c'era un'ala farisaica che esigeva la circoncisione dei gentili convertiti (cf. *Gal.* 2,3-4). Quali che siano i particolari precisi della situazione rispecchiata in Filippesi o, in alternativa, del rapporto di *Fil.* 3,2-16 con il resto della lettera, è sufficientemente chiaro che il passo in questione è strettamente parallelo alla difesa paolina del vangelo predicato nella missione ai gentili senza il condizionamento della legge. Il passo in esame merita quindi senz'altro un'attenzione altrettanto approfondita di quella prestata per lo stesso problema alla non meno appassionata lettera ai Galati e alla più riflessiva lettera ai Romani.

Nel prosieguo si seguirà la strada più diretta, seguendo il testo con ordine, passo dopo passo.

2. FILIPPESI 3,2-4

I versetti iniziali fanno chiaramente capire che la pericope di 3,2 ss. è stata provocata da una sorta di scontro tra la componente cristiana e quella giudaica riguardo all'identità rispettiva. Chiamando i suoi avversari «ca-

¹ Erroneamente, perché il verbo *ioudaizein*, dal quale proviene «giudaizzante», significa propriamente «vivere da giudeo»; esso si riferisce a *non giudei* che vivono come giudei, ma *non* a giudei che spingano gentili a vivere da giudei (v. sopra, pp. 202 s.).

² Potrebbe forse trattarsi di giudei e non di giudei cristiani; v. K.-W. Niebuhr, *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (WUNT 62), Tübingen 1992, 88-92.

³ «Maestri» è il termine preferito da J.L. Martyn, *Galatians* (AB 33A), New York 1997, 18.

ni», «operai malvagi» e «mutilazione»,¹ Paolo sembra utilizzare contro i suoi oppositori giudei² il tipico atteggiamento giudaico, col relativo linguaggio, nei riguardi dei gentili, adottando così una parodia alquanto rozza dei loro valori.³ «Cani» denota probabilmente un epiteto denigratorio dei gentili usato dai giudei per indicare la loro incapacità di distinguere tra puro e impuro, tra mondo e immondo (cf. *Mt.* 7,6; 15,26-27; *Apoc.* 22, 15); insomma, «quelli che per l'immaginaria superiorità della loro condizione e pratica giudaiche rifiutano la comunione con cristiani gentili, la cui indifferenza alle leggi del puro e dell'impuro li fa uguali ai cani».⁴ «Operai malvagi» potrebbe essere un modo d'irridere l'insistenza dei cristiani giudei sulle «opere della legge», che aveva innescato il precedente violento attacco di Paolo contro simili «giudaizzanti» (*Gal.* 2,11-18; cf. 2 *Cor.* 11,13: «operai disonesti»)⁵ E «mutilazione» (*kata tomē*)⁶ è palesemente una presa in giro della circoncisione; «in altre parole la circoncisione, se non è quella del cuore,⁷ non è niente di meglio degli sfregi rituali pagani».⁸

Si possano o meno forzare tutti e tre gli epiteti come qui viene proposto, è comunque chiaro che il problema in discussione nel conflitto delle identità era ovviamente la rilevanza della circoncisione: «noi siamo la circoncisione» (3,3). Ancor più singolare è il ripetuto riferimento alla «carne» (*en sarki*): «... non riponiamo la nostra fiducia *nella carne*, sebbene io avessi (motivo di riporre) fiducia anche *nella carne*. Se qualcun altro ritiene di

1 La maggior parte degli interpreti ritiene che i tre epiteti si riferiscano a un unico e medesimo gruppo. «... la presenza dell'articolo determinativo in tutte e tre le espressioni (i cani, i malvagi operai, la mutilazione) indica che Paolo allude a una fazione nota e ben definita dentro o fuori della chiesa» (J.B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, London 1868, 41878, 143).

2 Più o meno come fa con la *catena* di citazioni bibliche in *Rom.* 3,10-18; v. il mio *Romans*, (WBC 38), Dallas 1988, 149-151.

3 Con una «inversione dei vanti giudaici»: P.T. O'Brien, *Commentary on Philippians* (NIGTC), Grand Rapids 1991, 354; «epiteti che rovesciano la situazione a loro danno»: G.D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians* (NICTN), Grand Rapids 1995, 295.

4 M.N. Bockmuehl, *The Epistle to the Philippians* (BNTC), London 1997, 185-187 e così anche O'Brien, *Philippians*, 354-355. È da ricordare l'interpretazione dell'episodio della sirofenicia in *Clem. Hom.* 2,19 (cit. in Lightfoot, *Philippians*, 143).

5 G.F. Hawthorne, *Philippians* (WBC 43), Waco 1983, 125; Bockmuehl, *Philippians*, 187-189. La probabilità che Paolo intendesse fare proprio un'allusione del genere è confermata dal quasi immediato riferimento al «vanto»: mentre «il giudeo» tipico «si gloriava» in Dio in quanto Dio d'Israele e nella legge e nelle opere della legge (*Rom.* 2,17.23; 3,27-29) – «non un vanto basato sulla fiducia in se stessi» (O'Brien, *Philippians*, 362) – il Paolo cristiano si vantava in Cristo Gesù (*Fil.* 3,3).

6 Nel Nuovo Testamento questa è l'unica occorrenza del termine *kata tomē*. Il BDAG lo traduce «mutilazione, incisione, taglio di un pezzo» e ne deduce, ovviamente, che si tratterebbe di un gioco di parole con *peritomē*, «circoncisione», «probabilmente per denotare quelli per i quali la circoncisione ha come risultato la distruzione (spirituale)» (p. 528).

7 V. sotto, p. 527 n. 1.

8 Bockmuehl, *Philippians*, 189 al seguito di Lightfoot, *Philippians*, 144: «... solo di poco più leggero di quello fatto pochi anni prima in *Gal.* 5,12» (Bockmuehl).

riporre fiducia *nella carne*, io posso farlo di più» (3,3-4). Evidentemente Paolo veniva affrontato da più persone (3,2) che ritenevano di essere «la circoncisione», indubbiamente perché ritenevano di aver adempiuto all'obbligo fissato in *Gen. 17,9-14*: esse erano state «circoncise nella carne»; avevano adempiuto a uno dei comandamenti principali per conservare la loro condizione di partecipanti al patto fatto con Abramo e la sua discendenza (*Gen. 17,13-14*).¹

Quando inoltre afferma che «noi siamo la circoncisione», Paolo riprende la sua stessa definizione dei giudei in generale come «la circoncisione» (*Rom. 3,30*; *Gal. 2,8-9*), comprendendovi i giudei suoi simili che si opponevano alla sua missione ai gentili libera dalla legge (*Gal. 2,12*). La circoncisione era evidentemente considerata un rito tipicamente giudaico, tanto peculiare da consentire di definire l'identità giudaica «la circoncisione». ² Per Paolo questa metonimia è tanto consolidata da potersi permettere d'introdurre l'argomento col gioco di parole di *katatomē* per *peritomē*, «mutilazione» per «circoncisione», dando per scontato che sia il bisticcio sia l'implicito misconoscimento della circoncisione sarebbero stati subito afferrati. Anche qui è da osservare che egli non dice «i mutilati», proprio come non dice «i circoncisi». Come i giudei in questione potevano essere identificati semplicemente con «la circoncisione», così l'opinione che Paolo aveva della loro pressione insistente sui convertiti affinché si circoncidessero è compendiata nel rifiuto che oppone loro e alle loro argomentazioni, chiamandoli «la mutilazione». Come oggi parlando di un governo dalla politica deleteria si potrebbe dire che è un «disastro», così il giudizio di Paolo sui missionari giudei che sostengono la necessità che i credenti gentili si circoncidano è riassunto nell'epiteto sprezzante «la mutilazione».

È singolare che Paolo abbia ritenuto necessario contestare la circoncisione in quanto demarcatore d'identità fondamentale o quantomeno questa concezione del demarcatore d'identità. Egli non nega che la circoncisione fosse effettivamente un simbolo d'identità capitale che contrassegnava il membro del patto. Evidentemente per lui era invece importante rivendicare questo simbolo d'identificazione per la sua missione, in larga parte rivolta ai gentili. Certo, la circoncisione è importante, è un *sine qua non* del popolo del patto con Dio. Questo è vero, ma la vera circoncisione è l'opera dello Spirito che consente di rendere accettabile il culto reso a Dio (3,3); la vera circoncisione è quella del cuore! Qui Paolo riprende il riconoscimento secolare che la circoncisione «nella carne» fosse inadeguata senza una circoncisione interiore: un principio con profonde radici nel pensiero

¹ Per l'importanza della circoncisione nel giudaismo del secondo tempio e per i problemi posti dalla missione paolina ai gentili, v. sopra, cap. 5.

² *Rom. 2,26-27*; *3,30*; *4,9*; *Gal. 2,7-9*; *Ef. 2,11*.

religioso d'Israele.¹ Invece di negare che il concetto stesso di circoncisione fosse obsoleto, Paolo insiste di essere mosso dalla medesima sollecitudine del Deuteronomista e di Geremia per il popolo del patto. Ciò che realmente importava era quella circoncisione *interiore*; la teologia è, ovviamente, quella di *Rom.* 2,28-29.² Paolo afferma che quella priorità è stata conseguita nell'opera e mediante l'opera dello Spirito nei suoi convertiti e su di loro. L'apostolo non esita a trarre la conseguenza che essendo stata raggiunta la priorità superiore (la circoncisione del cuore), la priorità inferiore (la circoncisione nella carne) è resa quindi superflua.

Al contrario, l'intenzione delle persone indicate in 3,2 era chiaramente quella di negare la partecipazione al patto di Dio a chiunque non fosse stato circonciso nella carne. Perciò Paolo scelse di spuntare la loro arma principale e frustrare i loro piani rivendicando per il successo della sua missione l'indicatore d'identità della circoncisione. Che gentili e giudei rendessero a Dio il culto mediante lo Spirito era per Paolo una prova sufficiente che essi avevano ricevuto la circoncisione interiore,³ che a ragione e in senso proprio potessero essere chiamati «la circoncisione». Anche qui il punto saliente è che Paolo considerava importante mantenere la *continuità d'identità* con i discendenti di Abramo («la circoncisione»). Non bastava che i suoi convertiti gentili fossero stati in grado di adorare Dio pienamente e liberamente. Paolo non voleva vantarsi in Gesù come fondatore di una nuova religione, separata e distinta dal giudaismo nel quale egli stesso (e anche Gesù) era nato. La questione della continuità era della massima importanza, e posta nei termini dell'indicatore di identità giudaico fondamentale, la circoncisione.⁴

L'affermazione potrebbe essere letta in chiave successionista: *noi* (cristiani) siamo la circoncisione; *voi* (giudei) non lo siete più. Probabilmente è così, nel senso di subentrare, soppiantare, che le parole di Paolo sono state lette per la maggior parte della storia cristiana.⁵ Nonostante questa lunga storia alle spalle, essa resta comunque una lettura ingiustificata. Ciò che Paolo vuole veramente dire è che con la venuta del messia Gesù e dello Spirito nei cuori di quanti hanno creduto in questo Gesù, si era adempiuta la speranza d'Israele per l'età avvenire. Paolo pensava alla speranza adempiuta-

¹ *Deut.* 10,16; 30,6; *Ger.* 4,4; 9,25-26; *Ez.* 44,7-9; *Iub.* 1,23; 1QpHab 11,13; 1QS 5,5; 1QH 10,18; 23²,20; Philo, *Spec. Leg.* 1,305. ² V. anche il mio *Romans*, 123-125.

³ Era questa la vittoria che Paolo aveva conseguito nell'incontro di Gerusalemme (*Gal.* 2,7-9; cf. *Atti* 15,7-11) e sfruttata in *Gal.* 3,1-5, anzi in 3,1-14.

⁴ Cf. F. Thielman, *Paul and the Law. A Contextual Approach*, Downers Grove 1994: «Persino in un passo che afferma che la legge mosaica sia 'perdita' e 'spazzatura' [sic], ebbene, la legge continua a fornire il modello per i confini che delimitano il popolo di Dio» (p. 155).

⁵ Cf. O'Brien, *Philippians*: Paolo vuol dire «che 'la circoncisione' non dovrebbe essere affatto usata ancora per indicare Israele... è proprio questo titolo e tutto ciò che esso significa che non può essere più usato per l'Israele *kata sarka*» (p. 358).

ta, non a una speranza usurpata. Cercava di preservare la continuità con gli antenati giudei, non certo di provocare una frattura sventurata. Paolo era contrario all'orgoglio gentile nei riguardi dei giudei tanto quanto all'orgoglio giudaico nei riguardi dei gentili (*Rom.* 2,17-24; 11,17-24).

Il che ci riporta al punto chiave del nostro tema: il punto di partenza per una delle affermazioni paoline più espressive sulla giustificazione (o, più precisamente, sulla giustizia che viene da Dio, nella sua distinzione dalla giustizia che viene dalla legge) fu la questione dei rapporti tra giudei e gentili. Evidentemente i missionari giudei insistevano che i convertiti di Paolo fossero circoncisi se volevano pretendere di partecipare alle benedizioni del patto con Abramo. Dal canto suo, Paolo insisteva, evidentemente, che il suo vangelo riguardava proprio ciò: i gentili potevano partecipare a quelle benedizioni mediante la fede in Cristo e senza la circoncisione nella carne. L'apostolo insisteva che quelli che avevano ricevuto lo Spirito fossero «la circoncisione» alla quale il patto era stato promesso. Nella mente di Paolo, tutto ciò era chiaramente connesso con la sua teologia della giustificazione. Ne è un corollario che l'insegnamento di Paolo sulla giustificazione può di fatto avere a che fare con la problematica del giudeo/gentile più strettamente di quanto tradizionalmente si sia riconosciuto.

3. FILIPPESI 3,4-5a

Se riflettere su 3,2-4 mostra quanta possa essere l'importanza della nuova prospettiva su Paolo per una migliore interpretazione del vangelo paolino della giustificazione, questo giudizio trova conferma in quanto Paolo racconta della sua esperienza nei versetti successivi. «Se qualcun altro ritiene di riporre fiducia nella carne, io posso farlo di più: circonciso l'ottavo giorno, (membro) del popolo d'Israele; (appartenente) alla tribù di Beniamino...» (3,4-5). Qui si ha chiaramente un'espressione di «fiducia» (*pepoithēsis*) davanti a Dio,¹ e di fiducia «nella carne»: cioè, non nella forza umana o nei conseguimenti terreni, bensì nei vantaggi che sta per elencare.² La fiducia era una sicurezza (o un orgoglio) che gli veniva dalla sua condizione: di appartenente al popolo d'Israele, il popolo del patto, il popolo dei discendenti fisici («nella carne») di Abramo, eredi delle promesse del patto fatte ad Abramo e attraverso lui (come confermate dalla circoncisione «nella carne»). Paolo sciorina le sue credenziali, ragione della sua fiducia, in un elenco di sette punti. Si inizia esaminandone i primi tre.

¹ Come in *Fil.* 1,14; 2,24; anche in 2 *Cor.* 1,9; 2 *Tess.* 3,4; *Ef.* 3,12.

² J. Gnilk, *Der Philipperbrief* (HTKNT 10.3), Freiburg ²1976, 187.

a) Primo punto dell'elenco: «Circonciso l'ottavo giorno». L'eco di *Gen.* 17,12 è ovvia: «All'età di otto giorni, ogni maschio sarà circonciso tra di voi, di generazione in generazione». Ci si sarebbe forse aspettati che Paolo cominciasse con il secondo punto (figlio d'Israele), che viene prima cronologicamente ed è più fondamentale. Paolo comincia, però, con la circoncisione, presumibilmente perché era la questione principale in discussione con gli intrusi nella chiesa di Filippi; inoltre, anche perché, indubbiamente, la circoncisione non era puramente un rito di accesso per i proseliti gentili, bensì una caratteristica certa ed eloquente (se non la principale) degli appartenenti al popolo del patto,¹ perciò anche un «segno di peculiarità rispetto a un ambiente non giudaico».² La circoncisione, è bene ricordarlo, non era un rito di ammissione al patto per il discendente di Abramo, ché la partecipazione al patto era inclusa nella discendenza fisica da Abramo. La circoncisione era invece il primo atto di ubbidienza al patto del neonato membro del popolo del patto. Per dirlo con la terminologia introdotta da E.P. Sanders, la circoncisione l'ottavo giorno era il primo atto per «mantenere» la posizione del neonato giudeo nel patto, il primo atto di una vita nomistica.

b) Il secondo punto della lista, «(un membro) del popolo d'Israele», discendente diretto di Abramo, Isacco e Giacobbe, non già un proselito. Qui il motivo della fiducia di Paolo davanti a Dio era, chiaramente, la sua *identità etnica*: era un israelita, apparteneva a quel popolo che Dio aveva scelto per sé tra tutte le nazioni (*Deut.* 32,8-9). In *Rom.* 9,4-5 Paolo espone più diffusamente le ragioni della fiducia di un israelita davanti a Dio: Dio aveva dato agli israeliti «l'adozione, la gloria e i patti, la legge, il servizio sacro e le promesse...». Erano questi segni del favore divino, dell'elezione divina d'Israele a popolo personale di Dio, che davano agli israeliti questa sicurezza al cospetto di Dio. Anche qui, come si è notato a proposito della circoncisione, Paolo si mostra restio ad abbandonare questo titolo prezioso dell'elezione divina; egli continuò a vedersi e considerarsi un israelita (*Rom.* 11,1; 2 *Cor.* 11,22). Anche dopo aver creduto in Gesù messia, Paolo non rinnegò mai la sua eredità etnica, bensì considerò il suo vangelo direttamente continuo con quella e anzi una sua conferma.³

c) Il terzo punto della lista, «(membro) della tribù di Beniamino»: è interessante sapere che Paolo conoscesse la propria identità tribale e che ciò fosse per lui un ulteriore motivo di orgoglio e di fiducia al cospetto di Dio. Dei dodici figli di Giacobbe, solo Beniamino era nato nella terra promessa (*Gen.* 35,16-18) e soltanto la tribù di Beniamino era rimasta fedele a Giuda e alla casa di Davide quando, alla morte di Salomone, il regno si

¹ V. sopra, 2. ² Niebuhr, *Heidenapostel*, 105; v. anche sopra, cap. 5.

³ Si veda inoltre a *Rom.* 9-11 e il mio *Romans*, 526-528. 538-540. 681-686; cf. la mia *Teologia di Paolo*, § 19.

divise.¹ Anche qui si deve notare che si tratta ancora di *qualcosa che gli è stata data alla nascita*, senza alcuno sforzo o merito da parte sua. Come per la sua identità etnica di israelita, così per la sua identità tribale di beniaminita, fu il fatto stesso di aver beneficiato dell'elezione preveniente di Israele fatta da Dio che gli aveva dato fiducia. A questo punto, la sua fiducia è semplicemente quella di uno che apparteneva al popolo eletto, che cominciava la vita quale membro di una delle tribù d'Israele che ancora esistevano.

La fiducia espressa sin qui poggia chiaramente sul fattore etnico. L'implicazione logica è naturalmente che quelli che *non* sono circoncisi, che *non* appartengono al popolo d'Israele, *non* potrebbero condividere la medesima fiducia. L'altra implicazione, il lato più negativo della medesima medaglia, era che il non israelita era svantaggiato davanti a Dio, era, in verità, oggetto dell'ira di Dio più che della sua misericordia: Paolo mette in risalto il primo aspetto in *Rom. 2, 17-24* e affronta l'altro in *Rom. 9-11* (soprattutto in *9, 13-24; 11, 7-12. 25-31*). Questo era il medesimo ragionamento, visto come una missione misericordiosa, che spingeva gli altri missionari a portare entro Israele come proseliti i gentili desiderosi di entrarvi. Di fatto Paolo riconosce la teologia che sta a monte di quella missione, una teologia che funzionerebbe molto bene nel suo caso personale. Paolo si affretta tuttavia a spiegare chiaramente di avere abbandonato quella teologia (*Fil. 3, 7-8*). Tuttavia, ciò che si deve notare nel dibattito provocato dalla nuova prospettiva su Paolo è che, fino a questo punto, egli si è limitato a criticare *la fiducia riposta nell'identità etnica*, nel fatto, cioè, di appartenere a Israele, il popolo legato a Dio da un patto divino, la sicurezza che derivava dall'essere circoncisi e quindi di essere stati fedeli a quel patto sin dall'ottavo giorno di vita. Parlando della fiducia dei giudei al cospetto di Dio, Paolo non ha pensato anzitutto né a ciò che essi avevano conseguito con le proprie forze né ai loro atti meritori; la sua protesta era rivolta contro l'orgoglio dell'identità etnica, degli israeliti nei confronti degli altri, del giudeo rispetto al gentile. La sua prima protesta era diretta contro tutto ciò e questa protesta lo condusse a riformulare da capo ciò che il vangelo della giustizia divina significava ora per lui.²

¹ Lightfoot, *Philippians*, 146-147; Hawthorne, *Philippians*, 132-133; O'Brien, *Philippians*, 370-371; Bockmuehl, *Philippians*, 196; senz'altro grande è la possibilità che a Paolo (Saulo di Tarso) sia stato imposto il nome del primo re d'Israele (Saul).

² Sebbene ammettano chiaramente la differenza tra il primo e gli ultimi fattori del curriculum religioso paolino, O'Brien e Fee tendono a minimizzare la natura etnica del primo, soprattutto quando O'Brien riassume l'elenco nella formula complessiva di «adempimenti religiosi» (*Philippians*, 365) e il Fee riassume le ragioni per «la fiducia nella carne» dicendo che si trattava di «ragioni per potersi vantare agli occhi di Dio in base ai conseguimenti umani, estrema espressione 'egocentrica' della vita» (*Philippians*, 303 e 323). Simile l'interpretazione di T. Laato, *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen*, Helsinki 1991: «Le parole *pepoithenai en sarki* non significano altro che la fiducia dell'uomo in se stesso»; «il gloriarsi di chi pensa di esse-

La validità della nuova prospettiva sta nell'aver portato nuovamente in primo piano questo aspetto del vangelo e della teologia di Paolo.

4. FILIPPESI 3,5b-6

d) Il quarto punto dell'elenco dei motivi che Paolo ha per la sua fiducia al cospetto di Dio recita «ebreo di ebrei». «Il nome 'ebreo' era convenzionalmente associato al tradizionalismo o al conservatorismo».¹ L'intensificazione dell'affermazione – «ebreo di ebrei» – in luogo del semplice «sono ebreo» (come in 2 Cor. 11,22), dev'essere espressione della primitiva determinazione di Paolo a conservare la propria identità etnica; in realtà non soltanto a conservare, ma anche a identificarsi più compiutamente con le origini e la natura originaria del suo popolo.² Qui si coglie una sorta di idea fondamentalista delle origini: l'originario è il meglio, soltanto l'originario è veramente autentico, tornare alle origini, agli inizi, è un modo per restare più fedeli al proprio retaggio.

Giunti qui, al centro dell'elenco dei sette punti, s'inizia a notare un cambiamento. Perché sebbene «ebreo» esprima un'identità linguistica, qualcosa di quasi altrettanto «dato» dell'identità etnica di «israelita», anche il linguaggio non è del tutto «dato» ma richiede d'essere appreso. Più specificamente, «ebreo di ebrei» esprime l'intento deliberato di conservare e rafforzare questa identità linguistica, proprio come oggi un gallesse potrebbe affermare la propria identità rifiutandosi di esprimersi se non in gallesse. Qui si è in presenza di un atteggiamento e di un'osservanza che va oltre le dimensioni usuali del nomismo del patto e che mostra come il Paolo precristiano avesse preso deliberatamente questa strada.

L'elenco dei motivi di fiducia alla presenza di Dio del Paolo precristiano continua così: «quanto alla legge, fariseo; quanto allo zelo, persecutore della chiesa; quanto alla giustizia che è nella legge, irreprensibile» (3,5-6). La transizione dai fattori dell'identità etnica si va facendo sempre più marcata.

e) Il quinto punto dell'elenco, «quanto alla legge, fariseo» ci fa scendere ancora di più per il medesimo sentiero. Non è detto che un giudeo do-

re giusto per propri meriti» (pp. 259 e 263). Anche T.R. Schreiner, *Paul, Apostle of God's Glory in Christ*, Downers Grove, Ill. 2001: «Il problema [del giudeo] era la mania dei propri conseguimenti e della propria giustizia. Era devoto alla legge perché questa gli serviva per rafforzare il suo ego e la sua gloria personale» (p. 123). C.G. Kruse, *Paul, the Law and Justification*, Leicester 1996, è più equilibrato (pp. 257 s.).

¹ G. Harvey, *The True Israel. Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish Literature and Early Christian Literature* (AGAJU 35), Leiden 1996, 146.

² Così la maggior parte dei commentatori, per esempio Gnllka, *Philipperebrief*, 189-190; Niebuhr, *Heidenapostel*: «Una sorta di culmine dei diversi elementi della sua identità giudaica» (pp. 106-108).

vesse essere necessariamente un fariseo. Esserlo era una scelta. I farisei, per dirla con le parole degli Atti e di Flavio Giuseppe, erano una «setta» giudaica (*Atti* 15,5; 26,5; *Ios., Bell.* 2,162; *Ant.* 13,171.288; 20,191.197). Paolo deve aver scelto di entrare in quella setta o di annoverarsi in essa. Più specificamente, per essere diventato un fariseo il giovane Paolo deve aver scelto di andare a Gerusalemme (nel caso non fosse già lì).¹ Se fosse stato già a Gerusalemme, deve aver studiato sotto un maestro fariseo; il quadro di *Atti* 22,3 è del tutto plausibile.

Il fatto, e la ragione per la quale Paolo lo ricorda qui, è che i farisei erano particolarmente fervidi nella loro devozione alla torà e noti per la loro scrupolosità (*akribeia*) nell'osservare i precetti della legge.² Il loro stesso nome, in origine un nomignolo (?), «farisei», «i separati»,³ segnala un impegno a conservare la santità del popolo di Dio, il più incontaminata possibile dalla impurità. La logica della loro teologia si manifestava nel rigore della loro comunione di mensa e nella critica alla presenza di Gesù alla stessa mensa dei «peccatori», critica che la tradizione di Gesù attribuisce proprio a loro (*Mc.* 2,15-16; *Mt.* 11,19; *Lc.* 15,2). La stessa logica teologica sta chiaramente dietro alla «separazione» dei credenti giudei di Antiochia dai compagni di fede gentili in *Gal.* 2,11-14.⁴ In altre parole, Paolo fa capire chiaramente di conoscere questa logica «dall'interno»; in passato anche lui era vissuto secondo la stessa logica.

Per la discussione in cui si è qui impegnati, ciò significa che un'osservanza farisaica della legge non può essere definita semplicemente tipico «nomismo del patto». Indubbiamente i farisei ritenevano che il loro modo di vivere e di comportarsi fosse proprio quello richiesto loro in quanto membri fedeli del popolo del patto. Ma il fatto stesso che fossero considerati una setta del giudaismo del secondo tempio indica che non erano rappresentanti comuni del giudaismo del secondo tempio o del nomismo del patto del giudaismo del secondo tempio. A Paolo non bastava identificarsi come israelita, e per questo va oltre. Come la confessione d'essere «ebreo di ebrei» è un'intensificazione dello status più comune di «ebreo», così la confessione d'essere «fariseo» esprime il suo intento deliberato di andare oltre la semplice osservanza della legge del «giudaismo comune» e la convinzione della necessità di farlo.

In altre parole, qui si va oltre la questione della fiducia nella propria iden-

¹ Gerusalemme era l'unico posto noto dove Paolo avrebbe potuto fare il suo tirocinio farisaico, come ha dimostrato in maniera convincente M. Hengel, *The Pre-Christian Paul*, London 1991; così anche Niebuhr, *Heidenapostel*, 55-57.

² *Akribeia*: *Atti* 22,3; 26,5; *Ios., Bell.* 1,108-109; 2,162; *Ant.* 20,200-201; *Vita* 191.

³ *p'rušim*, dal verbo *paraš*, «separare»; cf. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* 11, ediz. riv. da G. Vermes e al., Edinburgh 1979, 396 s.; S.J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia 1987, 162; A.J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Edinburgh 1988, 220-225.

⁴ V. sopra, cap. 1, 2.3.

tità etnica per arrivare a una fiducia nell'impegno straordinario che egli aveva scelto di assumersi diventando un fariseo.

f) Il sesto punto nell'elenco dei motivi alla base della fiducia al cospetto di Dio del Paolo precristiano suona così: «Quanto allo zelo, persecutore della chiesa». Qui scatta un'ulteriore intensificazione: evidentemente, nella seconda metà dell'elenco Paolo intendeva ancorare più saldamente le sue ragioni di fiducia. Il termine «zelo» indica chiaramente qualcosa che è ancora molto oltre quegli obblighi che la maggior parte dei giudei riteneva di dover osservare sotto la legge. Qui non si tratta semplicemente dello «zelo per le tradizioni dei padri» (*Gal.* 1,14); quello zelo rientrava tra i compiti normali di un fariseo. Lo zelo di cui Paolo parla qui è uno zelo estremista, uno zelo che lo spingeva ad agire violentemente contro quelli che riteneva violassero la legge: egli aveva perseguitato la chiesa cercando di distruggerla (*Gal.* 1,13). Forse come i Maccabei prima di lui e gli zeloti dopo di lui, il suo eroe era stato Finees, che per la sua violenta reazione a una palese trasgressione della legge era assunto a modello di devozione e di zelo (*Num.* 25,6-13; *Sal.* 106,28-31; *Sir.* 45,23-24; *1 Macc.* 2,26. 54; *4 Macc.* 18,12).

Anche qui si è quindi davanti a qualcosa che travalica la sicurezza che viene dalla posizione etnica. Ma al tempo stesso si dovrebbe osservare che lo zelo di un Finees non aveva niente a che fare con la sua posizione personale agli occhi di Dio. Questo si doveva molto più all'ansia di preservare e tutelare l'identità d'Israele in quanto popolo messo a parte per Dio, all'inquietudine, in altre parole, per la santità d'Israele rispetto alle altre nazioni.¹ Fu la breccia aperta in questa palizzata che suscitò lo zelo di Finees (*Num.* 25,6-8; *Sal.* 106,28-29), così come quello di Elia che massacrò i profeti di Baal (*1 Re* 18,40; *1 Macc.* 2,58) e quello dei Maccabei che non esitarono a uccidere senza distinzione giudei ellenizzanti e occupanti siriaci (*1 Macc.* 2,23-24).² Che lo zelo di Paolo si esprimesse nella propensione a «distruggere» giudei come lui, fa pensare che il suo zelo persecutorio fosse motivato dallo stesso intento di mantenere e preservare la santità d'Israele da incursioni di «peccatori gentili» (*Gal.* 2,15).³ Se si è qui nel giusto, allora non è possibile contrapporre del tutto il sesto punto ai

¹ Sull'esempio dello «zelo/gelosia» di Jhwh quando afferma senza mezzi termini che Israele non deve adorare altri dèi ma restare devoto a lui solo (*Es.* 20,5; 34,14; *Deut.* 4,23-24; 5,9; 6,14-15; 32,21). E. Reuter fa osservare che il rapporto tra Jhwh e i suoi adoratori «si distingue per la richiesta categorica di esclusività: è volontà di Jhwh 'essere il solo dio per Israele... egli non intende condividere la sua pretesa di essere adorato e amato con qualsivoglia divinità'» (*qn'*, GLAT VII, 1013, con citazione di G. von Rad, *Th.A.T.* 1, 91997, 220 s.). Hengel non dà a questa dimensione il peso che le spetta (*Pre-Christian Paul*, 84).

² Tra i «peccatori e uomini senza legge» di *1 Macc.* 1,34; 2,44-48 figuravano senz'altro quelli che i Maccabei consideravano giudei apostati, israeliti che avevano abbandonato la legge; cf. il mio *Pharisees, Sinners and Jesus*, in *Jesus, Paul and the Law*, London 1990, 61-86: 74.

³ V. anche sopra, cap. 15; parere simile in Bockmuehl, *Philippians*, 199-200.

primi tre, perché lo zelo in questione è in realtà un'intensificazione, ma un'intensificazione della medesima fierazza d'identità etnica con il suo corollario negativo del disprezzo per le altre nazioni.¹ In tutti questi casi la motivazione primaria era la preoccupazione per la condizione del popolo al cospetto di Dio.

g) Settimo e ultimo punto dell'elenco: «Quanto alla giustizia che è nella legge, irreprensibile». Queste parole dovrebbero quasi sicuramente essere lette come una dichiarazione di fiducia fatta da chi si è visto vivere al cospetto di Dio secondo i precetti della legge di Dio. La legge fissava un modello di vita e il Paolo precristiano affermava di vivere secondo il modello comandato.² Personalmente dubito che il termine *amemptos*, «irreprensibile», debba essere considerato un sinonimo di «impeccabile, perfetto», nel senso di non aver mai trasgredito, neanche un po', alcun comandamento.³ Infatti, le condizioni della legge del patto prevedevano la richiesta di pentimento e il modo di sacrificare e fare espiazione per il peccato.⁴ Vivere nell'osservanza della legge deve quindi aver comportato anche il ricorso alle misure rituali e di culto previste dalla legge quando l'impurità e il peccato rovinavano la vita regolata dal patto.⁵ Immagino che sia questo il tipo di vita attribuito in *Lc. 1,6* a Zaccaria ed Elisabetta.⁶ Inoltre, Paolo non avrà certo pensato che i suoi convertiti fossero senza peccato quando ne parlò usando lo stesso aggettivo («irreprensibili») in *Fil. 2,15* e *1 Tess. 2,10* e *3,13*. Questo modello di vita regolata dalla legge è riassunto felicemente nella formula «nomismo del patto» coniata da Sanders.⁷

1 Nonostante S. Kim, *Paul and the New Perspective* (WUNT 140), Tübingen 2002 insista nel catalogare gli ultimi tre punti sotto la categoria di «conseguimenti personali» (pp. 76 s.).

2 S. Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul*, Grand Rapids 2004, commenta sarcasticamente che Paolo «non soffreva di scarsa autostima, né la sua coscienza tendeva inquieta all'introspezione» (p. 403).

3 «Il termine *amemptos* non dovrebbe esser forzato fino al punto di significare che Paolo avesse adempiuto la legge in maniera perfetta, senza incorrere mai in alcuna trasgressione» (O'Brien, *Philippians*, 380); Lightfoot parafrasa l'affermazione paolina così: «Non ho omesso di osservare alcuna, sia pur minima, regola» (*Philippians*, 148).

4 Questo è uno dei punti importanti messi in luce da E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977, e si veda anche il suo *Judaism. Practice and Belief 63 BCE - 66 CE*, London 1992, spec. 107-110. 271-272. Kim replica: «*Fil. 3,2-6* non fa piuttosto pensare che Paolo abbia cercato di osservare i comandamenti della legge con la massima perfezione possibile proprio per potersi pentire il meno possibile? Se così fosse, in *Fil. 3,2-6* Paolo non si mostrerebbe molto al corrente delle misure previste per l'espiazione». Kim riconosce tuttavia che nei rotoli si parla di perfezione pur confessando al contempo inadeguatezza e manchevolezza, e al riguardo parla di analogia tra Paolo il fariseo e i qumraniani (*Paul and the New Perspective*, 149 s.).

5 Cf. Thielman: «Probabilmente Paolo vuol dire di aver osservato i comandamenti il più scrupolosamente possibile e che quando li trasgrediva ricorreva alle misure previste dalla legge stessa per l'espiazione del peccato» (*Paul and the Law*, 155). 6 Cf. *Teologia di Paolo*, 352.

7 «... non è un'affermazione di assenza di peccato ma una completa conformità alla torà interpretata in termini di patto, grazie alla quale erano disponibili perdono e purificazione» (M.A. Seifrid, *Justification by Faith. The Origin and Development of a Central Pauline Theme* [NovTS 68], Leiden 1992, 174). «La legge come modo di vivere era generalmente considerata fattibile e

Al tempo stesso è da ricordare l'intensificazione crescente che Paolo voleva evidentemente aggiungere all'elenco dei motivi di baldanza agli occhi di Dio del suo periodo precristiano. Ciò fa pensare che il parallelo più illuminante col pensiero di Paolo a questo punto è l'acme analoga di Gal. 1,13-14, dove Paolo ricorda che «mi distinguevo nel giudaismo più di molti coetanei tra i miei connazionali, perché ero estremamente zelante nelle tradizioni dei miei padri» (Gal. 1,14). Anche qui ritroviamo il fariseo zelante che va *oltre* lo stile di vita del giudaismo comune. In verità, si coglie anche un momento di *competizione* del Paolo precristiano che cerca di distinguersi *facendo meglio e di più* dei suoi contemporanei nella devozione zelante e nell'applicazione delle più scrupolose *halakot* dei farisei, superando persino molti dei suoi compagni farisei soprattutto, e lo ripete ancora una volta, perseguitando la chiesa. Ora, tutto ciò va oltre, e di molto, alla fiducia nella condizione etnica.¹ In Gal. 1,14 e, di conseguenza, anche in Fil. 3,6 c'è, come minimo, un elemento di raggiungimento di un successo personale e di orgoglio per tale risultato.²

Riepilogando, se la prima metà dell'elenco paolino dei motivi per i quali il Paolo precristiano è sicuro di poter stare con fiducia al cospetto di Dio conferma la sostanza e i punti salienti della nuova prospettiva, si potrebbe parimenti affermare che la seconda metà della lista confermi in pari misura i punti salienti della vecchia prospettiva su Paolo.

pratica: per la maggior parte dei giudei osservanti sarebbe stato assurdo pensare che Dio avesse dato una rivelazione non praticabile concretamente. Anche sotto questo aspetto Paolo non dice di essere 'senza peccato', ma semplicemente d'essere onesto e irreprensibile rispetto alle norme che seguiva» (Bockmuehl, *Philippians*, 202). Simile è la posizione di N.T. Wright, *Romans*, NIB x (Nashville 2002), 461. Che cosa allora è meglio: parlare di giustizia «raggiunta» e «conseguita» (Kim, *Paul and the New Perspective*, 77 s.) oppure di giustizia vissuta ed esemplificata nella pratica?

1 «... Impresa che lo distinse dagli altri giudei» (M.A. Seifrid, *Christ, or Righteousness. Paul's Theology of Justification*, Downers Grove, Ill. 2000, 27). A ciò non ho dato il dovuto peso nel mio *Paul and Justification by Faith*, in R.N. Longenecker (ed.), *The Road from Damascus. The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought, and Ministry*, Grand Rapids 1997, 85-101: 93-94 (= sopra, pp. 422-425).

2 Modifico quindi quanto scritto nella *Teologia di Paolo*, dove sostengo che gli ultimi tre punti dell'elenco dei meriti paolini «non possono essere considerati 'un conseguimento autonomo'» (p. 372). In quel passo mi interessava di più non perdere di vista la «giustizia» quale pratica del patto più che un fine che doveva essere ancora «raggiunto». Commentatori più recenti riconoscono la necessità di essere consapevoli della piena portata dell'elenco di Fil. 3,5-6 e della natura integrata dei «privilegi ereditati» e dei «conseguitamenti personali», per usare la terminologia di P.T. O'Brien, *Was Paul Converted?*, in D.A. Carson e al. (ed.), *Justification and Variegated Nomism*, 2. *The Paradoxes of Paul*, Tübingen 2004, 361-391: 372-373; privilegi di nascita e pratica attiva della legge (Marguerat, *Paul et la Loi*, 266); I.H. Marshall, *New Testament Theology*, Downers Grove, Ill. 2004, 446-447. Il tipo di esegesi al quale mi opponevo è ben esemplificato da una citazione di G. Bornkamm, *Paul*, London 1971, 123, ripresa da Marguerat (p. 260): «L'esempio paolino del prigioniero del peccato è proprio questo giudeo zelante per la legge. Illudendosi d'essere devoto, nella sua ricerca di giustizia egli sogna che l'accesso a Dio, assolutamente sbarrato, sia aperto o immagini di poterlo aprire con le proprie opere».

5. FILIPPESI 3,7-9

Il v. 7 segna la svolta repentina, il voltafaccia, la conversione del fariseo Saulo che diventa il cristiano Paolo. Ciò che colpisce subito è l'intensità di questa inversione di marcia: «Ma ciò che per me era un *guadagno*, l'ho considerato una *perdita*, a causa del Cristo. Anzi, a dire il vero, ritengo che ogni cosa sia una *perdita* di fronte al valore impareggiabile della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore, per il quale *ho subito la perdita* di ogni cosa; ma considero tutto ciò *spazzatura*, al fine di guadagnare Cristo ed essere trovato in lui, senza una mia giustizia che viene dalla legge, bensì quella che è per fede in Cristo, la giustizia che viene da Dio, basata sulla fede...» (3,7-9). Paolo non nega i benefici della sua precedente situazione: ci aveva «guadagnato», ne aveva tratto un vantaggio: egli usa il medesimo termine (*kerdos*) in 1,21 dove afferma che morire sarebbe stato per lui un vantaggio. Rinunciando al precedente «guadagno» Paolo aveva «subito una perdita», con la conseguenza, implicita nel verbo *zēmioō*, di dover affrontare patimenti, difficoltà e sofferenze.¹ Il cambiamento equivaleva alla perdita di *ogni cosa* – altro richiamo al fatto che la sua vita di fariseo zelante era stata divorante: per lui aveva significato tutto.

Ma ora egli considera questa vita «spazzatura», preziosa quanto potrebbero esserlo degli «escrementi» (*ta skybala*).² Gesù il Cristo³ aveva avuto su di lui effetti tanto travolgenti che egli si trovò a considerare affatto relativo qualsiasi altro insieme di valori rivelati e tradizionali in conformità dei quali aveva fino a quel momento vissuto. La radicalità del rovesciamento di ogni valore non avrebbe potuto essere espressa in toni più vividi. Ciò nondimeno questo non significa che Paolo negasse ora ogni valore alle cose che per lui erano state tanto importanti. È inverosimile se si considera il suo tentativo di mantenere il valore della circoncisione indicato dal Deuteronomio e da Geremia (3,3), la sua affermazione del valore ancora attuale della circoncisione in *Rom.* 3,1-2, delle benedizioni ancora valide d'Israele (*Rom.* 9,4-5) e della propria condizione d'israelita (*Rom.* 11, 1; 2 *Cor.* 11,22). *Il contrasto è forte e netto, ma ciò non significa che Paolo voglia disprezzare tutto ciò che in passato reputava un guadagno. Egli vuole esaltare al massimo il valore che egli, ora, attribuisce a Cristo, alla conoscenza di Cristo e alla prospettiva di guadagnare Cristo.*

Si deve notare che ciò cui Paolo ha voltato le spalle non era soltanto la sua vita impostata sulla competizione, come indicano gli ultimi quattro punti della lista dei suoi meriti religiosi (*Fil.* 3,5b-6); non era soltanto che ora non sentiva più il bisogno di gareggiare con i suoi contemporanei e

¹ BDAG, 428. ² BDAG, 932.

³ L'articolo determinativo in 3,7 mantiene tutta la forza della scoperta che Gesù, nonostante fosse stato crocifisso, fosse davvero il messia / il Cristo della speranza d'Israele.

con i suoi compagni farisei per superarli (*Gal.* 1,14). Evidentemente, egli pensava anche ai primi tre punti nei quali egli confidava: l'appartenenza al patto, ottenuta per nascita e confermata dalla circoncisione l'ottavo giorno (*Fil.* 3,5a). Anche ciò era stato per lui un guadagno, un motivo di sicurezza al cospetto di Dio. Ora è *tutto quanto* l'insieme che gli si è improvvisamente vuotato di tutti i privilegi per i quali in passato lo aveva tenuto in gran conto – il nomismo del patto che riguardava i non circoncisi, il non Israele costituzionalmente incapace di nutrire una simile fiducia davanti a Dio, e anche il più rigoroso nomismo del fariseo irreprensibile; lo zelo col quale perseguitava altri giudei che a suo parere minacciavano la separatezza d'Israele dalle (altre) nazioni, e anche lo zelo per le tradizioni dei padri, nel quale sopravanzava i suoi contemporanei (*Gal.* 1,14).

Ne segue anche che, quando parla della «mia giustizia che viene dalla legge» (*Fil.* 3,9), Paolo non pensava, probabilmente, a una giustizia ottenuta con le sue forze. Senza tornare a dibattiti già esaminati altrove,¹ la «giustizia» può essere definita una condizione o un'attività conforme a quanto Dio considera giusto o attua ciò che per Dio è giusto. Ciò include tanto l'elezione divina di Israele e il suo comandamento di circoncidere i figli maschi d'Israele quanto le regole più rigorose dei farisei e il maggiore scrupolo con il quale esse dovevano essere osservate per mantenere la giustizia del popolo del patto. A questo punto non dovrebbe trarre in inganno che Paolo parli della giustizia specificando «la mia giustizia». ² Essa si riferisce al medesimo ordine di valori che Paolo aveva prima rivendicato per se stesso (3,5-6), «io ancor più» (3,4), e che aveva affermato d'essere «per me... un guadagno» (3,7), vale a dire i vantaggi di cui aveva goduto il fariseo Saulo per essere un israelita circonciso, senza contare poi l'ulteriore vantaggio che si era guadagnato sui suoi contemporanei.³

Si è davanti a un duplice contrasto: fra «la mia giustizia» e «quella (giustizia) che si ha mediante la fede in Cristo... sulla base della fede»;⁴ poi,

1 V. sopra, pp. 88-91. 2 O'Brien corre proprio questo pericolo (*Was Paul Converted?*, 373).

3 Cf. sopra, pp. 235 s. n. 5. R.H. Gundry, *Grace, Works, and Staying Saved in Paul: Biblica 66* (1985) 1-38 vede nell'elenco paolino soltanto «il peccato relazionale della giustizia raggiunta da solo» (pp. 13 s.). O'Brien preferisce evidenziare solo quest'ultima: «*dikaïosynē* definisce il raggiungimento morale proprio di Paolo... *Emen dikaïosynēn* non era che la giustizia ottenuta con i propri sforzi» (*Philippians*, 394-395). Kim non riesce a valutare il grado in cui Paolo identifica se stesso con l'eredità d'Israele e la condizione che Israele ha di contraente del patto divino: «una giustizia umana, una giustizia raggiunta da esseri umani... questa qualità umana (cioè carnale) e non una qualità nazionalistica» (*Paul and the New Perspective*, 77-79).

4 Non è necessario addentrarsi nella discussione attualmente di moda riguardo al significato di *pistis Christou* («fede in Cristo» o «la fedeltà di Cristo»), perché la seconda «fede» è sicuramente quella del credente, come convergono anche O'Brien (*Philippians*, 400) e Bockmuehl (*Philippians*, 211-213), che pure sostengono la traduzione «fedeltà di Cristo». Si dovrebbe tuttavia osservare che la ripetizione a effetto retorico («guardatevi» 3x; «fiducia nella carne» 3x; «perdita» 3x; «a causa di Cristo» 3x; «ottenere» 3x) è una caratteristica del passo.

tra la giustizia «derivante dalla legge» (*tēn ek nomou*) e la giustizia «che viene da Dio» (*tēn ek theou*).¹

La prima antitesi contrappone la condizione giusta e la fedeltà al patto che Paolo poteva rivendicare in quanto israelita, ebreo di ebrei, fariseo zelante, e la giustizia intesa come possibilità d'essere accetto a Dio, concessa soltanto mediante la fede o sulla sua base. Altrove questo è un assioma centrale del vangelo di Paolo – la potenza salvifica di Dio è per *tutti* quelli che credono, siano essi gentili o giudei (*Rom.* 1,16-17) e questa cognizione capitale non dev'essere né adulterata né compromessa da nessun tentativo di insistere che i credenti in Cristo debbano vivere come giudei (*Gal.* 2,14-16). Anche qui sbaglia chi crede che la giustizia di un tempo fosse qualcosa di guadagnato o di raggiunto.² Quello che Paolo vuol dire è che soltanto la fede è la base per un rapporto con Dio veramente giusto: la fiducia in Dio e nella sua affidabilità, dimostrata esemplarmente da Abramo davanti alla promessa divina di un erede (*Rom.* 4,16-21), quale mezzo mediante il quale, in base al quale, grazie al quale la vita dovrebbe essere vissuta (*Rom.* 14,23).³ Paolo era contrario a qualsiasi cosa avesse sminuito o minimizzato o oscurato quel principio religioso fondamentale. E «qualsiasi cosa» includeva *sia* la fiducia riposta nella nascita e nella tradizione religiosa *sia* anche la sicurezza che proveniva dal praticare in maniera superlativa quella tradizione.

Il secondo contrasto contrappone antiteticamente la «giustizia che proviene dalla legge» alla «giustizia che viene da Dio». Anche qui è chiaro che col primo termine dell'antitesi Paolo si riferisca indubbiamente all'elenco dei vantaggi di 3,4-6. La giustizia di cui aveva goduto da giudeo e da giudeo fedele, una condizione derivante dalla sua appartenenza al popolo cui Dio aveva donato la legge, condizione blindata dal suo impegno di fariseo, deciso a vivere (ancora più) scrupolosamente da membro del popolo giusto di Dio. Anche qui ripetere che «la giustizia che proviene dalla legge» sia una giustizia ottenuta con i propri meriti e sforzi significa trascurare il contesto della precedente sicurezza di Paolo. «La giustizia che proviene dalla legge» deve, invece, indicare una condizione al cospetto di Dio che

1 M. Theobald, *Paulus und Polykarp an die Philipper. Schlaglichter auf die frühe Rezeption des Basissatzes von der Rechtfertigung*, in M. Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive* (WUNT 182), Tübingen 2005, 349-388, di fatto ci ricorda che il «mio» non dovrebbe essere interpretato in termini individuali universali di qualche tipo, come il «mio» dell'individualismo moderno; si tratta, invece, del «mio» di chi ha conosciuto se stesso, la sua identità personale, quale membro di un popolo, Israele (pp. 358-361 e 361-369).

2 Cf. N.T. Wright, *What Saint Paul Really Said*, Grand Rapids 1997, 124: «Quella che egli rifiuta nella prima metà del v. 9 [Fil. 3,9] non è una giustizia moralistica o autonoma, ma la condizione di appartenenza al patto di un giudeo ortodosso».

3 «La fede non va considerata un raggiungimento... Pronunciare la giustificazione è un atto esclusivamente divino e la fede non è disgiunta dalla grazia, bensì vi è compresa» (Gnilka, *Philippenerbrief*, 194).

deriva «dalla legge», cioè dall'appartenenza al popolo della torà, il popolo che si distingue per il possesso della legge di Mosè e per la pratica, esercitata con zelo, di quella legge.¹

Il secondo termine della seconda antitesi paolina è la «giustizia che viene da Dio»: Dio che fa entrare una persona in rapporto con lui e la dichiara giusta. Presumibilmente, ponendo in contrasto le due concezioni della giustizia Paolo non voleva lasciar intendere che la legge non venisse da Dio o che Israele non fosse stato il popolo eletto di Dio. Infatti, altrove egli nega chiaramente tale ipotesi (*Rom.* 7,12; 9-11), proprio come non aveva inteso negare il valore della circoncisione o che appartenere a Israele fosse un «vantaggio» (*Rom.* 3,1-2), nonostante «l'eccellenza della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore». Il contrasto è probabilmente quello di cui parla in *Gal.* 3,19-4,7: nel rapporto tra Dio e Israele la legge aveva avuto un ruolo prezioso, tuttavia inferiore rispetto a quello della fede.² Il contrasto è tra l'immediatezza del rapporto con Dio mediante la fede (come in *Rom.* 5,2) e la frapposizione della legge quale intermediaria di quel rapporto. Paolo continuò ad affermare che, di fatto, la legge avesse ancora, almeno in una certa misura, un ruolo in quel rapporto.³ Ciò cui restava contrario, sia qui che altrove, era quindi il presupposto che la legge, in tutta la sua portata, avesse ancora un ruolo essenziale di mediazione persino per quanti avevano già trovato e provato direttamente il pieno rapporto con Dio mediante la fede. Accontentarsi di una giustizia mediata «proveniente dalla legge» quando la «giustizia che viene da Dio» era direttamente disponibile mediante la fede era abbastanza negativo; ma insistere che credenti che già si rallegravano e godevano della giustizia «da Dio» dovessero necessariamente sottomettersi alla giustizia «dalla legge» significava minacciare, se non distruggere, la giustizia di Dio. Indubbiamente Paolo calca retoricamente l'antitesi (3,7-8), tuttavia egli usa toni e tinte forti anche perché ciò che lui aveva provato personalmente aveva rivoluzionato la sua precedente concezione del funzionamento della giustizia di Dio e anche perché, non va dimenticato, egli era ora consapevole di quanto un ritorno al suo vecchio modo di pensare avrebbe corrotto la visione essenziale del vangelo (*Rom.* 1,16-17).

¹ A parere di Seifrid il settimo vantaggio elencato, «quanto alla giustizia che è nella legge, irreprensibile», sia «molto probabilmente un sommario di tutti questi benefici», cioè di quelli elencati in 3,5-6; «una mia giustizia» di 3,9 non sarebbe «una giustizia frutto dei propri sforzi» anche se prima della conversione Paolo avesse «attribuito valore salvifico all'obbedienza» (*Justification*, 173-175). ² V. sopra, cap. 1, 3.3.

³ Cf. *Teologia di Paolo*, § 23. Anche, tra gli altri, P.J. Tomson, *Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (CRINT 3.1), Assen-Maastricht 1990; B.S. Rosner, *Paul, Scripture and Ethics. A Study of I Corinthians 5-7*, Leiden 1994.

6. FILIPPESI 3,7-11

Ciò che più colpisce nel passo più pregnante (3,7-11) è la centralità di Cristo. Chiaramente fu la scoperta del Cristo, della rilevanza di Gesù il Cristo, che portò Paolo sia a una completa revisione dei suoi precedenti motivi di sentirsi fiducioso al cospetto di Dio sia ad assegnare a Cristo la posizione centrale che Cristo occupa nella sua soteriologia rivisitata. Singolare, ma non abbastanza notata, è la varietà di modi nei quali Paolo esprime la centralità di Cristo che ha ora scoperta.

Nei vv. 7-8 egli usa il costrutto *dia* + accusativo non meno di tre volte: «a causa del Cristo», «a causa dell'incomparabile valore della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore», «a causa di lui». Per Paolo è abbastanza insolito usare la costruzione *dia* + accusativo riferendosi a Cristo,¹ mentre più caratteristico dello stile e del pensiero paolino è il costrutto *dia* + genitivo («mediante Cristo»).² Usare quindi con tanta frequenza il costrutto *dia* + accusativo in 3,7-8 può significare soltanto che Paolo sta spiegando qualcosa d'importante in questo contesto. Il costrutto è usato ogni volta per esprimere la rivalutazione provocata dalla sua conversione: «Queste cose le ho considerate una perdita *a causa del Cristo*»; «ritengo che ogni cosa sia una perdita *a causa dell'inestimabile valore della conoscenza di Cristo Gesù mio Signore*»;³ «*per amore del quale* ho subito la perdita di ogni cosa». La formulazione, quindi, era evidentemente il modo scelto da Paolo per riferirsi, mettendolo in risalto, a ciò che lo aveva portato a considerare i suoi passati vantaggi e la sua precedente sicurezza altrettanta spazzatura. Fu la luce di Cristo a gettare tutto il resto in ombra. Tale illuminazione includeva, si può presumere, il riconoscimento che Gesù fosse veramente *il Cristo* e che egli fosse stato elevato a *Signore*. Indubbiamente, però, essa includeva, o venne presto a includere, anche una valutazione della rilevanza della morte di Gesù. L'espressione fa pensare a un riferimento a qualcosa avvenuto fuori di lui (*extra nos*), mentre *dia* + genitivo lascia intendere piuttosto un rapporto, un impegno di Dio con l'uomo e viceversa, mediante Cristo. Il primo nuovo motivo per il quale Paolo poteva presentarsi a Dio fiducioso fu quindi ciò che Cristo aveva compiuto, in particolare con la sua morte e risurrezione.

La formula «a causa / per amore di Cristo» è integrata con l'altra, più nota, «in Cristo» al v. 9, ma anche già prima al v. 3. Ciò indica un rapporto più intimo con Cristo e con la sua opera, un riferimento non sem-

¹ Il costrutto ricorre altrove soltanto in 1 Cor. 4,10 e 2 Cor. 4,5 e 11 (*dia Iēsoun*).

² Rom. 1,5-8; 2,16; 5,1.9.11.17-18.21; 7,25; 8,37; 16,27; 1 Cor. 15,57; 2 Cor. 1,20, ecc. V. anche *Teologia di Paolo*, 404 s.

³ *To hyperechon* («il valore sovrabbondante») accentua ulteriormente il contrasto fra ciò che prima era stato considerato «un guadagno» (3,7) e che ora non è che «immondizia» (3,8).

plicemente a ciò che Cristo ha compiuto, senza tener conto di Paolo, bensì a qualcosa di equivalente a una collocazione fisica dentro Cristo. Cioè, non semplicemente una collocazione di se stessi *in riferimento alla* vita, morte e risurrezione di Cristo, bensì un coinvolgimento personale *entro* la realtà continuativa di Cristo, il Cristo risorto e glorificato.¹ Quando Paolo parla della «*conoscenza* di Cristo Gesù, mio Signore» si coglie la medesima nota di un rapporto personale, con le sue vibrazioni di un rapporto personale intimo con la persona che si conosce.² Al v. 10, infatti, «*conoscere* Cristo» è definito da Paolo «lo scopo» e, forse, il risultato principale del suo rovesciamento dei valori,³ un aspetto al quale si dovrà ritornare.

Riguardo al nostro tema, merita particolare attenzione il modo in cui Paolo combina l'idea di «avere la giustizia da Dio» con «in lui»: «al fine di poter guadagnare Cristo ed *essere trovato in lui*, non con una mia giustizia derivante dalla legge, ma con quella che è mediante la fede in Cristo, *la giustizia da Dio sulla base della fede*» (3,9). Evidentemente questi erano *due filoni interconnessi* della soteriologia paolina, due elementi che sono stati definiti linguaggio partecipazionista e terminologia forense di Paolo. Nell'ipotesi che l'apostolo stesse pensando al giudizio finale («affinché io possa esser trovato in lui...»), per lui era evidentemente importante che la sua speranza non venisse espressa unicamente in termini forensi, come se quella speranza fosse basata interamente ed esclusivamente su quello che Cristo aveva fatto per lui («a causa di Cristo»). La sua speranza si basava quindi nell'essere trovato «in Cristo». Si potrebbe persino forzare l'idea osservando che l'essere «in lui» era il fondamento della sua speranza di avere «la giustizia che viene da Dio». *Era soltanto essendo «in Cristo» che la sua speranza di essere riconosciuto giusto da Dio poteva essere realizzata*; proprio come si dovrebbe aggiungere: *era soltanto avendo «la giustizia che viene da Dio» che la sua speranza di essere trovato «in Cristo» sarebbe stata realizzata.*⁴

Ciò ci induce a riconoscere l'elemento del «non ancora» implicito nella formulazione paolina di tutto il passo: «al fine di guadagnare Cristo ed essere trovato in lui»; «conoscere lui e la potenza della sua risurrezione e la comunione delle sue sofferenze, divenendo conforme a lui nella sua mor-

¹ Per il significato della formula paolina «in Cristo» v. *Teologia di Paolo*, § 15.2.

² O'Brien, *Philippians*, 388-389 e Bockmuehl, *Philippians*, 205-206 che fanno anche osservare che questa è l'unica volta che nelle lettere pervenute Paolo usa l'espressione «mio Signore».

³ «'Conoscere Cristo' è quindi la meta ultima verso la quale l'apostolo indirizza il corso della propria vita» (Hawthorne, *Philippians*, 143).

⁴ Gnilka cita Stuhlmacher: «per Paolo l'insegnamento giuridico e quello mistico sulla redenzione non possono essere separati» (*Philippenerbrief*, 195); cf. O'Brien, *Philippians*, 393 e 415-417. Gnilka fa osservare anche che «l'essere in Cristo poggia sulla *dikaio synē theou*» (p. 195), mentre O'Brien è a ragione contrario a qualsiasi idea che «il discorso sulla giustizia sia in qualche modo estraneo al contesto» (pp. 416 s.), pur restando vero che l'acme di 3,8d-11 sia raggiunta in termini di «partecipazione». Cf. Fee, *Philippians*, 314. 326 e 337.

te, per giungere in qualche modo alla risurrezione dai morti». Senza dubbio, l'espressione «a causa di Cristo» si riferisce, forse interamente, a ciò che era stato compiuto in passato. Altrove la formula «in Cristo» si riferisce certamente alla situazione presente di Paolo, mentre il «guadagnare Cristo» ed «essere trovato in lui» dovrebbero essere per lui realtà già inizialmente presenti dal momento della sua conversione. Del resto, Paolo aveva già dichiarato: «Per me vivere è Cristo» (1,21; cf. *Gal.* 2,20). Probabilmente Paolo avrebbe affermato di «conoscere» già Cristo e di godere in qualche misura anche di una qualche partecipazione alla vita del Cristo risorto (*Rom.* 6,4; 7,6; 8,2). Tuttavia il senso principale dei vv. 10-11 è chiaramente di definire un'aspirazione: conoscere Cristo e la potenza della sua risurrezione (ancora di più); di diventare (costantemente e sempre di più) conforme alla sua morte; con la speranza finale di arrivare anche lui dove Cristo era già arrivato, alla risurrezione dai morti.¹

Anche qui la soteriologia cristologica di Paolo precisa e chiarisce il suo linguaggio di giustificazione. Per quanto egli godesse già della «giustizia da Dio», ciò non esprimeva il processo della salvezza né interamente né definitivamente. Nonostante il risalto dato all'importanza decisiva di ciò che Cristo aveva compiuto sulla croce e già nella vita stessa dell'apostolo (*Rom.* 6,3-4; 7,4-6; 8,1-2), Paolo non pensò che questa fosse tutta la storia o una storia che avesse raggiunto già il termine e la cui fine fosse già al sicuro. Se «in Cristo» era un modo abbreviato per indicare la speranza nutrita da Paolo d'essere trovato (nel giudizio finale) con «la giustizia da Dio», i vv. 10-11 precisano più chiaramente come essere «in Cristo» abbia determinato e assicurato questa fine.

Colpisce in particolar modo la chiara affermazione che quello fosse un processo di graduale conformità a Cristo. La potenza della risurrezione di Cristo potrebbe essere in evidenza già nella vita di Paolo e nella sua missione. Restava, però, da partecipare alle sofferenze di Cristo. Paolo non era ancora arrivato a essere conforme alla morte di Cristo. Egli non avrebbe partecipato pienamente alla risurrezione dei morti tranne che al culmine e alla fine della sua vita (*Rom.* 8,11; 2 *Cor.* 4,16-5,5) o alla parusia (1 *Cor.* 15,50-52). Vale a dire, che Paolo non sarebbe stato pienamente conforme alla risurrezione di Cristo oltre che alla sua morte fino alla propria morte e «all'ultima tromba» (*Rom.* 6,5; 1 *Cor.* 15,49; *Fil.* 3,20-21). Qui, parte integrante dell'idea è la *necessità di una trasformazione personale*, e che questa si sarebbe verificata soltanto «in Cristo» e «mediante Cristo» (*dia* + genitivo) e «con Cristo».² Non si trattava semplicemente di una sen-

1 Cf. O'Brien, *Philippians*, 391-392. 402. 411.

2 Un aspetto singolare, ma poco notato, della soteriologia paolina è costituito dalle sue distinte e caratteristiche formulazioni con *syn-* («con Cristo»); v. il loro elenco in *Teologia di Paolo*, § 15.3 e nn. 61 e 62.

tenza già pronunciata, provvisoria (o anche definitiva), o ancora da essere pronunciata (ma che lo sarà sicuramente «tenendo conto di Cristo») al giudizio finale. La metafora forense della giustificazione era, di per sé, inadeguata a descrivere la portata e la natura del processo di salvezza, il già e il non ancora. Essa doveva essere integrata con la concezione di un processo di trasformazione per diventare come Cristo nella sua sofferenza e morte quale stazione necessaria sulla via di una risurrezione come quella di Cristo.¹ Per ripetere quanto già detto: l'efficacia della morte di Cristo di cui Paolo parla qui non è la sua funzione di sacrificio di espiazione; di per sé quell'evento passato non abbracciava tutto ciò che era avvenuto relativamente ai credenti. Il pieno effetto salvifico della morte di Cristo fu il risultato di trasformare il credente per farlo partecipare più compiutamente a questa morte, a quello che altrove Paolo definisce disfacimento del «nostro uomo esteriore» (*ho exō hēmōn anthrōpos*) (2 Cor. 4,16).²

Se le cose stanno veramente così, ne risulta una conseguenza molto importante per i dibattiti provocati dalla nuova prospettiva. La lezione da imparare è che l'interpretazione paolina della salvezza non può essere adeguatamente valutata soltanto, o anche principalmente, in termini di giustificazione; come se, ad esempio, essa potesse essere affermata unicamente come «giustizia aliena» imputata al credente o come efficacia espiatrice della croce, per quanto indispensabili e importanti siano queste due concezioni. Ugualmente fondamentale per la visione di Paolo, e nella sua mente perfettamente integrata con l'interpretazione del funzionamento della giustizia divina, era la sua concezione di un processo dell'essere «in Cristo» (di una partecipazione, se più vi piace), ma anche un processo del diventare o del penetrare più profondamente «in Cristo», oppure del diventare più perfettamente conformi all'immagine di Dio in Cristo.

7. FILIPPESI 3,12-14

I testi e le traduzioni inseriscono uno spazio tra il v. 11 e il v. 12. Lo si può capire, poiché il v. 11 funge in qualche modo da acme della pericope costituita da 3,7-11, mentre 3,12-16 prosegue il discorso con immagini molto diverse. Allo stesso tempo, però, la nuova pericope si apre con il chiaro scopo di riprendere e spiegare l'affermazione precedente: «Non che io abbia già ottenuto tutto questo o sia già arrivato al traguardo (*teteleiōmai*)»,³ cioè alla meta considerata in 3,9-11 (quindi non solo la «risurre-

¹ Marguerat, *Paul et la Loi*, 271-272 esemplifica la tendenza contemporanea a vedere 3,7-11 in parallelo con 2,6-11; io andrei oltre per vedere i due aspetti di 3,4-6 in parallelo ai due aspetti di 2,6.

² Cf. *Teologia di Paolo*, § 18 (spec. § 18.5) e *Jesus and the Spirit*, London 1975, § 55.

³ Qui si potrebbe scorgere uno sguardo di Paolo lanciato al suo passato, poiché la pretesa di es-

zione dai morti», ma anche tutto il resto). Questo aspetto era importante per Paolo, tanto che lo ripete per metterlo in risalto: «Non ritengo di averlo già raggiunto» (3,13). La doppia negazione segnala il timore di Paolo di venire frainteso, che la forza stessa delle parole appena pronunciate desse luogo a equivoci, forse già sorti; insomma, il timore che la forza della prospettiva del «non ancora» offerta da Paolo in 3,9-11 potesse venire indebolita criticamente da quanti dessero maggior peso al «già» del fatto compiuto della croce e della conversione. Qualunque sia stato il preciso filo conduttore del suo pensiero, Paolo si affrettò a respingere e scartare decisamente qualsiasi idea tesa a indebolire la forza dell'aspetto «non ancora» del processo di salvezza. Perché il disegno divino della giustizia salvifica giungesse a compimento restava ancora molto da fare. Paolo parla di sé in termini personali (3,12-14), ma è chiaro che il suo messaggio era per tutti (3,15-16).

In questo caso, l'aspetto singolare è l'intensità della concentrazione e dello sforzo personale che Paolo considera necessario se si vuole raggiungere l'obiettivo delineato in 3,9-11. Come in altre lettere, egli raffigura il corso della sua vita da cristiano come una gara podistica, sul tipo delle corse che si correvano nei vari giochi nazionali o internazionali organizzati nei paesi del bacino dell'Egeo (cf. soprattutto 1 Cor. 9,24-27):¹ «Proseguo (*diōkō*) per cercare in ogni modo (*ei kai*) di poterlo (cioè il premio menzionato al v. 14) conseguire (*katalabō*)» (così di nuovo in 1 Cor. 9,24); «L'unica cosa che faccio (*hen de*) ...», si potrebbe anche tradurre: «l'unica cosa che m'interessa» oppure «il mio unico scopo» (*Fil.* 3,13).² E qual è questa cosa? «... dimenticando le cose che stanno dietro (non soltanto gli *skybala* di 3,5-6) e sforzandomi al massimo (*epekteinomenos*), procedo verso la meta (*kata skopon*) per ottenere il premio (*brabeion*) della vocazione celeste di Dio in Cristo Gesù» (3,13-14).

Ciò che Paolo voleva evidentemente dire è chiaro oltre ogni dubbio. Egli non pensa che la salvezza sia qualcosa di già completo; non ha pensato che per lui fosse stata già fatta ogni cosa verso quella meta o che non servisse alcuna sua partecipazione né fosse necessario alcuno suo sforzo.

«essere «perfetti» aveva un posto di primo piano nel giudaismo del secondo tempio, dove gli eroi del passato, ad esempio Noè (*Sir.* 44,17), venivano esaltati per la loro virtù, e anche a Qumran, dove i membri della setta erano assolutamente sicuri di essere «perfetti» nella loro interpretazione e osservanza della torà (1 QS 1,8; 2,2; 3,9-11; 8,18; 9,8-9,19); v. anche S.J. Gathercole, *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5*, Grand Rapids 2002, 182-190. Si dovrebbe, però, notare anche che secondo *Col.* 1,28 Paolo stesso sperava di presentare i suoi convertiti «*teleios* (completi, maturi, perfetti) in Cristo» e che proprio in *Fil.* 3, 15 egli si rivolge direttamente a «quanti sono *teleioi*».

¹ Nessuno mette in dubbio che Paolo alluda a tali manifestazioni ludiche; per i particolari cf. J.R.C. Couslan, *Athletics*, in C.A. Evans e S.E. Porter (ed.), *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove, Ill. 2000, 140-142.

² «Il solo pensiero fisso dell'atleta, per il quale nient'altro conta» (Bockmuehl, *Philippians*, 222).

Paolo non ha esitato a usare un'immagine d'intenso sforzo personale, sottintendendo che senza questo sprint spasmodico non sarebbe riuscito, alla fine, a tagliare la linea del traguardo, senza finire la corsa alla quale si era dedicato tanto intensamente, come aveva detto in maniera molto esplicita anche in *1 Cor.* 9,27: «... affinché non avvenga che, dopo aver predicato agli altri, io stesso sia squalificato (*adokimos*)». Paolo non ha esitato a parlare della salvezza o della vita eterna o della vita nell'età avvenire¹ come di un «premio» da vincere. Il «premio», naturalmente, sarebbe una cosa sola con la «resurrezione dai morti» (*Fil.* 3,11). Va notato che in quest'ultimo passo l'apostolo aveva espresso la medesima, prudente riserva: «... se in qualche modo potessi arrivare alla risurrezione dai morti». Il «se in qualche modo» indica «un grado di contingenza» che tuttavia, come osserva Bockmuehl, viene «spesso sottovalutato dai commentatori».² L'umiltà che Paolo manifesta qui è anch'essa parte del contrasto tra la sua vecchia sicurezza e la sua fede in Cristo.³

Se questa precisazione, chiaramente importante, di Paolo potesse essere messa in correlazione con controversie e tematiche successive, sarebbe affascinante ascoltare ciò che Paolo stesso avrebbe risposto a quanti sostenevano che il suo linguaggio e le immagini usate fossero troppo aperte a un'interpretazione semipelagiana oppure minacciassero le fondamenta della giustizia proveniente da Dio come «giustizia aliena». Qui si nota nuovamente come la vetta da raggiungere sia «la vocazione superna di Dio in Cristo Gesù». La vocazione è di Dio. Il mezzo della sua efficacia è Cristo Gesù. Affermare allo stesso tempo e tutto d'un fiato, che fosse anche necessario lo sforzo coscienziioso del credente, non è chiaramente né incoerente con l'origine divina della chiamata e con la centralità di Cristo nel raggiungimento del risultato finale né costituisce una minaccia alle prerogative di Dio e all'opera di Cristo.

Qui c'è una lezione per chiunque si trovi coinvolto nel dibattito incandescente riguardo all'insegnamento di Paolo sulla giustificazione per fede e la partecipazione in Cristo occasionato dalla nuova prospettiva su Paolo.

8. CONCLUSIONE

Qual è il contributo di *Fil.* 3,2-16 al dibattito corrente riguardo alla nuova prospettiva su Paolo? Grande in ogni senso.

¹ Se la «vocazione celeste» fosse la «vocazione» iniziale della conversione o il richiamo «dall'alto» (la questione è dibattuta in O'Brien, *Philippians*, 430-433), «il premio» stesso è evidentemente l'atto finale del processo di salvezza, qui raffigurato come corsa che dura tutta la vita.

² Bockmuehl, *Philippians*, 217. «L'apostolo esprime non una sicura certezza, bensì una modesta speranza» (Lightfoot, *Philippians*, 151). O'Brien è di parere diverso (*Philippians*, 412-413).

³ Gnlika, *Philippianerbrief*, 197.

1. Il passo conferma che un problema centrale che trovò soluzione con la concezione di Paolo di come agisca la giustizia di Dio, era costituito dalla presunzione dei giudei nella loro identità etnica in quanto Israele, il popolo di Dio, il popolo della torà, «la circoncisione». Il presupposto è quanto mai ovvio: una simile sicurezza riposta nell'identità etnica comportava il corollario che i gentili, «l'incirconcisione» in sé, fossero esclusi dai benefici del patto divino con Israele. Essere certi che la separazione tra giudei e gentili fosse rigorosamente mantenuta potrebbe certo essere stato un valido motivo dello zelo persecutorio di Paolo.

2. Il passo conferma anche che il Paolo precristiano attribuiva grande importanza all'essere conforme alla legge e si mostrava fedele al patto di Dio con Israele al massimo grado. La sua scoperta che la giustizia di Dio è un dono dato direttamente alla fede e mediante essa, fu la scoperta che quella che egli aveva chiamato «la mia giustizia» di giudeo pio e zelante, una giustizia intesa come stile di vita in tutto conforme ai dettami della legge, al confronto era una concezione priva di qualsiasi valore e del tutto insoddisfacente della giustizia richiesta da Dio.

3. Il passo mostra anche che per Paolo la partecipazione in Cristo è essenziale fondamentale della sua nuova concezione della salvezza. Ciò che fa la differenza è l'opera di Cristo e Cristo stesso in quanto tramite della sua accettazione da parte di Dio e del suo rapporto con Dio. Ora, la sua «giustizia proveniente da Dio» e il proprio essere in Cristo erano le due facce della stessa moneta, totalmente integrate nella sua nuova concezione della giustizia salvifica di Dio. Qualsiasi tentativo di contrapporre antitetivamente i due momenti o di stabilire una loro gerarchia sarebbe stato quasi certamente contestato vigorosamente da Paolo stesso.

4. Ancor più chiara è la precisazione di Paolo che la salvezza è un processo continuo il cui traguardo (essere trovato in Cristo con la giustizia proveniente da Dio; conoscendo Cristo e una completa conformità alla sua morte, la risurrezione dai morti, il premio della chiamata al cielo), dev'essere ancora raggiunto. Non si dovrebbero dimenticare due aspetti di questa speranza: *a)* la meta sarebbe stata raggiunta da Paolo se fosse stato conforme alla morte di Gesù, allo scopo di poter partecipare pienamente anche alla sua risurrezione. Le parole di Paolo implicano chiaramente la sua idea di una trasformazione personale e non solo l'affermazione di una condizione. *b)* Paolo non ha esitato a mettere in risalto la necessità di un profondo impegno personale e di uno sforzo supremo per il raggiungimento della meta, né a definire la meta come «premio» riservato a chi avesse portato a termine con successo la corsa.

In questi quattro punti sono compendiate i momenti salienti che andrebbero sempre tenuti presenti nel dibattito in corso sulla nuova prospettiva su Paolo.

Bibliografia

- Abegg, M.G., 4QMMT C 27, 31 and «Works Righteousness»: DSD 6 (1999) 139-147.
- , *Paul and James on the Law in Light of the Dead Sea Scrolls*, in J.J. Collins - C.A. Evans (ed.), *Christian Beginnings and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids 2006, 63-74.
- Alexander, P.S., *Torah and Salvation in Tannaitic Literature*, in D.A. Carson e al. (ed.), *Justification and Variegated Nomism*, 1. *The Complexities of Second Temple Judaism* (WUNT 2.140), Tübingen 2001, 261-301.
- Aune, D.E. (ed.), *Rereading Paul Together. Protestant and Catholic Perspectives on Justification*, Grand Rapids 2006.
- Avemarie, F., *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur* (TSAJ 55), Tübingen 1996.
- , *Bund als Gabe und Recht*, in Avemarie-Lichtenberger (ed.), *Bund und Tora*, 163-216.
- , *Erwählung und Vergeltung. Zur optionalen Struktur rabbinischer Soteriologie*: NTS 45 (1999), 108-126.
- , *Die Werke des Gesetzes im Spiegel des Jakobusbriefts. A Very Old Perspective on Paul*: ZTK 98 (2001) 282-309.
- , *Die Wiederkehr der Werke*: Jahrbuch für evangelikale Theologie 19 (2005) 123-138.
- , *The Tension between God's Command and Israel's Obedience as Reflected in the Early Rabbinic Literature*, in Barclay-Gathercole (ed.), *Divine and Human Agency in Paul*, 50-70.
- Avemarie, F., - Lichtenberger, H. (ed.), *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition* (WUNT 92), Tübingen 1996.
- Bachmann, M., *Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff.* (WUNT 59), Tübingen 1992.
- , *Rechtfertigung und Gesetzeswerke bei Paulus*: TZ 49 (1993) 1-33; rist. in *Antijudaismus im Galaterbrief. Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus* (NTOA 40), Freiburg 1999, 1-31.
- , *4QMMT und Galaterbrief, ma'ase hatorah und erga nomou*: ZNW 89 (1998) 91-113; rist. in *Antijudaismus im Galaterbrief*, 33-56.
- , *Keil oder Mikroskop? Zur jüngeren Diskussion um den Ausdruck «Werke des Gesetzes»*, in Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, 69-134.
- , *J.D.G. Dunn und die Neue Paulusperspektive*: TZ 63 (2007) 25-43.

- Bachmann, M. (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive* (WUNT 182), Tübingen 2005.
- Barclay, J.M.G., *Paul and the Law. Observations on Some Recent Debates: Themelios* 12 (1986-87) 5-15.
- , *Obeying the Truth. A Study of Pauls Ethics in Galatians*, Edinburgh 1988.
- , «Neither Jew Nor Greek». *Multiculturalism and the New Perspective on Paul*, in M.G. Brett (ed.), *Ethnicity and the Bible*, Leiden 1996, 197-214.
- Barclay, J.M.G. - Gathercole, S. (ed.), *Divine and Human Agency in Paul and his Cultural Environment* (LNTS 335), London 2006.
- Barrett, C.K., *Christocentricity at Antioch*, in C. Landmesser e al. (ed.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift* (Fs O. Hofius), Berlin 1997, 323-39; rist. in *On Paul. Essays on his Life, Work and Influence in the Early Church*, London 2003, 37-54.
- Bassler, J.M., *Navigating Paul. An Introduction to Key Theological Concepts*, Louisville 2007.
- Becker, J., *Paul. Apostle to the Gentiles*, Louisville 1993 (tr. it. Paolo. *L'apostolo dei popoli*, Brescia 1996).
- Beker, J.C., *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia 1980.
- Bell, R.H., *No One Seeks for God. An Exegetical and Theological Study of Romans 1.18- 3.20* (WUNT 106), Tübingen 1998.
- Bergmeier, R., *Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament* (WUNT 121), Tübingen 2000, 31-102.
- , *Vom Tun der Tora*, in Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, 161-181.
- Bird, M.F., *The Saving Righteousness of God. Studies on Paul, Justification and the New Perspective*, Milton Keynes 2007.
- Blocher, H., *Justification of the Ungodly (Sola Fide). Theological Reflections*, in D.A. Carson e al. (ed.), *Justification and Variegated Nomism, 2. The Paradoxes of Paul*, Tübingen 2004, 465-500.
- Bockmuehl, M., *Antioch and James the Just*, in B. Chilton - C.A. Evans (ed.), *James the Just and Christian Origins* (NovTSup 98), Leiden 1999, 155-198.
- Boers, H., *The Justification of the Gentiles. Pauls Letters to the Galatians and Romans*, Peabody, Mass. 1994.
- Bornkamm, G., *Paul*, London 1971 (tr. it. *Paolo apostolo di Gesù Cristo*, Torino 1977).
- Bovon, F., *The New Person and the Law According to the Apostle Paul, New Testament Traditions and Apocryphal Narratives*, Allison Park 1995, 15-25.
- Bruce, F.F., *Paul. Apostle of the Free Spirit*, Exeter 1977.
- , *Paul and the Law in Recent Research*, in B. Lindars (ed.), *Law and Religion*, Cambridge 1988, 115-125.
- Burchard, C., *Nicht aus Werken des Gesetzes gerecht, sondern aus Glauben an Jesus Christus – seit wann?*, in H. Lichtenberger (ed.), *Geschichte - Tradition - Reflexion, 3. Frühes Christentum* (Fs M. Hengel), Tübingen 1996, 405-415.

- Byrne, B., *Living Out the Righteousness of God. The Contribution of Rom 6:1-8:13 to an Understanding of Pauls Ethical Presuppositions*: CBQ 43 (1981) 557-81.
- , *The Problem of Nomos and the Relationship with Judaism in Romans*: CBQ 62 (2000) 294-309.
- , *Interpreting Romans Theologically in a Post-«New Perspective» Perspective*: HTR 94 (2001) 227-242.
- , *Interpreting Romans. The New Perspective and Beyond: Interpretation* 58 (2004) 241-252.
- Cairns, A.E., *Works-Righteousness in the Biblical Narrative of Josephus*: ExpT 115 (2003-04) 257-259.
- Calvert-Koyzis, N., *Paul, Monotheism and the People of God. The Significance of Abraham Traditions for Early Judaism and Christianity* (JSNTS 273), London 2004.
- Campbell, D.A., *The Quest for Pauls Gospel. A Suggested Strategy* (JSNTS 274), London 2005.
- Campbell, W.S., *Pauls Gospel in an Intercultural Context. Jew and Gentile in the Letter to the Romans*, Frankfurt 1991.
- Carson, D.A., *Divine Sovereignty and Human Responsibility*, Atlanta, Ga. 1981.
- , *Mystery and Fulfilment. Towards a More Comprehensive Paradigm of Paul's Understanding of the Old and the New*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 393-436.
- Carson, D.A. (ed.), *Right With God. Justification in the Bible and the World*, Carlisle 1992.
- Carson, D.A. - Moo, D.J., *An Introduction to the New Testament*, Grand Rapids 2005.
- Carson, D.A. - O'Brien, P.T. - Seifrid, M.A. (ed.), *Justification and Variegated Nomism*, 1. *The Complexities of Second Temple Judaism* (WUNT 2 140), Tübingen - Grand Rapids, Mich. 2001.
- , *Justification and Variegated Nomism*, 2. *The Paradoxes of Paul*, Tübingen 2004.
- Corley, B., *Interpreting Pauls Conversion – Then and Now*, in Longenecker, *The Road to Damascus*, 1-17.
- Cosgrove, C.H., *Justification in Paul. A Linguistic and Theological Reflection*: JBL 106 (1987) 653-670.
- Cook, E.M., *Covenantal Nomism in the Psalms Targum*, in S.E. Porter - J.C.R. de Roo (ed.), *The Concept of the Covenant in the Second Temple Period* (SSJSup 71), Leiden 2003, 203-220.
- Cranfield, C.E.B., *Paul and the Law*: SJT 17 (1964) 43-68.
- , *«The Works of the Law» in the Epistle to the Romans*: JSNT 43 (1991) 89-101; rist. in Cranfield, *On Romans and Other New Testament Essays*, Edinburgh 1998, 1-14.
- Cranford, M., *The Possibility of Perfect Obedience. Paul and an Implied Promise in Galatians 3:10 and 5:3*: NovT 36 (1994) 242-258.
- , *Abraham in Romans 4. The Father of All Who Believe*: NTS 41 (1995) 71-88.

- Crossley, J.G., *The Date of Marks Gospel. Insight from the Law in Earliest Christianity* (JSNTS 266), London 2004, 141-154.
- Dahl, N., *The Doctrine of Justification. Its Social Function and Implications* (1964), in *Studies in Paul*, Minneapolis 1977, 95-120.
- Das, A.A., *Another Look at ean mē in Galatians 2:16*: JBL 119 (2000) 529-539.
- , *Paul, the Law, and the Covenant*, Peabody, Mass. 2001.
- , *Paul and the Jews*, Peabody, Mass. 2003.
- Davies, G.N., *Faith and Obedience in Romans. A Study of Romans 1-4* (JSNTS 39), Sheffield 1990.
- Davies, W.D., *Paul and Rabbinic Judaism*, Philadelphia 1981.
- , *Paul and the People of Israel*: NTS 24 (1977-78) 4-39; rist. in *Jewish and Pauline Studies*, London 1984, 123-152.
- , *Paul and the Law. Reflections on Pitfalls in Interpretation*, in M.D. Hooker - S.G. Wilson (ed.), *Paul and Paulinism* (Fs C.K. Barrett), London 1982, 4-16.
- Dettwiler, A. - Kaestli, J.-D. - Marguerat, D. (ed.), *Paul, une théologie en construction*, Genève 2004.
- Donaldson, T.L., *The «Curse of the Law» and the Inclusion of the Gentiles. Galatians 3.13-14*: NTS 32 (1986) 94-112.
- , *Paul and the Gentiles. Remapping the Apostles Convictional World*, Minneapolis 1997.
- Donfried, K.P., *Justification and Last Judgment in Paul*: ZNW 67 (1976) 90-110; rist. in *Paul, Thessalonica and Early Christianity*, London 2002, 253-278, con ulteriori considerazioni: «Justification and Last Judgment in Paul – Twenty-Five Years Later», pp. 279-292.
- Drane, J.W., *Paul. Libertine or Legalist?*, London 1975.
- Dunn, J.D.G., *The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2*: NTS 28 (1982) 461-478; rist. in *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*, London-Louisville 1990, 108-126.
- , *The Incident at Antioch (Gal. 2.11-18)*: JSNT 18 (1983) 3-57; rist. in *Jesus, Paul and the Law*, 129-174 e in M.D. Nanos (ed.), *The Galatians Debate*, Peabody, Mass. 2002, 199-234.
- , «Righteousness from the Law» and «Righteousness from Faith». *Paul's Interpretation of Scripture in Rom. 10.1-10*, in G.F. Hawthorne - O. Betz (ed.), *Tradition and Interpretation in the New Testament* (Fs E.E. Ellis), Grand Rapids - Tübingen 1987, 216-228.
- , *Pharisees, Sinners, and Jesus*, in J. Neusner e al. (ed.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism* (Fs H.C. Kee), Philadelphia 1988, 264-289; rist. in *Jesus, Paul and the Law*, 61-86.
- , *The Theology of Galatians*, in *Jesus, Paul and the Law*, 242-264.
- , *Paul and «Covenantal Nomism»*, in *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism*, London-Philadelphia 1991, 117-139.
- , *A Commentary on the Epistle to the Galatians* (BNTC), London 1993.
- , *The Theology of Pauls Letter to the Galatians*, Cambridge 1993.
- , *Should Paul Once Again Oppose Peter to his Face?: The Heythrop Journal* 34 (1993) 58-65.
- , *Anti-Semitism in the Deutero-Pauline Letters*, in C.A. Evans - D.A. Hagner

- (ed.), *Anti-Semitism and Early Christianity. Issues of Polemic and Faith*, Minneapolis 1993, 151-165.
- (con A.M. Suggate), *The Justice of God. A Fresh Look at the Old Doctrine of Justification by Faith*, Carlisle 1993, Grand Rapids 1994.
 - , *Deutero-Pauline Letters*, in J. Barclay - J. Sweet (ed.), *Early Christian Thought in its Jewish Context*, Cambridge 1996, 130-144.
 - , «The Law of Faith», «the Law of the Spirit» and «the Law of Christ», in E.H. Lovering - J.L. Sumney (ed.), *Theology and Ethics in Paul and his Interpreters* (Fs V.P. Furnish), Nashville 1996, 62-82.
 - , *Two Covenants or One? The Interdependence of Jewish and Christian Identity*, in H. Lichtenberger (ed.), *Geschichte - Tradition - Reflexion* (Fs M. Hengel), Tübingen 1996, 97-122.
 - , *Jesus and Factionalism in Early Judaism*, in J.H. Charlesworth - L.L. Johns (ed.), *Hillel and Jesus. Comparisons of Two Major Religious Leaders*, Minneapolis 1997, 156-175.
 - , *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998 (tr. it. *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia 1999).
 - , *Whatever Happened to Exegesis? In Response to the Reviews by R.B. Matlock and D.A. Campbell*: JSNT 72 (1998) 113-120.
 - , *Paul: Apostate or Apostle of Israel?*: ZNW 89 (1998) 256-271.
 - , *Who Did Paul Think He Was? A Study of Jewish Christian Identity*: NTS 45 (1999) 174-93.
 - , *The Jew Paul and his Meaning for Israel*, in U. Schnelle - T. Söding (ed.), *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge* (Fs H. Hübner), Göttingen 2000, 32-46.
 - , *A Response to Peter Stuhlmacher*, in F. Avemarie - H. Lichtenberger (ed.), *Auferstehung - Resurrection* (WUNT 135), Tübingen 2001, 363-368.
 - , *The Narrative Approach to Paul: Whose Story?*, in B.W. Longenecker (ed.), *Narrative Dynamics in Paul. A Critical Assessment*, Louisville-London 2002, 217-230.
 - , *The Dialogue Progresses*, in Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, 389-430.
- Dunn, J.D.G. (ed.), *Paul and the Mosaic Law* (WUNT 89), Tübingen 1996; Grand Rapids 2001.
- Eckstein, H.J., *Verheissung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15-4,7* (WUNT 86), Tübingen 1996.
- Ego, B., *Abraham als Urbild der Toratreue Israels. Traditionsgeschichtliche Überlegungen zu einem Aspekt des biblischen Abrahambildes*, in Avemarie-Lichtenberger (ed.), *Bund und Tora*, 25-40.
- Elliott, M.A., *The Survivors of Israel. A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism*, Grand Rapids 2000.
- Elliott, N., *The Rhetoric of Romans. Argumentative Constraint and Strategy and Pauls Dialogue with Judaism* (JSNTS 45), Sheffield 1990.
- Eskola, T., *Paul, Predestination and «Covenantal Normism»*. *Re-assessing Paul and Palestinian Judaism*: JSJ 28 (1997) 390-441.

- Eskola, T., *Theodicy and Predestination in Pauline Soteriology* (WUNT 2.100), Tübingen 1998.
- , *Avodat Israel and the «Works of the Law» in Paul*, in T. Eskola - E. Junkkaala (ed.), *From the Ancient Sites of Israel. Essays on Archaeology, History and Theology*, Helsinki 1998, 175-197.
- Esler, P.F., *Making and Breaking an Agreement Mediterranean Style. A New Reading of Galatians 2:1-14*: *BiblInt* 3 (1995) 285-314.
- , *Galatians*, London 1998.
- , *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Pauls Letter*, Minneapolis 2003 (tr. it. *Conflitto e identità nella lettera ai Romani. Il contesto sociale dell'epistola di Paolo*, Brescia 2008).
- Fitzmyer, J.A., *Romans* (AB 33), New York 1993, 131-135 (tr. it. *Lettera ai Romani*, Casale Monf. 1999).
- , *Paul's Jewish Background and the Deeds of the Law*, in *According to Paul. Studies in the Theology of the Apostle*, New York 1993, 18-35.
- Flusser, D., *The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity* (1958), *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, 23-74.
- , *Die Gesetzeswerke in Qumran und bei Paulus*, in H. Cancik e al. (ed.), *Geschichte - Tradition - Reflexion*, 1. *Judentum* (Fs M. Hengel), Tübingen 1996, 395-403.
- Frankemölle, H., *Völker-Verheissung (Gen 12-18) und Sinai-Tora im Römerbrief. Das «Dazwischen» (Röm 5,20) als hermeneutischer Parameter für eine lutherische oder nichtlutherische Paulus-Auslegung*, in Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, 275-307.
- Gager, J.G., *Reinventing Paul*, New York 2000.
- Garlington, D.B., *The Obedience of Faith. A Pauline Phrase in Historical Context* (WUNT 2.38), Tübingen 1991.
- , *Faith, Obedience and Perseverance. Aspects of Pauls Letter to the Romans* (WUNT 79), Tübingen 1994.
- , *An Exposition of Galatians. A New Perspective / Reformational Reading*, Eugene, Oreg. 2002, 2004.
- , *In Defense of the New Perspective on Paul. Essays and Reviews*, Eugene, Oreg. 2005.
- Gaston, L., *Paul and the Torah*, in A.T. Davies (ed.), *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, New York 1979, 48-71; rist. in *Paul and the Torah*, Vancouver 1987, 15-34.
- Gathercole, S.J., *Where Is Boasting? Early Jewish Soteriology and Pauls Response in Romans 1-5*, Grand Rapids, Mich. 2002.
- , *A Law unto Themselves. The Gentiles in Romans 2.14-15 Revisited*: *JSNT* 85 (2002) 27-49.
- , *Torah, Life, and Salvation. Leviticus 18.5 in Early Judaism and the New Testament*, in C.A. Evans (ed.), *From Prophecy to Testament. The Function of the Old Testament in the New*, Peabody, Mass. 2004, 126-145.
- , *Justified by Faith, Justified by his Blood. The Evidence of Romans 3:21-4:25*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 147-184.

- Gathercole, S.J., *The Petrine and Pauline Sola Fide in Galatians 2*, in Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, 309-327.
- Gatiss, L., *Justified Hesitation? J.D.G. Dunn vs. The Protestant Doctrine of Justification: Churchman 115/1* (2001) 29-48.
- George, T., *Modernizing Luther, Domesticating Paul. Another Perspective*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism 2*, 437-463.
- Gorman, M.J., *Cruciformity. Pauls Narrative Spirituality of the Cross*, Grand Rapids 2001.
- Grindheim, S., *The Crux of Election. Pauls Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel* (WUNT 2.202), Tübingen 2005.
- Gundry, R.H., *Grace, Works and Staying Saved in Paul: Biblica 66* (1985) 1-38.
- , *The Nonimputation of Christ's Righteousness*, in Husbands-Trier, *Justification*, 17-45.
- Haacker, K., *Paulus und das Judentum im Galaterbrief*, in E. Brocke - J. Sein (ed.), *Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, Neukirchen/Vluyn 1986, 95-111.
- , *Der «Antinomismus» des Paulus im Kontext antiker Gesetzestheorie*, in H. Lichtenberger (ed.), *Geschichte - Tradition - Reflexion III. Frühes Christentum* (Fs M. Hengel), Tübingen 1996, 387-404.
- , *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Leipzig 1999, 39-42.
- , *Verdienste und Grenzen der «neuen Perspektive» der Paulus-Auslegung*, in Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, 1-15.
- , *Merits and Limits of the «New Perspective on the Apostle Paul»*, in S.-W. Son (ed.), *History and Exegesis* (Fs E.E. Ellis), New York 2006, 275-289.
- Hafemann, S.J., *Paul, Moses, and the History of Israel* (WUNT 81), Tübingen 1995.
- Hagner, D.A., *Paul and Judaism. The Jewish Matrix of Early Christianity. Issues in the Current Debate: BBR 3* (1993) 111-130.
- , *Paul and Judaism: Testing the New Perspective*, in P. Stuhlmacher, *Revisiting Pauls Doctrine of Justification. A Challenge to the New Perspective*, Downers Grove 2001, 75-105.
- Hahn, F., *Das Gesetzesverständnis im Römer- and Galaterbrief: ZNW 67* (1976) 29-63.
- , *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 2002.
- Hansen, G.W., *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNTS 29), Sheffield 1989.
- Hartman, L., *Bundesideologie in und hinter einigen paulinischen Texten*, in S. Pedersen (ed.), *Paulinische Literatur und Theologie*, Göttingen 1980, 103-118.
- Hays, R.B., *The Faith of Jesus Christ. The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, Grand Rapids 1983, ²2002.
- , *Three Dramatic Roles. The Law in Romans 3-4*, in Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, 151-164.
- Heiligenthal, R., *Werke als Zeichen. Untersuchungen zur Bedeutung der menschlichen Taten im Frühjudentum, Neuen Testament und Frühchristentum* (WUNT 2.9), Tübingen 1983.

- Hengel, M., *The Pre-Christian Paul*, London-Philadelphia 1991 (tr. it. *Il Paolo precristiano*, Brescia 1992).
- , *The Attitude of Paul to the Law in the Unknown Years between Damascus and Antioch*, in Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, 25-51 = *The Stance of the Apostle Paul Toward the Law in the Unknown Years Between Damascus and Antioch*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 75-103.
- Hengel, M. - Schwemer, A.M., *Paul Between Damascus and Antioch*, London 1997.
- Hofius, O., *Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi*, in *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 1989, ²1994, 50-74.
- , *Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3* (1989), in *Paulusstudien*, 75-120.
- , «*Rechtfertigung des Gottlosen*» als Thema biblischer Theologie (1987), in *Paulusstudien*, 121-147.
- , *Zur Auslegung von Römer 9,30-33* (1993), in *Paulusstudien* 11 (WUNT 143), Tübingen 2002, 155-166.
- Holland, T., *Contours of Pauline Theology*, Fearn, Ross-shire 2004.
- Hong, I.-G., *The Law in Galatians* (JSNTS 81), Sheffield 1993.
- Hooker, M.D., *Paul and «Covenantal Nomism»*, in M.D. Hooker - S.G. Wilson (ed.), *Paul and Paulinism* (Fs C.K. Barrett), London 1982, 47-56; rist. in Hooker, *From Adam to Christ. Essays on Paul*, Cambridge 1990, 155-164.
- Horn, F.W., *Der Verzicht auf die Beschneidung im frühen Christentum*: NTS 42 (1996) 479-505.
- , *Juden und Heiden. Aspekte der Verhältnisbestimmung in den paulinischen Briefen. Ein Gespräch mit Krister Stendahl*, in Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, 17-39.
- Howard, G.E., *Christ the End of the Law. The Meaning of Romans 10:4*: JBL 88 (1969) 331-337.
- , *Paul. Crisis in Galatia* (SNTSMS 35), Cambridge 1979.
- Hübner, H., *Law in Pauls Thought* (tr. ingl. della 1^a ediz.), Edinburgh 1984 (tr. it. *La legge in Paolo. Contributo allo sviluppo della teologia paolina*, Brescia 1995).
- , *Pauli theologiae proprium*: NTS 26 (1980) 445-473.
- , *Was heist bei Paulus «Werke des Gesetzes»?*, in E. Grässer - O. Merk (ed.), *Glaube und Eschatologie* (Fs W.G. Kümmel), Tübingen 1985, 123-133.
- Husbands, M. - Trier, D.J. (ed.), *Justification. Whats at Stake in the Current Debates*, Downers Grove, Ill. 2004.
- Kaiser, W.C., *Leviticus 18:5 and Paul. «Do This and You Shall Live» (Eternally?)*: JETS 14 (1971) 19-28.
- Käsemann, E., «*The Righteousness of God*» in Paul, in *New Testament Questions of Today*, London 1969, 168-182 (tr. it. *La giustizia di Dio in Paolo*, in *Saggi esegetici*, Casale Monf. 1985, 133-145).
- Kertelge, K., «*Rechtfertigung*» bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, Münster 1967 (tr. it. «*Giustificazione*» in Paolo. Studi sulla struttura e sul significato del concetto paolino di giustificazione, Brescia 1991).

- Kertelge, K., *Zur Deutung des Rechtfertigungsbegriffs im Galaterbrief*: BZ 12 (1968) 211-222; rist. in *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg 1991, III-122.
- , *Gesetz und Freiheit im Galaterbrief*: NTS 30 (1984) 382-394; rist. in *Grundthemen*, 184-196.
- , *Rechtfertigung aus Glauben und Gericht nach den Werken bei Paulus* (1989), in *Grundthemen*, 130-147.
- Kim, S., *The Origin of Pauls Gospel* (WUNT 2.4), Tübingen 1981; Grand Rapids 1982.
- , *Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origin of Pauls Gospel*, Grand Rapids 2001.
- Klein, G., *Ein Sturmfzentrum der Paulusforschung*: VuF 33 (1988) 40-56.
- Kok, E.H., *The Truth of the Gospel. A Study in Galatians 2:15-21*, Hong Kong 2000.
- Koperski, V., *What are They Saying about Paul and the Law?*, Mahweh, N.J. 2001.
- Kraus, W., *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Ökumenisch-ekkesiologische Aspekte der New Perspective on Paul*, in Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, 329-347.
- Kruse, C., *Paul, the Law and Justification*, Leicester 1996; Peabody, Mass. 1997.
- Kuss, O., *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche*, Regensburg 1971 (tr. it. Paolo. *La funzione dell'apostolo nello sviluppo teologico della chiesa primitiva*, Cinisello Bals. 1974).
- Kuula, K., *The Law, the Covenant and Gods Plan, 1. Pauls Polemical Treatment of the Law in Galatians*, Göttingen 1999.
- , *The Law, the Covenant and Gods Plan, 2. Pauls Treatment of the Law and Israel in Romans*, Göttingen 2003.
- Laato, T., *Paul and Judaism. An Anthropological Approach*, Atlanta 1995.
- , *Paul's Anthropological Considerations. Two Problems*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism 2*, 343-359.
- Lambrecht, J., *Gesetzesverständnis bei Paulus*, in K. Kertelge (ed.), *Das Gesetz im Neuen Testament*, Freiburg 1986, 88-127.
- , *Paul's Reasoning in Galatians 2:11-21*, in Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law* 53-74.
- Lambrecht, J.- Thompson, R.W., *Justification by Faith. The Implications of Romans 3:27-31*, Wilmington 1989.
- Lichtenberger, H., *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde*, Göttingen 1980.
- , *Paulus und das Gesetz*, in M. Hengel - U. Heckel (ed.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58), Tübingen 1991, 361-378.
- , *The Understanding of the Torah in the Judaism of Paul's Day. A Sketch*, in Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, 7-23.
- Liebers, R., *Das Gesetz als Evangelium. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Paulus*, Zürich 1989.
- Limbeck, M., *Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums*, Düsseldorf 1971.

- Lincoln, A.T., *From Wrath to Justification. Tradition, Gospel and Audience in the Theology of Romans*, in D.M. Hay - E.E. Johnson (ed.), *Pauline Theology III. Romans*, Minneapolis 1995, 130-159.
- Lincoln A.T. - Wedderburn, A.J.M., *The Theology of the Later Pauline Letters*, Cambridge 1993.
- Lohse, E., *Paulus*, München 1996.
- , *Theologie der Rechtfertigung im kritischen Disput. Zu einigen neueren Perspektiven in der Interpretation der Theologie des Apostels Paulus*: Göttingische Gelehrte Anzeigen 249 (1997) 66-81.
- , *Der Brief an die Römer* (KEK), Göttingen 2003, 126-127. 140-145.
- Longenecker, B.W., *Eschatology and Covenant. A Comparison of 4 Ezra and Romans 1- 11* (JSNTS 57), Sheffield 1991.
- , *Contours of Covenant Theology in the Post-Conversion Paul*, in R.N. Longenecker (ed.), *The Road from Damascus. The Impact of Pauls Conversion on His Life, Thought, and Ministry*, Grand Rapids 1997, 125-146.
- , *The Triumph of Abrahams God*, Edinburgh 1998.
- , *On Critiquing the «New Perspective» on Paul. A Case Study*: ZNW 96 (2005) 263-271.
- Longenecker, R.N., *Galatians* (WBC 41), Dallas 1990.
- (ed.), *The Road to Damascus. The Impact of Pauls Conversion on His Life, Thought, and Ministry*, Grand Rapids 1997.
- McGrath, A., *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge 1986, ²1998.
- Macleod, D., *The New Perspective. Paul, Luther and Judaism*: Scottish Bulletin of Evangelical Theology 22 (2004) 4-31.
- Marguerat, D., *Paul et la Loi. Le retournement (Philippiens 3,2-4,1)*, in A. Dettwiler e al. (ed.), *Paul, une théologie en construction*, Genève 2004, 251-275.
- Marshall, I.H., *Salvation, Grace and Works in the Later Writings in the Pauline Corpus*: NTS 42 (1996) 339-358.
- , *New Testament Theology*, Downers Grove, Ill. 2004.
- Martyn, J.L., *Galatians* (AB 33A), New York 1997.
- , *God's Way of Making Right What is Wrong*, in *Theological Issues in the Letters of Paul*, Edinburgh 1997, 151-156.
- Matera, F.J., *Galatians in Perspective. Cutting a New Path through Old Territory*: Interpretation 54 (2000) 233-245.
- Matlock, R.B., *Almost Cultural Studies? Reflections on the «New Perspective» on Paul*, in J.C. Exum - S.D. Moore (ed.), *Biblical/Cultural Studies. The Third Sheffield Colloquium* (JSOTS 266), Sheffield 1998, 433-459.
- , *A Future for Paul?*, in *Auguries. The Jubilee Volume of the Sheffield Department of Biblical Studies* (JSOTS 269), Sheffield 1998, 144-183.
- , *Sins of the Flesh and Suspicious Minds. Dunn's New Theology of Paul*: JSNT 72 (1998) 67-90.
- Merklein, H., *«Nicht aus Werken des Gesetzes...». Eine Auslegung von Gal 2,15-21* (1993), in *Studien zu Jesus und Paulus* 11 (WUNT 105), Tübingen 1998, 303-315.
- Mijoga, H.B.P., *The Pauline Notion of Deeds of the Law*, San Francisco 1999.

- Moo, D., «Law», «Works of the Law», and Legalism on Paul: WTJ 45 (1983) 73-100.
- , *Paul and the Law in the Last Ten Years*: SJT 49 (1987) 287-307.
- , *Paul, «Works of the Law», and First-Century Judaism*, in Moo, *The Epistle to the Romans* (NICNT), Grand Rapids 1996, 211-217.
- , *Israel and the Law in Romans 5-11. Interaction with the New Perspective*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism 2*, 185-216.
- Moule, C.F.D., *Jesus, Paul and Judaism*, in G.F. Hawthorne - O. Betz (ed.), *Tradition and Interpretation in the New Testament* (Fs E.E. Ellis), Tübingen - Grand Rapids 1987, 43-52.
- Müller, H.M., «*Evangelium latuit in lege*». *Luthers Kreuzespredigt als Schlüssel seiner Bibelhermeneutik*, in Landmesser e al. (ed.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift* (Fs O. Hofius, BZNW 86), Berlin 1997, 101-126.
- Nanos, M.D., *The Mystery of Romans. The Jewish Context of Pauls Letter*, Minneapolis 1996.
- (ed.), *The Galatians Debate*, Peabody, Mass. 2002.
- Niebuhr, K.-W., *Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, in Söding (ed.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre*, 106-130.
- O'Brien, P.T., *Justification in Paul and Some Crucial Issues in the Last Two Decades*, in D.A. Carson (ed.), *Right with God. Justification in the Bible and the World*, Carlisle 1992, 69-95.
- , *Was Paul a Covenantal Nomist?*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism 2*, 249-296.
- , *Was Paul Converted?*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism 2*, 361-391.
- Oden, T.C., *The Justification Reader*, Grand Rapids 2002.
- Oropeza, B.J., *Paul and Apostasy. Eschatology, Perseverance, and Falling Away in the Corinthian Congregation* (WUNT 2.115), Tübingen 2000.
- Porter, S.E., *Was Paul a Good Jew? Fundamental Issues in a Current Debate*, in S.E. Porter - B.W.R. Pearson (ed.), *Christian-Jewish Relations through the Centuries* (JSNTS 192), Sheffield 2000, 148-174.
- Quarles, C.L., *The New Perspective and Means of Atonement in Jewish Literature of the Second Temple Period*: *Criswell Theological Review* 2.2 (2005) 39-56.
- Rainbow, P.A., *The Way of Salvation. The Role of Christian Obedience in Justification*, Milton Keynes 2005.
- Räsänen, H., *Legalism and Salvation by the Law. Pauls Portrayal of the Jewish Religion as a Historical and Theological Problem*, in S. Pedersen (ed.), *Die Paulinische Literatur und Theologie*, Göttingen 1980, 63-83.
- , *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 1983.
- , *Galatians 2.16 and Paul's Break with Judaism*: NTS 31 (1985) 543-553; rist. in *Jesus, Paul and Torah. Collected Essays* (JSNTS 43), Sheffield 1992, 112-126.
- , *Paul's Call Experience and his Later View of the Law*, in *Jesus, Paul and Torah*, 15-47.
- Rapa, R.K., *The Meaning of «Works of the Law» in Galatians and Romans*, New York 2001.

- Reed, S.A., *The Role of Food as Related to Covenant in Qumran Literature*, in S.E. Porter - J.C.R. de Roo (ed.), *The Concept of the Covenant in the Second Temple Period* (SSJSup 71), Leiden 2003, 129-164.
- Reinmuth, E., *Geist und Gesetz. Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Paränese*, Berlin 1985.
- Rengstorf, K.H., *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1964.
- Reymond, R.L., *Paul. Missionary Theologian*, Fearn 2000.
- Ridderbos, H., *Paul. An Outline of his Theology*, Grand Rapids 1975.
- Roloff, J., *Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre biblische Grundlage*, in W. Kraus - K.-W. Niebuhr (ed.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie* (WUNT 162), Tübingen 2003, 275-300.
- Roo, J.C.R. de, *The Concept of «Works of the Law» in Jewish and Christian Literature*, in S.E. Porter - B.W.R. Pearson (ed.), *Christian-Jewish Relations Through the Centuries* (JSNTS 192), Sheffield 2000, 116-147.
- , *God's Covenant with the Forefathers*, in S.E. Porter - J.C.R. de Roo (ed.), *The Concept of the Covenant in the Second Temple Period* (SSJSup 71), Leiden 2003, 191-202.
- , *The Works of the Law at Qumran and in Paul* (NTM 13), Sheffield 2007.
- Sanders, E.P., *On the Question of Fulfilling the Law in Paul and Rabbinic Judaism*, in C.K. Barrett e al. (ed.), *Donum Gentilicium* (Fs D. Daube), Oxford 1978, 103-126.
- , *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977 (tr. it. *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia 1986).
- , *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983 (tr. it. *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Brescia 1989).
- , *Paul*, Oxford 1991 (tr. it. *San Paolo*, Genova 1997).
- Schäfer, R., *Paulus bis zum Apostelkonzil* (WUNT 2.179), Tübingen 2004.
- Schlier, H., *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg 1978 (tr. it. *Linee fondamentali di una teologia paolina*, Brescia 1990).
- Schnelle, U., *Apostle Paul. His Life and Theology*, Grand Rapids 2005.
- Schreiner, T.R., *The Abolition and Fulfilment of the Law in Paul*: JSNT 35 (1989) 47-74.
- , *«Works of Law» in Paul*: NovT 33 (1991) 214-244.
- , *The Law and Its Fulfilment. A Pauline Theology of Law*, Grand Rapids 1993.
- , *Romans* (BECNT), Grand Rapids 1998.
- , *Paul, Apostle of Gods Glory in Christ. A Pauline Theology*, Downers Grove, Ill. 2001.
- Seifrid, M.A., *Justification by Faith. The Origin and Development of a Central Pauline Theme* (NovTSupp 68), Leiden 1992.
- , *Blind Alleys in the Controversy over the Paul of History*: TynBul 45 (1994) 73-95.
- , *The «New Perspective on Paul» and its Problems*: Themelios 25.2 (2000) 4-18.
- , *Christ, our Righteousness. Pauls Theology of Justification*, Downers Grove, Ill. 2000.

- Seifrid, M.A., *Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism*, in D.A. Carson e al. (ed.), *Justification and Variegated Nomism*, 1. *The Complexities of Second Temple Judaism* (WUNT 2.140), Tübingen 2001, 415-442.
- , *Paul's Use of Righteousness Language Against its Hellenistic Background*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 39-74.
- , *Unrighteous by Faith. Apostolic Proclamation in Romans 1:18-3:20*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 106-145.
- Silva, M., *The Law and Christianity. Dunns New Synthesis: WTJ* 53 (1991) 339-353.
- , *Faith Versus Works of Law in Galatians*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 217-248.
- Sloan, R.B., *Paul and the Law. Why the Law Cannot Save: NovT* 33 (1991) 35-60.
- Smiles, V.M., *The Gospel and the Law in Galatia. Pauls Response to Jewish-Christian Separatism and the Threat of Galatian Apostasy*, Colledgeville 1998.
- Smith, J.E., *The New Perspective on Paul. A Select and Annotated Bibliography: Criswell Theological Review* 2.2 (2005) 91-111.
- Smith, R., *Justification in «The New Perspective» on Paul: Reformed Theological Review* 58 (1999) 16-30.
- , *A Critique of the New Perspective on Justification: Reformed Theological Review* 58 (1999) 98-112.
- , *Justification and Eschatology. A Dialogue with The New Perspective on Paul* (Reformed Theological Review Supplement Series 1), 2001.
- Snodgrass, K.R., *Justification by Grace – to the Doers. An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul: NTS* 32 (1986) 72-93.
- , *Spheres of Influence. A Possible Solution to the Problem of Paul and the Law: JSNT* 32 (1988) 93-113.
- Söding, T. (ed.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre. Das biblische Fundament der «Gemeinsamen Erklärung» von katholischer Kirche und lutherischem Weltbund*, Freiburg 1999.
- , *Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten*, in T. Schneider - G. Wenz (ed.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, Freiburg 2001, 30-81.
- Stanley, A.P., *Did Jesus Teach Salvation by Works? The Role of Works in Salvation in the Synoptic Gospels*, Eugene, Oreg. 2006.
- Stendahl, K., *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West: HTR* 56 (1963) 199-215.
- , *Paul Among Jews and Gentiles*, London 1976 (tr. it. *Paolo fra ebrei e pagani e altri saggi*, Torino 1995).
- Stolle, V., *Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers*, Leipzig 2002.
- , *Nomos zwischen Tora und Lex. Der paulinische Gesetzesbegriff und seine Interpretation durch Luther in der zweiten Disputation gegen die Antinomer vom 12. Januar 1538*, in Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, 41-67.

- Stowers, S.K., *A Rereading of Romans*, New Haven 1994.
- Strecker, C., *Paulus aus einer «neuen Perspektive». der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung: Kirche und Israel 11* (1996) 3-18.
- Strecker, G., *Theology of the New Testament*, New York 2000.
- Stuhlmacher, P., *The Law as a Topic of Biblical Theology*, in *Reconciliation, Law and Righteousness. Essays in Biblical Theology*, Philadelphia 1986, 110-133.
- , *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 1. *Grundlegung von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992.
- , *Christus Jesus ist hier, der gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferweckt ist, der zur Rechten Gottes ist und uns vertritt*, in F. Avemarie - H. Lichtenberger (ed.), *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135), Tübingen 2001, 351-361.
- , *Revisiting Pauls Doctrine of Justification. A Challenge to the New Perspective*, Downers Grove, Ill. 2001.
- Synofzik, E., *Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1977.
- Talbert, C.H., *Paul, Judaism, and the Revisionists: CBQ 63* (2001) 1-22.
- Thielman, F., *From Plight to Solution. A Jewish Framework for Understanding Pauls View of the Law in Galatians and Romans* (NovTSupp), Leiden 1989.
- , *The Coherence of Paul's View of the Law: The Evidence of First Corinthians: NTS 38* (1992) 235-53.
- , *Paul and the Law. A Contextual Approach*, Downers Grove, Ill. 1994.
- , *Paul as Jewish Christian Theologian. The Theology of Paul in the Magnum Opus of James D.G. Dunn: Perspectives in Religious Studies 25* (1998) 381-387.
- Theobald, M., *Der Kanon von der Rechtfertigung (Gal 2,16; Röm 3,28), in Studien zum Römerbrief* (WUNT 136), Tübingen 2001, 164-225.
- , *Paulus und Polykarp an die Philipper. Schlaglichter auf die frühe Rezeption des Basissatzes von der Rechtfertigung*, in Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, 349-388.
- Thompson, M.B., *The New Perspective on Paul*, Cambridge 2002.
- Thurén, L., *Derhetorizing Paul. A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law*, Tübingen 2000.
- Tomson, P.J., *Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (CRINT III/1), Assen-Maastricht 1990.
- , *Paul's Jewish Background in View of His Law Teaching in 1 Cor 7*, in Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, 251-270.
- , *«Die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden» (Röm 2,13). Zu einer adäquaten Perspektive für den Römerbrief*, in Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, 183-221.
- Tyson, J.B., *«Works of the Law» in Galatians: JBL 92* (1973) 423-431.
- VanLandingham, C., *Judgment and Justification in Early Judaism and the Apostle Paul*, Peabody, Mass. 2006.
- Wander, B., *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen* (WUNT 104), Tübingen 1998.

- Waters, G.P., *Justification and the New Perspectives on Paul*, Phillipsburg, N.J. 2004.
- Watson, F., *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach* (SNTSMS 56), Cambridge 1986.
- , *The Triune Divine Identity. Reflections on Pauline God Language, in Disagreement with J.D.G. Dunn*: JSNT 80 (2000) 99-124.
- , *Paul and the Hermeneutics of Faith*, London 2004.
- , *Constructing an Antithesis. Pauline and Other Jewish Perspectives on Divine and Human Agency*, in Barclay-Gathercole (ed.), *Divine and Human Agency in Paul*, 99-116.
- Watson, N.M., *Justified by Faith. Judged by Works – An Antinomy?*: NTS 29 (1983) 202-221.
- Wedderburn, A.J.M., *Paul and the Law*: SJT 38 (1985) 613-622.
- , *Eine neuere Paulusperspektive?*, in E.-M. Becker - P. Pilhofer (ed.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (WUNT 187), Tübingen 2006, 46-64.
- Wendel, F., *Calvin. The Origins and Development of his Religious Thought* (1950), tr. ingl. London 1965.
- Westerholm, S., *Letter and Spirit. The Foundation of Pauline Ethics*: NTS 30 (1984) 229-248.
- , *On Fulfilling the Whole Law (Gal. 5.14)*: SEÅ 51-52 (1986-87) 229-237.
- , *Israels Law and the Churchs Faith. Paul and His Recent Interpreters*, Grand Rapids 1988.
- , *Paul and the Law in Romans 9-11*, in Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law* 215-237.
- , *Sinai as Viewed from Damascus. Paul's Reevaluation of the Mosaic Law*, in R.N. Longenecker (ed.), *The Road from Damascus. The Impact of Pauls Conversion on His Life, Thought, and Ministry*, Grand Rapids 1997, 147-165.
- , *Perspectives Old and New on Paul. The «Lutheran» Paul and His Critics*, Grand Rapids 2004.
- , *The Righteousness of the Law and the Righteousness of Faith in Romans: Interpretation* 58 (2004) 253-64.
- , *The «New Perspective» at Twenty-Five*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 1-38.
- , *Paul's Anthropological «Pessimism» in its Jewish Context*, in Barclay-Gathercole (ed.), *Divine and Human Agency in Paul*, 71-98.
- Wilckens, U., *Was heisst bei Paulus: «Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht»?* (1969), in *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien*, Neukirchen/Vluyn 1974, 77-109.
- , *Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnis*: NTS 28 (1982) 154-190.
- Williams, S.K., *The «Righteousness of God» in Romans*: JBL 99 (1980) 241-290.
- Winninge, M., *Sinners and the Righteous. A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Pauls Letters* (CBNTS 26), Stockholm 1995.
- Wintle, B.C., *Justification in Pauline Thought*, in D.A. Carson (ed.), *Right With God. Justification in the Bible and the World*, Carlisle 1992, 51-68.

- Wischmeyer, O. (ed.), *Paulus. Leben-Umwelt-Werk-Briefe*, Tübingen 2006, 35-43.
- Wisdom, J.R., *Blessing for the Nations and the Curse of the Law. Pauls Citation of Genesis and Deuteronomy in Gal. 3.8-10* (WUNT 2.133), Tübingen 2001.
- Witherington, B., *Grace in Galatia. A Commentary on Pauls Letter to the Galatians*, Edinburgh 1998.
- Wolter, M., *Eine neue paulinische Perspektive: ZNT* 14.7 (2004) 2-9.
- Wright, N.T., *The Paul of History and the Apostle of Faith: TynBul* 29 (1978) 61-88.
- , *The Climax of the Covenant*, Edinburgh 1991.
- , *The New Testament and the People of God*, London 1992.
- , *Romans and the Theology of Paul*, in D.M. Hay - E.E. Johnson (ed.), *Pauline Theology*, III. Romans, Minneapolis 1995, 30-67.
- , *What St. Paul Really Said. Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?*, Grand Rapids 1997 (tr. it. *Che cosa ha veramente detto Paolo*, Torino 1999).
- , *A Fresh Perspective on Paul?*: BJRL 83 (2001) 21-39.
- , *The Law in Romans 2*, in Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, 131-150.
- , *The Letter to the Romans: NIB* 10 (2002) 395-770.
- , *Redemption from the New Perspective? Towards a Multi-Layered Pauline Theology of the Cross*, in S.T. Davis e al. (ed.), *The Redemption. An Interdisciplinary Symposium on Christ as Redeemer*, Oxford 2004, 69-100.
- , *4QMMT and Paul. Justification, «Works», and Eschatology*, in S.-W. Son (ed.), *History and Exegesis* (Fs E.E. Ellis), New York 2006, 104-132.
- , *Paul. Fresh Perspectives*, London 2005.
- Yarbrough, R.W., *Paul and Salvation History*, in Carson e al., *Justification and Variegated Nomism* 2, 297-342.
- Yinger, K.L., *Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds* (SNTSMS 105), Cambridge 1999.
- Zahl, P.F.M., *Die Rechtfertigungslehre Ernst Käsemanns*, Stuttgart 1996.
- , *Mistakes of the New Perspective on Paul: Themelios* 27/1 (autunno 2001) 5-11.
- Zeller, D., *Zur neueren Diskussion über das Gesetz bei Paulus: ThPh* 62 (1987) 477-499.
- Ziesler, J., *The Meaning of Righteousness in Paul* (SNTSMS 20), Cambridge 1972.
- , *Justification by Faith in the Light of the «New Perspective» on Paul: Theology* 94 (1991) 189-194.

Indice analitico

- Abramo**
benedizione di, 62 s.
fedeltà di, 66-68
come proselito, 68
alimentari, leggi, *v.* Antiochia, incidente di;
legge: puro e impuro
amore, 377-379
Antiochia, incidente di, 21, 30-35, 44 s., 48-
53, 55-60, 130-134, 139, 146, 163, 205-
207, 215, 217-221, 267 s., 331-335, 469
antropologia, 104 s.
Apocalisse di Abramo, 89 (*v. anche* Indice dei
passi)
Apocalisse di Sofonia, 82
apocalittica *vs.* storia della salvezza, 51 s., 61
s., cap. 10, 374, 379-381
- circoncisione, 37, 44 s., 56 s., 65, 69, 75, 134
s., 151, 155, 157 s., 181 s., 189-192, 197 s.,
205-207, 249, 254, cap. 13, 509 s., 524-528
vs. Cristo, 368-375
come demarcatore d'identità, 525-529
quelli della, 192, 199, 263 s., 442 s.
- comunanza o comunione di mensa, 50-54,
266-269; *v. anche* Antiochia, incidente di
Confessioni di Westminster, 37 s.
- Cristo**
conformità a, 115-119, 541-543; *v. anche*
partecipazione in Cristo
morte di, 166-169
partecipazione alle sofferenze di, 118, 541-
543
cristologia, 113, 210, cap. 18
- Daniele**, *Aggiunte al libro di*, 82
Deuteronomio, 77, 83, 90 s., 95, 328 (*v. anche*
Indice dei passi)
- elezione, 24, 70s., 82, 86-89, 99, 115, 342; *v.*
anche patto
1 *Enoc*, 82 (*v. anche* Indice dei passi)
1 *Esdra*, 82
4 *Esdra*, 183 (*v. anche* Indice dei passi)
etnocentrismo, 28, 65
- farisei, 18, 531-533
fede in/di Cristo, 62, 333-336, 537
Filone, 89 (*v. anche* Indice dei passi)
fondamentalismo, 54, 92, 469
- gentili**
atteggiamento giudaico nei confronti dei,
30, 35, 46-55
vangelo per i, 25-30, 48-55, 120, 140, 165-
169, 327, 329, 347
Giubilei, *Libro dei*, 82, 89 s., 298, 406 (*v. anche*
Indice dei passi)
giudaismo, 405-407
false prospettive sul, 21-23, 26 s., 39 s., 80
s., 120 s., 125-127, 145, 182-184, 229-
231
giudaismo tardo, 81, 185, 335
nuova prospettiva sul, *v. nuova prospettiva:*
sul giudaismo
giudaizzare, 33, 45, 217, 265, 362-364
vivere come un gentile, 271-274
giudeo, interlocutore, 195 s., 251-256
giudizio finale, *v.* giustificazione per fede: giu-
stificazione finale
secondo le opere, 79 s., 98 s., 102-112,
121
Giuseppe 89 (*v. anche* Indice dei passi)
giustificazione per fede, 17, 33 s., 43 s., 46 s.,
49-51, 77, 93 s., 98-101, 103, 115, 120 s.,
131-133, 138 s., 147, 206, cap. 7, 345 s.,
cap. 16
centralità per Paolo, 37-41, 50-55, 59 s.
condizionata, 81, 98 s., 107-112, 115 s.,
119 s., 461 s., 542-545
dimensione sociale, 47-55, 79, 120
dottrina della riforma, 34-39, 103 s., 225 s.
e gentili, 228, 231 s., 346 s., 412 s., 416 s.,
423 s., 527 s.; *v. anche* gentili, vangelo
per i; giustificazione per fede: per tutti
quelli che credono
giustificazione finale, 68 s., 79, 92-102,
104, 107, 114 s., 121 s., 132 s., cap. 18,
477-480, 518
e giustizia, 241-245
implicazioni ecumeniche, 52-54

[giustificazione per fede]

monergistica, 105, 112, 118
 non per opere, 425-430; *v. anche* opere:
 della legge
 per grazia, 38-40, 67-71, 76, 420-425
 per sola fede, 53-55, 92 s., 120-122
 per tutti quelli che credono, 34, 48 s., 54 s.,
 121, 420-425
 prima formulazione, 35, 54-60, 416 s., 469
 a Qumran, 20 s.

giustizia

di Dio, 18-20, 55 s., 65 s., 84 s., 132, 138,
 402-404, 418-420, 537-539, 545 s.
 fedeltà, 19, 45, 66-70, 85-87, 92 s., 96, 98,
 104, 115, 120, 538
 nella legge, 534 s.
 nazionale, 28, 46, 90, 140 s., 157 s.
 obblighi verso altri, 240-244
 opere, 17, 19 s., 22 s., 26, 45, 60, 63-71,
 99-101, 103, 128 s., 136 s., 170 s., 235
 s., 441 s., 535
 propria, 26 s., 38 s., 402-404, 536-539
 raggiunta con le proprie forze, *v. giustizia:*
 opere
 come relazione, 239-241
 giustizia di Dio, 35 s.; *v. anche* giustizia: di
 Dio
 grazia, 370 s.; *v. anche* giustificazione per fe-
 de: per grazia

ipocrisia, 264

Israele, peculiarità di, 175-177, 186 s.

legalismo, 17 s., 21 s., 39, 133 s., 327 s.**legge**

come angelo custode, 213 s., 277, 310-313,
 321 s., 504-508, 513, 515
 critica di Paolo della, 60 s., cap. 11, 349 s.,
 355, 511-513
 data dagli angeli, 212 s., 305-309
 differenziazione nella, 510 s., 521 s.
 e gli ellenisti, 222
 della fede, 502
 funzioni diverse della, cap. 11, 339, 348-
 353, cap. 21
 funzione positiva della, 313-315, 319-321,
 513-515
 funzione sociale, 25, 33 s., 149-153, 158-
 160, 163 s., 168, 176-180, 186-189
 come *gramma*, 493, 509
 indicatori di demarcazione, 25 s., 28 s., 32,
 35, 44-46, 66, 69, 77, 134 s., 140, 149-
 153, 155-158, 160, 167 s., 175-180, 186-
 188, 194 s., 199, 211-215, 312, 330 s.,
 425-429, 434-436, 519 s.; *v. anche* ope-
 re: della legge

[legge]

maledizione della, 165-167, 169 s.
 come metro, 315 s., 323, 511-513
nomos e torà, 173-176, 184-186, 499-503
 come privilegio, 177-179, 188 s., 195-198,
 254-256, 426
 puro e impuro, 44 s., 49, 57-60, 63 s., 135
 s. 248, 410, 435
 questioni irrisolte, 341-345
 rottura di Paolo con la legge?, 60, 71-75,
 129, 148, cap. 11
 scopo della, 211 s.
tertius usus, 74, 101
 e vangelo, 39 s., 74, 120, 173, cap. 10, 354,
 400-402
 per la vita, 95-97, 505 s.

merito, 17, 27, 44 s., 70, 99 s., 170-172, 258-
 259

mistero, 51 s.

nomismo del patto o dell'alleanza, 23, 31, 42-
 45, 70, 73, 80-92, 95-97, 127-129, 137-
 139, 163-165, 171 s., 174 s., 183-186, 191-
 194, cap. 6, 241, 269 s., 327-329, 347, 354,
 389-391, 432 s., 444 s., 459, 463, 514-516
 ed elemosine, 216
 e sinergismo, 99-101, 105, 110-112
 nuova prospettiva
 sul giudaismo, 21 s., 33, 126-130
 su Paolo, 24 s., 31, 33 s., 40, 54, 78, 93 s.,
 113 s., 118-122, 123 s., 130, capp. 2-4,
 200, cap. 22, 545 s.

obbedienza, 22 s., 79 s., 99, 108-111, 117-
 120, 383

opere, 70, 76, 439-441; *v. anche* legge: indi-
 catori di demarcazione
 demarcatori d'identità, 526-535
 disubbidienza, 64 s., 70
 giustificazione per, *v. giustizia: opere*
 mediante Cristo, 104
 mediante lo Spirito, 105 s.
 opere buone, 17 s., 78 s., 97, 104, 170-172,
 436, 444, 479, 521
 opere della legge, 24 s., 32-34, 39-46, 53,
 55, 58-61, 63-67, 70 s., 76-79, 133-137,
 142-146, 153-161, 180, 204 s., 236 s.,
 cap. 8, 269-271, 388 s., 427-429, cap.
 17, cap. 19, 514-521
 prodotto della grazia, 107
 quelli delle opere della legge, 60s., 161-164,
 473 s.
 vivere come un giudeo, 45 s.

Paolo

- chiamata o vocazione di, 228-230, 233 s., 347, 410-413, 416 s.
 conversione di, 29 s., 56 s., 222 s., cap. 15 dal giudaismo, 330 s., 394 s., 404-407, 413 s.
 e Lutero, 36, 40, 126 s., 226-230, 237
 persecutore, 29 s., 222
 il secondo Paolo, 75-79
 simposio su Paolo e la legge, 65, 87, 97, 110, cap. 12
 partecipazione in Cristo, 112-120, 122, 541-543, 545 s.; *v. anche* santificazione: trasformazione
 patto, 22 s., 83-85, 171 s., 174-179, 184-192, 207-209, 336 s., cap. 20
 di grazia, 37
 nomismo del, *v. nomismo del patto nuovo*, 102, 113, 337 s., 488-493, 497 s.
 e promessa, 484-486
 teologia del, 337, cap. 20
 torà, 176, 185 s.
 peccatori, 30 s., 49, 92, 132, 177 s., 217-219, 249, 256, 261, 266-269, 346
 pentimento, 416
 perfezione, 23, 61, 106 s., 119, 260 s., 328, 364, 372, 437, 534
 Pseudo-Filone, 82 (*v. anche* Indice dei passi)
 retorici, fattori, 91

Salmi di Salomone, 26, 88, 95, 222 s., 253, 268, 298, 406, 458 (*cf.* Indice dei passi)

- salvezza, come processo, 75-78, 93 s., 107 s., 116-119, 540-546
 santificazione, 94, 103; *v. anche* partecipazione in Cristo
 diventare come Cristo, 116, 121
 trasformazione, 103, 108, 114 s., 118 s., 121 s., 542 s.
 separare, 24 s., 32 s., 44, 48 s., 77, 386, 475-477
 soluzione alle difficoltà, 24, 54
 spirito di fazione, 92
 giudaico, 30 s., 86 s., 92
 polemica intragiudaica, cap. 9
 spirito
 adempie la legge, 105-108, 111, 114 s.
 dono dello, 62, 105-107, 115 s., 118 s., 121 s., 160, 371-373
 dono escatologico dello, 108-110

Testamenti dei Dodici Patriarchi, 82 (*v. anche* Indice dei passi)
 timorati di Dio, 57

universalismo, 52

- vanto, 26 s., 64-66, 77, 144, 155-157, 160, 234-236, 255-257, 366 s., 403
 zelo, 28-30, 55 s., 175 s., 232 s., 278-281, 330, 401, 408-411, 413, 423, 426, 468 s., 531, 533

Indice dei passi

ANTICO TESTAMENTO

Genesi

2,3: 136
3,13: 512
6,18: 483
9,4-6: 483
9,9-17: 483
12,1-3: 89 s., 484
12,3: 62, 140, 229, 287,
299, 305, 347, 388
12,4: 89
12,7: 305
13,15: 51, 485
13,17: 89, 485
14,18-20: 449
15: 89, 494
15,1: 89
15,6: 32, 62, 66-69, 93, 237
s., 257 s., 287, 327, 390,
436, 444, 476, 485, 517
15,18: 51, 484 s.
17: 67, 89, 183, 190, 360,
383, 494
17,1-21: 484
17,1-14: 89
17,1: 423
17,8: 51, 485
17,9-14: 32, 44, 135, 151,
190, 360, 426, 484, 526
17,11-14: 441
17,11: 361, 365
17,12-14: 443
17,12: 529
17,13 s.: 526
17,13: 365
17,14: 365
17,18-21: 487
17,19-21: 487
18,18: 62, 140, 287, 299
21,9: 487
22: 89
22,15-18: 89
24,7: 485
26,4 s.: 89

26,5: 67, 174, 257
28,13 s.: 288
34: 29, 233, 278, 408
35,16-18: 529
38,24: 85
38,26: 85

Esodo

9,27: 239
12,49: 174
13,10: 275
18,20: 42, 388, 471 s.
19 s.: 22
19,5 s.: 494
19,5: 485
20: 174
20,2 ss.: 240 s., 419
20,2: 240
20,3-6: 426
20,4 s.: 232, 330
20,5: 29, 278, 408, 533
20,8-11: 136
20,17: 501
23,7 s.: 239
23,14-17: 275
24,7 s.: 485
24,8: 489
31,12-17: 426
31,16 s.: 274
31,16: 485
31,18: 500
32,15: 500
32,16: 337
34: 491
34,1: 337, 491
34,4: 491
34,6 s.: 443
34,6: 438
34,10: 491
34,12-16: 232
34,12: 491
34,14: 29, 278, 330, 408,
533

34,15: 491
34,23 s.: 275
34,27 s.: 491
34,28 s.: 491
34,28: 485, 491
34,29-35: 491
34,34: 338, 492, 509
34,35: 338

Levitico

11,1-23: 135, 151
18,5: 31, 61, 95 s., 98, 163-
165, 171, 329, 363, 419,
505, 513 s.
19,15: 239
19,18: 243, 314, 378, 502 s.,
521
19,34: 243
20,22-26: 49, 426, 468
20,24-26: 176, 186, 475
20,26: 49
23,4: 275
25,1-7: 275
26,15: 485
26,46: 174

Numeri

9,3: 275
10,10: 275
11,29: 29
23,9: 49, 151, 427, 468
25,6-13: 29, 278, 409, 483,
533
25,6-8: 533
25,10-13: 233
25,11-13: 29
25,12 s.: 494
25,13: 409
28,11: 275

Deuteronomio

1,7 s.: 51
4,1: 95, 175, 184, 195, 202

- [*Dent.*] 4,5 s.: 195
 4,8: 174, 184
 4,9 s.: 496
 4,10: 175, 184, 202
 4,13 s.: 195
 4,13: 485
 4,23 s.: 232, 533
 4,23: 485
 4,24: 29, 278, 408
 4,31: 202, 494
 4,32-40: 68, 418
 4,40: 175, 184, 202
 5-28: 175, 184
 5: 174
 5,1: 174
 5,2 s.: 175, 184, 485
 5,6 ss.: 240 s.
 5,6: 240, 347
 5,7-10: 426
 5,8 s.: 232, 330
 5,9: 29, 278, 408, 533
 5,12-15: 136
 5,15: 274
 5,29-33: 175, 184, 202
 5,32 s.: 95
 6,1 s.: 175, 184, 202
 6,4: 421
 6,6 s.: 496
 6,10-12: 68, 418
 6,14 s.: 232, 330, 533
 6,15: 278, 408
 6,18: 175, 184, 202
 6,20-23: 68, 418, 436
 6,21: 347
 6,24: 95, 175, 184, 202
 7,1-11: 49
 7,6-8: 68, 418, 347, 436
 7,7 s.: 90
 7,9: 485
 7,12 s.: 175, 184
 7,12: 485, 494
 8,1: 95
 8,11-18: 436
 8,17 s.: 68
 9,4 s.: 90, 436 s.
 9,5: 441
 10,16: 492, 527
 10,17-19: 194
 10,17: 193
 10,21: 196
 11,24: 51
 11,26: 167
 14,3-21: 135, 151
 15,11: 243
 21,23: 165 s., 369, 388, 397
 24,10-22: 97, 242 s.
 27-30: 387
 27 s.: 62, 166
 27,26: 161-163, 165 s., 260,
 272, 388, 515
 28-30: 369
 28: 91
 28,58: 515
 28,69: 184
 29-31: 494
 29 s.: 298
 29,1: 175
 29,20: 29
 29,28: 515
 30: 87, 369, 513
 30,1: 387 s.
 30,6: 108, 338, 527
 30,7: 388
 30,9 s.: 433
 30,10: 174, 184
 30,11-14: 195, 343, 513 s.
 30,11: 514
 30,12-14: 175
 30,14: 514
 30,15-20: 95, 505
 30,19 s.: 95, 167
 31,12: 515
 32,8 s.: 185, 213, 231, 256,
 277, 506, 529
 32,15: 307
 32,21: 533
 32,45-47: 433
 32,46: 174, 184, 515
 33,2-4: 506
 33,2: 213, 309
- Giosuè*
 1,3 s.: 51
 8,30-35: 494
 24,19 s.: 232
- Giudici*
 2,16-18: 448
 3,9 s.: 448
- I Samuele*
 12,7: 239
 16,7: 455
 24,17: 239, 418
- II Samuele*
 23,5: 494
- I Re*
 2,3: 174
 8,39: 455
 18: 29, 409
 18,40: 29, 233, 409, 533
 19,10: 278
 19,14: 278
 19,40: 278
- 2 Re*
 4,23: 275
- I Cronache*
 16,14-22: 68
 23,31: 275
- 2 Cronache*
 2,4: 275
 19,6-8: 448
 19,7: 193
 31,3: 275
- Esdra*
 7,6: 174
 7,10: 174
 7,12: 174
 7,14: 174
 7,26: 174
 9 s.: 175, 202
 10,11: 49, 176, 186
- Neemia*
 8,14: 174
 9,14: 174
 9,29: 95, 505
 9,34: 174
 10,33: 275
 13,3: 176, 186
- Ester*
 8,17: 203, 362
- Giobbe*
 34,11: 193
- Salmi*
 5,11: 196
 7,8 s.: 449
 8,7: 457
 9,17: 30, 218, 266
 16,3: 443
 27,2: 217
 28,3: 177, 187
 31,1: 240, 286
 34,9: 443
 35,24: 240, 286
 37,28: 177, 187
 44,21: 455
 50,16-21: 196
 50,16-20: 266

[*Sal.*] 51,14: 286, 418

54,3: 217

55,3: 177, 187

58,11: 447

62,12: 193, 521

65,5: 286, 418

71,2: 286

71,15: 240, 286, 418

73,3: 177, 187

81,3: 275

82: 448 s.

82,1: 449

82,2: 449

82,6: 449

89,17: 196

92,7: 177, 187

96,10: 447

96,13: 447

98,2: 286

103,10: 20

104,35: 177, 187

105,7-15: 68

106: 391

106,28-31: 533

106,28 s.: 533

106,31: 390

109,2-7: 266

110,1: 451, 456 s.

119,53: 266

119,105: 196

119,155: 266

125,3: 177, 187

139,1 s.: 455

139,23: 455

143,2: 20, 59, 85, 131, 142,
219

143,11: 240, 286

Proverbi

3,1 s.: 95, 505

6,23: 95, 505

15,11: 455

24,12: 193, 521

Ecclesiaste

11,9: 447

12,14: 447

Isaia

1,2-9: 459

1,13 s.: 275

3,14 s.: 196

5,1-30: 459

5,23: 239

11,3: 448

13,9: 447

13,13: 447

27,9: 496

28,11 s.: 501

33,22: 447

34,8: 447

41,8 s.: 443

42,6 s.: 196

42,6: 443, 495

42,7: 196, 416

43,9: 85

43,26: 85

45,8: 286

45,14: 216

45,21: 240, 286

46,13: 286, 418

48,12: 443

49,1-6: 229, 347, 412

49,1: 416, 443

49,6: 196, 416

49,8: 495

51,2: 443

51,5-8: 418

51,5: 240, 286

51,6: 240, 286

51,8: 240, 286

52,7: 285

54,6: 443

55,3: 495

56,6-8: 136

56,6: 274, 426

58: 242

59,20 s.: 496

59,21: 495-497

60,5-17: 216

61,1 s.: 285

61,6: 216

61,8: 495

62,1 s.: 240, 286, 418

63,1: 286

63,7: 286

65,17: 379

66,22: 379

Geremia

1,5: 229, 347, 412, 416

2,33-35: 459

4,4: 492, 527

5,1-9: 459

7,8-11: 196

9,23 s.: 196

9,25 s.: 191, 359, 492, 527

17,10: 193

31,31 ss.: 488

31,31-34: 108, 483, 489,

491 s., 496

31,31-33: 338

31,31: 489, 491 s., 496, 500

31,33: 105, 338, 496

31,34: 496

32,23: 174

33,21: 494

Ezechiele

1,26: 398

7,2-27: 459

7,7-12: 447

11,8-11: 447

11,19: 491

16,38: 29

16,42: 29

18,5-9: 97, 242

20,5-26: 95, 505

20,11: 95, 329, 363

20,13: 329, 363

20,21: 329, 363

20,25: 329, 363

22,6-12: 196

24,3-14: 459

36,6: 29

36,26 s.: 105, 108, 113, 491

36,26: 105

36,27: 496

38,19: 29

44,7: 527

44,9: 186, 492, 527

46,3: 275

46,5-7: 275

Daniele

1,3-16: 186

1,8-16: 135, 267

2: 290

2,18 s.: 291

2,23 Θ : 292

2,27-30: 291

2,28-30 Θ : 2922,45 Θ : 292

4,27: 216

5,7 s. Θ : 2925,15-17 Θ : 292

7: 290

7,9-14: 450

7,9-11: 447

7,13 s.: 450

7,13: 398

7,18: 443

7,22: 451

8,24: 443

9,16-18: 20

9,16: 239

10,3: 186

12,2: 290, 505

Osea

2,11: 275
 5,11 s.: 459
 6,5: 459
 12,2: 193

Gioele

2,1 s.: 447
 3,17: 186

Amos

5: 242
 7,4: 459

8,4-14: 459

9,7: 237

Michea

2,1-4: 459
 3: 242
 3,9-12: 459
 4,13: 216
 6,5: 239

Abacuc

2,4: 18 s., 61, 163-165, 238,
 286, 327

Sofonia

1,7-2,3: 447
 3,8: 447

Zaccaria

7,9 s.: 242 s.

Malachia

3,1 s.: 449
 3,5: 196, 447
 4,1: 447
 4,5: 447

APOCRIFI E PSEUDEPIGRAFI

Baruc

3,9: 95, 505
 3,29 s.: 343
 3,36-4,4: 178, 188 s., 202
 3,39 s.: 514
 4,1-4: 152
 4,1: 95, 343, 505
 4,4: 196

Aggiunte a Ester

14,17: 186, 267

Giuditta

9,2-4: 29, 278, 408
 9,4: 233
 10,5: 135, 267
 12,1-20: 135, 267
 12,2.19: 186

1 Maccabei

1,15: 190, 381
 1,34: 30, 217, 266, 533
 1,48: 190, 360
 1,57: 175, 185
 1,60-63: 150, 202, 237, 248,
 406, 427, 435, 466 s.
 1,60 s.: 190, 360
 1,62 s.: 135, 267
 2: 391, 409
 2,16: 212
 2,19-28: 330
 2,19-27: 278
 2,23-27: 29
 2,23-26: 233
 2,23-25: 409
 2,23 s.: 533
 2,26 s.: 175, 185, 409
 2,26: 278, 533
 2,27: 28, 175, 185, 233,
 235, 278, 521

2,44: 30, 187, 217, 266,
 333, 533
 2,46: 191, 360
 2,48: 30, 187, 218, 266,
 333, 533
 2,49-64: 330
 2,50: 175, 185, 278
 2,52: 90, 257, 335, 390, 444
 2,53: 66
 2,54: 29, 233, 278, 409,
 483, 494, 533
 2,58: 29, 175, 185, 233,
 278, 409, 533
 2,67: 195
 3,5 s.: 177, 187
 7,5: 177, 187
 9,23: 177, 187
 9,58: 177, 187
 9,69: 177, 187
 11,25: 177, 187
 13,48: 195
 14,14: 177, 187

2 Maccabei

1,2-4: 175, 185
 2,17 s.: 485
 2,21 s.: 175, 185
 2,21: 195, 202, 330, 405
 4,2: 29, 175, 185, 278 s.,
 409
 4,13: 330, 405
 5,15: 175, 185
 6: 330, 406
 6,10: 191
 6,21: 264
 6,24: 264
 7,2: 175, 185
 7,9: 175, 185, 505
 7,11: 175, 185
 7,37: 175, 185

8,1: 195, 202, 330, 405, 407
 8,15: 202, 494
 8,21: 175, 185
 13,14: 175, 185
 14,38: 195, 202, 330, 405

Sapienza

2-5: 177, 187, 203
 2,23: 96
 3,8: 451
 5,15: 96
 6,18: 96, 382
 10,5: 90
 11-15: 253
 11,9 s.: 253, 458
 12,22: 253, 458
 14: 26
 15,1 ss.: 194, 253
 15,1-6: 195
 15,1-4: 26
 15,2 s.: 196
 16,9 s.: 253, 458
 18,4: 196
 18,9: 443
 18,22: 494

Siracide

16,12-14: 193
 17,11-17: 175, 185
 17,11: 95, 505
 17,17: 213, 231, 256, 277,
 307, 506
 24,23: 175, 178, 185, 188
 24,27: 196
 28,7: 175, 185
 29,12: 216
 32,15: 264
 32,23: 382
 33,2: 264
 35,12 s.: 193

[Sir.] 39,8: 175, 185

40,24: 216

42,2: 175, 185

44,17: 544

44,19-21: 90

44,19 s.: 175, 185

44,20: 257

45,5: 175, 185, 505

45,7: 175

45,15: 175

45,17: 175, 196

45,23 s.: 29, 233, 278, 409,

483, 533

45,24 s.: 175

45,24: 494

48,2 s.: 29, 409

48,2: 233, 278

50,20: 196

Tobia

1,10-13: 135, 267

1,10-12: 186

4,9-11: 194

4,10: 216

8,15: 443

12,9: 216

13,6: 30, 177, 187, 266

13,11: 216

14,10 s.: 216

PSEUDEPIGRAFI GIUDAICI, GIUSEPPE, FILONE***Apocalisse di Abramo***

1-8: 68

5,6 s.: 30, 177, 188

12-16: 448

20,5: 213, 277, 506

37-71: 450

49,4: 450

51,1 s.: 290

55,4: 450

61,8 s.: 450

63,8: 193

69,27: 450

71,14: 450

82,4-7: 30, 177, 188, 275,

391, 428

82,4 s.: 266

82,7-9: 276

90,20-27: 447

90,34-38: 87

91,7: 447

100,7: 193

103,2: 291

105,1: 196

106,19: 291

7,50: 290

7,113: 290

8,1: 290

8,12: 196

8,34-36: 20

9,31: 178, 189

10,38: 291

12,32 s.: 450

13,10 s.: 450

13,37 s.: 450

14,5: 291

14,30: 505

Apocalisse di Mosè**(Vita di Adamo ed Eva)**

pref.: 309

13,3: 290

28,4: 290

41,3: 290

43,2: 290

Lettera di Aristea

127: 95, 505

139-142: 176, 330 s., 350,

407, 410, 427

139: 25, 152, 187, 202, 233,

311 s., 436

142: 25, 152, 187, 202, 233,

311 s., 436

Aristobulo

frr. 3 s.: 178, 188

Artapano

fr. 3: 178, 188

2 Baruc

13,8: 193

14,13: 290

15,8: 290

44,4: 193

44,11-15: 290

48,22-24: 26, 196

50,2: 290

1 Enoc

1-5: 88, 222, 406

1,1: 30, 177, 188, 203

1,7-9: 30, 177, 188, 203

5,4-7: 266

2 Enoc

23,1-5: 448

24,3: 291

40,13: 448

53,2: 448

64,5: 448

68,2: 448

4 Esdra

3,19: 178, 189

3,28-36: 178, 189

4,23 s.: 178, 189

5,23-30: 178, 189

6,9: 290

6,55-59: 178, 189

7,12 s.: 290

7,21: 95, 505

Eupolemo

fr. 1: 178, 188

Filone***De Abrahamo***

98: 196

De Confusione Linguarum

163: 196

De Congressu Eruditionis***Gratia***

70: 195

86 s.: 95, 505

De Migratione Abrahami

89-93: 135

92: 191

93 s.: 191

De Posteritate Caini

84-85: 514

De Praemis et Poenis

79: 195

Quaestiones in Exodum

2,2: 135

De Somniis

1,143: 213, 309

De Specialibus Legibus

1,2: 191, 359

1,305: 492, 527

[Filone]

De Virtutibus

177: 437
De Vita Mosis
 1,278: 49, 151, 176, 187,
 202, 427
 2,17-25: 177, 188, 202

Pseudo-Filone

Liber Antiquitatum Biblicarum

3,10: 193
 4,5: 175
 4,11: 175
 6-8: 90
 6: 89
 7,4: 175
 8,3: 175
 9,3 s.: 90, 175
 9,7 s.: 175, 185
 9,7: 90
 9,13: 175, 190
 9,15: 175, 190
 10,2: 90, 175, 494
 11,1-5: 175
 11,1: 90
 12,4: 90
 13,10: 90, 494
 19,2: 494
 20,4: 193
 23,10: 95, 185, 196, 505
 30,2: 185
 35,2 s.: 185
 46-48: 483

Giubilei

1,4 s.: 175, 185
 1,9 s.: 175
 1,12: 175
 1,14: 175
 1,15-25: 87
 1,23: 527
 1,29-2,1: 309
 1,29 ss.: 213
 1,29: 175
 2,9: 276
 2,17-33: 274 s.
 2,21: 175, 185
 4,17-24: 448
 4,22-24: 88
 5,10-16: 447
 5,16: 193
 5,17 s.: 194
 6,4-16: 175, 185
 6,32-35: 30, 177, 187 s.,
 203, 275, 391, 428
 6,35: 217, 273

12,1-21: 68
 12,12-21: 89
 14,17-20: 175
 15: 185
 15,4-16: 175
 15,19-21: 175
 15,25-29: 175
 15,25-34: 190, 360
 15,26: 50, 365
 15,30-32: 231
 15,31 s.: 213, 256, 277, 308,
 506
 15,33 s.: 273
 15,34: 50, 175, 217, 365
 16,14: 175
 16,17 s.: 212
 17,15-18: 257
 18,16: 257
 19,8: 257
 19,29: 175
 20,3: 175
 21,4: 193
 22,14 s.: 496
 22,15 s.: 185
 22,16: 49, 176, 186 s., 202,
 427, 436
 23,16: 177, 187 s.
 23,19: 185
 23,23 s.: 177, 187
 23,26: 177, 187 s.
 30: 29, 391, 408
 30,5-20: 233, 278
 30,8-14: 408
 30,16: 193
 30,17: 390, 409
 30,18: 409
 30,21-24: 88
 32,19: 451
 33,16-20: 194
 33,18: 193
 33,23 s.: 30, 266
 36,10: 88
 50,6-13: 274 s.

Giuseppe

Antiquitates Iudaicae

1,155: 68
 1,183: 89
 1,192: 50, 359
 1,214: 359
 3,91: 276
 11,294: 276
 11,346: 274
 12,270 s.: 278
 12,271: 29, 233, 409
 13,171: 532

13,257 s.: 191
 13,257: 362
 13,288: 532
 13,318: 191
 14,264: 276
 15,136: 213, 309
 18,81-84: 197
 20,34-48: 363
 20,38-46: 265
 20,38-42: 191
 20,38: 524
 20,41 s.: 524
 20,43-48: 191
 20,43-45: 524
 20,44: 195
 20,191: 532
 20,197: 532
 20,200 s.: 406, 532
Contra Apionem
 2,169: 42
 2,172: 42
 2,277-286: 177, 188, 202
 2,291-295: 196
De Bello Iudaico
 1,108 s.: 406, 532
 2,128: 276
 2,162: 406, 532
 2,454: 203
 2,462 s.: 203, 215
 7,44 s.: 395
 7,50 s.: 215
Vita
 191: 406, 532

Giuseppe e Asenet

7,1: 186, 267
 8,5: 186, 267
 28,3: 193

3 Maccabei

3,4: 176, 186

4 Maccabei

4,26: 330, 405
 6,15.17: 264
 15,3: 505
 18,12: 29, 278, 409, 533

Salmi di Salomone

1,1: 30, 177, 187, 218
 1,8: 30, 273
 2,1 s.: 30, 177, 187, 218,
 266, 333
 2,3: 30
 2,18 ss.: 194
 2,18: 193 s.

[Ps. Sal.] 3,3-12: 177, 188, 203
 3,4-16: 253, 458
 3,9: 253
 3: 178, 189
 3,11 s.: 96
 4,8: 177, 188, 266
 4,20: 264
 4,22: 264
 5,7-9: 253
 7,1-10: 253, 458
 7,1: 196
 7,2: 30
 8,8-14: 196
 8,12 s.: 30
 8,13: 217, 273
 8,23: 85
 8,25-32: 194
 8,27-40: 253, 458
 8,27-35: 253
 9,2: 85
 9,3-5: 194
 9,5: 96
 9,10: 202, 494
 9,11-15: 253
 10: 178, 189
 10,4: 185

11,1: 285
 12,6: 485
 13: 178, 189
 13,4-11: 253, 458
 13,4: 253
 13,5-12: 177, 188, 203
 13,6-12: 266
 13,6-11: 178, 189, 202
 13,6,9: 253
 14,1-5: 96
 14,2 s.: 505
 14,2.10: 96
 15,1-13: 177, 188
 15,8: 253
 16,11-15: 253
 17,1: 26
 17,5-8: 30
 17,21-46: 87
 17,22-25: 177, 187
 17,23: 30
 17,28: 176, 186
 18,5: 496

Oracoli Sibillini

3,195: 196
 3,768 s.: 485

Testamento di Abramo

[A] 9,3: 67
 [A] 10,13: 67
 [A] 13: 457
 [A] 13,3-10: 448 s.
 [A] 13,6: 451
 [A] 14,11-14: 67
 [B] 10: 448
 [B] 11,1-4: 448
 [B] 11,2: 448
 [B] 11,6 s.: 448

Testamenti dei XII Patriarchi

Beniamino
 10,8-10: 447
Levi
 14,4-8: 196
 14,4: 196
 18,2: 448

Testamento di Mosè

4,5: 494
 12,10: 95

SCRITTI RABBINICI E TALMUDICI**Mishna****Abot**

1,17: 195
 2,7: 96, 505
 4,2: 363
 5,14: 195
Roš ha-šanah
 2,5-3,1: 276
Sanhedrin
 9,6: 233
 10: 458
 10,1: 107, 458

Talmud babilonese**Ḥagigah**

14a: 450
Sanhedrin
 38b: 450

Midrashim**Mekilta a Esodo**

20,6: 176, 185 s.
Sifre a Deuteronomio
 53b-75b: 176

Targumim**Targum Neofiti**

a *Deut.* 30,11-14: 514

Targum Ps.-Jonatan

a *Gen.* 11,7 s.: 213, 277,
 506

SCRITTI DI QUMRAN**CD**

1,4-8: 87
 1,4 s.: 175
 1,5-8: 387
 1,13-21: 177, 188
 1,14-17: 262
 1,15-18.20: 175, 185
 2,11: 443
 3,1-4: 90
 3,2-4: 175
 3,2: 432
 3,10-16: 175, 185

3,14 s.: 276, 391
 3,15-17: 505
 3,20: 95, 505
 4,3 s.: 443
 4,7-10: 175
 5-7: 386
 6,2-5: 175
 6,2: 202, 494
 6,10.14: 291
 6,16 s.: 196
 6,19: 492
 7,6: 95, 505

8,18: 202, 494
 8,21: 492
 10,14-11,18: 152, 275
 12,8-11: 273
 12,23: 291
 13,14-16: 273
 19,33 s.: 492
 20,12: 492

rQH

-: 88
 4,30-32: 437

[1QH] 9,26: 67, 388
 9,35 s.: 20
 10,8-12: 266
 10,8-19: 177, 188
 10,10: 30
 10,12: 30
 10,18 s.: 492
 10,18: 527
 10,24: 30
 12,27 s.: 292
 12,29-37: 20
 12,29-31: 20
 12,31: 67, 388
 12,34: 30
 13,5 s.: 20
 14,9: 388 s.
 14,20 s.: 190
 15,16-19: 20
 15,27: 292
 17,14 s.: 20
 20,11 s.: 492
 21,20: 492
 23,14: 285
 23,20: 527

1QpHab
 -: 298
 5,4-8: 166
 5,4: 451
 5,5: 30
 5,7: 291
 7,4 s.: 292
 7,5: 291
 7,11: 195
 11,13: 492, 527
 12,4 s.: 195

1QM
 -: 298
 3,2: 443
 3,5: 443
 4,10 s.: 443
 11,3 s.: 20, 437
 12,13-15: 216
 13,7: 494
 14,5: 443
 14,8: 494

1QS
 -: 21, 82
 1,7 s.: 175, 185
 1,8: 544
 1,14 s.: 275 s., 391
 2: 388
 2,2: 544
 2,4 s.: 177, 188, 203
 3,6-12: 106

3,8-12: 152
 3,9-11: 544
 3,13-4,26: 298
 3,23: 291
 4,6-8: 95, 505
 4,7: 505
 4,18: 291
 5,1-3: 175, 185
 5,5: 492, 527
 5,8: 152
 5,20-24: 236, 428
 5,21: 32, 154, 204, 271, 388 s.
 5,23: 32, 154, 204, 271, 388 s.
 5,24: 175
 6,18: 32, 154, 204, 236,
 271, 388 s., 428
 8,4-9: 298
 8,16-9,2: 175
 8,18: 544
 9,8 s.: 544
 9,19: 544
 10 s.: 88
 10,6-8: 275
 10,6: 275
 11,2 s.: 82
 11,11-15: 20, 437

1QSa (1Q28a)

1,1: 87
 1,27: 443
 2,2: 443
 2,11: 443

1Qsb

3,2-4: 443
 4,27: 196

4QFlor (4Q174)

1,1-7: 154, 204, 236, 249,
 271, 428
 1,7: 32, 388 s.

4QMMT

-: 32 s., 43, 236, 250, 271,
 361, 385 ss., 428 s., 433,
 436, 464 s., 470, 472,
 475-477, 516

B

-: 42, 471
 1 s.: 67, 389 s., 516
 1: 471
 4-6: 516 s.
 8: 389, 517
 29.36.37.42: 517
 55: 517
 73: 517
 29: 389

36: 389
 37: 389
 42: 389
 55: 389
 73: 389
 C
 -: 43, 389
 7 s.: 32
 7: 361, 385 s., 436, 475, 517
 8: 386
 13-22: 387
 13 s.: 387
 20: 387
 21 s.: 387
 21: 388
 22: 387
 23: 471
 26 s.: 32, 389, 436, 470 s.
 26: 42
 27: 388, 471, 474, 477, 516
 30-32: 517
 30 s.: 390, 436, 472
 30: 471, 472, 477
 31 s.: 388
 31: 33, 476

4Q266

-: 388

4Q321

-: 391

4Q397

-: 385

4Q398

-: 385
 fr. 2,2: 334
 fr. 2,3: 334

4Q507

-: 20

4Q511

fr. 28 s.: 20

4QpNah

1,7 s.: 166, 369, 397

11QMelch

-: 449
 9-13: 449
 18: 285

11QIT

64,6-13: 166, 369, 397

NUOVO TESTAMENTO

Matteo

3,9: 237
 5,3 s.: 285
 5,16: 97
 5,17-20: 74, 97
 5,18 s.: 272, 363
 5,21-48: 196
 5,43-48: 243
 5,47: 30, 177, 187, 218, 266
 6,1-6: 98
 7,6: 525
 8,10-12: 237
 10,41 s.: 98
 11,5: 285
 11,19: 31, 267, 314, 532
 12,32: 290
 12,37: 85
 15,26 s.: 525
 16,27: 98, 193, 450
 19,17: 382
 19,28: 450 s.
 20,1-16: 67
 22,39 s.: 378
 22,40: 74
 23,15: 524
 25,10-12: 280
 25,31 s.: 98
 25,34-40: 98
 26,28: 489
 27,52 s.: 290

Marco

2,15 s.: 532
 2,16 s.: 314
 2,16: 267
 2,17: 31
 2,23-3,5: 275
 3,6: 395
 8,38: 450
 10,17: 96
 10,30: 290
 10,45: 269
 12,28-31: 503
 12,36: 451
 13,13: 98
 13,26 s.: 450
 14,24: 489
 14,62: 450 s.

Luca

1,6: 534
 4,18: 285
 6,20 s.: 285
 6,33: 30, 177, 187, 218, 266

7,22: 285
 7,34: 267, 314
 9,26: 450
 10,28: 98
 12,8 s.: 115
 15: 113
 15,2: 532
 18,14: 85
 19,1-9: 97
 20,34 s.: 290
 22,20: 489
 22,30: 451

Giovanni

3,36: 98
 5,22: 456
 5,24: 98
 5,27: 450, 456
 5,28 s.: 98
 5,29: 70
 6,28 s.: 470
 6,47 s.: 98
 6,53 s.: 98
 10,28: 98
 10,34 s.: 449
 17,2 s.: 98

Atti degli Apostoli

1,21 s.: 221
 2,34 s.: 451
 3 s.: 368
 6,11: 401
 6,13 s.: 401
 6,13: 304
 6,14: 222
 7: 222, 401
 7,8: 360
 7,20-25: 401
 7,35-38: 401
 7,38: 213, 222, 309
 7,47-49: 401
 7,53: 213, 222, 309, 401
 7,58: 396
 8,1: 396
 9: 29, 397, 410
 9,2: 368
 9,5: 398
 9,6: 411
 9,15: 234, 411, 416
 9,22: 399
 10 s.: 29, 49, 267
 10: 426, 468
 10,10-16: 426
 10,11-16: 49

10,14 s.: 475
 10,14: 49, 267
 10,28: 49, 426, 475
 10,36: 285
 10,42: 447, 456
 10,44-48: 210
 11,2-17: 332
 11,2: 181, 443
 11,3: 267, 359
 11,5-10: 49
 11,8: 49
 11,15-18: 210
 11,19-21: 29
 11,20: 331
 11,23: 332
 11,26: 368, 395
 13,1: 221
 13,2 s.: 221
 14,4: 221
 14,14: 221
 15: 56
 15,1: 48
 15,5: 48, 532, 524
 15,7-11: 527
 16: 410
 16,3: 370
 17,31: 447, 456
 21,20: 278, 401
 22: 397, 410 s.
 22,3: 29, 395, 406, 532
 22,4: 368
 22,7: 398
 22,8: 368
 22,10: 416
 22,14 s.: 234
 22,15: 411
 22,21: 411
 24,5: 368
 24,14: 368
 26: 397, 411
 26,5: 406, 532
 26,9: 368
 26,14: 226, 396, 398
 26,16-18: 234, 411, 416
 27,26: 371
 27,29: 371

Romani

1-11: 172
 1-8: 497
 1-3: 24
 1 s.: 194
 1,1 s.: 286
 1,3 s.: 290

- [Rom.] 1,3: 346
 1,4: 290
 1,5: 97, 102 s., 107, 261, 420, 540
 1,7: 443
 1,8: 540
 1,9: 286
 1,16-18: 85
 1,16 s.: 18, 48, 55, 240, 286, 418, 497, 538 s.
 1,16: 34, 39, 54, 297, 420
 1,17: 224, 286, 403, 437, 445
 1,18-3,20: 48, 252, 255, 511, 519
 1,18-3,18: 501
 1,18-2,15: 26
 1,18 ss.: 253
 1,18-32: 194, 251, 338
 1,18-31: 166
 1,18: 198, 251
 1,19: 511
 1,21 s.: 373
 1,21: 511
 1,28: 511
 1,32: 73, 500, 511
 2-10: 315
 2 s.: 254
 2: 26, 43, 64 s., 98, 110, 148, 159, 173, 179, 193 s., 198-200, 234, 252 s., 260, 315, 338, 344, 346, 421, 511
 2,1-3,20: 255, 459
 2,1-3,18: 434
 2,1 ss.: 253
 2,1-11: 193 s., 198, 500
 2,1-6: 26
 2,1-3: 194, 339
 2,1: 251, 256, 500
 2,2-16: 460
 2,2-11: 457
 2,2: 447
 2,3 s.: 253
 2,3: 253
 2,4: 26, 194, 338
 2,5-13: 452, 479
 2,5: 86, 253, 447, 458
 2,6-16: 111, 420, 460
 2,6-13: 460
 2,6-11: 98, 101, 109 s.
 2,6-10: 70
 2,6 s.: 444, 460, 521
 2,6: 110 s., 193 s., 457, 477
 2,7-10: 105
 2,7: 98, 110, 479
 2,8 s.: 462
 2,9-11: 338
 2,9 s.: 460
 2,9: 339
 2,10: 110 s., 479
 2,11: 193, 457
 2,12 ss.: 172, 317
 2,12-16: 73, 110, 194 s., 198, 253, 315, 349, 511
 2,12-15: 339
 2,12-14: 180, 349
 2,12 s.: 339, 348, 460
 2,12: 64, 155, 174, 195, 234, 253, 434, 500, 511
 2,13-16: 338 s.
 2,13-15: 158, 316
 2,13: 64, 69, 85, 94, 103, 165, 175, 319, 452, 473, 478 s.
 2,14-16: 163
 2,14 s.: 111, 148, 160, 511
 2,14: 64, 110, 155, 195, 234, 252 s., 339, 378, 434
 2,15 s.: 452, 479
 2,15: 64, 195, 252, 258
 2,16: 111, 339, 447, 456 s., 460, 479, 540
 2,17 ss.: 237
 2,17-29: 66, 144, 212, 316, 435, 462, 519
 2,17-27: 501
 2,17-24: 27, 195, 198, 254, 512, 528, 530
 2,17-23: 26, 65, 77, 180
 2,17-20: 27, 65, 155, 234, 257, 339, 403, 439, 519
 2,17 s.: 174
 2,17: 26 s., 64, 156, 195 s., 234, 256, 338, 366 s., 403, 434, 439, 500, 525
 2,18: 106, 196
 2,19 s.: 26
 2,19: 196
 2,20: 64
 2,21-27: 252, 339, 519
 2,21-24: 64
 2,21-23: 160
 2,23: 26, 64 s., 155 s., 197, 234, 256, 350, 366, 403, 439, 525
 2,25-3,1: 181
 2,25-29: 155, 180, 197 s., 254
 2,25-27: 197, 264, 426, 441
 2,25: 64 s., 179, 198, 316, 319, 339, 363
 2,26-29: 105, 110, 163
 2,26 s.: 98, 148, 160, 165, 339, 474, 526
 2,26: 64, 197, 249, 511
 2,27-29: 322
 2,27: 64, 157, 316
 2,28 s.: 108, 198, 252, 260, 509, 527
 2,28: 157, 322, 365, 441
 2,29: 157, 159, 198
 3 s.: 140, 165, 199, 339, 402, 416
 3: 192, 198, 234, 431
 3,1 ss.: 198
 3,1-20: 338
 3,1-8: 200, 319, 327
 3,1-6: 459
 3,1 s.: 536, 539
 3,1: 198, 251, 421
 3,3-6: 85, 457
 3,3-5: 19, 65
 3,3 s.: 253, 459
 3,3: 198
 3,4-6: 94, 453, 479
 3,5 s.: 459
 3,6: 373, 457
 3,7 s.: 539
 3,7: 177
 3,9-18: 114
 3,9: 64, 94, 198
 3,10-19: 501
 3,10-18: 65, 251, 501, 525
 3,19-21: 155, 172
 3,19 s.: 64, 155, 256, 433, 512, 519
 3,19: 64, 94, 251, 256, 315, 373, 434, 447, 519
 3,20 ss.: 251 ss.
 3,20: 20, 59 s., 63 s., 66, 70, 73, 78, 94, 142, 180, 237, 247, 251 s., 254 s., 258, 305, 315 s., 322, 348 s., 385, 403, 420, 431, 434 s., 452 s., 473, 479, 511, 515 s., 519
 3,21-4,22: 421
 3,21 ss.: 200
 3,21-26: 47, 65, 255 s., 327, 421
 3,21: 73, 287, 315 s., 319, 339, 460, 470, 479
 3,22: 232, 420
 3,23: 251
 3,24: 453
 3,26: 453, 479
 3,27-4,25: 255

- [Rom.] 3,27-4,2: 100
 3,27 ss.: 172, 255
 3,27-31: 74, 173, 180, 351, 413, 421, 435, 502
 3,27-30: 26 s., 350, 352, 403
 3,27-29: 196, 367, 520, 525
 3,27 s.: 67, 69, 155 s., 322, 431 s., 435, 502
 3,27: 26 s., 65, 69 s., 144, 146, 158, 164, 173, 234 s., 256, 258, 316, 319, 339, 341, 366, 403, 413, 421, 435, 439, 502, 514
 3,28: 17, 27, 39, 70, 76, 159, 236, 238, 258, 316, 385, 413, 435, 453, 470, 473, 515, 520
 3,29 s.: 27, 69, 235, 256, 352, 435
 3,29: 27, 367, 413, 421, 435
 3,30 s.: 435
 3,30: 66, 68, 197, 249, 264, 287, 359, 424, 426, 438, 441, 452, 474, 479, 526
 3,31: 103, 108, 158, 173, 316, 319, 339 s., 345, 353, 402, 435, 473, 501 s.
 4: 69, 93 s., 100 s., 147, 183, 192, 227, 257, 287, 294, 327, 339, 444, 485, 501
 4,1-8: 69
 4,1: 365
 4,2-5: 76
 4,2: 65, 69 s., 76, 155 s., 234, 258, 432, 453, 515
 4,3-22: 476
 4,3: 66, 69
 4,4 s.: 60, 63, 66 s., 70, 77, 85, 170, 200, 237, 257 s., 339, 346, 351 s., 403, 415, 417, 420, 425, 438, 441, 445, 520
 4,4: 68
 4,5: 68, 170, 177, 453, 479
 4,6 ss.: 18
 4,6-8: 69
 4,6: 69 s., 76, 258, 432, 515
 4,7 s.: 69, 177, 349
 4,9-18: 69
 4,9-12: 69, 264, 426, 441, 520
 4,9-11: 67
 4,9: 197, 249, 359, 474, 526
 4,11 s.: 360
 4,11: 232, 361, 420 s.
 4,12: 183, 288
 4,13 ss.: 172
 4,13-21: 485
 4,13-16: 69
 4,13-15: 316
 4,13 s.: 494
 4,13: 51
 4,14: 156
 4,15: 73, 315, 348 s., 511
 4,16-21: 538
 4,16-18: 505
 4,16: 156, 183, 232, 288, 316, 474, 494
 4,17-21: 103
 4,17: 346, 424
 4,18-22: 257
 4,20: 494
 4,25: 453 s.
 5-8: 200, 341
 5: 340, 501
 5,1-5: 48
 5,1: 76, 93 s., 114, 227, 453, 540
 5,2: 494, 539
 5,4: 107
 5,5: 371
 5,9 s.: 76, 440, 453, 455, 458, 479
 5,9: 349, 453, 540
 5,10: 116, 454
 5,11: 540
 5,12-21: 317-319, 322, 340, 424
 5,12 s.: 373
 5,12: 340
 5,13 s.: 340
 5,13: 73, 315, 348 s., 351, 501, 511
 5,17 s.: 540
 5,18: 453
 5,19: 85
 5,20 s.: 317, 340
 5,20: 74, 159, 172, 213, 306, 308, 316-319, 340 s., 343, 348 s., 351, 501, 512
 5,21: 540
 6-8: 301
 6,3-6: 290
 6,3 s.: 460, 542
 6,3: 27
 6,4: 98, 118, 542
 6,5-8: 440
 6,5: 117, 453, 542
 6,9: 132, 290
 6,12-19: 107
 6,14 s.: 292 s., 317
 6,16: 97
 6,18 s.: 97, 347
 6,22 s.: 115
 7 s.: 321
 7: 36, 74, 148, 172 s., 226, 315, 317, 319, 321 s., 340 s., 396, 501
 7,1-6: 341
 7,1: 501
 7,4-6: 290, 542
 7,4: 460
 7,5: 74, 292, 348, 512
 7,6: 106, 118, 157, 341, 542
 7,7-8,4: 317-319, 341, 349, 351
 7,7-25: 74, 512
 7,7-13: 317, 341, 351
 7,7-12: 501
 7,7-11: 159, 349
 7,7: 74, 316, 341, 345, 501, 512
 7,9-11: 351
 7,11: 512
 7,12-14: 502
 7,12 s.: 340
 7,12: 158, 174, 348, 501, 539
 7,13-23: 502
 7,13: 73, 315, 317, 348 s., 511
 7,14-25: 36, 173, 180, 226
 7,14-17: 317
 7,15: 226
 7,18-20: 317
 7,21-8,4: 318
 7,21-23: 317 s.
 7,21: 318
 7,22-25: 396
 7,22: 318 s., 341
 7,23: 73, 173, 318, 502, 512
 7,24: 226
 7,25: 73, 318, 341, 512, 540
 8,1-4: 74, 463
 8,1 s.: 452
 8,1: 349
 8,2-4: 172
 8,2 s.: 318
 8,2: 18, 73, 98, 173, 318 s., 341 s., 348, 371, 502, 512-514, 542
 8,3 s.: 318 s., 341 s.
 8,3: 460
 8,4: 74, 97, 105 s., 108, 110, 118, 158, 261, 293, 318, 340-342, 353, 402, 473, 502, 513

- [Rom.] 8,6: 98
 8,7: 261
 8,8: 260 s.
 8,9: 210, 292
 8,10: 98
 8,11: 117, 440, 453, 542
 8,12 s.: 354
 8,13: 98, 107, 110, 461 s.
 8,14: 106, 210
 8,15: 295, 494
 8,17: 117, 461 s.
 8,18-23: 301
 8,18: 494
 8,19-23: 323
 8,19-22: 379
 8,19: 371
 8,21: 379, 494
 8,23: 76, 117, 295, 371,
 374, 440, 494
 8,24 s.: 76
 8,24: 440, 454
 8,25: 371
 8,27-33: 494
 8,27 s.: 443
 8,27: 455
 8,28-39: 462
 8,28: 132
 8,29: 116
 8,31 ss.: 114
 8,31-39: 457
 8,31-34: 114 s.
 8,31 s.: 457
 8,33 s.: 80, 94, 454 s., 457
 8,33: 453, 462, 479, 495
 8,34: 451, 458, 460
 8,37: 540
 8,39: 457
 9-11: 199 s., 222, 288, 327,
 342-344, 459, 461, 495,
 497, 529 s., 539
 9 s.: 165
 9,1-3: 256
 9,3-5: 494 s.
 9,3: 365
 9,4-6: 129
 9,4 s.: 288, 342, 529, 536
 9,4: 319, 343, 348, 481 ss.,
 493-496
 9,6-10,13: 86
 9,6-13: 147, 343
 9,6-8: 238
 9,6: 177, 342
 9,7-13: 441
 9,7-12: 497
 9,7-11: 443
 9,8: 157, 260
 9,9-11: 238
 9,11 s.: 60, 63, 70
 9,11: 77, 157, 432 s., 495
 9,12: 70, 76, 258, 515, 520
 9,13-24: 530
 9,16: 70, 77
 9,22: 459
 9,24: 443
 9,25 s.: 483
 9,27-29: 459
 9,30-10,13: 421
 9,30-10,12: 513
 9,30-10,4: 28, 173, 180,
 259, 413
 9,30 ss.: 61
 9,30-32: 76, 238, 350, 422,
 434 s.
 9,31-10,5: 172
 9,31 s.: 158 s., 164, 320,
 343, 474
 9,31: 173, 513 s.
 9,32 s.: 348
 9,32: 28, 70, 74, 76, 158,
 258, 322, 413, 431, 433,
 514 s., 520 s.
 9,33-10,4: 513
 10,2 s.: 28, 259, 322
 10,2: 28, 232, 278
 10,3-5: 74
 10,3: 28, 157, 196, 199, 235
 s., 402 s., 422 s., 439, 520-
 521
 10,4: 128, 148, 173, 232,
 304, 322, 340, 343, 401
 s., 415, 421 s., 510, 513 s.
 10,5-13: 175
 10,5: 171, 174 s., 513
 10,6-10: 74, 513 s.
 10,8: 514
 10,9 s.: 514
 10,9: 290
 10,11-13: 422
 10,12: 54
 10,15: 285
 10,21: 483
 11: 130
 11,1 s.: 483
 11,1: 395, 495, 529, 536
 11,2: 27
 11,5: 459, 495
 11,6: 70, 76 s., 238, 258,
 432 s., 480, 515, 520
 11,7-12: 530
 11,7-10: 343, 459
 11,7: 495
 11,13-15: 291, 296
 11,13: 361
 11,14: 365
 11,15: 453
 11,16-24: 289
 11,17-24: 295, 462, 495,
 528
 11,25-32: 87, 288
 11,25-31: 530
 11,25-27: 495 s.
 11,25: 51, 291, 296, 459
 11,26: 342 s., 453, 479, 496
 11,27: 481 ss., 496
 11,28-32: 459, 462
 11,28: 459, 495
 11,29: 342
 11,31 s.: 343
 11,31: 459
 11,32: 504
 12,1-15,6: 180
 12,2: 106 s.
 12,9-13,10: 97
 12,9-21: 102, 243
 12,14-21: 353
 13,3: 444
 13,8-10: 74, 148, 158, 173,
 261, 320, 353, 473, 503
 13,8: 478
 13,9 s.: 503
 13,9: 102, 353, 378, 383,
 501
 13,10: 159, 478
 13,11 s.: 291
 13,11: 76, 116, 453 s., 479
 13,13: 408
 14 s.: 344, 348
 14: 344, 475
 14,1-15,9: 243
 14,1-15,7: 97
 14,1-15,6: 51, 180, 197
 14,2: 179 s.
 14,5: 179 s.
 14,10: 447, 457
 14,14: 49, 176, 296
 14,15: 462
 14,20: 296
 14,23: 103, 110, 538
 15,1-8: 314
 15,1-3: 503
 15,2 s.: 269
 15,2: 503
 15,5: 74
 15,7-12: 348
 15,7 s.: 269
 15,7: 51
 15,8: 37
 15,9-12: 51

[Rom.] 15,10: 355, 483

15,11: 483

15,16: 286

15,18: 97, 107

15,19: 286

16,13: 495

16,19: 107

16,25-27: 51

16,27: 540

1 Corinti

1,7: 371

1,8: 114, 447

1,18: 76, 116, 453

1,20 s.: 373

1,20: 291

1,23: 369, 397, 400

1,27 s.: 495

1,29: 77

1,30: 116

1,31: 77

2,6-8: 373

2,6: 291

2,7: 291

2,8: 291

2,12: 373

3,3: 408

3,6-8: 295

3,8-14: 521

3,8: 98

3,10-15: 455, 461

3,11-15: 109, 114

3,11: 455

3,13-15: 444, 477, 479

3,13: 447

3,14 s.: 98

3,14: 98

3,15: 76, 461

3,17: 107

4,4: 523

4,5: 447, 455

4,9: 291

4,10: 540

4,15: 295, 307

5,5: 447

5,13: 457

6,2: 373, 451

6,9-11: 371

6,9 s.: 311

6,9: 27

6,11: 107, 453, 523

6,16: 27

6,17: 295

6,19: 27

7,7-20: 356 ss.

7,18: 381

7,19: 45, 72, 74 s., 98 s.,

108, 345, 353, 357, 375,

381-384, 402, 509 s.

7,29-31: 291

7,31-34: 373

8,6: 287

9: 344

9,1: 221, 397, 411, 416

9,8 s.: 500

9,12: 286

9,19-23: 145, 296, 344

9,20 s.: 156, 215, 370

9,20: 156, 500

9,21 s.: 221

9,24-27: 516, 544

9,24 s.: 98

9,24: 544

9,26 s.: 106

9,27: 462, 545

10,1-13: 107

10,7: 483

10,11: 383

10,12: 107

10,14-22: 489

10,18: 365, 489

11,16: 107

11,17-32: 489

11,25: 481, 488-490, 497

11,27-29: 107

12,13: 383

14,21: 483, 500 s.

14,34: 500

15,1-12: 299

15,2: 98, 109, 115, 453, 461

15,3: 398

15,7-11: 221

15,8-10: 416

15,8 s.: 298

15,8: 291, 397, 411

15,9: 330

15,10: 115

15,17: 290

15,20: 374

15,23: 374

15,24-28: 457

15,24: 457

15,25: 451, 457

15,27: 457

15,28: 457

15,44-50: 117

15,49: 116, 542

15,50-52: 542

15,50: 311

15,56: 73, 348, 500

15,57: 540

16,1-4: 383

2 Corinti

1-3: 500

1,9: 528

1,14: 447

1,21 s.: 371

1,20: 540

2,9: 107

2,12: 286

2,14-3,1: 491

2,14-17: 491

2,15: 76, 116, 453

2,16-17: 491

3: 73, 159, 337, 491, 493,
508 s.

3,1: 491

3,3-11: 500

3,3: 108, 337 s., 491, 493

3,5-14: 490 s.

3,5: 491

3,6 s.: 157, 490, 493

3,6: 73, 108, 337 s., 481,
488, 491, 497, 509

3,7-11: 492, 509

3,7-9: 337

3,7: 337 s., 491, 509

3,8: 490 s.

3,9-11: 338

3,9: 338, 490 s., 509

3,11: 338, 490

3,13: 338, 490 s., 509

3,14: 337 s., 481, 488, 490

3,15 s.: 493

3,16-18: 338

3,16: 492

3,18: 107, 116 s., 492, 509

4,1: 491

4,4-6: 291, 397-399

4,4: 291, 373

4,5: 540

4,11: 540

4,12: 98

4,14: 132

4,16-5,5: 117, 542

4,16: 107, 543

4,17 s.: 117

5,10: 70, 98, 101 s., 112,
193, 447, 455, 457, 460,
477, 479, 521

5,16-21: 290

5,17-21: 296

5,17: 117, 290, 379

5,19: 373

6,1: 109

6,16: 483

7,7: 408

7,10: 373

[2 Cor.] 8,23: 221

9: 97

9,2: 408

9,6-12: 243

9,8: 97, 444, 521

9,9 s.: 97

9,13: 286

10,5 s.: 107

10,14: 286

11,2: 115, 295, 408

11,4: 109, 462

11,7: 286

11,13-15: 109, 462

11,13: 525

11,15: 98

11,18: 65

11,22: 529, 531, 536

11,24: 222, 370

11,32: 309

12,20: 408

12,21: 107

13,4: 117

13,5: 107

Galati

1 s.: 211, 329

1: 331

1,4: 210, 290, 322, 336, 373
s., 508

1,6-9: 208, 210, 262, 292

1,6 s.: 205, 262, 369

1,6: 205, 297, 371, 462

1,7: 286

1,8: 109, 462

1,10: 369

1,11-2,10: 208

1,11: 292

1,12-16: 56, 429

1,12: 223, 291, 295, 336,
3741,13-16: 330 s., 404 ss., 407,
410 s., 417, 424, 4691,13 s.: 21, 29, 222, 226,
228, 233, 259, 260, 279,
298, 330, 361, 394, 396,
399, 404 s., 407, 409, 415
s., 423 s., 5351,13: 29, 370, 393 s., 404,
410, 469, 5331,14: 29, 163, 222, 232,
278, 330, 394, 401, 407
s., 533, 535, 5371,15 s.: 29, 167, 169, 210 s.,
223, 234, 299, 330, 347,
361, 374, 404, 411 s.,
416, 424

1,15: 229, 263, 371, 386

1,16: 205, 291, 295, 336,

397, 399

1,17: 56, 331

1,21-23: 56

1,22 s.: 404

1,23: 29, 330, 370, 404

2 s.: 165, 416, 431

2: 25, 150, 158, 167 s., 359,
434, 467

2,1-16: 25, 43, 55

2,1-14: 150, 248

2,1-10: 44, 56 s., 130, 163,

205, 215, 219-221, 236,
332, 389, 413, 435, 465,
517

2,2-5: 210

2,2-4: 48, 499

2,2: 220, 262

2,3 ss.: 220

2,3-6: 435

2,3 s.: 25, 524

2,3: 50, 181, 217, 220, 356,
3592,4: 59, 63, 247, 262, 265,
429, 466

2,5: 50, 59, 221, 465

2,6-9: 208, 267

2,6: 220, 262

2,7-9: 56, 197, 249, 332,
356, 474, 526 s.

2,7 s.: 210, 264, 426, 441

2,7: 359, 361

2,8 s.: 526

2,9: 205, 220 s., 262, 359,
361, 371

2,10: 215 s., 220

2,11-21: 50 s., 519

2,11-18: 163, 312, 525

2,11-17: 51, 263 ss., 274,
2812,11-16: 100, 207, 364, 372,
417

2,11-15: 236, 389

2,11-14: 21, 44, 57, 205,

215, 221, 247, 280, 331

s., 361, 364, 392, 413,

429, 435, 465, 517, 532

2,11: 263

2,12-14: 140, 210, 435

2,12 s.: 131, 270, 475

2,12: 25, 32, 49 s., 58, 131,

181, 213, 215, 221, 263

s., 356, 359, 361, 386,

392, 429, 435 s., 443,

466, 517, 526

2,13: 264

2,14 ss.: 221

2,14-21: 208

2,14-16: 217, 286, 314, 538

2,14 s.: 276

2,14: 25, 33, 45, 50, 59, 61,

70, 131, 146, 205, 217,

260, 265, 271 ss., 277,
435, 465, 499

2,15 ss.: 55

2,15-17: 49, 210

2,15 s.: 58, 76, 131, 259,

332-334, 350, 413, 435,

445, 466

2,15: 30, 33, 83, 136, 177,

187, 209, 211, 217, 219,

237, 249, 256, 266 ss.,

269, 332, 335, 346, 367,

533

2,16-3,10: 433

2,16 ss.: 249

2,16 s.: 453

2,16: 17, 20, 24 s., 32 s., 43-

45, 51, 55 s., 58-60, 63,

70, 98, 130, 132-134,

136-139, 141 s., 144-146,

154, 160, 163 s., 205 s.,

210 s., 218, 236, 247, 258

s., 269 ss., 274, 286, 305,

310, 312, 322, 332 s.,

335, 372, 385, 389, 391,

403, 420, 428 s., 431,

434, 465-470, 473, 479 s.,

500, 515-517, 519

2,17-21: 313

2,17: 31, 63, 72, 116, 249,

268 s., 332, 335 s.

2,18-20: 208

2,18: 72

2,19-3,1: 370

2,19-21: 210, 249, 400

2,19 s.: 48

2,19: 72, 117, 290, 295,

305, 310, 416, 503, 519

2,20: 48, 115, 143, 332,

369, 377, 542

2,21-3,2: 373

2,21: 167, 169, 205, 211,

305, 310, 313, 371, 401

s., 503

3 s.: 140, 183, 282, 336,

360, 506, 508

3: 61, 72, 93, 100 s., 192,

208, 227, 282, 287 s.,

294, 312 s., 327, 372,

485, 497

- [Gal.] 3,1-14: 62, 218, 312,
 3,1-13: 165 527
 3,1-9: 164
 3,1-5: 208, 337, 371, 373,
 527
 3,1: 210
 3,2-5: 164, 210, 212
 3,2-4: 103
 3,2 s.: 313, 322
 3,2: 62, 70, 160, 206, 211,
 258, 305, 310, 322, 371
 s., 385, 431, 515, 518
 3,3: 107, 143, 146, 160, 205
 s., 212, 260, 292, 372,
 462, 519
 3,5: 62, 70, 160, 206, 211,
 258, 305, 310, 322, 371,
 385, 431, 515, 518
 3,6-29: 287
 3,6-14: 282, 430
 3,6-9: 62, 161, 209, 218, 391
 3,6: 62, 390, 476, 517
 3,7-9: 62, 218, 474
 3,7: 287 s.
 3,8-14: 387
 3,8 s.: 62
 3,8: 62, 140, 209 s., 287,
 305, 327, 347, 388, 453
 3,9: 164, 388, 390, 433
 3,10-14: 60, 62, 148 ss., 160
 s., 168, 209, 211
 3,10-13: 62, 305
 3,10-12: 148, 164, 206
 3,10: 25, 31, 60-62, 70, 73,
 145, 148, 161-166, 168,
 211 s., 214, 258, 260 s.,
 272, 310, 322, 348, 379,
 385, 388, 431, 433, 437,
 473 s., 503, 515, 518
 3,11-13: 310
 3,11 s.: 148, 162 s., 168
 3,11: 61, 145, 164, 453,
 503, 505, 513
 3,12: 31, 61, 164, 313, 363,
 503
 3,13 s.: 165, 169, 209 s.,
 223, 249, 313, 370, 373
 3,13: 62 s., 165 s., 304, 349,
 369, 388, 397, 400, 503
 3,14-29: 485
 3,14: 62, 165, 209 s., 215,
 218, 292, 313, 371, 388
 3,15-20: 208
 3,15-18: 337, 486
 3,15-17: 484 ss.
 3,15: 481, 484, 509
 3,16: 209 s., 305, 369, 485
 3,17-22: 485
 3,17 s.: 310, 503
 3,17: 481, 484-486, 500 s.,
 509
 3,18: 305, 310
 3,19-4,11: 277 s., 305, 380
 3,19-4,7: 539
 3,19 ss.: 277
 3,19-22: 72
 3,19 s.: 506
 3,19: 72 s., 162, 211-213,
 277, 305 s., 308, 310,
 313, 316 s., 503-505, 507,
 511
 3,21 s.: 306
 3,21: 31, 45, 211, 213, 313,
 505
 3,22-4,7: 312
 3,22-25: 350
 3,22-24: 210
 3,22 s.: 336
 3,22: 306, 503 s.
 3,23-4,11: 206
 3,23-4,10: 213
 3,23-4,7: 214, 292
 3,23-4,5: 215
 3,23-4,3: 375
 3,23-4,2: 350
 3,23-29: 61, 311
 3,23-26: 336, 503
 3,23-25: 72, 310, 350, 505
 3,23 s.: 214, 309, 317, 335,
 503-505
 3,23: 50, 73, 213, 277, 280,
 293, 306, 309, 504, 507
 3,24: 277, 307, 309, 369,
 453
 3,25 s.: 72
 3,25: 72, 307, 506 s.
 3,26: 210, 232
 3,27-29: 210
 3,28 s.: 209 s.
 3,28: 374, 376
 3,29-4,7: 62
 3,29: 282, 287 s., 369, 503
 4: 143, 282, 301, 337, 487,
 497
 4,1-10: 61, 348
 4,1-7: 277, 301, 311, 313
 4,1-5: 72
 4,1-3: 380
 4,1 s.: 277, 504
 4,1: 506 s.
 4,2: 311, 506 s.
 4,3-7: 210, 350
 4,3: 72, 275, 307, 336, 506
 4,4-7: 72
 4,4 s.: 73, 166, 210, 213, 507
 4,4: 156, 301
 4,5-7: 373, 507
 4,5: 156, 166, 215
 4,6 s.: 371, 508
 4,6: 210, 295
 4,8-11: 208, 508
 4,8-10: 72, 166, 212 s., 307,
 313, 336, 375
 4,9: 72, 210, 277, 307, 506-
 507
 4,10: 134, 207, 274 ss., 278,
 307, 313, 391
 4,11: 109
 4,13 s.: 142
 4,17: 278 ss., 469
 4,19: 301, 311
 4,21-5,1: 73, 508
 4,21 ss.: 488
 4,21-31: 51, 206, 212, 291,
 301, 380, 493
 4,21-27: 262
 4,21-25: 379
 4,21: 42, 73, 156, 213, 366,
 488, 500 s.
 4,22-30: 501
 4,22-27: 337
 4,23: 143, 365, 519
 4,24-26: 486 ss.
 4,24: 72, 337, 481, 484,
 486, 509
 4,25 s.: 487
 4,25: 73, 291, 374, 500
 4,28-31: 311
 4,28-30: 337
 4,28 s.: 72
 4,29: 143, 210, 365, 370
 4,30: 262, 487
 5: 142, 508
 5,1-12: 208
 5,1: 18, 72, 488
 5,2-12: 181, 356 ss., 361,
 375
 5,2-6: 356, 358, 375, 377
 5,2-5: 262
 5,2-4: 361, 370, 499
 5,2: 356, 362
 5,3 s.: 362
 5,3: 42, 45, 61, 106, 207,
 260, 362, 370, 378, 500 s.
 5,4 s.: 207, 370
 5,4: 107, 115, 205, 210,
 214, 362, 364, 370 s.,
 453, 462

[Gal.] 5,5 s.: 210, 219
 5,5: 133, 210, 370-372, 453, 478
 5,6: 54, 74, 101-103, 106, 108, 110, 141, 206, 210, 215, 261, 354, 357 s., 375, 383, 420, 479, 510
 5,11 s.: 499
 5,11: 56, 210, 331, 356, 370, 468
 5,12: 262, 366, 525
 5,13-6,10: 208
 5,13-26: 72
 5,13-15: 97
 5,13 s.: 206, 377
 5,14 s.: 261
 5,14: 61, 74, 101, 108, 144, 162, 165, 211, 214 s., 293, 314, 378, 383, 402, 473, 478, 501-503, 507
 5,16-26: 206
 5,16-23: 337
 5,16 s.: 142, 379
 5,16: 106 s.
 5,18: 106, 210, 213
 5,19: 143, 212, 322, 519
 5,20: 408
 5,21: 301, 311
 5,22 s.: 480
 5,22: 314
 5,23: 106
 5,24: 143, 212, 369
 5,25: 106
 6,1-5: 102
 6,1-4: 206
 6,2: 101, 165, 314, 338, 369, 502, 507, 514
 6,7-9: 206
 6,7 s.: 107
 6,8: 98, 101, 117, 142, 210, 212, 354, 461
 6,9: 378
 6,11-18: 356
 6,12-16: 356 ss., 499
 6,12-15: 358, 375
 6,12-14: 356
 6,12 s.: 31 s., 143, 206, 212, 262, 322, 364, 441, 519
 6,12: 210, 365 s., 369 s., 373
 6,13: 157, 212, 260, 365 s., 373, 379
 6,14 s.: 210, 282, 289, 296
 6,14: 336, 370, 373
 6,15: 117, 322, 357 s., 374 s., 379, 424, 508, 510
 6,16: 282, 288, 374, 388

Efesini

1,9 s.: 51
 1,9: 291 s.
 1,20: 451
 2: 77 s., 431
 2,1-10: 440-442
 2,1 s.: 440 s.
 2,3: 440
 2,5: 440, 442
 2,6: 440
 2,8-12: 366 s.
 2,8-10: 60, 76 s., 116
 2,8 s.: 78, 431 s., 439 ss., 441-444
 2,8: 440, 442
 2,9: 77, 440, 445
 2,11-22: 78, 249, 440-442
 2,11 s.: 77, 346, 365, 367, 439
 2,11: 441, 443, 526
 2,12: 231, 361, 481, 493
 2,13-16: 167
 2,14-16: 52, 77
 2,14 s.: 439
 2,14: 232
 2,17-22: 52
 3,3-6: 51
 3,3-5: 292
 3,3 s.: 291
 3,6: 52
 3,9: 291
 3,10: 292
 3,12: 528
 5,5: 311
 5,16: 291
 6,19: 291 s.

Filippesi

1,6: 107, 115, 447, 462
 1,10: 115, 447
 1,11: 97
 1,14: 528
 1,19: 454, 479
 1,21: 536, 542
 1,27: 286
 2,6-11: 543
 2,12 s.: 107
 2,12: 107, 454, 479
 2,13: 115
 2,14-16: 109
 2,15: 534
 2,16: 447
 2,24: 528
 2,25: 221
 3: 399, 423, 523
 3,2 ss.: 524

3,2-16: 523 s., 545
 3,2-14: 523 ss.
 3,2-6: 534
 3,2-4: 524 ss., 528
 3,2: 524, 526, 527
 3,3-5: 365 s., 441
 3,3 s.: 260, 526
 3,3: 108, 181, 197, 338, 525 s., 536, 540
 3,4 ss.: 236
 3,4-6: 56, 408, 423, 538, 543
 3,4 s.: 528 ss.
 3,4: 252, 537
 3,5 s.: 226, 232, 408, 415 s., 531 ss., 535-537, 539, 544
 3,5: 367, 537
 3,6-8: 118
 3,6: 29, 163, 222, 233, 260, 279, 304, 330, 361, 396, 401-404, 409, 423, 469, 535
 3,7-11: 540 ss., 543
 3,7-9: 402, 415, 422, 536 ss.
 3,7 s.: 397, 399, 423, 530, 540
 3,7: 536 s., 540
 3,8-14: 118
 3,8-11: 440, 541
 3,8: 540
 3,9-11: 543 s.
 3,9: 74, 116, 118, 128, 235, 402 s., 422, 537-541
 3,10 s.: 461, 542
 3,10: 541
 3,11: 118, 543, 545
 3,12-16: 543
 3,12-14: 119, 543 ss.
 3,12: 106, 543
 3,13 s.: 544
 3,13: 544
 3,14: 98, 101, 516, 544
 3,15 s.: 544
 3,18 s.: 109, 462
 3,20 s.: 542
 3,20: 102, 371
 3,21: 116
 4,1: 115
 4,7: 309
 4,13: 115

Colossesi
 1,10: 97, 444, 521
 1,22 s.: 107
 1,22: 115
 1,23: 98
 1,26 s.: 51, 291

[Col.] 1,27: 292

1,28: 107, 115, 544

2,2: 51, 291

2,11.13: 365, 441

2,16: 275

3,1: 451

3,5-4,1: 102

3,5-10: 107

3,11: 197, 359, 376, 441, 474

3,12: 495

3,23-25: 107

3,24: 98

3,25: 98, 193

4,3: 51, 291

4,11: 443

4,12: 107

1 Tessalonicesi

1,3: 102

1,4: 495

1,10: 455, 458

2,2.8.9: 286

2,10: 534

2,12: 97

3,2: 286

3,5: 109

3,13: 115, 534

4,5: 272

5,2: 447

5,8 s.: 454, 479

5,8: 116

5,23: 115

2 Tessalonicesi

1,7-9: 462

1,7: 447, 455

2,2: 447

2,14: 286

2,17: 444

3,4: 528

3,14: 107

1 Timoteo

1,8 s.: 443

1,15 s.: 416

1,15: 442

2,10: 444

3,1: 444

3,16: 523

5,10: 444

5,25: 444

6,18: 444

2 Timoteo

1: 431

1,9 s.: 60, 78, 443

1,9: 431 s., 442 ss.

2,21: 444

3,17: 444

4,1: 447, 455, 458

4,8: 98

4,14: 193, 444

Tito

1,10: 181, 442

1,14: 443

1,16: 444

2,7: 444

2,11: 443

2,13: 372

2,14: 444

3: 431

3,1: 444

3,4-7: 443

3,4 s.: 442 s.

3,5-7: 78, 431 s.

3,5 s.: 60

3,5: 442 ss.

3,7: 453, 523

3,8: 442, 444

3,14: 444

Ebrei

1,3-13: 451

2,2: 213, 309

8,1: 451

8,13: 394, 490 s.

10,12 s.: 451

12,2: 451

Giacomo

1,11: 371

2: 100 s.

2,5: 311

2,8: 378

2,10: 272, 363

2,14-26: 67, 100, 470

2,18-26: 209

2,18-24: 391

2,21-25: 444

2,21-24: 90

2,21-23: 335

2,21: 85, 523

2,23: 66, 257

2,24 s.: 523

1 Pietro

1,2: 97

1,5: 309

1,17: 193

1,24: 371

3,22: 451

1 Giovanni

2,19: 462

5,13: 98

Apocalisse

1,13-16: 450

2,23: 193

10,7: 291

14,14-16: 450

20,11-15: 98

22,15: 525

LETTERATURA PROFANA GRECA E LATINA**Epitteto****Dissertationes**

2,19,19-28: 196

3,7,17: 196

3,24,40: 196

Giovenale**Saturae**

14,96-106: 49

14,99: 191, 360

Petronio**Satyricon**

102,14: 191, 360

Tacito, *Historiae*

5,5,2: 49 s., 187, 191, 360

LETTERATURA CRISTIANA ANTICA**Agostino****Confessiones**

8,5: 226, 396

Barnabae Epistula

4,6-8: 394

9,4: 306, 506

13 s.: 394

Clemente Romano**Epistula ad Corinthios**

9,3: 444

10,7: 444

[Clem. Cor.] 12,1: 444

31,2 s.: 444

32: 431

32,3 s.: 444

32,4: 431 s.

33-35: 444

Pseudo-Clemente

Homiliae Clementinae

2,19: 525

11,16: 132

Esichio Sinaitico

De Temperantia

1,79 (PG 93, 1504d): 431

Eusebio di Cesarea

Praeparatio Evangelica

9,22,5: 362

9,26,1: 178, 188

9,27,3-6: 178, 188

13,12,1-4: 178, 188

Giustino Martire

Dialogus cum Tryphone

Iudaeo

11,5: 394

135,3: 394

135,6: 394

Ignazio di Antiochia

Ad Magnesios

10: 395

Ad Philadelphenses

6,1: 395

Ad Romanos

3,3: 395

Macario l'Egiziano

Homiliae

37,9 (PG 34, 756c): 431

Melitone di Sardi

De Paschate

fr. 39-45: 394

ISCRIZIONI

CJ

537: 405

Indice degli autori moderni

- Abegg, M.G., 32, 44, 385 s., 388, 390, 477
Achteemeier, E.R., 19, 418
Achteemeier, P.J., 19, 216 s.
Ackroyd, P., 427
Ádna, J., 30, 330
Alexander, P.S., 22, 79, 81 s., 87, 90, 204
Amir, Y., 177, 187, 407
Aune, D.E., 42, 83
Avemarie, F., 42, 49, 66, 79 s., 82, 84, 91,
94-97, 102, 109 s., 459 s., 479, 516
Avery-Peck, A.J., 52, 468
- Bachmann, M., 33, 39-42, 46 s., 58, 470 s.,
473 s., 477, 538
Bainton, R., 19, 36, 224
Bammel, E., 144, 404
Barclay, J.M.G., 43, 45 s., 52 s., 78, 97, 101,
182, 204, 206, 208, 210, 212, 214, 216,
219, 270, 344, 353, 367, 378
Barrett, C.K., 57, 111, 124, 144, 196, 206,
212 s., 360, 382 s., 401, 487
Barth, K., 164, 232
Barth, M., 164, 232, 440
Barton, S.C., 344
Bassler, J.M., 19, 26 s., 33, 193, 195, 209,
282, 284, 294, 336, 357
Bauckham, R., 82
Bauer, W., 278
Baumgarten, J., 294
Baur, F.C., 52
Becker, E.-M., 73
Becker, J., 29, 31, 58, 161
Beker, J.C., 124, 137, 210, 284, 295
Bell, R.H., 26, 32, 42, 64, 70, 98, 107, 110,
Berger, K., 216 114
Bergmeier, R., 23, 32, 39, 41 s., 46, 64, 73,
97, 104 s., 109
Bertram, G., 236
Betz, H.D., 50, 124, 162, 164, 166, 169, 210,
218, 264, 269, 280, 306 s., 357, 365, 372,
376-379, 488
Betz, O., 100
Bietenhard, H., 394
Bird, M.F., 28, 38, 43, 48, 79, 85, 93, 102 s.,
111, 116 s.
- Black, M., 18, 230
Bligh, J., 280
Blocher, H., 24, 40, 45, 48, 86
Bockmuehl, M.N., 33, 82, 525, 530, 533,
535, 537, 541, 544 s.
Boer, M.C. de, 58, 286, 400
Bonnard, P., 280, 309, 365
Bonsirven, J., 18
Borgen, P., 184, 188, 207, 362
Bornkamm, G., 170, 234, 535
Borse, U., 309, 362, 373
Böttger, P.C., 272
Bousset, W., 18
Bouwman, G., 212
Bovon, F., 118
Boyarín, D., 52, 351
Brett, M.G., 52
Bring, R., 164, 306
Brocke, E., 218
Brooke, G.J., 236, 250, 271
Brown, R.E., 523
Bruce, F.F., 123, 161, 164, 166, 182, 209,
259, 269, 275 s., 279, 363, 365 s.
Bultmann, R., 18, 26, 36, 48, 126, 137, 156
s., 225, 227, 234-236, 345, 349, 422, 436,
439
Burchard, C., 43, 56, 473
Burton, E.W., 269, 275, 280, 305, 362 s.,
366, 372, 377, 434
Byrne, B., 28, 40, 46, 48, 66, 104 s., 166
Bywater, K., 66 s.
- Cairus, A.E., 89
Calabi, F., 25, 152, 176, 187, 312, 407, 427
Callan, T., 213, 309
Calvert-Koyzis, N., 68 s.
Calvino, G., 35-37, 99, 107, 116 s., 119, 481
Campbell, D.A., 116
Campbell, W.S., 46
Cancik, H., 472
Carson, D.A., 22, 24, 27 s., 34, 38, 42, 46,
48, 52, 56, 65, 69, 72, 81-85, 99-101, 103,
113, 516, 535
Catchpole, D.R., 272
Cavallin, H.C.C., 164

- Chadwick, H., 296
 Charlesworth, J.H., 86, 178, 188, 299, 303, 448 s., 451
 Chilton, B., 33, 378
 Christiansen, E.J., 337, 482, 484, 488, 493 s., 496 s.
 Cohen, S.J.D., 263, 333, 466, 532
 Collins, J.J., 171, 186, 202, 284, 384
 Cook, E.M., 83
 Corley, B., 34
 Cosgrove, C.H., 104, 199, 371 s.
 Couslan, J.R.C., 544
 Cranfield, C.E.B., 26, 35, 42, 47, 60, 64, 100, 157, 164, 180, 199, 235, 240, 246-249, 251 s., 255-257, 259-261, 270, 339, 349, 422, 465, 494
 Cranford, M., 61, 67, 69
 Cremer, H., 19, 239 s.
 Crossley, J.G., 49

 Dahl, N., 20, 36, 44, 145, 169 s., 195, 204, 286
 Das, A.A., 31, 41, 47, 58, 64, 74, 76, 80, 82 s.
 Davies, A.T., 156, 170, 213
 Davies, W.D., 125 s., 144, 169, 218, 284
 Davis, S.T., 93, 479
 Delling, G., 275
 De Lorenzi, L., 492
 Dettwiler, A., 28, 43, 523
 Dietzfelbinger, C., 222, 304, 400 s.
 Dillenberger, J., 36
 Dodd, C.H., 174, 184
 Donaldson, T.L., 40, 56, 63, 169, 310, 468
 Donfried, K.P., 80, 94, 100, 102, 104, 115, 124, 316, 453
 Douglas, M., 149 s.
 Drane, J.W., 124, 213, 306, 314, 316, 378
 Duncan, G.S., 362, 377
 Dunderberg, I., 41, 516

 Eckert, J., 161
 Eckstein, H.-J., 42, 58, 477
 Ego, B., 66
 Eichrodt, W., 19, 85, 239, 481
 Eisenman, R., 385, 388-391
 Elliott, M.A., 30, 32, 81, 86-88
 Elliott, N., 39
 Engberg-Pedersen, T., 106
 Enns, P., 82, 99
 Eskola, T., 27 s., 34, 42, 45, 49, 86, 97, 99 s., 105, 110, 113, 462
 Esler, P.F., 33, 42, 72, 74, 215, 333
 Evans, C.A., 33, 78, 95, 378, 497, 544
 Exum, J.C., 40

 Faber, F.W., 54
 Fee, G.D., 383, 525, 530, 541
 Feld, H., 269
 Fischer, T., 405
 Fitzmyer, J.A., 28, 35, 43, 166, 284, 318, 369, 489, 494, 513
 Flusser, D., 20, 42, 472 s.
 Fornberg, T., 71, 380
 Fortna, R.T., 267, 333
 Frankemölle, H., 40, 79
 Fredriksen, P., 265
 Fridrichsen, A., 196, 284, 291
 Fung, R.Y.K., 47, 280, 306, 365 s., 372, 377
 Furnish, V.P., 338, 490
 Fusella, L., 176, 187, 276, 427

 Gager, J.G., 22, 24, 42, 50, 64, 73, 188, 397
 Garcia Martinez, F., 334, 385, 387, 391, 433, 436, 470 s., 516
 Garlington, D.B., 23, 35, 44, 85, 103 s., 111, 118, 171, 186
 Gaston, L., 42, 73, 146, 156 s., 169 s., 182, 213, 350, 366
 Gathercole, S.J., 27-29, 42 s., 48, 58, 61, 64, 66-69, 79, 92 s., 95 s., 98 s., 105 s., 108-111, 113, 505, 515 s., 544
 Gatiss, L., 34, 36, 39
 Gaventa, B.R., 209, 211, 267, 333
 George, T., 38, 40, 46, 53
 Georgi, D., 269, 491
 Gnilka, J., 314, 440, 528, 531, 538, 541, 545
 Goppelt, L., 229, 394
 Gordon, T.D., 204, 211, 214
 Gorman, M.J., 117
 Gowan, D.E., 82
 Graham, B., 48
 Grässer, E., 485, 488 s., 492 s., 495-497
 Grindheim, S., 65, 68, 117
 Gundry, R.H., 28, 43, 99, 104, 396, 537
 Gundry-Volf, J.M., 107, 462
 Guthrie, D., 309

 Haacker, K., 27 s., 40, 46, 66, 218, 222
 Hafemann, S.J., 73, 490, 493
 Hagner, D.A., 59, 78, 98 s., 105, 118, 303, 396
 Hahn, F., 19, 56, 71, 108, 172, 180
 Hainz, J., 289
 Hansen, G.W., 67, 270
 Hanson, P.D., 298
 Harnack, A., 39
 Harris, M.J., 396
 Hartman, L., 71, 180, 323 s.
 Harvey, G., 531
 Hawthorne, G.F., 100, 235, 422, 525, 530, 541

- Hay, D.M., 53, 62, 391, 431
 Hays, R.B., 44 s., 62, 66, 164, 167, 209 s.,
 218, 284, 306, 339, 357, 391
 Hayward, R., 392
 Headlam, A.C., 434
 Heckel, U., 26, 421, 435
 Heiligenthal, R., 25, 269, 435
 Hellholm, D., 71, 380
 Hengel, M., 26, 56, 233, 329, 410, 421, 435,
 483, 532 s.
 Herford, R.T., 230
 Hiers, R.H., 447
 Hill, C.C., 400
 Hill, D., 161
 Hofius, O., 35, 66, 74, 105, 340, 361, 417
 Holland, T., 29
 Holtz, T., 272
 Hong, I.-G., 45, 49, 62, 101
 Hooker, M.D., 24, 53, 98, 124, 129, 172,
 231, 354, 420
 Horn, F.W., 47, 57
 Howard, G.E., 28, 124, 146, 157, 163 s.,
 209, 213, 272
 Hübner, H., 26, 74, 124, 126, 128 s., 137,
 157, 161 s., 170, 172, 180, 182, 196, 213
 s., 304, 306, 314, 316, 340, 353, 363, 378,
 437, 439
 Hurst, L.D., 211, 399
 Husbands, M., 84, 103 s.

 James, W., 396
 Jaubert, A., 162, 171, 186
 Jeremias, J., 21
 Jervis, L.A., 52
 Jewett, R., 124, 216, 362, 366
 Johns, L.L., 86
 Johnson, E.E., 53, 391, 431
 Johnson, J.J., 62
 Johnson, L.T., 262
 Jung, C.G., 397

 Kaestli, J.-D., 43
 Kaiser, W.C., 95
 Käsemann, E., 52, 98, 103, 126, 137, 156 s.,
 225, 234, 284, 345
 Kaylor, D., 481 s.
 Kellermann, U., 386
 Kendall, D., 93, 479
 Kertelge, K., 20, 104, 132, 136, 154 s., 182,
 270, 337, 372, 418
 Kieffer, R., 272
 Kim, S., 35, 45, 47, 50, 55-57, 62, 83, 99,
 113, 124, 222, 304, 398-400, 415, 534 s.,
 537
 Kimmerle, H., 466
 Klein, C., 228-230, 303

 Klein, G., 182, 357
 Knox, J., 229, 416
 Kok, E.H., 31, 333
 Koperski, V., 499
 Kraus, W., 19, 40
 Kruse, C.G., 27, 45, 58, 63, 531
 Kugler, R.A., 82
 Kümmel, W.G., 36, 74, 226 s., 358, 396
 Kuss, O., 123, 170, 182
 Kuula, K., 28, 35, 42, 61, 70, 74, 102, 116

 Laato, T., 42, 61, 64, 99, 104-106, 116, 530
 Ladd, G.E., 234
 Lagrange, M.-J., 280, 305 s., 362, 373
 Lambrecht, J., 31, 108, 182, 269 s., 318,
 332, 336, 341
 Lampe, G.W.H., 431
 Lana, M., 96, 178, 189
 Landmesser, C., 39, 74
 Lane, W.L., 482
 Lang, F., 27, 73 s.
 Lapide, P., 174
 Lategan, B., 211
 Leenhardt, F.J., 18, 171, 234
 Levine, B.A., 95
 Lichtenberger, H., 20, 43, 66, 80, 84, 94, 96,
 328, 459 s.
 Liebers, R., 46
 Lietzmann, H., 279, 362, 366, 379
 Lightfoot, J.B., 276, 280, 366, 373, 525, 530,
 534, 545
 Limbeck, M., 162, 170 s., 179, 182 s., 191
 Lincoln, A.T., 76
 Lindars, B., 182, 204, 358
 Lindemann, A., 124
 Livingstone, E.A., 130, 173
 Lohmeyer, E., 154
 Lohse, E., 26, 35, 40, 43 s., 47, 56
 Longenecker, B.W., 28, 52, 60, 92, 101, 110,
 335, 503, 506, 519
 Longenecker, D., 285, 296
 Longenecker, R.N., 18, 33 s., 50, 246, 260,
 269, 280, 282, 284, 305 s., 357, 364-366,
 378, 484, 488, 535
 Lovering, E.H., 286, 333, 421
 Lüdemann, G., 124, 211
 Lührmann, D., 488
 Lull, D.J., 209 s., 214, 309
 Lutero, M., 19, 35-40, 48, 53, 76, 101, 110,
 112, 114, 116, 119, 121, 126 s., 133, 137,
 171, 224-230, 237 s., 244, 345, 352, 396
 Luz, U., 161, 165

 Machen, J.G., 47
 Macleod, D., 35
 MacMullen, R., 151

- Manson, T.W., 382
 Marcus, J., 197
 Marguerat, D., 28, 43, 47, 99, 523, 535, 543
 Marshall, I.H., 49, 60, 75-78, 440, 443 s., 535
 Martin, D.B., 277
 Martin, J.L., 205, 280
 Martínez, F.G., 334, 385-390, 433, 436, 470 s., 516
 Martone, C., 20, 334, 449, 516
 Martyn, J.L., 29, 31-33, 42, 44, 50, 55-58, 60 s., 201, 209 s., 212 s., 282, 284, 289, 291, 294, 336 s., 346, 357, 360, 374, 379, 471, 485, 487, 502, 504, 524
 Matera, F.J., 45
 Matlock, R.B., 40, 47, 53, 65
 McEleney, N.J., 191
 McGrath, A., 38 s., 41, 103, 108, 112, 116
 McKim, D.K., 36, 39
 McKnight, S., 265
 Meeks, W.A., 44, 151, 176, 179, 186, 191
 Melantone, P., 99
 Menoud, P.H., 398 s., 410
 Merklein, H., 50, 58, 488, 493, 496
 Metzger, B.M., 447
 Meyer, R., 213
 Mijoga, H.B.P., 17, 27, 42 s., 70, 99
 Minear, P.S., 295
 Moberly, R.W.L., 300
 Mol, H., 149, 150
 Moltmann, J., 229, 394, 446, 462
 Montefiore, C.G., 22, 171, 230
 Moo, D.J., 27 s., 48, 60, 67, 70, 74, 85, 104, 110, 182, 246, 252, 260, 270, 318, 322, 494, 500-502, 513, 519 s.
 Moore, G.F., 22 s., 230
 Moore, S.D., 40
 Morgenstern, J., 275
 Moule, C.F.D., 100, 296, 358
 Mueller-Vollmer, K., 466
 Müller, C., 418
 Miiller, H.M., 39
 Munck, J., 366
 Murphy-O'Connor, J., 492
 Mussner, F., 59, 132, 139, 142, 145, 161 s., 263, 269, 276, 280, 305, 362, 366, 370, 372, 377, 440
 Nanos, M.D., 21
 Neill, S., 303, 395
 Neitzel, H., 266
 Neuhaus, R.J., 229
 Neusner, J., 23, 25 s., 30, 52, 127, 136, 152, 176, 182, 186, 196, 203, 205, 263, 336, 405, 420, 427, 468
 Neyrey, J.H., 214
 Nicholson, E.W., 175, 184
 Niebuhr, K.-W., 19, 40, 48, 60, 81, 524, 529, Nolland, J., 191 531 s.
 Noth, M., 229
 Oberlinner, L., 442
 O'Brien, P.T., 42, 59, 69, 82-84, 98, 103, 113, 401, 422, 516, 525, 527, 530, 534 s., 537, 541 s., 545
 O'Collins, G., 446
 Oden, T.C., 38
 Oepke, A., 161, 279, 307, 309, 367, 377
 Oropeza, B.J., 107
 Osten-Sacken, P. von der, 262
 Pannenberg, W., 229, 394
 Parkes, J., 22, 125, 230
 Pawlikowski, J.T., 229, 303, 394
 Pearson, B.W.R., 41, 467
 Pedersen, S., 106, 129, 172, 180, 207, 362
 Penna, R., 47
 Pilhofer, P., 73
 Piper, J., 103
 Pokorný, P., 432, 440
 Porter, S.E., 41, 44, 68, 71, 83, 467, 509, 544
 Powers, D.G., 117
 Qimron, E., 32, 334, 385-390, 436, 470-472, 475, 516
 Quarles, C.L., 83
 Quinn, J.D., 442
 Rad, G. von, 19, 85, 239, 418, 533
 Räsänen, H., 24 s., 35, 47, 60, 94, 98, 110 s., 129 s., 148 s., 151, 153, 155, 158-162, 165-168, 172 s., 180, 183, 192, 196, 199, 215, 293 s., 304, 319, 331, 342, 365, 401, 416, 421, 464-466, 468, 480, 502
 Ramsay, W.M., 310
 Rapa, R.K., 27, 42, 44, 64, 67
 Reinmuth, E., 105
 Rengstorf, K.H., 266
 Reumann, J., 240, 345, 452
 Reuter, E., 29, 533
 Reymond, R.L., 100
 Richardson, P., 52
 Riches, J., 152
 Ridderbos, H., 137, 171
 Riesenfeld, H., 276
 Robinson, J.A.T., 398 s.
 Rohde, J., 161, 260, 269, 275, 280, 363, 367, Roloff, J., 19, 30, 36 372
 Roo, J.C.R. de, 20, 26, 32, 41 s., 44, 68, 71, 83, 89, 107, 110, 467, 471 s., 476, 479, 509
 Rosner, B.S., 539
 Rosso Ubigli, L., 448 s.

- Sacks, J., 51
 Saldarini, A.J., 263, 266, 532
 Sanday, W., 434
 Sanders, E.P., 21-26, 28, 30, 33, 40, 42 s.,
 54, 62, 67, 79-84, 86, 88, 90 s., 94, 97, 99
 s., 102, 111, 116, 125-130, 133 s., 137 s.,
 143, 145-149, 151, 153 s., 157-160, 162,
 165, 167, 169-173, 179, 182 s., 186, 191
 s., 200-202, 206 s., 222, 229-231, 241,
 247, 267, 269, 283, 293 s., 298, 304, 312,
 328, 333, 354, 363 s., 418 s., 425 s., 433,
 436, 448 s., 451, 459, 464 s., 475, 478 s.,
 481, 514, 529, 534
 Sanders, J.A., 497
 Sandmel, S., 174, 230
 Sandnes, K.O., 347, 412
 Saperstein, M., 36, 228, 230
 Sasse, H., 373
 Schäfer, P., 42
 Schäfer, R., 21, 31, 44, 58 s., 63
 Schechter, S., 22, 125, 174, 184, 230
 Schiffman, L.H., 190, 236, 250, 271
 Schleiermacher, F.D.E., 466
 Schlier, H., 123, 132, 162, 165, 276, 280,
 282, 306 s., 362, 372, 377, 440
 Schmithals, W., 212, 255 s., 367
 Schnackenburg, R., 52
 Schnelle, U., 30, 45, 55, 105, 116, 523
 Schoedel, W.R., 124
 Schoeps, H.J., 22, 172, 174, 176, 184, 230
 Schrage, W., 382 s., 510
 Schreiner, T.R., 22, 27, 35, 42, 47, 62, 65,
 67, 69 s., 85, 97, 100, 103, 105, 107, 246,
 252, 257, 260, 328, 339, 342, 347 s., 353,
 437, 477, 501 s., 531
 Schürer, E., 18, 191, 263, 275, 386, 406, 532
 Schürmann, H., 314
 Schwartz, D.R., 166
 Schweitzer, A., 59, 116, 227
 Schwemer, A.M., 56
 Scorza Barcellona, F., 306
 Scott, J.M., 387
 Scroggs, R., 209
 Segal, A.F., 229, 263, 304, 351, 412
 Seifrid, M.A., 27, 30 s., 46, 57 s., 65, 74, 82,
 84-86, 91, 99, 104-106, 114 s., 516, 534
 s., 539
 Sein, J., 218
 Silva, M., 22, 48, 58, 61 s., 118, 246, 257,
 259
 Smalley, S.S., 358
 Smend, R., 161
 Smiles, V.M., 46 s., 469
 Smith, R.S., 47, 51, 107, 110, 117
 Snodgrass, K.R., 80, 98, 192
 Söding, T., 40
 Son, S.-W., 32, 40
 Sparks, H.F.D., 448 s.
 Stanley, A.P., 101
 Stanley, C.D., 497
 Stanton, G.N., 30, 336
 Stendahl, K., 23, 25, 35 s., 47, 52, 59, 93,
 126 s., 147, 169 s., 227-229, 231, 304,
 346, 396, 411, 416, 434
 Stern, M., 134, 151, 191
 Stolle, V., 36, 39
 Stowers, S.K., 26, 42, 193, 196
 Strack, H. - Billerbeck, P., 176, 196, 309
 Strecker, C., 23, 33, 40
 Strecker, G., 50, 55, 103, 285
 Stroumsa, G., 30
 Strugnell, J., 32, 334, 385 s., 388 s., 436,
 470-472, 475, 516
 Stuckenbruck, L., 392
 Stuhlmacher, P., 30, 40, 42 s., 59 s., 79 s.,
 92, 94, 104 s., 109, 114 s., 174, 285, 304,
 327, 339, 393, 401, 415, 418, 459 s., 462,
 465, 479, 502, 521, 541
 Stumpf, A., 29, 232
 Suggate, A.M., 37
 Suhl, A., 124, 218, 266, 269
 Sumney, J.L., 421
 Sussmann, Y., 386
 Sweet, J., 78
 Synofzik, E., 193

 Talbert, C.H., 80, 100
 Taylor, J., 30
 Taylor, N., 331, 411
 Theissen, G., 124, 396
 Theobald, M., 58, 60, 538
 Thielman, F., 97, 270, 338, 342 s., 347, 351,
 527, 534
 Thiselton, A.C., 500
 Thompson, R.W., 108
 Thornton, T.C.G., 276
 Thrall, M.E., 490 s.
 Thurén, L., 27, 47
 Tomson, P.J., 75, 98, 109, 353, 364, 539
 Trier, D.J., 84, 103 s.
 Trocmé, É., 196
 Trueman, C., 34, 36-38
 Trummer, P., 442
 Tuckett, C., 41
 Turner, N., 448 s.
 Tyson, J.B., 45, 146, 154

 Ulrichs, K.F., 62

 Vanhoye, A., 32, 510
 Vanlandingham, C., 80, 85, 88-90, 94, 97 s.,
 107, 110 s., 116

- Vermes, G., 113, 191, 263, 303, 385 s., 388,
390, 470 s., 532
Vouga, F., 44
- Wander, B., 57
Wannenwetsch, B., 39, 110, 118
Waters, G.P., 37, 42, 60, 69, 79, 92, 103,
107 s., 111, 115
Watson, F., 18, 38 s., 41, 43, 45, 49, 61 s.,
64, 66, 69, 83, 90, 95, 110, 113, 170 s.,
182, 215 s., 218, 221, 345, 411
Webb, W.J., 482
Weber, F., 22, 81, 125
Wedderburn, A.J.M., 73, 76, 182, 213, 316
Weder, H., 167
Weinfeld, M., 483
Weiss, J., 382
Wellhausen, J., 481
Wendel, F., 37, 99, 116
Wesley, C., 111
Westerholm, S., 22, 31, 34, 37 s., 40, 42, 45-
48, 50, 55, 58, 64-66, 70, 74, 79, 82 s., 90,
94 s., 100, 106-108, 110, 119, 174, 182,
185, 213, 219, 257, 339, 342, 353, 378,
415, 420, 425, 438, 520, 534
Wilckens, U., 26 s., 132, 145, 153, 264, 400
Wilcox, M., 165
Wilken, R.L., 124
Williams, C.S.C., 397
Williams, S.K., 85, 132, 210, 403, 419, 437
Wilson, R. McL., 124
Wilson, S.G., 124, 172, 231, 420
Winnige, M., 31
Wintle, B.C., 28
Wischmeyer, O., 33
Wisdom, J.R., 61 s., 518
Wise, M., 385, 388-391
Witherington, B., 32, 43, 71, 395, 477, 504,
518
Wollaston, I., 229
Wood, H.G., 398 s.
Wrede, W., 36, 59, 227, 231, 346, 416
Wright, N.T., 23, 25-28, 32, 35, 37 s., 42 s.,
46, 52 s., 60, 64, 66, 71, 85, 87, 111, 115,
141, 179, 211, 284, 303, 337 s., 357, 369,
387, 395, 399, 474, 476-478, 481, 535,
538
Wright, R.B., 266
Wuellner, W., 124
- Yarbrough, R.W., 51
Yee, T.L., 77
Yinger, K.L., 43, 66, 80, 89, 97 s., 107, 111,
479, 521
Young, N.H., 214, 309
- Zahl, P.F.M., 35, 46, 54, 99
Zahn, T., 263, 272, 306, 366, 386
Zeller, D., 496
Ziesler, J.A., 85, 171, 251, 256, 258, 318,
372