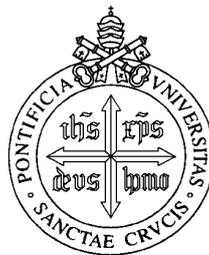


PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE  
FACOLTÀ DI TEOLOGIA  
ROMA

GIUSEPPE DE VIRGILIO

**GIUSTIFICAZIONE E  
FIGLIOLANZA DIVINA  
IN SAN PAOLO**



*Dispensa a uso degli studenti per il corso*  
C522 Giustificazione e figliolanza divina in San Paolo

ROMA 2025

## ABBREVIAZIONI E SIGLE

agg.	aggiornata
ampl.	ampliata
AnBi	Analecta Biblica
aram.	aramaico
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
AT	Antico Testamento
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BHTh	Bibliotheca Theologica
Bibbia CEI-2008	<i>La Sacra Bibbia</i> . Traduzione CEI, Fondazione di religione S. Francesco d'Assisi e S. Caterina da Siena, Roma 2008
BTC	Biblioteca di Teologia Contemporanea
CANT	Commentario dell'Antico e del Nuovo Testamento
cap.	Capitolo
CEv	Cahiers Évangile
Cf/cf.	confronta
CTNT	Commentario Teologico del Nuovo Testamento
DBSup	<i>Dictionaire del a Bible - Supplement</i>
<i>DENT</i>	<i>Dizionario Esetico del Nuovo Testamento</i>
<i>DPL</i>	<i>Dizionario di Paolo e delle sue Lettere</i>
ebr.	ebraico
ed./eds.	Editore/i
EKK	<i>Evangelisch-katholischer Kommentar zum neuen Testament</i>
fr.	francese
Fs	Festschrift
GdT	Giornale di Teologia - Brescia
<i>GLNT</i>	Grande Lessico del Nuovo Testamento
HSB	Herders Biblische Studien
<i>Ibidem</i>	la stessa opera
ID.	Lo stesso autore
ing.	inglese
JSNT. SS	Journal for the Study of the New Testament. Supplements Series
LAS	Libreria Ateneo Salesiano
LD	Lectio Divina
LXX	Traduzione greca dei Settanta ( <i>Septuaginta</i> )
NAC	The Nes American Commentary
NT	Nuovo Testamento
NT.S	New Testament. Supplements
NVB	Nuovissima Versione della Bibbia
or.	originale
par.	parallelo
SBL.DS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLBS	Society of Biblical Literature Biblical Sources
sec. secc.	secolo / secoli
SNTS.MS	Society of New Testament Studies Monograph Series
SOC	Studi delle Origini Cristiane
SRB	Supplementi di Rivista Biblica Italiana
StBi	Studi Biblici – Paideia Brescia
ted.	tedesco
TG.ST	Tesi Gregoriana Serie Teologica
TM	Testo Masoretico
<i>TRE</i>	Theologische Realenzyklopädie

Vd.	vedere
vol./ voll.	volume / volumi
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
~	«circa» (data approssimativa di riferimento)
→	rinvia al soggetto indicato
§	paragrafo
	testo biblico

#### Fonti bibliche

- KITTEL, R., KAHLE, P., ALT, A., EISSFELDT, O., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5th Edition, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1977.
- RAHLFS, A., HANHART, R. (eds.), *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.
- NESTLE E & E., ALAND B & K., KARAVIDOPOULOS J., MARTINI C.M. & METGER B. M. (eds.) *Novum Testamentum Graece: Greek-English New Testament*. 28th Edition, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2013.
- ALAND, K., *Synopsis quattuor Evangeliorum*. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et aptum adhibitis. Editio nona et recognita, ad texum editionum <sup>26</sup>Nestle-Aland et <sup>3</sup>Greek New Testament apta, Stuttgart 1976.
- PITTA, A., *Sinossi paolina bilingue* (coll. F. Filannino; A. Landi), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013.

\*\*\*

- Le citazioni bibliche in italiano seguono l'edizione: *La Sacra Bibbia*. Traduzione CEI, Fondazione di religione S. Francesco d'Assisi e S. Caterina da Siena, Roma 2008.

---

\* IN COPERTINA: Valentin de Boulogne (o Nicolas Tournier), *San Paolo che scrive le sue lettere* (sec. XVI).



# INTRODUZIONE

Il presente lavoro ha come oggetto lo studio e l'approfondimento del binomio *giustificazione-figliolanza divina* nell'epistolario paolino, alla luce della riflessione teologico-morale dell'Apostolo<sup>1</sup>.

La realtà della giustificazione per fede rappresenta uno dei temi più importanti e affascinanti della teologia paolina. L'Apostolo ha elaborato la sua sintesi facendo ricorso alla tradizione ebraica, alla Scrittura e all'evento salvifico compiutosi in Cristo a favore dell'umanità. Si incrociano nel tema della giustificazione, l'azione trasformante di Dio con la realtà dell'uomo e la sua relazione con il mondo e la storia.

Strettamente collegato con il motivo della giustificazione si pone la realtà della «figliolanza divina». Essa è un attributo di Gesù Cristo e, attraverso il suo mistero pasquale, viene applicata alla condizione del battezzato, in quanto trasformato dall'azione dello Spirito e reso partecipe della vita di Cristo crocifisso e risorto (cf. Rm 6, 1-14). I credenti, resi giusti per la grazia di Dio e inseriti nella sua figliolanza sono chiamati a vivere una nuova esistenza nella carità e nella libertà dei figli. La vita nuova, caratterizzata dal processo di cristificazione, si declina nelle scelte morali i cui principi sono delineati nella visione etica di Paolo.

Avendo presente la panoramica essenziale delle lettere di Paolo e il suo pensiero teologico, si propone un itinerario in sette capitoli così tematizzati: I. La giustificazione: aspetti biblici generali; II. La figliolanza divina: aspetti biblici generali; III. La Giustificazione nelle lettere ai Corinzi; IV. Giustificazione e figliolanza divina in Galati; V. Giustificazione e figliolanza divina in Romani; VI. La giustificazione nelle altre lettere paoline; VII. La giustificazione e figliolanza divina nella teologia e nella morale paolina.

Seguendo l'approccio del metodo storico-critico, alla luce del presente dibattito sulla teologia paolina, il lavoro offre un percorso aperto e dialettico sul tema della giustificazione-figliolanza, che intende favorire un confronto interdisciplinare sulla complessiva visione della teologia, dell'etica paolina e delle conseguenti interpretazioni.

Senza la pretesa di esaustività, il presente strumento ha lo scopo di accompagnare il lettore alla scoperta della ricchezza del pensiero di Paolo e della sua declinazione nella riflessione teologica attuale<sup>2</sup>.

Per questa ragione si auspica che l'analisi esegetica e teologica dei testi biblici possa produrre un efficace approfondimento della realtà dell'uomo, della sua relazione con il mistero di Dio-Trinità e degli effetti salvifici operanti dalla grazia.

Roma 25 gennaio 2023

*Festa della Conversione di San Paolo*

GIUSEPPE DE VIRGILIO

---

<sup>1</sup> Il lavoro è stato preparato come dispensa per il Corso: C522 *Giustificazione e figliolanza divina in San Paolo* (Prof. G. De Virgilio) tenuto presso la Pontificia Università della Santa Croce – Facoltà di Teologia – Roma - Anno accademico 2024-2025.

<sup>2</sup> Cf. A. PITTA, *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo* (BTC 190), Queriniana, Brescia 2018.

# CAPITOLO I

## LA GIUSTIFICAZIONE: ASPETTI BIBLICI GENERALI

Il nostro itinerario prende le mosse dalla considerazione del concetto della giustificazione nei suoi aspetti generali<sup>3</sup>. La radice in cui si innesta la riflessione paolina è rappresentata dalla consistente tradizione ebraica centrata dalla relazione di giustizia tra Dio e l'uomo e la sua interpretazione nella storia della salvezza. Dopo aver focalizzato gli aspetti semantici del tema, riassumiamo i suoi contenuti teologici.

### 1. Giustizia-giustificazione: aspetti semantici

#### *Antico Testamento*

Poiché il tema biblico della «giustizia» è interessato da una serie di relazioni e contesti (religiosi, sociopolitici, culturali, familiari, legali), la sua famiglia terminologica risulta composta da diversi vocaboli<sup>4</sup>. Solitamente il termine giustizia è reso in ebraico con *š'dāqā* (253 ricorrenze), il cui significato allude a una dimensione relazionale, che potrebbe essere riassunta con «fedeltà-solidarietà nei riguardi della vita comunitaria». In sé il concetto evoca un ordine giuridico, secondo cui il giudizio (*mišpāṭ*) implica l'obbligo di osservare e far rispettare le leggi. Il concetto è connesso con le relazioni sociali armoniose, finalizzate al bene collettivo e all'ordine sociale<sup>5</sup>. In questo senso relazionale (sociale) il dinamismo della giustizia si fonda sul diritto naturale di «rendere a ciascuno quanto gli è dovuto». Tale dinamismo rappresenta una «virtù» che guida la coscienza dell'essere umano nella sua relazione con se stesso e con gli altri<sup>6</sup>. Sulla base dei molteplici significati emergenti, A. Bonora segnala un duplice significato della «giustizia» nella Bibbia: da una parte, essa designa una relazione di fedeltà del singolo nei riguardi della comunità e, dall'altra, indica una condizione ottimale della comunità per cui ogni singolo membro «si trova a vivere entro una serie di reazioni pubbliche armoniose e salutari»<sup>7</sup>. Analogamente a quello sociale, vi è un senso religioso della «giustizia», che fa riferimento alla «relazione» tra Dio «giusto giudice», l'ordine cosmico e l'esistenza storica dell'uomo. È la stessa dimensione sociale della giustizia che rimanda alla sorgente primaria di ogni giustizia, che nella fede, l'uomo scopre essere propria di Dio<sup>8</sup>. In tale comprensione religiosa il credente percepisce la propria integrità «come eco e frutto della sovrana giustezza di Dio»<sup>9</sup>, che si realizza mediante la sua misericordia e il dono della salvezza.

La declinazione biblica della «giustizia» assume una connotazione «circolare»: è anzitutto un attributo dell'identità e dell'azione di Dio «giusto» (giustizia come fedeltà); in secondo luogo designa la misericordiosa volontà di salvare l'umanità dalla morte (giustizia come salvezza) ed infine indica il modello della giusta relazione fra gli umani, uomini e donne (giustizia come virtù), in rapporto a un ordine morale (coscienza morale) e giudiziario (legge).

<sup>3</sup> Cf. A. PITTA, *La giustificazione nella Sacra Scrittura*, «Credere Oggi» 130 (2002) 39-50. Per il binomio giustizia-pace, cf. G. DE VIRGILIO, *Il sogno di Dio. Giustizia e pace si baceranno*, Paoline, Milano 2017.

<sup>4</sup> Fra i termini ebraici, si segnalano: *khoq* (= prescrizione legale), *mišpāṭ* (giudizio), *š'dāqā* (= giustizia), *šaddīq* (= giusto), *šemet* (= fedeltà), *jašar* (= giusto, esatto, corretto), *naqi* (= innocente); *hesed* (= grazia), cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dizionario di ebraico biblico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013, 705-706; K. KOCH, *šdq / Essere fedele alla comunità / essere salutare*, in E. JENNI - C. WESTERMANN (edd.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, 456-477; H. SEEBASS, *Giustizia*, in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 800.

<sup>5</sup> Cf. KOCH, *šdq / Essere fedele alla comunità / essere salutare*, pp. 460-461; K. KERTELGE, *Dikaiosynē, dikaiōō, dikaiōma*, in *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. Balz - Schneider, Paideia, Brescia 1995, 861-874.

<sup>6</sup> Per l'approfondimento etico-morale, cf. R. PIZZORNI, *Giustizia e carità*, Studio Domenicano, Bologna 1995; ID., *La pace frutto della giustizia e della carità secondo S. Agostino e S. Tommaso*, in F. BIFFI (ed.), *La pace: sfida all'Università Cattolica*, Herder, Roma 1988, 561-572; A. RODRIGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. III. Morale speciale*, Edusc, Roma 2008, 47-121; A. VENDEMIATI, *In comunità. Fondamenti di etica sociale*, Urbaniana University, Roma 2013, 161-186; M. COZZOLI, *Giustizia*, in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia morale*, 498-517.

<sup>7</sup> A. BONORA, *Giustizia*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 714. Per l'approfondimento della *dikaiosyne* nel libro della Sapienza, cf. M. V. FABBRI, *La dikaiosyne nel Libro della Sapienza: virtù della giustizia o giustizia di Dio?*, in M. GALVÁN (ed.), *La giustificazione in Cristo*, 73-82.

<sup>8</sup> Cf. G. GIAVINI, *Giustizia di Dio*, in G. BARBAGLIO (ed.), *Schede bibliche pastorali. Volume I, A-L. Nuova dizione riveduta e corretta. Testo Cei 2008*, EDB, Bologna 2014, 1867-1882. A. Descamps parla di due correnti di pensiero presenti nella Bibbia: a) la giustizia designa la virtù morale mediante la quale l'uomo ottempera ai suoi diversi osservando integralmente tutti i comandamenti divini; b) la giustizia dell'uomo è l'eco e il frutto della giustezza sovrana di Dio, che governa la creazione con le sue leggi e colma di favori le sue creature. In questa seconda accezione (religiosa) la giustizia corrisponde alla benevolenza salvifica (misericordia) di Dio verso le sue creature (cf. A. DESCAMPS, *Giustizia*, in X. LÉON-DUFOUR [ed.], *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Torino 1976, 500-510).

<sup>9</sup> A. DESCAMPS, *Giustizia*, 501.

## Nuovo Testamento

Il gruppo terminologico riguardante la giustizia nel Nuovo Testamento è formato dal verbo *dikaioō* (= giustificare: 39 ricorrenze) e dai vocaboli *dikaiosynē* (= giustizia: 91 ricorrenze), *dikaios* (= giusto: 79 ricorrenze) *dikaiōma* (= prescrizione legale, decreto: 10 ricorrenze), *dikaiōsis* (= giustificazione: 2 ricorrenze)<sup>10</sup>. Un indizio interpretativo è costituito dalla radice greca di questa famiglia terminologica (*dik-*), risalente alla figura mitologica di Dikē, che unitamente a Temi, rappresentava «colei che indica la strada, che indirizza»<sup>11</sup>. Tuttavia il significato greco di *dikaioō/dikaiosynē* è direttamente collegato con l'idea di una dottrina morale, che differisce notevolmente dal senso relazionale della *šēdāqā* ebraica<sup>12</sup>. Se la carità dice benevolenza nelle relazioni interpersonali, la giustizia sembra indicare i termini e i confini di questa benevolenza, (la vera Carità ha i confini che ha Dio in Gesù Cristo, è Cristo stesso, l'Insuperabile Giusto, che vive in noi, il Quale ci ha giustificati, amati, salvati, mentre eravamo ancora peccatori/peccatrici, come dice Paolo nella Lettera ai Romani e altrove) di modo che le due realtà risultano distinte ma sempre poste in stretta connessione<sup>13</sup>. L'analisi neotestamentaria dell'impiego del vocabolario rivela come la «giustizia» comprende in sé un duplice significato, soggettivo ed oggettivo: da una parte la *dikaiosynē* indica la qualità dell'agire di Dio e dell'uomo «giusto» (giustizia come «virtù»)<sup>14</sup> e, dall'altra, esprime il criterio con cui si ristabilisce l'equilibrio (il pareggio) tra due contendenti (giustizia distributiva)<sup>15</sup>. In questa prospettiva J.M. Aubert definisce la giustizia nella Bibbia come «un rapporto originale tra Dio e il suo popolo in una duplice direzione: la salvezza donata gratuitamente da Dio e la risposta dell'uomo, che diviene giusto per la sua incorporazione a questa salvezza, conformando il suo agire alla volontà di Dio»<sup>16</sup>.

## 2. Rilievi teologici nell'Antico Testamento

La riflessione teologica che emerge dalle testimonianze anticotestamentarie permette di distinguere due aspetti della giustizia e del giudizio: la giustizia di Dio; la giustizia umana.

### La giustizia di Dio

L'espressione «giustizia di Dio» si riferisce all'agire salvifico di Dio nei riguardi dell'umanità<sup>17</sup>. Essa presuppone un ordine stabilito fin dall'atto creativo e sancito mediante un'alleanza con l'uomo e successivamente con il popolo eletto. Poiché nella sua libera volontà Dio ha rivelato il suo amore nella creazione e nell'alleanza, Egli rimane fedele alla sua promessa (cf. 2Tm 2,13), in piena conformità e rettitudine verso il mondo, l'umanità e la storia<sup>18</sup>. In tal senso l'agire di Dio a favore della creazione e dell'alleanza si presenta come la conferma di una fedeltà suprema e benevolente, mai influenzata da una concezione moraleggiante o deterministica. All'ingiustizia compiuta dall'uomo a causa del peccato (cf. Gen 3,1-24), corrisponde la «giustizia di Dio» che consiste nel rimanere fedele all'alleanza, nel dono della salvezza e nell'esercizio della misericordia<sup>19</sup>. In questo senso la dimensione teologica della «giustizia di Dio» precede e fonda la connotazione sociale, morale e giuridica del tema. Quanto più la giustizia umana si profila sulla giustizia divina tanto più

<sup>10</sup> Cf. R. FABRIS, *La giustizia di Dio e degli uomini nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, in AA.VV., *Il vissuto virtuoso: la giustizia*, AVE, Roma 1993, 5-68; G. DE VIRGILIO, *Giustizia e carità. Saggio di lettura neotestamentario*, in P. D. GUENZI (ed.), *Carità e giustizia*, CVS, Roma 2011, pp. 33-63; A. BONORA, *Giustizia*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, pp. 714-722; H. SEEBASS, *Giustizia*, 800-804.

<sup>11</sup> Secondo la mitologia greca Diche era una divinità nata dall'unione di Zeus con Temi. Temi era la dea della giustizia divina e della legge, come tale invocata nei giuramenti. Ella era una delle spose di Zeus e sedeva accanto a lui nell'Olimpo. Temi tutelava la giusta distribuzione di quanto spetta a ciascuno dei mortali per merito o per fato. Nell'arte antica Temi è raffigurata mentre regge una bilancia su cui pesa le richieste delle opposte parti in causa.

<sup>12</sup> Cf. K. KERTELGE, *Dikaiosynē, dikaiōō, dikaiōma*, 864.

<sup>13</sup> «Sul piano etico-religioso, la nozione corrente di giustizia riprende sostanzialmente la definizione ulpiana, come nel caso di san Tommaso d'Aquino, per il quale la giustizia è «*habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*» (S. Th. II-II, q. 58, a. 1). La giustizia così intesa, in senso cristiano è la prima esigenza della carità quale riconoscimento della dignità e dei diritti del prossimo» (BONORA, *Giustizia*, 714).

<sup>14</sup> La giustizia entra a far parte delle virtù cardinali, insieme alla *phronēsis* (prudenza), la *sophia* (sapienza), la *sophrosynē* (temperanza) e la *andreia* (forzezza, virilità); cf. H. SEEBASS, *Giustizia*, 800.

<sup>15</sup> «Nel complesso si conferma qui l'ipotesi di una duplice dimensione semantica nell'impiego linguistico neotestamentario di *dikaiosynē*: concetto conduttore teologico-soteriologico ed espressione della retta condotta morale dell'uomo» (KERTELGE, *Dikaiosynē, dikaiōō, dikaiōma*, 865).

<sup>16</sup> J.M. AUBERT, *Justice*, in *Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, Paris 1974, vol. VIII, 1643.

<sup>17</sup> Le opzioni interpretative del sintagma «giustizia di Dio» sono evidenziate in R. PENNA, *Giustificazione/giustizia*, in R. PENNA - G. PEREGO - G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 634-645.

<sup>18</sup> In questa linea interpretativa si comprende la celebrazione della «giustizia di Dio» in Is 45,21; 51,5-6; 62,1. Il popolo celebra le «giustizie di Dio» (cf. Gdc 5,11; 1Sam 12,7; Is 45,24; Mi 6,5; Sal 103,6; Dn 9,16).

<sup>19</sup> «La giustizia di Dio è un bene salvifico di per se stessa. Di qui si capisce una costante nell'AT: non si parla mai dell'ingiustizia in senso di punizione. La cosa si riflette anche nei rapporti sociali: non si dice mai che il colpevole viene punito giustamente, ma che il giusto viene dichiarato giusto e il colpevole colpevole (Dt 25,1)» (SEEBASS, *Giustizia*, 800).

crece in qualità e rispetta la dignità umana. La giustizia di Dio è fedeltà, rettitudine, azione misericordiosa e salvifica e, per questo, difesa da ogni forma di ingiustizia e di prevaricazione. Essa previene la storia umana, governa il corso degli eventi e soprattutto si pone come compimento finale, nel tempo escatologico. In diversi contesti si implora l'intervento del Dio «giusto», che realizza un giudizio equo, sollecito e universale: Abram ne dà testimonianza intercedendo per Sodoma (cf. Gen 18,25), Salomone implora il giudizio divino nella preghiera di inaugurazione del tempio (cf. 1Re 8,32), il profeta Sofonia evoca il giudizio celeste sulla storia di Israele (cf. Sof 3,5) e nella tradizione sapienziale ritorna lo stesso motivo<sup>20</sup>. In particolare la predicazione profetica evoca il tema della «giustizia divina» di fronte al dilagare dell'ingiustizia e al diffondersi della violenza (cf. Os 4,1-2). Il tema assume una valenza escatologica, contrassegnata dagli oracoli di giudizio (in tedesco, *Gerichtsrede*) che culminano nell'annuncio del giorno del Signore, concepito come un giudizio finale per ogni uomo, quando gli empì saranno definitivamente puniti e i fedeli premiati<sup>21</sup>. Avendo presente questo paradigma, che sarà esplicitato nella predicazione di Gesù di Nazaret e nella riflessione paolina<sup>22</sup>, l'impiego del sintagma «giustizia di Dio» è declinato lungo la storia della salvezza in forme e contesti variegati.

### *La giustizia umana*

Si riferisce alla relazione interpersonale regolata sulla base di norme sancite nel diritto comunitario (cf. la stirpe: cf. Gen 38,26; la legge dell'alleanza: cf. Es 19-24; le prescrizioni monarchiche: cf. 1Sam 24,15). Accanto al diritto naturale, che esige integrità nell'esercizio della giustizia<sup>23</sup>, la giustizia umana implica l'osservanza integrale dei precetti divini, in conformità alla legge data da Dio al suo popolo<sup>24</sup>. In tal senso il profilo dell'uomo «giusto» è delineato come «pio, servo irreprensibile, amico di Dio»<sup>25</sup>. Tale concezione «religiosa» della giustizia umana sarà approfondita soprattutto negli ambienti spirituali del periodo postesilico<sup>26</sup>. L'esigenza della giustizia umana emerge con particolare efficacia dall'ampia requisitoria profetica contro l'ingiustizia dei giudici, dei governanti, dei sacerdoti e, in generale, nei confronti della società corrotta<sup>27</sup>. L'ingiustizia religiosa, sociale e morale non è solo una violazione della legge, ma anche un oltraggio a Dio e alla sua santità. Piano etico-sociale e piano teologico sono strettamente collegati, a tal punto che l'intervento salvifico di *YHWH* contro gli ingiusti implica un castigo esemplare, che costituisce una vittoria dei poveri e degli innocenti<sup>28</sup>. Alla denuncia contro le ingiustizie si contrappone l'esortazione a compiere la giustizia e praticare il diritto (cf. Os 10,12; Ger 22,3-4), nella consapevolezza che la fragilità umana ha bisogno dell'intervento salvifico di Dio, mediante l'invio di un suo Messia<sup>29</sup>.

Nello sviluppo postesilico la valenza della legge mosaica assume un ruolo sempre più esclusivizzante, tanto da favorire una teologia del «merito», che caratterizzerà il giudaismo rabbinico. Una condotta conforme alla legge consiste nel corrispondere alle esigenze della giustizia di Dio e ad affermarne il primato. L'esercizio della giustizia legale e del culto equivale a confessare la fede in *YHWH* e a ritenersi «giusto» davanti a Dio e al popolo<sup>30</sup>. Tale condotta, ispirata alla carità e alla «beneficenza» (è il senso ulteriore di *š' dāqā*) secondo le prescrizioni legali, implica una retribuzione meritoria (cf. Dt 24,13)<sup>31</sup>. Nella sua declinazione sapienziale la giustizia umana, che regola i rapporti sociali<sup>32</sup>, rappresenta di fatto l'agire della sapienza stessa, nella quale si declinano le virtù cardinali (temperanza, prudenza, forza, giustizia: cf. Sap 8,7)<sup>33</sup>.

### 2.1. L'amministrazione della giustizia

<sup>20</sup> Cf. Sal 58,12; Pr 21,15; Dn 3,28.

<sup>21</sup> «Si è perfino detto, forse in maniera affrettata, che il genere letterario tipico dei profeti fosse l'oracolo di giudizio (*Gerichtsrede*) culminante nell'annuncio del giorno del Signore, concepito come una sorta di giudizio escatologico (cf. Gl 4,1-2; Zc 12; Dn 7,9-10), nel quale "ogni uomo" (Is 66,16; Ger 25,31; 45,5; cf. anche Ez 21,9-10) viene convocato per il rendiconto definitivo, in uno scenario contrassegnato da cataclismi cosmici (cf., ad esempio, Is 24,21-23; Gl 2,1-2.11; 3,3-4)» (P. BOVATI, *Giudizio*, in R. PENNA - G. PEREGO - G. RAVASI [edd.], *Temi teologici della Bibbia*, 621-622).

<sup>22</sup> Cf. E. KASEMANN, *La giustizia di Dio in Paolo*, in ID., *Saggi esegetici*, Marietti, Genova 1985, 133-145.

<sup>23</sup> Cf. Dt 1,16; 16,18.20; Lv 19,15.36); cf. DESCAMPS, *Giustizia*, 302; SEEBASS, *Giustizia*, 800-802.

<sup>24</sup> Cf. Sof 2,3; Am 5,7; 6,12; l'invito ad adempiere i precetti ritorna in diversi insegnamenti sapienziali e profetici: cf. Pr 11,4-19; 12,28; Ez 3,16-21; 18,5-24.

<sup>25</sup> Cf. Pr 12,10; Gen 7,1; 18,23-32; Ez 18,5.26.

<sup>26</sup> Cf. le lamentazioni: Sal 18,21.25; 119; 121 e gli inni: Sal 15,1-2; 24,3-4; 140,14.

<sup>27</sup> Cf. Am 5,7; 6,12; Is 5,7.23; Ger 22,13.15.

<sup>28</sup> Cf. Am 2,6; 5,12; Is 5,23; 29,20-21.

<sup>29</sup> Cf. Is 9,6; 11,4-5; Ger 23,5; Sal 45,4-8; 72,1-7.

<sup>30</sup> Cf. Sal 7,9; 17,-5; 18,22-24; 26,1-6.

<sup>31</sup> Cf. Dt 6,24; Pr 21,21; Sal 24,3; 112,1-3-9; 37,6; cf. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1972, 167-198.

<sup>32</sup> Cf. Gb 8,3; 35,8; Sir 5,7; 38,33.

<sup>33</sup> «Per i Semiti la giustizia non è un atteggiamento passivo di imparzialità; è un impegno appassionato del giudice in favore dell'avente diritto, "giustizia" giunge così a designare il risultato del giudizio, ad es. liberazione del non colpevole; questo significato concreto di "beneficio", tutto sommato annuncia quello di elemosina. Correlativamente il giusto è un uomo buono e caritatevole (*Tb* 7,6; 9,6; 14,9) ed "è conveniente che il giusto sia filantropo" (*Sap* 12,19)» (DESCAMPS, *Giustizia*, 503).

Il funzionamento della giustizia in Israele, la nascita del sistema legale e dell'istituzione giudiziaria gettano luce sul tema della giustizia e della pace e sullo sviluppo che caratterizza la nostra riflessione biblico-teologica<sup>34</sup>. Fra gli altri autori, P. Bovati ha approfondito tale ambito della ricerca, evidenziando l'origine e lo sviluppo del procedimento giuridico (*mišpāt*) nella storia del popolo eletto. La nascita dell'istituzione giuridica prende le mosse dai processi di formazione della comunità israelitica, la cui entità «nazionale» risale al gruppo tribale formato dai «figli di Giacobbe». L'istituzione di un corpo di giudici sembra già situata nel periodo premonarchico (cf. Es 18,23-27; Dt 1,9-18) ed è collegata all'efficacia dell'alleanza che il Signore ha stabilito con il suo popolo al Sinai (cf. Es 19-24). Nell'ambito del codice deuteronomico, in Dt 16,18 - 17,13 si dedica un'ampia pagina alle prescrizioni riguardanti i giudici, in cui si tracciano le linee fondamentali dell'istituzione giurisprudenziale<sup>35</sup>. Dalle testimonianze bibliche, si può desumere la compresenza di tre principali forme di amministrazione della giustizia: quella degli anziani alle porte della città, che costituivano il tribunale locale<sup>36</sup>, quella dei sacerdoti al santuario (che affrontavano questioni religiose)<sup>37</sup> e il livello più alto, rappresentato dal giudizio del re e della sua corte<sup>38</sup>. Circa l'azione processuale, ogni giudice è chiamato a dirimere vertenze tra i cittadini (cf. Es 18,16), emettendo verdetti e irrorando pene eque verso quanti sono colpevoli. Il rispetto della verità giuridica implica due condizioni richiamate spesso nella legislazione ebraica: l'imparzialità (cf. Dt 1,17; 16,19) e l'integrità (cf. Es 23,6; Dt 16,19; 1Sam 12,3). Ogni giudizio deve seguire una procedura prevista dalla legge (indagine, valutazione delle prove, testimonianza di due o più testimoni, diritto di difesa), istruendo un contraddittorio e dando alle parti diritto di parola e di replica. L'esecuzione della sentenza è demandata agli organismi competenti, in funzione del tipo di pena da infliggere. A secondo dei crimini, si prevedevano delle specifiche sanzioni. L'applicazione della «legge del taglione» (Lv 24,19-20) è indicata come un parametro dei reati e delle relative punizioni<sup>39</sup>.

Annota Pietro Bovati: «Nessuna delle procedure giuridiche dell'antico Israele, soprattutto in campo delle sanzioni penali, può oggi disciplinare l'atto di giustizia richiesto dalle mutate condizioni sociali e da una diversa coscienza dei diritti umani; ciò che rimane valido è però il principio ispiratore di tali normative, e cioè l'assunzione responsabile dell'istanza giudicante come mediazione della pace fra i cittadini (cf. Is 32,17)»<sup>40</sup>.

Nella predicazione profetica si ribadisce l'esigenza della giustizia e si esercita una notevole azione critica verso l'azione giudiziaria corrotta<sup>41</sup>. I profeti costantemente invitano a fare giustizia, difendendo il diritto dei poveri e dei bisognosi<sup>42</sup>. Nella stessa linea si collocano le riflessioni dei sapienti, che ribadiscono i principi propugnati dalla *Tôrāh*, affidando al re, quale figura ideale, il compito di fare giustizia e di opporsi alla corruzione dilagante del mondo forense<sup>43</sup>. È soprattutto l'interpretazione sapienziale della giustizia e dell'applicazione della legge a sviluppare – secondo P. Bovati – «la dinamica sanzionatoria del male prescindendo dalla mediazione giudicante. Quasi che il male dell'azione malvagia producesse immediatamente e fatalmente il male della sua propria punizione (cf. Pr 26,27; ma anche Sal 9,16-17; 35,8; 56,7; Pr 1,32; 8,36; 11,27; Qo 10,8). Questo principio della retribuzione immanente sembra essersi sviluppato per sopperire alla corruzione dell'esercizio giurisprudenziale in sede pubblica: il Creatore avrebbe infatti predisposto che ogni realtà sarebbe stata intimamente regolata dalla giustizia, supplendo con la sua legge eterna alle umane inadempienze»<sup>44</sup>.

Anche nell'amministrazione della giustizia il riferimento è sempre rivolto a Dio, unico e supremo giudice della storia. In particolare la valenza religiosa del «fare giustizia» è invocata nei contesti in cui è stravolta la giustizia e si chiede a Dio di stabilire il suo tribunale (cf. Sof 3,5) per punire i malfattori e chi li ha assolti (cf. Is 29,20-21) e salvare gli innocenti ingiustamente condannati (cf. Sal 103,6; 140,13)<sup>45</sup>. Accanto a questa riflessione teologica, alcune correnti bibliche criticano il concetto di giustizia di Dio a causa della contraddizione sperimentata nella storia, che vede prevalere i malvagi e soccombere i giusti, prosperare gli empi e schiacciare gli innocenti<sup>46</sup>. L'inquietante domanda sul giudizio dell'Onnipotente

<sup>34</sup> Cf. J. VELLA, *La giustizia forense di Dio*, Paideia, Brescia 1964; P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBi 110), Pontificio Istituto Biblico, Roma 2005<sup>2</sup>; ID., *Giudizio*, 619-627; ID., *Pena e perdono nelle procedure dell'Antico Testamento*, in A. ACERBI - L. EUSEBI (edd.), *Colpa o pena. La teologia di fronte alla questione criminale*, Vita e Pensiero, Milano 1998, 31-56; ID., *Vie della giustizia secondo la Bibbia. Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione*, EDB, Bologna 2014.

<sup>35</sup> Cf. Es 23,1-9; Dt 19,15-21; Lv 19,15-16.

<sup>36</sup> Cf. Dt 21,19; 22,15; 25,7; Gs 20,4.

<sup>37</sup> Cf. Nm 5,15-28; Dt 17,8-13; 19,17.

<sup>38</sup> Cf. 1Sam 8,20; 2Sam 15,2-6; 1Re 3,16-28; 2Re 8,16.

<sup>39</sup> Si distinguono nei racconti biblici «pene corporali» come la fustigazione (Dt 25,1-3; Ger 20,2), la mutilazione (Dt 25,,11-12; Gdc 1,6) o «sanzioni pecuniarie» (Es 21,34-37; 22,4-5) Per i delitti più gravi vi era la pena capitale (2Sam 22,17-19; 1Re 2,31-34).

<sup>40</sup> BOVATI, *Giudizio*, in R. PENNA - G. PEREGO - G. RAVASI [edd.], *Temi teologici della Bibbia*, 620.

<sup>41</sup> Cf. Am 5,10.12; Is 1,23; 10,1-2; 59,14; Ger 5,28; 22,17; Ez 22,25-29; Mi 3,9-11.

<sup>42</sup> Cf. Is 1,17; Ger 7,5-6; Ez 18,8; Am 5,24.

<sup>43</sup> Cf. Sal 58,2-6; 72,1-4; 101; Pr 20,8; 31,4-9; Gb 12,17.24-25; 24,2-4; Qo 5,7-8; Dn 13; Sap 1,20

<sup>44</sup> BOVATI, *Giudizio*, 621.

<sup>45</sup> In molti testi anticotestamentari si rielabora il simbolismo forense applicato a *YHWH* (cf. Dt 32,4; Sal 7,12; 45,7) da cui nessuno può sfuggire (cf. Sal 82). Dio come sovrano di tutta la terra estende la sua giurisdizione all'universo, sottoponendo il suo decreto di giustizia ad ogni popolo e in ogni tempo.

<sup>46</sup> Cf. Sal 10,4.13; 17,10; 73,2-12; Gb 24,2-6; Qo 7,15.

si collega con il lamento di quanti sperimentano l'assenza di Dio di fronte ai diritti calpestati del giusto e dell'innocente<sup>47</sup>. L'intervento di Dio nella storia non va interpretato secondo il modello della giustizia retributiva («dottrina della retribuzione»), che continua ad ispirare l'amministrazione della giustizia umana (cf. Dt 24,16; Ger 31,30), ma secondo la logica messianica del «giusto sofferente», la cui umiliazione è letta come opera redentrice a favore di tutto il popolo (cf. Is 53,4-12). Solo incarnando la giustizia divina, la «giustizia capovolta», la giustizia riconciliatrice, ferma le mani dei forti e dei malfattori sui poveri del mondo.

## 2.2. Due modelli di giustizia (*mišpāṭ* e *riḅ*)

La relazione di giustizia tra Dio e il popolo è interpretata simbolicamente nei racconti biblici secondo due modelli, indicati con le parole ebraiche: *mišpāṭ* (= giudizio forense) e *riḅ* (= controversia bilaterale). Abbandonando la figura del «Dio giudice», nel confronto con il popolo, il Signore viene presentato come parte in causa che accusa il popolo del suo peccato e si dichiara vittima del male che è stato commesso. Alcuni testi presentano la procedura giudiziale del *mišpāṭ* che consiste nel ricorrere ad un giudizio al cospetto di un'istanza sovrana e neutrale («un giudice terzo») posta fra i due contendenti (cf. Gb 9,33). Oltre a questo primo modello di giudizio, nella relazione tra Dio e il popolo si adotta una seconda procedura denominata *riḅ*, che indica una «controversia bilaterale» mediante la quale si evita il ricorso ad un arbitrato e si cerca di risolvere il disaccordo in modo pacifico, «per evitare che l'accusato venga diffamato o abbia a subire pene irrimediabili»<sup>48</sup>.

Nella tradizione biblica il procedimento del *riḅ* è applicato all'intervento «pedagogico» di Dio nei confronti del popolo eletto. Le immagini profetiche spiccano per eloquenza e forza simbolica: *YHWH* è presentato come un padre che rimprovera i figli ribelli, li punisce, li invita alla conversione e dona loro il perdono (cf. Is 1,4-18). La peculiarità del *riḅ* è costituita dall'efficacia del «dialogo», finalizzato a suscitare una presa di coscienza della responsabilità di fronte a Dio e al prossimo, e a condurre l'interlocutore a un sincero pentimento (cf. Ger 3,19)<sup>49</sup>. Nella prospettiva teologica del *riḅ*, la realizzazione della giustizia di Dio va interpretata come ferma volontà misericordiosa di «rendere giusti» i credenti, redimendoli dai peccati e donando la salvezza e la pace. Annota P. Bovati: «Solo alla luce del *riḅ* si comprende perché tutti i profeti annuncino la sventura su tutta l'umanità e al tempo stesso prospettino la consolazione e la pace, rivolte ai medesimi destinatari. Come Giovanni Battista, che da un lato parla dell'ira di Dio e della scure posta alla radice dell'albero (cf. Lc 3,7-9), e dall'altro, predica un "battesimo di penitenza e di perdono dei peccati" (Lc 3,3) e annuncia l'imminente arrivo del Salvatore (cf. Lc 3,16). Solo in questa chiave si comprende la relazione del NT non come radicale opposizione all'AT, ma come suo pieno compimento»<sup>50</sup>.

## 3. Rilievi teologici nel Nuovo Testamento

Gli aspetti evidenziati nella riflessione anticotestamentaria sulla giustizia sono ripresi e rielaborati nella letteratura neotestamentaria a partire dalla presentazione evangelica della persona e dalla missione di Gesù di Nazaret. Presupposto il processo letterario che ha portato alla formazione dei vangeli sinottici<sup>51</sup>, ripercorriamo le attestazioni sulla giustizia e sulla pace che riguardano la predicazione e la prassi di Gesù di Nazaret, per poi fermare l'attenzione su alcuni testi basilari per la nostra riflessione. Spicca soprattutto l'impiego teologico-pragmatico del concetto di «giustizia» nel vangelo secondo

<sup>47</sup> Cf. Sal 6,4; 13,2-3; 22,2; 77,8; Lam 5,20.

<sup>48</sup> BOVATI, *Giudizio*, 624. Si tratta di un procedimento che mira a ripristinare la giustizia mediante un dialogo tra le parti, con la finalità di riconciliare le parti nell'amore e nella concordia (cf. il contesto delle relazioni familiari). Tale modello rappresenta un'interessante «chiave interpretativa» di teologia biblica; cf. B. ROSSI - M. CUCCA - S. M. SESSA, «*Quelli che amo io li accuso*». *Il riḅ come chiave di lettura unitaria della Scrittura. Alcuni esempi*, Cittadella, Assisi 2012; O. PETTIGIANI, «*Ma io ricorderò la mia alleanza con te*»: la procedura del *riḅ* come chiave interpretativa di Ez 16 (AnBi 178), Gregorian & Biblical, Roma 2015.

<sup>49</sup> «Per ottenere questo risultato il Signore utilizza le più sottili strategie di coinvolgimento: fa uso dell'ironia (cf. Ger 2,10-13; Am 3,12; 4,4-5), ricorre al discorso parabolico (cf., ad esempio, Is 5,1-7; Ger 3,1; Ez 16), unisce spaventose minacce a sussulti di commossa tenerezza (cf. Is 49,14-16; Ger 31,20; Os 11,8), evoca i ricordi del tempo felice della giovinezza (cf. Ger 2,23; Ez 16,8-14), promette il perdono in nome di una fedeltà eterna (cf. Is 54,6-7; Ger 31,3; Os 2,21-22). Con le sue parole anche dure, con i suoi gesti anche piacevoli, egli intende «parlare al cuore» dei suoi figli, affinché con libero consenso rispondano (cf. Os 2,16) al suo moto d'amore con il pentimento e il ritorno. [...] Al di là di un esplicito rivestimento simbolico l'idea che la profezia veicola è quella di un Dio partner di alleanza, che vuole promuovere la giustizia con 'assenso della parte amata» (BOVATI, *Giudizio*, 624).

<sup>50</sup> BOVATI, *Giudizio*, 625.

<sup>51</sup> Per un orientamento sul tema, cf. M. LACONI E COLLABORATORI, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli* (Logos 5), LDC Leumann (TO) 1999, 99-113; B. ESTRADA, *Così sono nati i vangeli*, Edusc, Roma 2016.

Matteo<sup>52</sup>, mentre prevale nell'opera lucana la prospettiva soteriologica della giustizia e della pace collegate con la venuta di Cristo e il compimento del tempo messianico.

### 3.1. Praticare la giustizia secondo Matteo

La «giustizia» (*dikaiosynē*) è ritenuta un motivo-guida della predicazione di Gesù nel primo vangelo. Infatti l'evangelista adopera il gruppo terminologico della «giustizia» (*dikaiōs* = giusto; *dikaiōō* = giustificare), e in modo peculiare il termine *dikaiosynē*, presentando l'intera missione del Cristo come «via della giustizia» (Mt 21,32: *en odō dikaiosynēs*) preannunciata dal Battista (Mt 3,3; 11,10). Lo stesso battesimo diventa occasione di rivelazione del progetto salvifico di Dio che consiste nel «compiere tutta la giustizia» da parte del Figlio (3,15), definendo la *dikaiosynē* come l'essenza della missione del Cristo. Fin dall'inizio del racconto evangelico, Matteo colloca la figura messianica di Gesù di Nazaret nell'orizzonte teologico dell'agire salvifico (giusto) di Dio. Il senso di *dikaiosynē* va colto anzitutto nella predicazione del Regno e nella chiamata alla conversione: «Da allora Gesù cominciò a predicare e a dire: “Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino”» (4,17), che Gesù rivolge ai peccatori e non «ai giusti» (cf. 9,13)<sup>53</sup>. Un'importante chiave ermeneutica della *dikaiosynē* si trova nel primo discorso di Gesù (Mt 5-7). In esso sono anzitutto i poveri, i destinatari di questo invito a credere nel Dio che compie la «giustizia», come viene ricordato nell'Antico Testamento (cf. Sal 146,7; Is 61,11). Essi possono essere certi che il loro diritto non viene dimenticato pur nell'ingiustizia subita, perché con la missione del Figlio, è Dio stesso a fare loro giustizia. Ecco perché la «fame e sete della giustizia» viene presentata come beatitudine (cf. 5,6) ed insieme come esigenza posta ai credenti, perché essi possano collaborare alla sua realizzazione «superando (*perisseusē*) quella degli scribi e dei farisei» (cf. Mt 5,20). La richiesta di Gesù in 6,33 di cercare anzitutto «il Regno e la sua giustizia» esprime l'invito a corrispondere all'opera della salvezza e le sei antitesi riportate in 5,21-48 traducono quella «giustizia migliore» (5,20) che la comunità apprende dall'unico Maestro, il Cristo (cf. 28,18-20), colui che non abolisce, ma porta a compimento la Legge e i Profeti (5,17)<sup>54</sup>. Ne consegue per i discepoli la necessità di praticare la giustizia (6,1), concretizzandola nelle relazioni interpersonali, secondo un modello reciproco di fraternità e di accettazione dell'altro, ispirato ad una logica di perdono «senza misura» (cf. 5,22-24; 18,15.21-35)<sup>55</sup>. La relazione tra giustizia e rispetto delle autorità è sollevata nella nota questione del «tributo da Cesare» (cf. Mc 12,13-17; Mt 22,15-22; Lc 20,20-26). La risposta del Signore ai suoi interlocutori esprime la necessaria distinzione tra la sfera religiosa e il servizio dell'amministrazione politica dello Stato<sup>56</sup>.

Nella presentazione di Gesù il «giusto» si declina non solo la rivelazione del mistero del Padre misericordioso, ma la missione del «servo sofferente di YHWH», che dona se stesso per adempiere ogni giustizia (3,15) e «far trionfare il giudizio» (12,17-21; cf. Is 42,1-4)<sup>57</sup>. Come «servo sofferente» Gesù si lascerà condurre alla morte da uomini iniqui, mentre tutti lo riconoscono «giusto» e senza colpe: i suoi accusatori (26,60), il traditore Giuda (27,4), il governatore Pilato (27,24) e sua moglie (27,19), il centurione ai piedi della croce (27,54). Nella sua predicazione Gesù parlerà dei «giusti» contrapponendoli ai malvagi<sup>58</sup> e rivelando la predilezione del Padre per i piccoli, destinatari della benedizione finale<sup>59</sup>. Modello di vera giustizia è Giuseppe lo sposo di Maria (*dikaiōs*, 1,19), la cui paternità è presentata come esempio di una giustizia umile e obbediente. Essa compie le promesse della discendenza abramitica e davidica e si concretizza attraverso l'accoglienza familiare e la cura paterna nei riguardi di Maria e del bambino Gesù, protetto da ogni forma di ingiustizia e

<sup>52</sup> Cf. SEEBASS, *Giustizia*, in L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 802-803; L. DI PINTO, *Amore e giustizia: Il contributo specifico del Vangelo di Matteo*, in G. DE GENNARO (ed.), *Amore - Giustizia. Analisi semantica dei due termini e delle loro correlazioni nei testi biblici veterotestamentari e neotestamentari*, SBT A, L'Aquila 1980, 332-342.

<sup>53</sup> G. Barboglio insiste sulla relazione tra annuncio del regno (immagine della regalità di Dio) e prassi nonviolenta di Cristo: cf. G. BARBAGLIO, *Dio violento? Una lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Cittadella, Assisi (PG) 1991, 187-195.

<sup>54</sup> Le sei antitesi con le quali Gesù mostra il passaggio dalla «legge antica alla nuova» si riferiscono ad atteggiamenti sociali; in tutte e sei, di fronte ad una giustizia stretta, così come era interpretata dagli scribi e dai farisei, il Signore propone la «giustizia superiore» propria della nuova legge, che porta a pieno compimento l'antica: al male si risponde con la totale adesione al bene (cf. Rm 12,21).

<sup>55</sup> Il *logion* di Mt 11,19 (Lc 7,35) che conclude la parabola dei ragazzi che giocano, fa riferimento alla «sapienza che fu giustificata (*edikaiōthē*) mediante le sue opere [i suoi figli]». Secondo K. Kertelge, il predicato *edikaiōthē* assume in questo contesto il significato forense: «fu dimostrata giusta» (K. KERTELGE, *Dikaiosynē, dikaiōō, dikaiōma*, 884).

<sup>56</sup> Sono utili le riflessioni sul tema proposte in C. POSI, *Il potere capovolto. La politica nella Bibbia e nella Chiesa*, Messaggero, Padova, 2016, 51-62.

<sup>57</sup> Cf. R. DI PAOLO, *Il servo di Dio porta il diritto alle nazioni. Analisi retorica di Matteo 11-12* (TG.ST 128), Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, 133-145; 238-242.

<sup>58</sup> Cf. Mt 5,45; 9,13; 10,41; 13,17.43.49; 25,37.46.

<sup>59</sup> L'impiego dell'espressione «piccoli» (*mikroi*) in Mt 10,42; 11,25; 18,6.10.14; 25,40.45 va considerata come una categoria peculiare della teologia mattea (cf. N. GATTI, *Perché il piccolo diventi fratello: la pedagogia del dialogo nel cap. 18 di Matteo* [TG.ST 146], Pontificia Università Gregoriana, Roma 2008).

di violenza (2,13.20). In tal senso la figura del giusto Giuseppe incarna anche l'ideale dell'uomo saggio che costruisce la pace e si oppone ad ogni forma di ingiustizia e di violenza<sup>60</sup>.

Nello sviluppo narrativo del vangelo si evidenzia l'insistenza sull'impegno fattivo del credente nel «fare» la volontà di Dio e compiere la giustizia del Regno. Impegno storico e speranza escatologica connotano il binomio giustizia-pace, che viene evocato in forma solenne nell'ultimo discorso di Gesù sul giudizio finale (Mt 25,31-46)<sup>61</sup>. La declinazione delle «opere verso i poveri» si presenta come una sintesi concreta dello stile evangelico che la comunità e ogni singolo credente sono chiamati a realizzare<sup>62</sup>. Nella solenne scena del «giudizio universale», si offre un'immagine esemplare del compimento del tempo, della ricompensa dei «benedetti» e della condanna dei «maledetti». Occorre cogliere il rapporto tra «beatitudine» e «benedizione» che collega il primo discorso di Gesù con l'ultimo, che culmina nel giudizio definitivo. La condizione di sofferenza dei credenti descritta nelle beatitudini è parallela alla situazione dei poveri nei quali si cela la presenza stessa di Cristo. Nelle Beatitudini il Signore invita i credenti a guardare alla propria condizione di sofferenza che sarà trasformata in felicità. Nel giudizio universale il re-pastore, il Figlio di Dio invita a riconoscere nel «fratello più piccolo», il destinatario della misericordia divina. Tale giudizio ha come discriminante la «misericordia» e costituisce la «chiave ermeneutica» per comprendere il senso della felicità annunciata fin dal primo discorso delle «beatitudini»<sup>63</sup>.

### 3.2. L'opera della giustizia secondo Paolo

Il motivo della «giustizia» trova nell'epistolario paolino la sua più ampia e articolata trattazione, a partire dalla consistenza terminologica del vocabolario<sup>64</sup>. Le ragioni di tale elaborazione sintetica sono diverse e comprendono sia lo spessore della formazione giudaica di Paolo, sia il suo singolare approccio ermeneutico all'evento cristiano<sup>65</sup>. Considerando il complesso itinerario teologico e l'esito del suo pensiero, l'Apostolo adotta il termine «giustizia» (*dikaïosynē*) e la perifrasi «giustizia di Dio» (*dikaïosynē theou*) per indicare l'azione salvifica che Dio, nella sua infinita benevolenza, svolge ininterrottamente a favore del suo popolo, sulla base di un'alleanza (*diathēkē*) con Abramo e successivamente con il popolo eletto, che è stata portata a compimento con il mistero pasquale di Gesù Cristo, unico salvatore dell'umanità<sup>66</sup>. Lo schema ermeneutico che soggiace al concetto paolino di giustizia vede opporsi all'azione benevola di Dio nella storia, la disobbedienza dell'uomo (il «peccato di Adamo»: Rm 5,12): il peccato dell'umanità, che accomuna sia il popolo di Israele che i pagani, ha prodotto la sfiducia e la ribellione a Dio, attirando su tutti il giudizio di condanna<sup>67</sup>. Ora la giustizia di Dio consiste proprio nel superamento definitivo di questa condizione.

☞ «Come dunque per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia (*dikaïōmatos*) di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione (*dikaïōsin*) che dà vita. Similmente, come per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti» (Rm 5,18-19).

<sup>60</sup> Annota U. Luz: «Giuseppe interpreta naturalmente la legge nel senso del comandamento dell'amore e perciò si inserisce nella schiera dei giusti che da Abele (23,35) e dai giusti dell'A.T. giunge attraverso Gesù (27,19.24), fino a quanti, nel giudizio finale, risulteranno esecutori dei comandamenti di Gesù (13,43; 25,46) (U. LUZ, *Matteo. I. Introduzione. Commento ai capp. 1-7*, Paideia, Brescia 2006, 169).

<sup>61</sup> Cf. D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*, Labor et vita, Gönève 1981, 481-520; J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile de Matthieu*, Editions Universitaires - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg-Göttingen 1977, 327-350; L. DI PINTO, *Il giudizio finale sul servizio ai fratelli (Mt 25,31-46): punto focale del discorso escatologico*, in *Parola Spirito e Vita* 8 (1983) 175-199; G. CROCCETTI, «Misericordioso come il Padre». *Le opere di misericordia corporale e spirituale alla luce della Bibbia*, Centro Eucaristico, Milano 2015.

<sup>62</sup> Cf. S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, pp. 715-726; A. FUMAGALLI, *Gesù crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi: una lettura di Mt 25,31-46 in chiave comunicativa*, P. Lang, Frankfurt am Main 2000; V. FUSCO, *Matteo*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, 933-934.

<sup>63</sup> Cf. S. GRASSO, *Gesù e i suoi fratelli*, 125-138; M. GORGUES, *Le parabole di Gesù in Marco e Matteo. Dalla sorgente alla foce*, LDC, Leumann (TO) 2002, 220-224.

<sup>64</sup> Cf. K. KERTELGE, *Dikaïosynē, dikaiōō, dikaiōma*, 865-870. Delle 92 ricorrenze del termine «pace» (*eirēnē*) nel Nuovo Testamento, 43 di esse si trovano nelle lettere paoline (cf. S. E. PORTER, *Pace, riconciliazione*, in G. F. HAWTHORNE - R.P. MARTIN - D.G. REID [edd.], *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, 1123-1130; V. HASLER, *eirēnē*, in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, vol. I, 1053-1056).

<sup>65</sup> Cf. W.R. STEGNER, *Paolo come Giudeo*, in DPL, 773-786; G. DE VIRGILIO, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, Messaggero, Padova, 2016, 274-282.

<sup>66</sup> Cf. SEEBASS, *Giustizia*, 804.

<sup>67</sup> Per l'approfondimento teologico, cf. A.E. MCGRATH, *Giustificazione*, in DPL, 789-798; K.L. ONESTI - M.T. BRAUCH, *Giustizia, giustizia di Dio*, in DPL, 798-814; E. BORGHI, *Giustizia e amore nelle lettere di Paolo. Dall'esegesi alla cultura contemporanea*, 95; R. PENNA, *Giustizia/Giustificazione*, in R. PENNA - G. PEREGO - G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, 633-638; Id., *Il tema della giustificazione in Paolo. Uno status quaestionis*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La giustificazione*, a cura di G. Ancona, Messaggero, Padova 1997, 44-49.

<sup>67</sup> Cf. W.R. STEGNER, *Paolo come Giudeo*, in DPL, 773-786; DE VIRGILIO, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, 274-282.

L'argomentazione è centrata sull'opera di giustizia voluta dal Padre e realizzata da Gesù Cristo nel mistero pasquale: è in Cristo che Dio ha compiuto la sua giustizia, dischiudendo la possibilità della salvezza per ogni uomo, malgrado la maledizione del peccato. Chi aderisce alla fede in Cristo crocifisso e risorto riceve la giustificazione dei suoi peccati, è associato alla sua figliolanza, partecipa del suo amore e vive operosamente come «nuova creatura» in attesa della sua «venuta» (*parousia*). Tale processo di trasformazione interiore, che concerne il destino dell'uomo, penetra nelle sue relazioni interpersonali, guida il cammino della storia e sorregge il cosmo, è indissolubilmente connesso con il tema della riconciliazione e della pace<sup>68</sup>. Tale senso è espresso nella sintetica definizione circa l'essenza del regno di Dio: «Il regno di Dio non è cibo o bevanda, ma giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo» (Rm 14,17). In tale prospettiva si comprende la formula cristologica coniata dall'apostolo in 1Cor 1,30 «Grazie a lui voi siete in Cristo Gesù, il quale per noi è diventato sapienza per opera di Dio, giustizia, santificazione e redenzione». La giustizia di Dio è santificazione, redenzione e pacificazione (Col 1,20) in quanto permette ad ogni uomo di partecipare al mistero di Cristo crocifisso e risorto, da cui proviene la pace (Ef 2,14-15). Nelle sue lettere l'Apostolo conferisce al binomio giustizia-pace anche una valenza etico-sociale, sulla base della tradizione anticotestamentaria e dell'influsso della cultura ellenistica.

### 3.3. Aspetti della giustizia “politica” in Paolo

Un ultimo aspetto riguarda alcuni aspetti della riflessione paolina circa la politica e la relazione con le autorità civili. Paolo non tratta direttamente né in modo esaustivo questo tema, ma esso appare nelle sezioni esortative per correggere i fraintendimenti che possono sorgere per la vita dei credenti e le loro responsabilità civile e sociali. Per autorità civili s'intendono i rappresentanti dei diversi rami del sistema politico, amministrativo e socio-economico del tempo. Un primo elemento riguarda le relazioni con le autorità politiche (cittadino romano, incontro con i magistrati, con i re e i governatori). Le fonti bibliche (Atti ed epistolario) presentano spunti interessanti circa lo stile paolino e le sue relazioni con le autorità di governo. Importante risulta l'immagine della cittadinanza (*politeuma*) in Fil 1-2 e il riferimento allo stile della prassi evangelica («cittadini del Vangelo»). Nella lettera ai Filippesi spicca l'invito alla pacificazione e al rispetto delle autorità romane (Fil 4,2).

Tuttavia un esempio diverso è il caso dei «tribunali pagani» a Corinto e l'invito rivolto ai credenti di non farsi giudicare dai giudici locali, ma di ricorrere agli anziani della comunità (cf. 1Cor 6,1-11). Un secondo elemento riguarda la concezione dell'autorità. È noto e ampiamente discusso il riferimento all'autorità politica fatto in Rm 13,1-7, che sembra contrastare l'atteggiamento di 1Cor 6. Il testo recita:

 <sup>1</sup>Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti non c'è autorità se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio. <sup>2</sup>Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono attireranno su di sé la condanna. <sup>3</sup>I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver paura dell'autorità? Fa' il bene e ne avrai lode, <sup>4</sup>poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora devi temere, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi fa il male. <sup>5</sup>Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza. <sup>6</sup>Per questo infatti voi pagate anche le tasse: quelli che svolgono questo compito sono a servizio di Dio. <sup>7</sup>Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi si devono le tasse, date le tasse; a chi l'imposta, l'imposta; a chi il timore, il timore; a chi il rispetto, il rispetto. (Rm 13,1-7)

Ci limitiamo a segnalare le principali questioni interpretative del brano<sup>69</sup>: a) la “sottomissione” all'autorità costituita; b) il brano si può considerare una “teologia dello stato”? (i due poteri: potere religioso / politico)? Si deve vedere in questo testo una legittimazione teologica dell'ordine costituito (riferimento all'impero neroniano)? c) Come intendere la questione del pagamento delle tasse? Come spiegare il riferimento giustificativo allo *Jus gladii* (potere della spada) dell'autorità costituita? d) Risulta molto importante l'accento alla “coscienza” (*syneidesis*) del credente e alla sua libertà interiore di fronte alle questioni della politica. In definitiva, per quanto è possibile rilevare, la posizione di Paolo di pone tra “profezia evangelica” e “normalizzazione” della vita della Chiesa. Un atteggiamento simile si trova in 1Pt 2,13-17, brano ritenuto parallelo a Rm 13,1-17. Lo sviluppo della relazione con l'autorità è ripreso nelle Lettere Pastorali. Spicca la raccomandazione di 1Tm 2,1-2, che si colloca nell'unità costituita dai vv. 1-7.

 <sup>1</sup>Raccomando dunque, prima di tutto, che si facciano domande, suppliche, preghiere e ringraziamenti per tutti gli uomini, <sup>2</sup>per i re e per tutti quelli che stanno al potere, perché possiamo condurre una vita calma e tranquilla,

<sup>68</sup> Si sottolinea come la giustizia di Dio sia finalizzata a «ristabilire una relazione vitale tra Dio e gli uomini» (cf. K.L. ONESTI - M.T. BRAUCH, *Giustizia, giustizia di Dio*, in *DPL*, 812-813).

<sup>69</sup> Cf. S. C. MOTT, *Autorità civile*, in *DPL*, 147-149.

dignitosa e dedicata a Dio. <sup>3</sup>Questa è cosa bella e gradita al cospetto di Dio, nostro salvatore, <sup>4</sup>il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità. <sup>5</sup>Uno solo, infatti, è Dio e uno solo anche il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, <sup>6</sup>che ha dato se stesso in riscatto per tutti.  
(1Tm 2,1-6)

Timoteo è esortato a garantire l'ortodossia della fede e della prassi morale, in conformità al patrimonio veritativo trasmesso ed ereditato da Paolo. In tale connotazione gerarchica e dottrinale si fonda il dovere di obbedienza e di sottomissione da parte dei responsabili delle comunità e la condivisione del medesimo patrimonio di fede e di prassi della Chiesa. L'asserto teologico della salvezza universale (2,1-7) costituisce il fondamento della preghiera e della responsabilità ecclesiale di tutti i credenti. L'unità letteraria dei vv. 1-7 si sviluppa in quattro articolazioni così tematizzate: 1. L'esortazione alla preghiera per tutti (vv.1-2); 2. La salvezza universale come progetto di Dio (vv. 3-4); 3. Il ruolo dell'unica mediazione di Cristo (vv. 5-6); 4. La testimonianza e l'Apostolo (v. 7).

In tale contesto la preghiera per le autorità costituite rientra nel quadro della "salvezza universale". Si nota un'evoluzione dell'ambiente socio-ecclesiale: dall'identità comunitarie della prima generazione cristiana alla dimensione socio-politica della comunità nell'ambiente della terza generazione cristiana. Si sottolinea la prassi cristiana e la logica della sottomissione (*hypotassein*). Tale sottomissione fa parte dello stile dei credenti, sia in relazione all'ambiente familiare, sia in rapporto al mondo sociale, economico e politico. Emerge l'immagine di una Chiesa che "dialoga" con il mondo circostante. Il cambiamento del contesto sociale spinge i credenti a svolgere un ruolo profetico e testimoniale nel mondo politico-amministrativo. L'esempio è rappresentato dal ruolo dell'*episkopos* e dal corredo delle virtù segnalate in 1Tm 3,1-7 (le virtù dell'uomo pubblico). Nella medesima prospettiva va considerata l'esortazione di Tt 3,1-2: «Ricorda loro di essere sottomessi alle autorità che governano, di obbedire, di essere pronti per ogni opera buona; di non parlare male di nessuno, di evitare le liti, di essere mansueti, mostrando ogni mitezza verso tutti gli uomini».

### 3.4. La testimonianza della giustizia nelle comunità post-paoline

La rielaborazione del tema della giustizia è variamente presente nei quattro scritti apostolici: Lettera agli Ebrei, Lettera di Giacomo, 1-2Pietro.

#### 3.4.1. Cercate la pace con tutti (Eb 12,14)

Nella Lettera agli Ebrei il tema della giustizia è menzionato in riferimento alla figura del Figlio di Dio a cui si attribuisce il Sal 45 affermando: «Lo scettro del tuo regno è scettro di equità; hai amato la giustizia e odiato l'iniquità, perciò Dio, il tuo Dio, ti ha consacrato con olio di esultanza, a preferenza dei tuoi compagni» (Eb 1,8-9; cf. Sal 45,7-8). La consacrazione messianico-sacerdotale del Figlio è confermata dalla sua azione opera di equità (*euthytētos*) e di giustizia (*dikaosynē*), contro ogni ingiustizia (*anomia*). Un'affermazione di notevole interesse si trova nella riflessione di Eb 5,11-14, dove l'autore si rivolge ai suoi destinatari ancora «bambini» nel cammino spirituale («bisogni di latte»; cf. 1Cor 3,1-2), per esortarli a maturare la loro fede, approfondendo il senso della storia della salvezza e degli «oracoli di Dio». Per indicare la condizione ancora prematura del cammino di fede dei credenti, l'autore afferma:

📖 «Chi si nutre ancora di latte non ha l'esperienza della dottrina della giustizia (*logou dikaiosynēs*: lett. "parola di giustizia"), perché è ancora un bambino. Il nutrimento solido è invece per gli adulti, per quelli che, mediante l'esperienza, hanno le facoltà esercitate a distinguere il bene dal male» (5,13-14).

L'interpretazione della perifrasi «dottrina della giustizia» va contestualizzata nella visione più ampia della lettera, sulla cui base derivano le seguenti possibilità interpretative: a) la perifrasi, in collegamento con l'espressione «oracoli di Dio», potrebbe designare la Sacra Scrittura (Eb 4,12; cf. 2Tm 3,16) o il complesso di tutta la dottrina rivelata da Dio che comprende anche la sua opera salvifica; b) una seconda possibilità è l'allusione diretta alla «dottrina della giustificazione» elaborata da Paolo e qui riproposta nell'ottica della mediazione sacerdotale di Cristo; c) Una terza opzione intende la perifrasi come una formula linguistica per dire che i credenti «non sanno ancora parlare nel modo giusto»; d) la perifrasi fa riferimento alla «dottrina del sommo sacerdozio di Cristo», unico mediatore della salvezza, prefigurato da Melchisedek, «re di giustizia e di pace» (cf. Eb 7,1-2). Quest'ultima accezione appare coerente con l'indirizzo teologico dell'intera lettera e conferisce alla perifrasi «dottrina della giustizia» (*logou dikaiosynēs*) un ulteriore valore cristologico rispetto alla riflessione

paolina<sup>70</sup>. La connessione tra giustizia e pace è proposta dall'autore nella singolare interpretazione della figura di Melchisedek (cf. Gen 14,17-20; Sal 110,4): il suo nome significa «re di giustizia» ma si aggiunge che egli è designato come «re di Salem», cioè re di pace (*basileùs dikaiosynēs / eirēnēs*). L'allusione al binomio giustizia-pace è solo un passaggio dell'argomentazione che l'autore elabora per dimostrare la superiorità del sacerdozio di Cristo rispetto a quella levitico. Nondimeno spicca la singolarità di tale attribuzione che prefigura la giustizia e la pace compiutasi nell'unico sacerdozio di Gesù.

In Eb 11,7 la perifrasi «giustizia secondo la fede» (*kata pistin dikaiosynēn*) richiama la prospettiva salvifica della «giustificazione» paolina, riletta attraverso la figura di Noè. Con la sua condotta giusta davanti a Dio, mediante la fede, l'eroe del diluvio obbedì all'Onnipotente, entrando nell'eredità della giustizia di Dio. Nella stessa prospettiva di fede, si collocano figure come Gedeone, Barak, Sansone, Iefte, Davide Samuele e i profeti, che «esercitarono la giustizia» (Eb 11,32).

Il binomio giustizia-pace è menzionato nella sezione parenetica di Eb 12-13<sup>71</sup>. Il contesto specifico di Eb 12,11 comprende i vv. 1-13, articolati in tre unità: vv. 1-3; vv. 4-11; vv. 12-13. Nella prima unità si invitano i credenti a fissare lo sguardo su Gesù «autore e perfezionatore della fede» e a seguire il suo esempio senza perdersi d'animo (12,1-3). Nella seconda unità l'autore motiva la situazione di sofferenza in cui versa la comunità ed esorta a non «disprezzare la correzione del Signore» (*paideias kyriou*, cf. Pr 3,11-12). Come Gesù è stato perseverante, così i credenti devono saper accettare la «correzione» di Dio (12,7, *paideia*) per il loro bene (v. 10)<sup>72</sup>.

La finalità pedagogica dell'azione di Dio è notevolmente più nobile della limitata educazione umana: Dio vuole far partecipi i credenti della «sua santità» (v. 10). Infatti i criteri di Dio volti all'effettiva utilità dei figli da Dio corretti, sono più eccellenti di quelli umani (v. 10). È interessante notare la gradualità dell'argomentazione proposta. In un primo momento ogni correzione risulta negativa perché non dona gioia (v. 11), ma una sensazione di «tristezza». Tuttavia quando si accetta la sofferenza nell'ottica della divina *paideia*, essa produce un «frutto pacifico» (*karpon eirenikon*) in coloro che sono stati addestrati e di giustizia (*dikaiosynēs*). L'esito dell'accettazione della divina correzione è rappresentato dall'equilibrio umano e spirituale del credente, che accoglie il dono della «pace» e della «giustizia». Si tratta di due condizioni che contrassegnano l'ideale di vita della persona umana. «Pace e giustizia» non sono solo frutto del processo educativo derivato dalla sofferenza, ma nell'ottica biblica, sono doni messianici offerti da Dio attraverso Cristo crocefisso e risorto (cf. Fil 1,1; Gc 3,18). In definitiva giustizia e pace derivano dall'accoglienza della «sofferenza educativa» di Dio e si traducono nell'esercizio virtuoso testimoniato nell'ambito della vita ecclesiale. L'ultima unità si chiude con l'invito a «rinfrancate le mani inerti e le ginocchia fiacche e camminate diritti con i vostri piedi» (vv. 12-13). Solo nel dinamismo cristiano, è possibile «cercare la pace con tutti» (*eirēnēs diōkete meta pantōn*, 12,12) e la santificazione (*agiasmon*), condizione ineludibile per «vedere il Signore»<sup>73</sup>. In definitiva la parentesi proposta in Eb 12 fa emergere un dato rilevante per il nostro tema: la «santificazione» dei credenti sul modello di Cristo sommo sacerdote, è il frutto dell'impegno per la giustizia strettamente collegato alla ricerca della pace verso tutti.

#### 3.4.2. Un frutto di giustizia seminato nella pace (Gc 3,18)

Nella Lettera di Giacomo il binomio giustizia-pace assume un ruolo rilevante in relazione all'argomentazione della fede e delle opere (Gc 2,14-26) e, più in generale, alla prassi del credente intesa come espressione della «sapienza dall'alto» (3,17-18)<sup>74</sup>. Indirizzata alle «dodici tribù che sono nella diaspora», la lettera esorta la comunità a invocare il dono della sapienza «dall'alto» (1,5-8; 3,13-18) e a saper sopportare la tentazione (1,12-15). I credenti sono invitati ad attraversare la difficile prova della persecuzione (1,2-4) e a rivitalizzare la fede in Dio mediante l'accoglienza della «parola di verità» (1,18), la fedeltà alla «legge perfetta» (1,25) e l'esercizio coerente delle virtù cristiane (2,14-16). Nell'atteggiamento di ascolto e di accoglienza della Parola, una fede matura quando è incarnata in uno stile di sobrietà, di solidarietà e di autentico servizio verso il prossimo (1,19-27). L'autore invita ciascun credente «essere pronto ad ascoltare, lento a parlare e lento

<sup>70</sup> Cf. C. MARCHESELLI CASALE, *Lettera agli Ebrei. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Nuovo Testamento 16), Paoline, Milano 2005, 269.

<sup>71</sup> Per la relazione tra parte dottrinale e parenetica di Ebrei, cf. G. VIOLI, «Usciamo dall'accampamento verso di lui». *Eb 13,13 e le parentesi della Lettera agli Ebrei*, Cittadella, Assisi 2008, 243-252.

<sup>72</sup> Cf. MARCHESELLI CASALE, *Lettera agli Ebrei*, 555-565; F. URSO, «Imparò l'obbedienza dalle cose che patii» (*Eb 5,8*). *Il valore educativo della sofferenza in Gesù e nei cristiani nella lettera agli Ebrei*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, 335-408; N. C. CROY, *Endurance in Suffering: Hebrews 12-13*, in *Its Rhetorical, Religious, and Philosophical Context*, Cambridge University, Cambridge 1998, 195-199.

<sup>73</sup> L'impiego del tema è attestato in Rm 6,19.22; 1Cor 1,30; 1Ts 4,3.7; 2Ts 2,13.

<sup>74</sup> Cf. F. MANNS, *Pace*, in R. PENNA - G. PEREGO - G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, 935-936. Per l'approfondimento, cf. R. FABRIS, *Lettera di Giacomo. Introduzione, versione e commento* (SOC 17), EDB, Bologna 2004, 9-27; N. CASALINI, *Lettera di Giacomo*, in ID., *Lettere cattoliche. Apocalisse di Giovanni* (SBFA 58), Franciscan Printing, Jerusalem 2002, 63-72; G. C. BOTTINI, *Lettera di Giacomo. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Nuovo Testamento 17), Paoline, Milano 2014, 250-256; DE VIRGILIO, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, 385-389.

all'ira. Infatti l'ira dell'uomo non compie la giustizia di Dio (*dikaiosynēn theōū*)» (1,20-21). Dal contesto prossimo si comprende il senso morale che l'autore dà all'espressione «giustizia di Dio». Essa corrisponde alla rettitudine dell'uomo saggio «davanti a Dio», cioè ad un comportamento coerente con la volontà divina, contrassegnato dalla disponibilità verso il prossimo, dalla prudenza nei giudizi e dalla mitezza nelle relazioni interpersonali<sup>75</sup>. In definitiva senza la pratica virtuosa della giustizia non si può essere autentici credenti.

L'accentuazione parenetico-morale del concetto di giustizia è in linea con la finalità della lettera, che si caratterizza per la sua insistenza sulla prassi cristiana. In tal senso va interpretata la riflessione sull'impegno operoso della carità. La Chiesa, rigenerata dalla Parola, è chiamata a ricomporre la frattura scandalosa tra i ricchi e i poveri (2,1-4; 4,13 - 5,6) e a superare i dissidi e le discordie (3,1-12; 4,1-12). Al fine di motivare l'argomentazione parenetica sulla giustizia che Dio chiede all'uomo, l'autore si basa sulla tradizione biblica, privilegiando alcuni testi fondativi e proponendo alcune figure bibliche esemplari<sup>76</sup>.

- Fermiamo la nostra attenzione sull'argomentazione proposta in Gc 2,1-26, che rappresenta un banco di prova della credibilità dei battezzati. La prospettiva di Giacomo non è mossa dalla polemica contro il legalismo giudaico, ma è finalizzata a mostrare il modello soteriologico della «giustificazione» e le sue implicanze per l'esistenza concreta dei credenti. Tale modello implica la necessaria connessione tra la fede e le buone opere del credente. Per vivere la «giustizia di Dio» il credente deve evitare ogni discriminazione e favoritismo (2,1-4), prendersi cura dei poveri che sono i privilegiati agli occhi di Dio (vv. 5-11) e osservare lo spirito della Legge, che conduce alla libertà e si determina sulla base di un «giudizio» (*krisis*) unito sulla misericordia (*oleos*, vv. 12-13). Nei vv. 14-20 si motiva la tesi con due argomenti negativi: a) una fede senza opere è vana, esattamente come un amore del prossimo espresso a parole ma senza impegni (vv. 14-17); b) il richiamo alla sola fede senza le opere rimane «vuoto», sterile e accostabile alla stessa modalità demoniaca che crede nel terrore (vv. 18-20). Per ribadire tale idea l'autore ripete per tre volte l'inutilità di una fede priva di opere, definendola «morta in se stessa e inefficace» (2,17.20.26). Nei vv. 21-25 seguono due argomenti positivi che esplicano «le opere» in vista del giudizio finale. Si fa appello a due esempi scritturistici: il sacrificio di Isacco da parte di Abramo (vv. 21-24: cf. Gen 22,1-14) e la collaborazione di Raab che protesse gli esploratori ebrei, mettendo a rischio la sua vita e quella della sua famiglia (v. 25; cf. Gs 2,1-7). Nel caso del sacrificio di Isacco «le opere» sono la sottomissione di Abramo e l'obbedienza totale di fronte alla volontà divina<sup>77</sup>. Pertanto la fede obbediente di Abramo, dichiarata giusta in Gen 15,6, si realizza solo nel compimento del sacrificio del figlio (v. 24). Il secondo esempio riguardante Raab aggiunge un'ulteriore qualificazione al valore delle «opere»: non solo la donna compie un gesto ardito in favore degli esploratori ebrei, ma lo fa «non avendo» la fede in *YHWH*, in quanto straniera (v. 25). Tale diversità attesta che quando Giacomo parla delle «opere necessarie» per conseguire la salvezza finale, non si riferisce solo al rispetto dei comandamenti della Legge e alla misericordia che l'amore del prossimo richiede; ma indica in modo generale l'obbedienza alla volontà divina, esercitata sia dai credenti che dai non credenti. L'argomentazione sulla «giustizia» e le «opere buone del credente» culmina nella prospettiva escatologica del giudizio di Dio (2,13).

- Il binomio giustizia-pace è ulteriormente approfondito nella pericope di 3,13-18, dove si contrappone la sapienza terrena con quella che viene dall'alto (*anōthen*). Riprendendo il motivo della buona condotta, l'autore intende puntualizzare in cosa consistono le opere che mostrano la «mitezza della sapienza» (v. 13: *en prautēti sophias*). Il brano si articola in tre unità: nei vv. 13-14 vi è l'esortazione generale; i vv. 15-16 descrivono le caratteristiche della sapienza terrena; i vv. 17-18 delineano le qualità della sapienza che viene dall'alto<sup>78</sup>. Il brano si presenta come una sintesi didattico-sapienziale dell'identità della vera sapienza, descritta in forma antitetica, che si conclude con un'esortazione a compiere frutti di giustizia e seminare la pace (v. 18). Il binomio giustizia-pace caratterizza l'identità storica del credente, che non deve cedere al male e alle sue passioni: sono queste che portano alla guerra e alle liti (4,1)<sup>79</sup>. L'autore pone davanti al lettore un dittico, in cui si confrontano due modelli di sapienza: il primo è negativo e il secondo positivo. Nel primo

<sup>75</sup> Annota G.C. Bottini: «La motivazione che Giacomo dà alla sua esortazione, quanto alla forma, è legata al terzo invito, ma concettualmente si estende a tutti e tre. Lo scopo di tutto è compiere la giustizia di Dio (*dikaiosynē theōū*), vale a dire ciò che è voluto dal Dio e a lui gradito. In modo più concreto, alla luce del contesto prossimo, si tratta di quella giustizia divina che l'uomo è invitato a operare nella messa in pratica della parola. I comportamenti opposti a ciò che l'autore inculca nella triplice sentenza del v. 19b, impedendo questo, non consentono all'uomo di fare ciò che è giusto e santo agli occhi di Dio e di ottenere la perfezione morale» (BOTTINI, *Lettera di Giacomo*, 100); nella stessa linea interpretativa, R. Fabris, *Lettera di Giacomo*, pp. 102-103; D. C. ALLISON JR., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of James* (ICC), Bloomsbury, London 2013, 304.

<sup>76</sup> In tal modo il precetto della carità solidale e pacifica verso i poveri (cf. *Lv* 19,18) fornisce la base per esortare all'accoglienza del prossimo; il testo di Gen 15,6 collega il motivo del credere alla figura del giusto Abramo, la cui fede culmina nell'obbedienza della prova di Isacco (Gc 2,21-23; cf. Gen 22,1-14). L'invito a fare la scelta radicale tra Dio e il mondo si basa su Pr 3,34 (cf. Gc 4,6); cf. BOTTINI, *Lettera di Giacomo*, 127-141.

<sup>77</sup> Va notato come tale prova scritturistica è svolta in un senso diverso rispetto all'interpretazione paolina (cf. *Gal* 3,6-9; *Rm* 4,1-21).

<sup>78</sup> Cf. BOTTINI, *Lettera di Giacomo*, 153-155; FABRIS, *Lettera di Giacomo*, 248; ID., *Sapienza terrena e sapienza celeste* (Gc 3,13-18), «Parola Spirito e Vita» 48 (2003) 153-164.

<sup>79</sup> Sussiste un collegamento tra 3,18 e 4,1, confermato dalla connessione tra la condizione negativa della sapienza terrena (3,14-15) e la situazione di guerra e di divisione descritta in 4,1-6 (cf. M. NICOLACI, *Significato e scopo del ricorso al linguaggio dualistico in Gc 3,13-4,10*, «Rivista Biblica Italiana» 60 (2012) 91-115.

pannello del dittico si afferma che la sapienza è «terrestre, materiale, diabolica; perché dove c'è gelosia e spirito di contesa, c'è disordine e ogni sorta di cattive azioni» (vv. 15-16). Le qualifiche negative della sapienza evidenziano l'aspetto antitetico di questo modello sapienziale rispetto al progetto di Dio. Essendo una «sapienza terrena», essa si contrappone alla giustizia misericordiosa di Dio, così come la realtà mondana descritta in 4,4. Tale sapienza carnale, genera conflitti, divisioni e per tale ragione è «demoniaca» (v. 16: *daimoniōdes*). Nel secondo pannello del dittico, si delineano otto qualità della sapienza che proviene dall'alto: essa è «anzitutto pura, poi pacifica, mite, arrendevole, piena di misericordia e di buoni frutti, imparziale e sincera» (v. 17). Emerge il profilo ideale della sapienza che insegna a vivere relazioni autentiche, costruttive, pacifiche, cordiali, rette, misericordiose, improntate alla operosità in vista di «buoni frutti»<sup>80</sup>. La presentazione stilistica della sapienza che viene dall'alto fa pensare all'elogio della Sapienza (cf. Sap 7,22 - 8,1) o all'inno della carità (cf. 1Cor 13,1-13)<sup>81</sup>. Il nostro brano si caratterizza per la sua valenza parenetica, la cui funzione è quella di presentare una sintesi dell'esistenza cristiana vissuta secondo il volere di Dio<sup>82</sup>. Essa è anzitutto un «dono» concesso ai credenti e in questo senso è definita «sapienza dall'alto». Il dittico culmina con la singolare sentenza che funge da sintesi finale: «Un frutto di giustizia (*karpòs dikaiosynēs*) viene seminato nella pace per coloro che fanno opera di pace (*tois poiōsin eirēnēn*)» (v. 18). L'autore riassume il profilo del credente mediante il ricorso al binomio giustizia-pace. La sapienza che viene dall'alto rivela la giustizia di Dio attraverso il suo progetto di amore e di pace, che implica la risposta concreta del credente. Il v. 18 evidenzia una doppia prospettiva. In primo luogo l'autore invita a vivere nel presente l'obbedienza alla volontà di Dio, mediante l'impegno fruttuoso per la giustizia e la pace. Le prerogative della sapienza trovano la loro unità nella realizzazione del binomio giustizia-pace. In secondo luogo il frutto della giustizia e della pace segnerà anche la prospettiva escatologica del giudizio divino sull'operato dei credenti. La giustizia e la pace coinvolgono il presente e il futuro della comunità cristiana.

### 3.4.3. Soffrire per la giustizia (1Pt 3,14)

In linea con la Lettera di Giacomo, con 1-2Pietro evidenziano la dimensione parenetica del binomio giustizia-pace. Il termine giustizia compare in 1Pt 2,24;3,14 e in 2Pt 1,1; 2,5.21; 3,13. Dall'analisi dei testi e dei contesti, si evidenzia un duplice significato della giustizia. In primo luogo essa è un dono di Dio, realizzato nel sacrificio pasquale del Figlio. In secondo luogo la giustizia è la virtù che deve contrassegnare l'agire morale dei credenti. Un primo importante testo in cui si presenta il motivo della giustizia è rappresentato dal brano cristologico che motiva la sottomissione dei domestici nei riguardi dei loro padroni (1Pt 2,18-25). L'immagine del servo sofferente presentata nell'inno di 2,21-25 ruota intorno al tema del giudizio di Dio e della sua «giustizia»<sup>83</sup>. Con la sua donazione completa per l'umanità, Cristo diventa un «esempio» di giustizia non solo per gli schiavi ma per l'intera comunità che sta attraversando un tempo di persecuzione. Nel proporre in forma innica la storia della passione, l'autore focalizza il tema della «giustizia» mostrando l'innocenza di Cristo: egli «non commise peccato, non si trovò inganno sua bocca» (v. 22) e ancora: «non rispondeva con insulto, non minacciava vendetta (v. 23). Il riferimento del Figlio è il Padre, definito come «colui che giudica giustamente» (*tō krinonti dikaiōs*). Cristo non ha preteso un giudizio immediato dal Padre, ma si è affidato a Lui «giusto giudice», nella piena obbedienza al suo progetto salvifico. Emerge il valore teologico del concetto di giustizia, che richiama il ruolo imparziale del giudizio finale di Dio per tutti i credenti (1,17). Nel v. 24 si precisa il senso del sacrificio redentivo di Cristo: nel suo corpo egli ha portato i peccati dell'umanità sul legno della croce affinché i credenti non vivendo più per il peccato vivessero «per la giustizia» (*tē dikaiosynē zēsōmen*). Il termine «giustizia» designa l'agire salvifico di Dio mediante il mistero pasquale di Cristo e il verbo «vivere» (al congiuntivo aoristo) ha un valore ingressivo e indica il dinamismo dei battezzati che vengono introdotti nella giustizia di Dio. Entrando in questa profonda comunione con Cristo, immolato per la giustizia, i credenti ricevono la guarigione delle loro piaghe e vengono nuovamente condotti in unità, sotto la guida del pastore e custode delle anime (v. 25)<sup>84</sup>. La seconda menzione riguarda l'esortazione ad accettare la sofferenza «per la giustizia», a cui segue la dichiarazione di «beatitudine» (3,13-14). L'espressione si riallaccia all'ottava beatitudine proclamata da Gesù in Mt 5,10, in collegamento con il motivo «giustizia» espresso nell'inno cristologico. In questo contesto prevale l'accentuazione etica del concetto di giustizia, che viene sviluppato nel comportamento richiesto ai credenti: «pronti sempre a rispondere a

<sup>80</sup> I commentatori articolano gli attributi della sapienza in tre sezioni, secondo la loro morfologia: a) pura, poi pacifica, mite, arrendevole; b) piena di misericordia e di buoni frutti; c) imparziale e sincera (BOTTINI, *Lettera di Giacomo*, 156).

<sup>81</sup> La pienezza e perfezione della sapienza dall'alto, esplicitata da Giacomo in otto attributi, avvicina il suo messaggio all'elogio biblico della sapienza (cf. Gb 28; Pr 8; Sap 7,22 - 8,1; Sir 224) e all'inno alla carità (1Cor 13,4-7). Analogamente si può affermare che quanto Paolo dice dei frutti dello Spirito Santo (Gal 5,22), Giacomo lo afferma della vera sapienza» (BOTTINI, *Lettera di Giacomo*, p158-159).

<sup>82</sup> Cf. Gal 5,11; Ef 4,2.32; 5,9; Col 3,12-13. La caratterizzazione dei «buoni frutti» collega il nostro brano a Mt 7,16-20 e più in generale all'ideale del credente che sa «mettere in pratica la Parola» e riconoscere la presenza di Dio nel piccolo e nel bisognoso (Mt 25,31-46).

<sup>83</sup> Cf. H. BALZ - W. SCHRAGE, *Le lettere cattoliche. Le lettere di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, Paideia, Brescia 1978, 166-172; M. MAZZEO, *Lettere di Pietro. Lettera di Giuda. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Nuovo Testamento 18), Paoline, Milano 2002, 2016<sup>2</sup>, 113-115.

<sup>84</sup> «Nella locuzione «vivere per la giustizia» il verbo al congiuntivo aoristo *zēsōmen* (da *zāō*, «vivere») indica in modo metaforico la vita totale dei credenti, non solo in senso temporale ma anche in quello escatologico di salvezza» (MAZZEO, *Lettere di Pietro. Lettera di Giuda*, 115).

chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (v. 15). Essi devono comportarsi «con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza, perché, nel momento stesso in cui si parla male di voi, rimangano svergognati quelli che malignano sulla vostra buona condotta in Cristo» (vv. 16). Lo stile evangelico dei credenti è ispirato al modello di Gesù, il servo sofferente che ha accettato la sofferenza e la morte perché trionfasse il bene. Egli «è morto una volta per sempre per i peccati, giusto per gli ingiusti (*dikaios hypèr adikōn*), per ricondurvi a Dio; messo a morte nel corpo, ma reso vivo nello spirito» (v. 17). Similmente all'inno di 2,21-25, si riprende qui il tema della giustizia per puntualizzare il senso vicario del sacrificio pasquale di Cristo e l'impegno dei credenti a rendere ragione della speranza<sup>85</sup>.

Lo stesso significato di *dikaiosynē* è espresso nel saluto iniziale di 2Pt 1,1, dove si afferma che Dio «nella sua giustizia» ha elargito ai credenti il dono prezioso della fede. Testimone della giustizia di Dio è stato Noè (2,5), per il fatto che egli ha obbedito alla volontà dell'Onnipotente e ha testimoniato la sua fedeltà al cospetto di una generazione peccatrice. In 2Pt 2,21 la perifrasi «via della giustizia» (*tēn odon tēs dikaiosynēs*) si collega all'espressione parallela «santo comandamento» (*agias entolēs*) e insieme indicano il senso concreto della fede cristiana. Il termine «via» accanto a «giustizia» esprime il dinamismo di camminare con rettitudine. «L'Autore completa qui l'affermazione fatta in 2Pt 2,2, dove ha definito la fede come "via della verità". Verità e giustizia riassumono la visione biblica della fede, ma costituiscono anche la vera soluzione ai problemi creati dai falsi maestri nelle comunità: la verità cioè un insegnamento retto e sicuro, e la giustizia, cioè una vita vissuta nella rettitudine, rendono forti i credenti»<sup>86</sup>. Il termine «giustizia» è impiegato in prospettiva escatologica nell'affermazione di 2Pt 3,13: «Noi infatti, secondo la sua promessa, aspettiamo nuovi cieli e una terra nuova, nei quali abita la giustizia (*dikaiosynēn katokēi*)». L'impiego al presente del verbo «abitare» esprime la residenza stabile della giustizia, che avverrà con il compiersi dei «nuovi cieli e della terra nuova». Nella nuova creazione Dio si manifesterà come il giusto e la caratteristica singolare della condizione escatologica sarà proprio il compimento di ogni giustizia. L'autore fa riferimento alla pace nel saluto all'inizio (1Pt 1,2; 2Pt 1,2) e alla fine della lettera (5,14). Volendo esortare i credenti alla vita fraterna, all'armonia dei cuori, all'umiltà e al perdono dei nemici (3,8-10; cf. Rm 12,14-18; Mt 5,38-48), si riporta una citazione del Sal 34,13-17:



«Chi infatti vuole amare la vita e vedere giorni felici trattenga la lingua dal male e le labbra da parole d'inganno, eviti il male e faccia il bene, cerchi la pace (*zētēsáto eirēnēn*) e la segua, perché gli occhi del Signore sono sopra i giusti e le sue orecchie sono attente alle loro preghiere; ma il volto del Signore è contro coloro che fanno il male» (3,10-12).

Le relazioni comunitarie devono caratterizzarsi per l'autenticità della vita, la ricerca del bene comune e il conseguimento della pace perché è questo il modello della giustizia richiesto dal Signore. Infatti il Signore sostiene i giusti e ascolta le loro preghiere, mentre si oppone ai malvagi. La pace è collegata con l'agire giusto dei credenti e rappresenta la sintesi dell'armonia da realizzare nell'ambito della comunità. L'invito a perseverare nella giustizia e nella pace ritorna in 2Pt 3,14, dove l'autore ribadisce la necessità di attendere il compimento delle promesse escatologiche, restando «senza macchia e irreprensibili davanti a Dio, nella pace».

### 3.5. Giustizia e giudizio di Dio nella riflessione giovannea

Dei cinque libri che compongono il *corpus* giovanneo, solo nel vangelo, in 1Giovanni e nell'Apocalisse si trovano riferimenti al nostro tema<sup>87</sup>. Tuttavia il tema della giustizia si collega a quello del «giudizio» (*krisis*), che riveste una importanza notevole nello sviluppo della rivelazione cristologica e nell'escatologia giovannea<sup>88</sup>. Avendo presente la

<sup>85</sup> Annota M. Mazzeo: «La pratica della giustizia da parte dei cristiani trova la sua norma nel giusto comportamento di Dio, perché la giustizia nel senso originario è propria di Dio, come giudice e salvatore. La *1Pietro* usa il termine "giustizia" come un concetto guida o programma dei cedenti, che qui assume un senso etico e significa "soffrire con rettitudine di vita"; molto vicino a 1Pt 2,24, dove si afferma che Cristo muore perché «potessimo vivere per la giustizia» (MAZZEO, *Lettere di Pietro. Lettera di Giuda*, 124).

<sup>86</sup> *Ibidem*, 304.

<sup>87</sup> Per le ricorrenze terminologiche, segnaliamo: *dikaiosynē* Gv 16,810; *dikaios*: Gv 5,30; 7,24; 17,25; 1Gv 1,9; 2,1.29; 3,7.12; Ap 15,3; 16,5.7; 19,2; 22,11. È assente il verbo giustificare (*dikaioō*). Del gruppo terminologico riguardante la pace (*eirēnē* - *eirēnēuō* - *eirēnikos* - *eirēnopoīs* - *eirēnopoō*), è attestato solo il termine *eirēnē*: Gv 14,27.33; 20,19.21.26; 2Gv 3; 3Gv 3; Ap 1,4; 6. 4.

<sup>88</sup> Riguardo al tema del «giudizio», i sostantivi *krisis* e *krima* (giudizio) e il verbo *krinein* (giudicare) sono attestati in Gv 3,17.18.19; 5,22.24.27.29.30[2x]; 8,15.16.26.50; 9,39; 12,31.47[2x].48[2x]; 16,8.11.11; cf. W. SCHENK, *Katakrinō*, *k.t.l.*, in DENT, 1935-1938; M. RISSI, *Krinō*, in DENT, 103-111; G. BARBAGLIO, *Giudizio di Dio*, in G. BARBAGLIO (ed.), *Schede bibliche pastorali*, 1770-1786; J. MATEOS - J. BARRETO, *Dizionario teologico del Vangelo di Giovanni*, Cittadella, Assisi 1982, 156-158; S.A. PANIMOLLE, *L'escatologia nel Quarto Vangelo*, «Parola Spirito e Vita» 8 (1983) 200-213; D. MOODY SMITH, *La teologia del vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1995, 179-181.

profondità letteraria e teologica di questa sezione del Nuovo Testamento, evidenziamo la ricchezza del suo messaggio e le conseguenze per la vita cristiana<sup>89</sup>.

*La giustizia e l'azione dello Spirito Santo (Gv 16,4b-11)*

Nel quarto vangelo l'unico riferimento esplicito alla «giustizia» si trova nella pericope di Gv 16,4b-11, dove si presenta la venuta del Paraclito e la sua opera di convincimento nei confronti del mondo<sup>90</sup>. Dopo aver affidato ai suoi discepoli il comandamento nuovo dell'amore (15,1-17), Gesù li prepara ad affrontare l'«odio del mondo» che si manifesta attraverso il rifiuto della rivelazione del suo Figlio (15,18-25). Ma i discepoli non sono soli. Gesù invierà dal Padre il Paraclito, lo Spirito di verità che «darà testimonianza di lui» (15,26) e diventeranno essi stessi testimoni. Il realismo con cui il Signore presenta la dialettica conflittuale con il mondo e il suo odio contro Dio getta i discepoli in una condizione di tristezza e di smarrimento (16,1-4a). In tale contesto si parla dell'azione dello Spirito, della giustizia e del giudizio. I discepoli devono comprendere che la dipartita di Gesù non va interpretata come una separazione, ma come una nuova comunione, necessaria per completare l'opera salvifica di Cristo nel mondo (cf. 14,12.28; 15,16; 17,2). Il nostro brano è illuminante per comprendere la portata teologica che l'evangelista conferisce al tema della *dikaiosynē*<sup>91</sup>. I vv. 4b-11 contengono la rivelazione cristologica secondo cui il Figlio deve tornare al Padre e contestualmente seguirà l'invio dello Spirito Santo:

📖 «E quando sarà venuto, dimostrerà la colpa (*eloxei*) del mondo riguardo al peccato (*peri amartias*), alla giustizia (*peri dikaiosynēs*) e al giudizio (*peri kriseōs*). Riguardo al peccato, perché non credono in me; riguardo alla giustizia, perché vado al Padre e non mi vedrete più; riguardo al giudizio, perché il principe di questo mondo è già condannato» (vv. 8-11).

L'azione dello Spirito è presentata con un linguaggio forense, come un solenne atto processuale celebrato in tribunale. Dio svolge un «giudizio cosmico»<sup>92</sup>, mediante il quale si «dimostra la colpevolezza» (*eloxei*, v. 8) del mondo in relazione al «peccato»<sup>93</sup>. Il motivo è centrale nello sviluppo della rivelazione cristologica del quarto vangelo. Secondo la prospettiva giovannea, la venuta del Figlio ha attivato una «causa giudiziaria» nei riguardi del mondo incredulo<sup>94</sup>. A loro volta gli oppositori di Gesù gli muovono l'accusa di essere un peccatore (9,34), capovolgendo paradossalmente il motivo del giudizio. L'azione dello Spirito va interpretata in questo contesto di «crisi»: il Paraclito convincerà il mondo mettendo in luce il suo vero peccato e il senso della «giustizia» di Dio. L'affermazione di 16,8 si collega alla rivelazione di 12,31-32 in cui Gesù afferma: «Ora è il giudizio di questo mondo; ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori. E io, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me». Pertanto l'azione del Paraclito ha la funzione di rivelare il senso del peccato del mondo e di aiutare la comunità dei credenti a vivere la fede in Cristo che ha vinto il mondo (cf. 16,33; 1Gv 5,4). Il discorso del Signore indirizzato ai discepoli deve essere esteso alla comunità intera, rassicurata dalla presenza operante del Consolatore.

Nel v. 9 si afferma che lo Spirito dimostra l'inescusabilità del peccato che consiste nel non credere in Cristo (l'incredulità denunciata in 8,21-24). È questo il peccato per antonomasia, che genera la persecuzione del mondo verso i credenti. Nel v. 10 si afferma che lo Spirito dimostrerà la colpa del mondo riguardo alla «giustizia». L'espressione è da intendersi un duplice senso: *a*) si tratta della giustizia di Cristo, che con la sua obbedienza al Padre porta a compimento il progetto di salvezza di Dio (aspetto cristologico). Tale progetto è considerato l'atto supremo della «giustizia di Dio»<sup>95</sup>; *b*) tale giustizia salvifica, per il fatto che è stata rifiutata dal mondo, si trasforma in un giudizio verso coloro che non credono

<sup>89</sup> Per l'inquadramento della teologia giovannea nel panorama neotestamentario, cf. DE VIRGILIO, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, 457-511. Una sintesi dei temi e motivi giovannei è offerta in A. GARCÍA-MORENO, *Teologia del Vangelo di Giovanni*, voll. I-II, Apollinare Studi, Roma 2008.

<sup>90</sup> R. SCHNACKENGURG, *Il vangelo secondo Giovanni*, Paideia, Brescia 1981, vol. III, 204-214; K. WENGST, *Il Vangelo di Giovanni*, Queriniana, Brescia 2005, 594-601; R. FABRIS, *Giovanni*, Borla, Roma 2003, 629-631.

<sup>91</sup> Cf. W. STENGER, *Dikaiosynē in Joh XVI,8.10*, «Novum Testamentum» 21 (1979) 2-12.

<sup>92</sup> Cf. SCHNACKENGURG, *Il vangelo secondo Giovanni*, vol. III, 208.

<sup>93</sup> Tutti i commentatori presentano le molteplici possibilità di traduzione del verbo *eloxein* (= ammonire, castigare, correggere, scoprire, convincere di colpevolezza, dimostrare) nel senso morale-pedagogico. Un aiuto per chiarire il senso del verbo può venire dal confronto di Gv 3,20 e 8,46 che rappresentano due esempi comparativi giovannei. In 3,18 si afferma che colui che fa il male non viene alla luce affinché le sue opere «non vengano scoperte». In 8,46 Gesù esprime una domanda retorica: «chi può dimostrarmi che ho peccato?». Il Signore allude all'intenzione omicida dei giudei. In entrambi i casi la sfumatura del verbo è collegata al giudizio sul male e sul peccato. A conferma del senso giudiziale è l'espressione di Gd v. 15 dove è citato un passo di Enoch (1,9) che tratta del giudizio finale di Dio, che convincerà gli empi di tutte le loro opere malvage.

<sup>94</sup> Cf. la ripresa del tema in Gv 3,19; 5,3.22.30; 8,16.26; 9,39.

<sup>95</sup> Abbiamo considerato nel precedente sviluppo anticotestamentario come la «giustizia di Dio» sia strettamente collegata alla sua azione salvifica che si manifesta nella storia per mezzo dei suoi interventi liberatori e nel giudizio escatologico come vittoria definitiva (cf. Is 41,2; 51,5-8; Sal 95,12; 97,9).

in Cristo. Pertanto la giustizia assume il senso di una condanna del mondo incredulo e violento (aspetto escatologico). In tale modo si compie il «giusto giudizio» di Dio (5,30; 7,24), mediante la glorificazione del suo Figlio, Gesù Cristo «giusto» (1Gv 2,1) perché «giustificato» dal Padre (cf. 1Tm 3,16). Si comprende come nel concetto di «giustizia» è contenuto il mistero pasquale di Cristo, l'innocente che subisce la morte a causa degli ingiusti<sup>96</sup>. I discepoli non vedranno più Gesù dopo la sua ascensione: questo non deve essere motivo di tristezza, ma segno che Dio, in Cristo e con la potenza operante dello Spirito ha realizzato finalmente la sua giustizia. Nel v. 11 si completa la descrizione dell'opera di convincimento da parte del Paraclito nei riguardi della comunità. Si afferma che il principe di questo mondo «è stato giudicato» (*kokritai*) e con esso l'intero mondo incredulo<sup>97</sup>. In tal modo lo Spirito Santo porta a compimento il giudizio (*krisis*) preannunciato in 13,31 e 14,30. Con la passione e morte del Figlio, nella quale sembrava trionfare il male, in realtà si dichiara la vittoria sul «principe di questo mondo». Per tale ragione la comunità dei credenti deve poter testimoniare la sconfitta del male e contrastare ogni forma di ingiustizia e di violenza. Nonostante l'ostilità di cui è fatta oggetto, essa rimane nell'amore di Cristo (15,10) e partecipa della sua opera di giustizia<sup>98</sup>. La pagina giovannea evidenzia il profondo contenuto teologico che assume il tema della «giustizia» nell'orizzonte della rivelazione cristologica e trinitaria del quarto vangelo<sup>99</sup>. *Il giudizio sul mondo e sulla storia*. Unitamente al motivo della «giustizia» spicca in Giovanni del tema del giudizio soprattutto per la sua valenza cristologica e escatologica. L'evangelista rielabora la tradizione anticotestamentaria del «giudizio di Dio» e la reinterpreta alla luce della rivelazione del «Figlio» venuto nel mondo. Si possono individuare tre aspetti teologici che illuminano il tema del giudizio<sup>100</sup>. Un primo aspetto è fondato sull'essenza della missione di Cristo. Essa è finalizzata alla salvezza all'umanità: in questo senso il Figlio non è venuto per condannare (cf. Gv 3,17; 12,47). L'atto del giudicare interpella la libertà dell'uomo, posta di fronte alla rivelazione del Figlio<sup>101</sup>. La strategia narrativa del vangelo pone in risalto la condizione «drammatica» dell'uomo chiamato a «prendere posizione» di fronte al Figlio unigenito, parola eterna del Padre. In questo senso va interpretata l'affermazione di Gesù in 9,39: «Io sono venuto in questo mondo per giudicare (*eis krime*)»<sup>102</sup>, collegata anche ai testi di 3,18-19; 5,24. La dinamica del giudicare (*krinein*) tocca intimamente la relazione tra Dio e l'uomo: la Parola di Dio chiede l'assenso della fede. La giustizia è strettamente collegata alla dinamica della «crisi». Questa rappresenta la reale possibilità di discernere la condizione umana di fronte alla rivelazione della salvezza, che può essere accettata o rifiutata<sup>103</sup>. Un secondo aspetto della visione giovannea è costituito dalla relazione tra l'atto del giudicare e l'evento salvifico della croce di Cristo. Nella «glorificazione» di Gesù attraverso la passione e la croce accade il «giudizio di condanna» del Maligno. Le potenze demoniache, che personificano l'ingiustizia, sono annullate dall'impotenza della croce, culmine della giustizia salvifica di Dio. Il Figlio elevato da terra attira a sé l'umanità e proprio in questo atto Egli compie il giudizio divino (cf. 12,31-32). Abbiamo visto come tale giudizio sarà ulteriormente sostenuto dall'azione convincente dello Spirito Santo (cf. 16,8-11).

Un terzo aspetto riguarda la visione escatologica del giudizio di Dio. Oltre alla connotazione «presenziale», nel quarto vangelo si attesta anche un'interpretazione «escatologica» che contrassegna la visione della storia. Soprattutto nel discorso di 5,19-47, che segue la guarigione del paralitico di Betzà, Gesù afferma la continuità tra il giudizio «nel tempo presente» e il compimento del giudizio finale in prospettiva escatologica (cf. Gv 5,22.27-29)<sup>104</sup>. Si può affermare che il

<sup>96</sup> «Già in 8,50 era diventato chiaro che Dio è il giudice, che renderà giustizia a Gesù che va verso l'umiliazione della croce. In questo modo viene qui ripresa la tradizione biblico-giudaica della giustizia di Dio, secondo la quale Dio rende giustizia a coloro che subiscono ingiustizie, e precisamente al singolo in seno al popolo / cf. semplicemente Sal 103,6) e al popolo di Dui nel suo complesso (cf. semplicemente Ger 51,10)» (WENGST, *Il Vangelo di Giovanni*, 597-598).

<sup>97</sup> I commentatori fanno notare l'impiego del verbo *kokritai* al perfetto come in 3,18 che sottolinea la definitività del giudizio di Dio (cf. SCHNACKENGURG, *Il vangelo secondo Giovanni*, vol. III, p. 214).

<sup>98</sup> Commenta R. Schnackenburg: «Se si riesamina l'intero *logion* singolare sul Paraclito, si nota che esso possiede una struttura logica. Il Paraclito convince il mondo incredulo del peccato della sua incredulità confrontandolo con la fede della comunità; essa sa di essere nel giusto perché Gesù è giustificato da Dio e l'avversario è giudicato. Perciò si compie il giudizio sull'incredulità: chi non crede è già giudicato (3,18). Tutto ciò naturalmente presuppone la fede che la comunità ha ricevuto dal Paraclito, Spirito di verità. Poiché il *logion* sul Paraclito fa sì che la comunità prenda coscienza di questa fede e la fortifichi in essa, la comunità è incoraggiata nelle sue tribolazioni ad attestare la fede e a resistere all'incredulità. Così essa entra nella funzione che qui è attribuita al Paraclito» (SCHNACKENGURG, *Il vangelo secondo Giovanni*, 215).

<sup>99</sup> Cf. FABRIS, *Giovanni*, 629-631.

<sup>100</sup> Cf. G. DE VIRGILIO, *La categoria della crisi: itinerario biblico-teologico*, «Studia Moralia» 2 (2013) 297-328, in particolare, 316-325. Per l'approfondimento del tema, cf. J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Lambertus, Freiburg 1964.

<sup>101</sup> Cf. FABRIS, *Giovanni*, 257-258; V. PASQUETTO, *Gesù inviato e inviante*, in G. GIBERTI E COLLABORATORI, *Opera Giovannea* (Logos 7), LDC, Leumann (TO) 2003, 449-453. Per l'approfondimento della teologia soteriologica in relazione alla giustificazione, cf. A. DUCAY *Croce e giustificazione nella Chiesa. Una lettura ecumenica alla luce della soteriologia giovannea*, in J. M. GALVÁN (ed.), *La giustificazione in Cristo*, 248-259.

<sup>102</sup> Commenta Barboglio: «La formula ha bisogno di essere spiegata. Di fronte a lui, parola definitiva di Dio, gli uomini sono provocati a prendere posizione. Avviene una netta separazione tra chi l'accoglie con fede e vi aderisce e chi invece lo respinge nella più arcigna incredulità. Dunque nelle scelte di fede e d'incredulità si compie già adesso il giudizio inteso nel suo significato di separazione; e in pratica gli increduli si autocondannano, mentre i credenti si mettono al sicuro dal giudizio di condanna» (BARBAGLIO, *Giudizio di Dio*, 1782).

<sup>103</sup> Annota R. Fabris: «In tal modo non solo l'evento giudiziale è anticipato nella storia presente, ma si giustifica anche l'originaria intenzione salvifica di Dio, La condanna non rientra nel progetto di Dio che ha donato e inviato il Figlio Unigenito. Infatti solo colui che non accoglie il dono e non riconosce il Figlio si autoesclude dal processo vitale» (FABRIS, *Giovanni*, 258)

<sup>104</sup> Cf. FABRIS, *Giovanni*, 345-356; G. FERRARO, *Il Figlio ha la vita in se stesso* (Gv 5,19-30), «Parola Spirito e Vita» 5 (1982) 25-39.

giudizio storico è un'anticipazione di quello che sarà il giudizio finale. L'esito positivo è determinato dalla fede, mentre la condanna è la conseguenza dell'incredulità dell'uomo. Infine il motivo del giudizio è tematizzato in termini drammatici nell'intreccio narrativo del processo di Gesù (18,28 - 19,16). L'evangelista evidenzia il ruolo esemplare della figura di Cristo «giusto», che subisce l'ingiusto giudizio al cospetto dei capi giudei e di Pilato<sup>105</sup>. Ripercorrendo le scene che descrivono il processo di Cristo, emerge il tema biblico dell'«uomo giusto» che viene condannato dagli iniqui. Lui che nella sua missione aveva invitato a «giudicare con equità» (cf. 7,24), è presentato come il malfattore (18,30). Al cospetto di Pilato Gesù parla di un «regno che non è appartiene a questo mondo» (18,36) e il governatore «non trova in lui nessuna colpa» (18,38; 19,4). Con piena libertà Gesù accetta volontariamente di immolare la propria esistenza perché si compia la giustizia di Dio e il «principe del mondo» venga gettato fuori» (12,31). In definitiva il motivo del «giudizio» in Giovanni definisce il passaggio dall'attesa al compimento della rivelazione cristologica, illumina la condizione di libertà dell'uomo di fronte a Cristo e definisce l'esito salvifico del credente nel presente e nella prospettiva escatologica. Si avverano così le parole profetiche del dialogo con Nicodemo:

📖 «Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio. 19E il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce, perché le loro opere erano malvagie» (3,18-19).

Nella stessa prospettiva teologica si colloca la parnesi di 1Giovanni, che presenta Gesù come il «giusto» che perdona i peccati (1,9; 2,1). Quanti sono stati battezzati in Cristo crocifisso e risorto partecipano della sua azione salvifica e mettono in pratica la giustizia (2,29), essendo giusti come lui è giusto (3,7). La pratica della giustizia conduce alla vita, mentre l'iniquità produce morte, come è accaduto nella vicenda di Caino che eliminò il fratello Abele (3,12).

In questa consapevolezza il credente è chiamato a praticare la carità restando in comunione con il mistero trinitario di Dio che è pienezza di amore (4,11-16). Dal dinamismo del suo amore proviene la certezza che il giudizio escatologico sarà per la vita, nella piena fiducia e senza alcun timore (4,17-19). Nel libro dell'Apocalisse si menziona il motivo del «giudizio»<sup>106</sup> collegato alla Chiesa e alle lotte nel mondo<sup>107</sup>. La presentazione apocalittica del giudizio finale è suggestiva (cf. Ap 20,12-13) e descrive il compimento di ogni giudizio precedente (cf. 11,18; 16,5) a cominciare dalla rovina di Babilonia, la città nemica di Dio (cf. 14,8; 17,1; 18,2-24)<sup>108</sup>. La crisi determinata dalla lotta del male contro Dio e i suoi seguaci va interpretata come una tappa della «storia della salvezza», guidata dall'amore di Dio e redenta dal sangue dell'Agnello<sup>109</sup>. Alla comunità perseguitata, che sta vivendo in una condizione di crisi, il veggente dell'Apocalisse annuncia la vittoria di Dio sulle forze demoniache e chiede di esercitare la pazienza e di saper attendere con speranza<sup>110</sup>.

#### 4. Conclusione

Considerando l'itinerario degli scritti neotestamentari, riassumiamo in alcuni punti la ricchezza teologica del tema.

- Con la missione di Gesù di Nazaret che culmina nel mistero pasquale, si porta a compimento la giustizia di Dio e i credenti ricevono il dono della pace di Cristo. Nelle narrazioni sinottiche la predicazione di Gesù è presentata come rivelazione della giustizia e della pace che provengono da Dio. L'evangelista Matteo accorda al tema della «giustizia» un ruolo primario, definendo l'intera missione del Cristo una «via di giustizia» (Mt 21,32). Venendo nel mondo, Gesù proclama il regno e invita alla conversione del cuore. Sono soprattutto i poveri ad essere i destinatari dell'annuncio del regno dei cieli e della sua giustizia. Nell'importante pagina delle beatitudini si presenta l'ideale del credente, che brama la giustizia e desidera edificare la pace (Mt 5,6.9-10). L'evangelista presenta il Cristo con l'immagine del «servo giusto» che offre la propria vita in riscatto dei ingiusti e insegna ai suoi discepoli che la logica della giustizia è connessa con il perdono senza misura (5,22-24; 18,15.21-35). Seguendo l'esempio del Signore, i credenti sono chiamati a praticare la giustizia e a costruire la pace autentica. Nella concretezza della vita cristiana, la giustizia e pace devono essere incarnati nel servizio verso i poveri e i piccoli, perché in essi vi è la presenza del Signore (25,331-46).

<sup>105</sup> Cf. FABRIS, Giovanni, 933-942. Per l'analisi complessiva del processo in Giovanni, cf. M. INGHILESI, *L'incontro fra Gesù e Pilato. Processo al processo e teologia di Giovanni 18-19. Percorso storico, esegetico e giuridico*, EDB, Bologna 2012.

<sup>106</sup> Cf. *krinein*: Ap 6,10; 11,18; 16,5; 18,8; 20; 19,2.11; 20,12; *krisis*: Ap 14,7; 17,7; 18,10; 19,2.

<sup>107</sup> Cf. G. BIGUZZI, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Paideia, Brescia 2004, 79-100.

<sup>108</sup> È importante sottolineare come la valenza simbolica celi nella «crisi» apocalittica un messaggio per l'oggi dell'uomo; cf. D. MOLLAT, *L'Apocalisse. Una lettura per l'oggi*, Borla, Roma 1985, 99-121 (la lotta della Chiesa di fronte alle due bestie: la bestia politica e la bestia spirituale).

<sup>109</sup> «Quando la città va in rovina, la Chiesa riscattata e fedele segue Cristo» (cf. MOLLAT, *L'Apocalisse. Una lettura per l'oggi*, 122-133).

<sup>110</sup> Cf. MOLLAT, *L'Apocalisse. Una lettura per l'oggi*, 197-201. Sul tema della persecuzione, cf. U. VANNI, *La persecuzione nell'Apocalisse. L'atteggiamento del cristiano di fronte a un mondo eterogeneo*, «Communio» 92 (1987) 32-40; T. VETRALI, *Apocalisse / thlipsis: «Attraverso la grande tribolazione»*, «Parola Spirito e Vita» 1 (2007) 179-194; K.F.A. HANNA, *La passione di Cristo e dei cristiani nell'Apocalisse*, in E. BOSETTI - A. COLACRAI (edd.), *Apocalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, 501-511.

Completando la visione di Matteo, l'evangelista Luca sottolinea la dimensione profetica del ministero di Cristo, che proclama la giustizia, la misericordia e la pace. Portatore della salvezza di Dio, Gesù evangelizza la giustizia e la pace percorrendo le strade della Palestina, accoglie i poveri, guarisce gli infermi, perdona i peccatori, entra come re umile e pacifico nella città santa e muore sulla croce come l'uomo giusto (Lc 23,47) e tale viene designato nel corso della predicazione apostolica (At 3,14; 8,52; 22,14; 24,15). La giustizia divina nella prospettiva lucana implica un processo della conversione del cuore che apre al dono della misericordia e della pace. Nella certezza che Dio salverà quanti accolgono la Parola e si convertono a Lui, i discepoli sono invitati ad andare in missione recando a tutti la pace.

- Nell'epistolario paolino si registra un'ampia e articolata riflessione sulla giustizia. Alla prospettiva narrativa dei vangeli si collega la riflessione argomentativa che Paolo elabora nelle sue lettere. Egli adotta in funzione argomentativa il tema della «giustizia» e la ricchezza del suo retroterra teologico, per indicare l'opera salvifica di Dio, portata a compimento nel mistero pasquale del Figlio. In tale orizzonte viene elaborata la riflessione sulla «giustificazione per la fede». L'Apostolo afferma che in Cristo Dio ha compiuto la sua giustizia, dischiudendo la possibilità della salvezza per ogni uomo, malgrado la maledizione del peccato. Chi aderisce alla fede in Cristo crocifisso e risorto riceve la giustificazione dei suoi peccati, è associato alla sua figliolanza, partecipa del suo amore e vive operosamente come «nuova creatura» in attesa della sua «venuta». Ugualmente l'Apostolo interpreta il motivo della pace in relazione a Cristo, la cui venuta nel mondo porta a compimento le speranze messianiche dei credenti. I credenti sono «giustificati» in Cristo e per questo «pacificati» e abilitati a costruire relazioni di giustizia e di pace. Il binomio giustizia-pace definisce non solo la misura della salvezza, ma anche il compito della comunità lungo la storia. La pace assume la forma di una «chiamata» di Dio per realizzare il suo progetto di amore. Giustizia e pace diventano così i contrassegni virtuosi del cammino di santità e della testimonianza dei credenti nel contesto pagano: «Se possibile, per quanto questo dipende da voi, vivete in pace con tutti» (Rm 12,18). Oltre alla dimensione presenziale, il binomio giustizia-pace è connotato dalla prospettiva escatologica (Rm 15,13).

Dall'analisi delle lettere apostoliche (Lettera agli Ebrei, Lettera di Giacomo, 1-2Pietro) è emerso come la giustizia e la pace fanno parte della dinamica della vita ecclesiale, in vista della santificazione dei credenti. L'attenzione alla pratica della giustizia è posta soprattutto nella lettera di Giacomo che invita la sua comunità a praticare le opere di giustizia al fine di far germogliare il seme della pace. La connotazione escatologica del binomio giustizia-pace è richiamata nella Lettera agli Ebrei e nelle lettere di Pietro (2Pt 3,13).

Il nostro percorso si chiude con lo sviluppo cristologico della riflessione giovannea. Secondo Giovanni il tema della «giustizia» si collega a quello del «giudizio» (*krisis*) e al dono pasquale della pace di Cristo crocifisso e risorto. Gesù rivela ai suoi discepoli il senso teologico della giustizia di Dio, che consiste nel denunciare e condannare l'incredulità del mondo e nel rivelare, mediante l'assistenza dello Spirito Santo, la salvezza di tutti coloro che credono nel Figlio. Con la passione e morte del Figlio si dichiara la vittoria definitiva sul «principe di questo mondo». Per tale ragione la comunità dei credenti deve poter testimoniare la sconfitta del male e contrastare ogni forma di ingiustizia e di violenza. È questa la testimonianza affidata alla comunità destinataria del messaggio di speranza racchiuso nel libro dell'Apocalisse: il tempo della fine è vicino e mentre il malvagio persiste nella sua malvagità, «il giusto continui a praticare la giustizia e il santo si santifichi ancora» (Ap 22,11).

## CAPITOLO II

### LA FIGLIOLANZA DIVINA: ASPETTI BIBLICI GENERALI

Il motivo della figliolanza trova ampia riflessione nei racconti biblici<sup>1</sup>. Dopo aver segnalato l'impiego semantico nell'Antico e Nuovo Testamento, rivolgiamo la nostra attenzione allo sviluppo del tema e alle sue declinazioni, per coglierne la ricchezza del messaggio teologico.

#### 1. La figliolanza divina: aspetti semantici

Nessuno può essere definito “figlio”, se non per indicare una sua relazione con un “padre” che sta all'origine della sua esistenza. Con figlio si designa una relazione generativa e affettiva una chiamata alla vita, che si apre ad un progetto futuro. Analogamente questa relazione si stabilisce tra l'uomo e Dio. L'umanità esiste perché all'origine, c'è un gesto creatore, paterno e materno, una vocazione alla vita, un atto libero da parte di Qualcuno. È la percezione che traspare da tutta la Bibbia, Antico e Nuovo Testamento, sia a proposito dell'uomo sia a proposito del popolo intero sia a proposito di Gesù, il figlio del Padre.

Sul piano del vocabolario il termine «figlio» è espresso in ebraico con *bēn* (figlio) / *bat* (figlia)<sup>2</sup> e reso in greco con *hyios*<sup>3</sup>. Esso designa la condizione giuridica di un soggetto legittimamente generato da genitori. Il termine è analogo a *teknon* (99x NT) e a *pais*<sup>4</sup> e *paidion* (24x; 52x NT)<sup>5</sup>. Con *nepios* (14x NT) si designa il fanciullo, un minore affidato alla cura e alla protezione dei genitori<sup>6</sup>.

Fra le attestazioni va ricordato l'uso assoluto di *hyios* (41x NT) e la perifrasi applicata a Gesù «figlio di Dio» (80x). Degli uomini come «figli di Dio» si parla 15x. La perifrasi «figlio dell'uomo» (*hyios tou anthropou*) ricorre 82x e «figlio di Davide» 15x. Il termine ebraico “figlio” (*ben*) ha come radice il verbo “*banah*”, cioè edificare una casa e costruirsi una discendenza. Nella Bibbia non si può prescindere da questo: chi viene al mondo – i figli degli uomini – appartengono ad una storia, portando in sé una relazione di origine e pertanto si riconoscono dipendenti e appartenenti ad un popolo che Dio ha scelto, ha chiamato, con cui ha stabilito la sua alleanza. In questo contesto biblico la parola “figlio” acquista una profondità che supera il fatto generativo: diventa un impegno preciso, una strada che si apre davanti ad ognuno, che ciascuno è chiamato a percorrere, come afferma il Sal 1: «Beato l'uomo che non segue il consiglio degli empì... il Signore veglia sul cammino dei giusti, ma la vita degli empì andrà in rovina». Al punto tale che nel Nuovo Testamento si usa la parola “figlio” per indicare la sua collocazione in un contesto progettuale, scelto liberamente, come proprio progetto di vita: Giuda viene chiamato “figlio della perdizione” (Gv 17,12; 2Tess 2,3); si parla di “figli della luce” (Lc 16,8; Gv 12,36; Ef 5,8), “figli delle tenebre” (1Ts 5,5). La relazione stessa di Gesù con i suoi discepoli diventa una sorta di legame familiare, di figliolanza che genera affettivamente e operativamente una sequela particolare: questo significa l'episodio in cui Gesù afferma: «Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli? (...) Ecco mia madre e i miei fratelli: chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre» (Mc 3, 33-35). Nel contesto della cena dell'addio, Gesù afferma: «Non vi chiamo più servi... vi ho chiamati amici... non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi» (Gv 15, 15-16). Tale esperienza si ritrova

<sup>1</sup> Cf. J. M. SCOTT, *Adozione, figliolanza*, in *DPL*, 24-29; F. BIANCHINI, *Figli nel figlio. La categoria della figliolanza nelle lettere di Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2018.

<sup>2</sup> Con circa 5000 ricorrenze, il termine ebraico *bēn* (figlio carnale) è il sostantivo più attestato nell'Antico Testamento. La sua frequenza si concentra particolarmente in Gen, Nm e nell'opera del Cronista, per via delle tavole genealogiche. Il suo significato delimita principalmente la relazione familiare, ma viene impiegato anche in senso traslato: «figlio mio» nel senso di figliolanza spirituale (Pr 1,10-15; 2,1; 3,1.11.21); «figli dei profeti» nel senso di «discepoli» di una scuola profetica (cf. 1Re 20,35; 2Re 2,3.5.7; 4,1.38; 5,22; 6,1; 9,1). Il termine *bēn* è frequentemente associato ad altre parole composte, come «figli di Israele», «figli dei Leviti», «figli di Ammon». Per indicare le relazioni paternali si trova il composto: «figlio di sua madre» (Gen 43,29), «figli di tuo padre» (49,8), «figli di un uomo unico» (42,13); cf. J. KÜHLEWEIN, *bēn-Figlio*, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. 1, , 275-282; M. IDEL, *Ben. Sonship and Jewish Mysticism*, The Kogod Library of Judaic Studies 5, London – New York 2007.

<sup>3</sup> *Hyios* ricorre 379x nel NT, assente solo in Ef, Fm, 3Gv e Gd: cf. HAHN, *hyios*, in *DENT*, 1687-1713.

<sup>4</sup> Il greco *pais* è reso in ebraico con *'ebed* che significa schiavo (Is 52,13) e viene usato per indicare il «servo di Dio»; cf. KÜHLEWEIN, *bēn-Figlio*, 278-282.

<sup>5</sup> L'impiego del termine *sperma* (seme) indica nella maggior parte dei casi il significato di discendenza fisica o in senso traslato (36x). Per le lettere protopauline, Bianchini individua il seguente lessico della figliolanza: *thygater* (solo in 2Cor 6,18); *teknon* (24x); *hyiothesia* (4x); *hyios* (34x); cf. BIANCHINI, *Figli nel figlio*, 16.

<sup>6</sup> Il termine *nepios* è spesso usato per illustrare una situazione o un comportamento generalmente infantile o negativo (cf. 1Cor 3,1; Ef 4,4; Eb 5,13). In senso traslato / metaforico *nepios* indica una persona ignorante o inesperta (cf. Pr 1,32; Sal 18,8; 114,6; 118,130); cf. BIANCHINI, *Figli nel figlio*, 14-15.

in quanto Paolo scrive ai Romani: «Non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli» (Rm 8,15). Dunque si nasce figli, dipendenti da una storia in cui ci si deve inserire e che sta a noi costruire; ma si diventa anche figli, con la vicinanza affettiva e di sequela, con le scelte operate nella vita. Nella natura umana, come figli, è iscritto un progetto da compiere e compiendolo la persona umana porta a termine la natura di figlio.

## 2. I titoli cristologici collegati alla figliolanza

Nella tradizione biblica si trovano diverse attribuzioni filiali. Tra le espressioni più comuni che alludono alla condizione umana, si trova l'espressione: «figlio di Adamo» («*bēn 'adam*»)<sup>7</sup>. Volendo focalizzare la connotazione cristologica della «figliolanza» applicata a Gesù di Nazaret, segnaliamo brevemente tre principali titoli presenti nel Nuovo Testamento: a) Figlio di Davide; b) Figlio dell'uomo; c) Figlio di Dio<sup>8</sup>.

### 2.1. Figlio di Davide

Con *hyios Daudid* si esprime il rapporto genealogico con la stirpe di Davide (la «casa» di Davide; «virgulto» di Iesse)<sup>9</sup>. Matteo pone Giuseppe nella discendenza di Davide come ultimo anello della lunga genealogia che apre il Vangelo (Mt 1,1-16): «Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù chiamato Cristo». Il dato è confermato dalla genealogia parallela del Vangelo di Luca (Lc 3,23-38): «Gesù quando incominciò il suo ministero aveva circa trent'anni ed era figlio, come si credeva, di Giuseppe, figlio di Eli» (Lc 3,23). La questione storica rimane difficile da ricostruire<sup>10</sup>. Si deve supporre che le attese di Gesù come compimento delle speranze messianiche hanno fatto sì che la comunità primitiva risalisse alle origini davidiche<sup>11</sup>. È interessante vedere come Gesù interpreta la relazione messianica con la figura di Davide. Nel suo ministero a Gerusalemme, Gesù riflette sul senso messianico rimette in discussione il senso: «Come mai dicono gli scribi che il Messia è figlio di Davide? Davide stesso [= il Salmo 110], infatti, ha detto, mosso dallo Spirito Santo: Disse il Signore al mio Signore: Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici come sgabello ai tuoi piedi» (Mc 12,35). E aggiunge: «Davide stesso lo chiama Signore: come dunque può essere suo figlio?» (Mc 12,37). Aprendo la lettera ai Romani Paolo esprime la professione di fede in («[Gesù] nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santità») (Rm 1,3-4)<sup>12</sup>.

### 2.2. Figlio dell'uomo

L'espressione «figlio dell'uomo» (in ebraico *ben adam*, in aramaico *bar enas*) indica un individuo della specie umana, semplicemente un uomo<sup>13</sup>. Ma non è possibile che Gesù l'abbia usata solo per indicare il suo essere uomo tra gli uomini<sup>14</sup>. Probabilmente Gesù la usa proprio per allusione ad altri significati più profondi che il termine suscita nei suoi uditori e per indicare, dunque, la sua qualifica e missione divina<sup>15</sup>. Nell'Antico Testamento, la troviamo nel profeta Ezechiele, destinatario di una vocazione e di una missione da compiere, lungo la quale viene da Dio apostrofato continuamente «figlio dell'uomo» tanto che l'espressione diventa un appellativo del profeta stesso. Nelle sue visioni, espresse per dar luce al progetto di Dio che si sta realizzando in un momento di crisi, Ezechiele descrive la gloria di *Yhwh* apparsa in figura umana: «uno dall'aspetto umano... così mi appariva la gloria di *Yhwh*» (Ez 1,26-28). E ancora: «E guardai: ecco qualcosa dall'aspetto simile a quello di un uomo...» (Ez 8,2-4). Ed è qui che il profeta Ezechiele si incontra con la famosa visione di Dan 7, 13-

<sup>7</sup> Il termine *bēn* si accompagna ad *'adam* (figlio di Adamo/uomo). Il composto «*bēn 'adam*» (figlio dell'uomo) ritorna soprattutto in Ez (93x), Nm 23,19; Is 51,12; «figlio del principe» (Gdc 8,18; 2Sam 9,11; 13,4.23.32). In Ger 20,15 *bēn zākar* indica il ragazzo.

<sup>8</sup> Per una rassegna approfondita della cristologia neotestamentaria, cf. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, vol. 1: *Gli inizi*; vol. 2: *Gli sviluppi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2008; 2011.

<sup>9</sup> I Vangeli riportano la notizia che il Messia è figlio di Davide. Sono principalmente i Vangeli di Matteo e Luca a fornirci la notizia della discendenza davidica di Gesù (cf. Mt 1,20; 9,27; 12,23; 15,22; 20,30.31; 21,9.15; Lc 1,69; 18,39; 20,41.42), ma anche altri testi lo confermano (Mc 10,47.48; Rom 1,4; 2 Tm 2,8).

<sup>10</sup> Giuseppe (e dunque Gesù) era di stirpe davidica, doveva trattarsi di un ramo collaterale e di modesta importanza, non di origine aristocratica. Similmente anche per Maria è difficile sostenere l'appartenenza alla discendenza di Davide (è più probabile che essa appartenga alla tribù di Levi, come la «parente» Elisabetta e lo stesso Zaccaria).

<sup>11</sup> La monarchia di Davide, dopo l'esilio babilonese recupera un senso messianico solo a partire dall'epoca maccabaica (II a. C.), un tipo di messianismo, tuttavia, che coesiste con altri del tutto differenti.

<sup>12</sup> Cf. K. STOCK, *Figlio di Davide*, in R. PENNA - G. PEREGO - G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, 488-495.

<sup>13</sup> Cf. O. MICHEL, *Figlio dell'uomo*, in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 651-671; G. BARBAGLIO, *Figlio dell'uomo*, in *Schede Bibliche Pastorali*, a cura di G. Barbaglio, vol. 1: A-L, EDB, Dehoniane, Bologna 2014, 1410-1423; A. FONTANA, *Figlio - Figlio dell'uomo - Figlio di Dio*, in *Dizionario Biblico della Vocazione*, a cura di G. De Virgilio, Rogate, Roma 2007, 325-330.

<sup>14</sup> Alcuni studi hanno trovato riscontri già in religioni, correnti di pensiero e paesi diversi dall'Iran all'Egitto, dall'Asia alla Grecia: l'espressione indicava una specie di «uomo primordiale», con qualità e caratteristiche divine, in stretta relazione con tutto il creato, discendente dall'Essere celeste o dal Dio creatore, perciò egli stesso salvatore e redentore.

<sup>15</sup> Cf. K. STOCK, *Figlio dell'uomo*, 481-488; P. GRELOT, *Jésus, Fils de l'homme*, «Revue Thomiste» 105 (2005) 89-102.

14, a cui Gesù fa riferimento nella sua risposta al sommo sacerdote: “Stavo guardando... ed ecco sulle nubi del cielo uno simile ad un Figlio dell’uomo... il suo potere è un potere eterno, che non passerà; il suo regno non verrà meno”. Questo personaggio misterioso si presenta come la manifestazione visibile del Dio invisibile<sup>16</sup>.

Circa la sua applicazione cristologica, dall’analisi dei vangeli emergono tre aspetti: il figlio dell’uomo è presente e operante fin da ora tra gli uomini, ha il potere di rimettere i peccati (Mt 9,6), è padrone del sabato (Mt 12,8), non è venuto per essere servito, ma per servire (Mc 10,45), per la gente appare misterioso (Mt 16,13). Il figlio dell’uomo deve poi soffrire, patire, morire e risorgere (possiamo vedere le premonizioni di Gesù ai discepoli sulla strada verso Gerusalemme): egli è tradito da Giuda con un bacio (Lc 22,22.48), è consegnato nelle mani dei peccatori (Mt 26,24.45) per essere crocifisso (Mt 26,2). E infine, verrà nella gloria come giudice (Mc 14,62).

Questi elementi fanno emergere che non basta il solo riferimento a Dan 7,13-14 per capire il significato del termine “Figlio dell’Uomo” usato da Gesù. Esso contiene tutti i rimandi a cui abbiamo accennato nel paragrafo precedente: dall’uomo primordiale che è venuto per liberare l’umanità e dunque con una ben precisa missione salvifica da compiere, che si collega al personaggio escatologico di Daniele e degli apocrifi giudaici. Ciò esprime la coscienza di Gesù di essere stato chiamato e inviato dal Padre per una missione precisa tra gli uomini, in riferimento anche ai Sal 2,7; 110,1; 8 e dunque con la convinzione di possedere una identità divina, al punto tale che, quando lo svela ai membri del sinedrio, essi non possono accettare tale affermazione, se non come “bestemmia”. Infine, Gesù fonderà questa espressione “Figlio dell’Uomo” con quella del “Servo di *Yhwh*”, soprattutto quando la usa in relazione agli annunci della sua passione e morte.

### 2.3. Figlio di Dio

Troviamo il titolo «figlio di Dio» (*hyios tou theou*) nella letteratura antica, generalmente per designare personaggi importanti sul piano politico o religioso<sup>17</sup>. Nell’Antico Testamento con la designazione di «figlio di Dio» si indica: a) un titolo mitologico dato ai messaggeri celesti di Dio<sup>18</sup>; b) un titolo di predilezione per il popolo di Israele<sup>19</sup>; c) un titolo di adozione divina per il re (2Sam 7,14; Sal 2,7; 89,27); d) un titolo di rispetto per i giudici (Sal 82,6); e) un elogio per il singolo ebreo onesto (Sir 4,10; Sap 2,18); f) un attributo del messia (Sal 2,7). In generale il titolo indica una divina elezione per un compito affidato da Dio e la corrispondente obbedienza ad una tale vocazione (cf. Mt 21,28-31)<sup>20</sup>. La persona insignita di tale titolo godeva di particolare prestigio nella comunità. Vi sono inoltre alcuni passi anticotestamentari in cui l’espressione «figlio di Dio» serve a paragonare l’agire di *Yhwh* verso gli uomini, come un padre porta suo figlio (Dt 1,31), lo ammonisce (Dt 8,5; Pr 3,12), ha compassione di lui (Sal 103,13; Mal 3,17); anche *Yhwh* si comporta così con i suoi eletti (Mal 1,6)<sup>21</sup>.

#### 2.3.1. «Figlio di Dio» nei Vangeli Sinottici

Nel Nuovo Testamento è fondamentale la professione di fede nella figliolanza di Dio, attribuita a Gesù di Nazaret<sup>22</sup>. Sono stati evidenziate tre concezioni fondamentali nel titolo cristologico «Figlio di Dio»: a) la figliolanza di Gesù

<sup>16</sup> Nella letteratura giudaica inter-testamentaria, soprattutto nel *Libro di Henoch*, il figlio dell’uomo è una persona con una natura divina, abita in cielo con il Signore degli spiriti, preesiste a tutto il creato ed è detto “uomo” forse proprio per rivelare la sua qualifica di prototipo dell’umanità, ma è anche definito Messia, Giusto, Eletto... Ed è infine una figura escatologica che verrà dalle nubi o dal mare a giudicare il mondo (cf. *Henoch*, 37-71). In *4Esdra*, 13-14: il messia apocalittico è per lo più chiamato l’«uomo». L’uomo rimane nascosto sino al suo giorno, nel quale viene dal cuore del mare e volando sulle nubi del cielo. Con il resto d’Israele compone una schiera con cui inizia il regno messianico. Poi tutti moriranno. Seguirà la risurrezione finale.

<sup>17</sup> Il titolo, che aveva una lunga storia nel Medio Oriente antico, era riservato ai faraoni *egiziani* considerati come «figli di Dio», perché il dio sole era ritenuto loro padre. L’uso di tale titolo è attestato anche in riferimento a monarchi assiri e babilonesi. Nel mondo *ellenistico-romano*, lo si attribuiva al sovrano, specialmente nella frase «*divi filius*», riferita all’imperatore romano. Nello stesso ambiente, quel titolo si dava anche a eroi mitici, o a taumaturghi, o a persone storiche come Apollonio di Tiana, Pitagora e altri personaggi. Il fondamento dell’uso di questo titolo applicato a uomini era la convinzione che tali persone avessero poteri divini; cf. O. MICHEL, *Figlio di Dio*, in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 671-683; HAHN, *hyios*, 1687-1690.

<sup>18</sup> Cf. Gb 1,6; 2,1; 38,7; Sal 29,1; Dan 3,25; Gen 6,2; cf. KÜHLEWEIN, *bēn-Figlio*, 281-282.

<sup>19</sup> Cf. Es 4,22; Dt 14,1; Os 2,1; 11,1; Is 1,2; 30,1; Ger 3,22; Sap 2,16; 18,13.

<sup>20</sup> L’Antico Testamento designa come figlio di Dio il popolo israelitico: «Israele è il mio figlio primogenito...» (Es 4,22-23); il re stesso e la sua discendenza sono prefigurati nella linea della figliolanza divina (2Sam 7,14); gli israeliti giusti («Voi siete figli per *Yhwh*, Dio vostro...»: Dt 14,1). Questa figliolanza si fonda sempre sull’esperienza vissuta della elezione (=chiamata e scelta da parte di Dio) e sull’alleanza vissuta in modo particolare. Nei libri sapienziali questa figliolanza si estende a tutti gli uomini giusti: dice Sap 2, 13-18 (a cui farà riferimento Mt 27,43): «Il giusto... si dichiara figlio del Signore... si vanta di aver Dio per Padre... se il giusto è figlio di Dio, egli l’assisterà». Ancora una volta, riconoscere ogni uomo come figlio di Dio significa collocare la sua esistenza concreta nell’orizzonte di Dio, con una relazione privilegiata con Lui, tale da rendere riconoscibile nel suo progetto di vita l’amore stesso di Dio. Si tratta cioè di una figliolanza “morale” nel senso che il giusto è capace di rispondere alla chiamata di Dio e vivere secondo il suo progetto.

<sup>21</sup> Cf. K. STOCK, *Figlio di Dio*, in *Temi teologici della Bibbia*, 495-502.

<sup>22</sup> Annota Kühlewein: «Il termine *hyios* nel NT riprende il *bēn* dell’AT. Ciò che conferisce al termine una nuova rilevanza teologica è il parlare di Gesù come del “figlio”; cf. i titoli cristologici “figlio dell’uomo”, “figlio di Davide” e “figlio di Dio”» (KÜHLEWEIN, *bēn-Figlio*, 282).

è fondata sul rapporto con Dio come padre; b) la costituzione come «Figlio di Dio» è applicata a Gesù in quando messia insediato nell'ufficio di salvatore; c) la figliolanza divina comporta l'affermazione della soprannaturale essenza divina<sup>23</sup>.

- Nei Vangeli Sinottici si individuano aspetti importanti della figliolanza divina di Cristo. Ne riassumiamo tre: a) l'autorivelazione di Cristo come «figlio» (Mt 11,27; Lc 10,22); b) la concezione messianica nell'annunciazione (Lc 1,32-34; cf. Sal 2,7); c) La rivelazione «filiale» di Gesù nei racconti di miracoli, nel battesimo, nella trasfigurazione e nell'evento pasquale.

a) l'autorivelazione di Cristo come «figlio» (Mt 11,27; Lc 10,22)

L'impiego di *hyios*, usato in modo assoluto, sottolinea la relazione profonda tra Gesù e il Padre. Nella sua provvidenza Dio ha rivelato il mistero ai «piccoli» e lo ha nascosto ai sapienti. La conoscenza del Padre passa attraverso il Figlio e la loro comunione reciproca conferma la figliolanza divina di Gesù. Il testo recita:



<sup>25</sup>In quel tempo Gesù disse: «Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli. <sup>26</sup>Sì, o Padre, perché così hai deciso nella tua benevolenza. <sup>27</sup>Tutto è stato dato a me dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo. (Mt 11,25-27)

Dio Padre è il motivo fondamentale di tutta la vita del Figlio; egli è Colui che muove il progetto dell'amore e della salvezza «nel cielo e sulla terra». Nel v. 25 si evoca il motivo della «benedizione» e insieme quello della «confessione» (*exomologoumai*), il cui significato biblico corrisponde alla rivelazione di un progetto di amore. Letteralmente il verbo *exomologoumai* indica il «riconoscere fino in fondo» (cf. Mt 3,6) ed esprime il consenso («trovarsi d'accordo»). L'espressione con cui Gesù inizia la sua preghiera contiene il suo riconoscere fino in fondo, pienamente, l'agire di Dio Padre, e, insieme, il suo essere in totale, consapevole e gioioso accordo con questo modo di agire, con il progetto del Padre. Inviando il suo Figlio, il Padre ha voluto realizzare la salvezza dell'umanità. Gesù rende lode e confessione al Padre «signore del cielo e della terra» (cf. la preghiera del Padre Nostro: Mt 6,9-10) per la duplice azione: «nascondere» (*ekrypsas*) e «rivelare» (*apekalypsas*). Si tratta di due verbi che appartengono al vocabolario apocalittico e sapienziale e che descrivono le due azioni antitetiche di Dio nei riguardi dei «sapienti e intelligenti» (*apo sōphōn kai synetōn*) e dei «piccoli» (*nēpiois*). Nella sua ineffabile e libera volontà, Dio «ha nascosto» il suo progetto (s'impiega genericamente il pronome «queste cose» *tauta*) a coloro che si ritengono sapienti e intelligenti, mentre lo «ha rivelato» ai piccoli<sup>24</sup>. Il v. 27 assume una rilevante dimensione cristologica e trinitaria. Gesù esprime nella preghiera un concetto centrale, che illumina le relazioni divine e specifica la sua posizione nel progetto di Dio. Anzitutto Gesù dichiara di aver ricevuto da Padre ogni potere («tutto»: cf. Mt 28,18), confermando l'unità della persona del Figlio con quella del Padre. In base a questa relazione di profonda comunione, espressa senza aggettivi possessivi, Gesù rivela: «Nessuno può conoscere il Padre se non per mezzo del Figlio». Questa ulteriore affermazione ammette un'unica mediazione ed un'unica via di rivelazione e di salvezza: la mediazione di Gesù Cristo. Solo attraverso l'accoglienza di Gesù Cristo possiamo accedere al mistero dell'amore di Dio<sup>25</sup>.

È importante sottolineare il valore dei verbi contenuti in questa preghiera. Il Padre «ha dato» (*paredothē*) al Figlio e il Figlio «conosce il Padre» (*epiginōskei*). Due verbi (donare- conoscere) che evocano la forza del «dono» e allo stesso tempo quella della relazione di reciprocità e di piena comunione. La conoscenza profonda (*epiginōsis*) non è primariamente di ordine intellettuale ma interpersonale. Per gli uomini l'accesso alla conoscenza del Padre non può avvenire se non attraverso la rivelazione del Figlio e non si perviene alla conoscenza del Figlio senza l'iniziativa del Padre. Questa breve e intensa preghiera rivela come all'interno del mistero trinitario di Dio ci sia il dono totale delle persone e la comunione perfetta nella conoscenza e nell'accoglienza<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Cf. HAHN, *hyios*, 1691.

<sup>24</sup> Dal contesto di Mt 11,1-30 possiamo interpretare questa prima categoria di persone («sapienti e intelligenti») come coloro che conducono una vita autoreferenziale, basata sul formalismo della Legge e incapace di rinnovamento interiore. Al contrario i «piccoli» (*nēpioi*), che ricevono la rivelazione e diventano «discepoli», sono coloro che si affidano a Dio e si impegnano a praticare fattivamente la sua volontà (Mt 7,21; 25,40.45).

<sup>25</sup> Nel parallelo lucano (Lc 10,21-24) possiamo notare come la preghiera di giubilo è seguita da una beatitudine. Rivolgendosi ai discepoli Gesù afferma: «Beati gli occhi che vedono ciò che voi vedete. Vi dico che molti profeti e re hanno desiderato vedere ciò che voi vedete, ma non lo videro, e udire ciò che voi udite, ma non l'udirono» (Lc 10,23-24). Il tema del discepolato è maggiormente posto in evidenza dal fatto che i discepoli sono testimoni viventi della gioia e dell'amore di Dio in Cristo Gesù. Essi hanno il privilegio di condividere con Gesù la preghiera di giubilo, che profeti e re del passato avrebbero voluto sperimentare.

<sup>26</sup> «Lo stile che Dio sceglie è quello di rivelare se stesso ai piccoli e ai poveri e di lasciare nell'ignoranza i sapienti e gli intelligenti. Comprendiamo il valore profetico di tale affermazione alla luce del *Magnificat* e della paradossale teologia paolina. Dio ha scelto ciò che nel mondo è piccolo, disprezzato e nulla, per ridurre a nulla le cose che sono (cf. 1Cor 1,28). La strada della «piccolezza» (*tapeinōsis*: Lc 1,48) e della «debolezza» (*asthenēia*: 1Cor 2,3) sono preferite dal Signore. Così nell'insegnamento evangelico solo chi si fa piccolo «entra nel regno dei cieli» (Mt 18,4). Questa rivelazione sottolinea

b) La concezione messianica nell'annunciazione (Lc 1,32-34; cf. Sal 2,7)

Una seconda affermazione della figliolanza divina di Gesù è attestata nella pagina lucana dell'annunciazione a Maria, dove Gesù è definito «figlio dell'altissimo... figlio di Dio» (Lc 1,32,35). Il brano di Lc 1,26-38 riveste un'importanza programmatica nell'opera lucana<sup>27</sup>. Ci limitiamo a segnalare come la rivelazione a Maria contiene una importante affermazione cristologica nella linea della figliolanza. Il testo recita:

📖 <sup>26</sup>Al sesto mese, l'angelo Gabriele fu mandato da Dio in una città della Galilea, chiamata Nazaret, <sup>27</sup>a una vergine, promessa sposa di un uomo della casa di Davide, di nome Giuseppe. La vergine si chiamava Maria. <sup>28</sup>Entrando da lei, disse: «Rallegrati, piena di grazia: il Signore è con te».

<sup>29</sup>A queste parole ella fu molto turbata e si domandava che senso avesse un saluto come questo. <sup>30</sup>L'angelo le disse: «Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio. <sup>31</sup>Ed ecco, concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. <sup>32</sup>Sarà grande e verrà chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre <sup>33</sup>e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine». <sup>34</sup>Allora Maria disse all'angelo: «Come avverrà questo, poiché non conosco uomo?». <sup>35</sup>Le rispose l'angelo: «Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra. Perciò colui che nascerà sarà santo e sarà chiamato Figlio di Dio. <sup>36</sup>Ed ecco, Elisabetta, tua parente, nella sua vecchiaia ha concepito anch'essa un figlio e questo è il sesto mese per lei, che era detta sterile: <sup>37</sup>nulla è impossibile a Dio». <sup>38</sup>Allora Maria disse: «Ecco la serva del Signore: avvenga per me secondo la tua parola». E l'angelo si allontanò da lei. (Lc 1,26-38)

Fermiamo la nostra attenzione sui vv. 30-37, rilevanti per la nostra ricerca. Nei vv. 30-33 si riporta il secondo intervento rivelativo dell'angelo, che si apre con la rassicurazione («non temere, Maria»). L'unità si compone di due tempi: nel v. 30 (primo tempo) l'angelo ribadisce che la giovane «ha trovato grazia» (*eúres charin*) presso Dio. È la stessa grazia che ha caratterizzato l'intervento trasformante in lei, che ora è resa manifesta in vista di un progetto<sup>28</sup>. Questo progetto è indicato nei preziosi vv. 31-33 (secondo tempo). Nel v. 31 il soggetto è Maria: ella concepirà nel grembo (*syllēmpē en gastri*)<sup>29</sup> darà alla luce un figlio (*téxē huión*) e lo chiamerà Gesù (*kalēsei Iēsoûn*).

Nei vv. 32-33 il soggetto è Gesù, che sarà «grande», chiamato «figlio dell'altissimo», riceverà il trono di Davide suo padre e il suo regno non avrà fine. Mentre per il Battista sarà Zaccaria a dare il nome e nel vangelo matteo questo impegno è riservato a Giuseppe come padre putativo (Mt 1,21), in Lc 1,31 è Maria colei che riceve da Dio il nome di «Gesù» (*Iēsoûn*) e lo pone sul bambino<sup>30</sup>. La connotazione profetica delle parole dell'angelo schiude la prospettiva teologica che l'evangelista privilegia nella sua costruzione narrativa.

Nei vv. 32-33 si passa alla presentazione dell'identità del bambino. Di lui si dice che sarà «grande», titolo che era riservato a Dio stesso (Sal 48,2). Gesù è inoltre associato a Dio con un secondo titolo: «Figlio dell'Altissimo»<sup>31</sup>. Nelle parole del messaggio (vv. 32b-33) echeggia la profezia di Natan a Davide (2Sam 7,8-16), che trova nel bambino la sua piena realizzazione. In lui Dio porta a compimento le promesse contenute nei diversi oracoli dell'Antico Testamento<sup>32</sup>. Da queste

---

l'importanza della preghiera umile, vissuta con un cuore che sa affidarsi e sa aspettare, pronta ad obbedire anche nei momenti più difficili dell'esistenza» (G. DE VIRGILIO, *Le preghiere nei vangeli. Itinerario biblico-vocazionale*, Rogate, Roma 2013, 116).

<sup>27</sup> Circa l'articolazione di Lc 1,26-38, si evidenzia una cornice narrativa che apre (vv. 26-27; l'angelo) e chiude il racconto (v. 38b: l'angelo), mentre il corpo del testo è caratterizzato da un triplice dialogo (vv. 28-38) tra l'angelo Gabriele e la vergine Maria. Il dialogo, segnato dall'arrivo e dalla partenza dell'angelo (vv. 28a-38b) e scandito da una «rivelazione» dell'angelo e da una «reazione» di Maria, secondo uno schema binario rivelazione/reazione: v. 28: saluto – prima rivelazione; v. 29: prima reazione di Maria (turbamento); vv. 30-33: seconda rivelazione (risposta al turbamento – annuncio del concepimento – grandezza del figlio); v. 34: seconda reazione di Maria (domanda); vv. 35-37: terza rivelazione (identità profonda del nascituro – segno: gravidanza di Elisabetta); v. 38: terza reazione di Maria (risposta verbale, adesione)

<sup>28</sup> Il verbo *eúreskō charin* (trovare grazia) è un semitismo usato nella LXX per indicare la benevola accoglienza accordata a un subalterno (cf. 1Sam 1,18); ma solo di Noè (cf. Gen 8) e di Mosè (cf. Es 33,12.17) si afferma che hanno trovato grazia presso Dio. Nel caso di Maria tale promessa è fatta direttamente da Dio attraverso le parole dell'angelo. Il favore che Dio accorda vale per la persona e quindi per l'incarico affidato a tale persona. Tutto è pronto per il messaggio vero e proprio.

<sup>29</sup> Il riferimento al «concepire nel ventre» approfondisce la realtà dell'incarnazione verginale di Gesù. Alcuni hanno voluto accostare l'evento all'atto creativo di Dio in Gen 1-2.

<sup>30</sup> È stato notato come i vv. 31 è costruito con una formula tripartita. La madre dà il nome come nel caso di Ruben (cf. Gen 29,32) e Samuele (1Sam 1,20), che ripetono a stessa formula a tre membri. Sorprende questo indizio nel contesto di Lc 1, se si tiene conto che nel parallelo con la nascita di Giovanni è Zaccaria che impone il nome. Il nome di Gesù è dato dall'alto, come in tutte le grandi occasioni degli interventi di Dio, non è insolito - soprattutto nella forma lunga "Giosuè" - e non riceve interpretazione, anche se un orecchio ebraico poteva facilmente intenderlo come «Dio è salvezza».

<sup>31</sup> Il titolo ritorna anche nella comunità di Qumran, che attendeva il messia con queste parole: «Dio promette di renderlo grande, di consolidare il suo trono per sempre, di averlo per figlio» (4QFlor 174); «Egli sarà chiamato Figlio di Dio, lo si chiamerà figlio dell'Altissimo» (4Q243).

<sup>32</sup> Nei vv. 32b-33 si evidenzia un richiamo a diverse profezie anticotestamentarie; la profezia di Natan (1Sam 7); la relazione filiale del messia con Dio (Sal 2,7; 89,27), l'oracolo del regno di Davide (Is 9,6; Ger 23,5) e del regno eterno (Mi 4,7 e Dn 7,14).

attestazioni messianiche emerge la grandezza del nascituro, tratteggiato con i riferimenti alle Scritture di Israele, di cui egli rappresenta l'attesa, il frutto maturo e il compimento. Possiamo dire che siamo alla frontiera con il NT, ma per valicarla occorrerà la seconda parte del messaggio angelico.

Il v. 34 riporta la seconda reazione di Maria con le parole: «Come avverrà questo (*pôs éstai toúto*) poiché non conosco uomo? (*epei ándra ou ginÓskō*)». Il testo è stato oggetto di una ampia riflessione nel corso della sua storia interpretativa<sup>33</sup>. Ci limitiamo a rilevare alcuni aspetti principali del testo. Il significato del verbo «conoscere» (eb.: *ydh*)<sup>34</sup> e la sua forma al presente depongono a favore di un'interpretazione assertiva e non volitiva (deliberativa). In questa prospettiva Maria sta constatando la sua condizione giuridica di «promessa sposa» che non ha relazione con il suo sposo<sup>35</sup>. Tuttavia il suo stato di verginità non è solo una condizione, ma rientra in un progetto più grande, che coinvolge il futuro matrimonio e il piano divino. Diversi commentatori sottolineano che il contesto di Lc 1, la cui peculiarità è unica nella Bibbia, conferisce a questa espressione una valenza progettuale, in relazione al piano di Dio. La reazione di Maria, che rimane fedele a Dio, non è una domanda sul fatto del concepimento (come sembra nel caso di Zaccaria), ma sul «come» avrà luogo questo evento. Di conseguenza l'intervento della Vergine potrebbe esprimere la meraviglia per la conferma che la rivelazione dell'angelo avrebbe fornito: l'evento della nascita straordinaria del «figlio di Dio» sollecita la reazione di Maria non per negare la sua adesione al progetto di Dio, ma per attestare che quanto le accade non può che essere un mistero che sfugge alla possibilità dell'uomo. In lei la maternità sarà verginale e la verginità sarà generativa, come viene subito dopo esplicitato nella terza rivelazione angelica<sup>36</sup>.

I vv. 35-37 precisano il «come» del concepimento del «figlio di Dio». La costruzione parallelistica del v. 35 enfatizza il ruolo dinamico dello Spirito Santo «che scende» (*epeleusetai epi sé*). È la potenza di Dio che opera con la sua «*dýnamis*» e permette di vivere la vocazione e la missione secondo il piano divino<sup>37</sup>. L'espressione «stendere l'ombra» (*episkiazō*)<sup>38</sup> rievoca la presenza della nube, simbolo della realtà operante di *Yhwh*, in alcune tappe della storia di Israele<sup>39</sup>. Il v. 35 si chiude con il riferimento al motivo della «santità» del nascituro: «perciò anche (*diò kai*) colui che nascerà santo (*ágion*)»<sup>40</sup>. La santificazione che procede dal dinamismo spirituale converge nell'affermazione cristologica secondo cui il bambino sarà chiamato «figlio di Dio» (*huiòs Theou*)<sup>41</sup>. La maternità divina di Maria non deriva dalla sua umanità, bensì è la divinità di Gesù Cristo che si incarna nell'umanità, accolta dalla Vergine<sup>42</sup>. La breve analisi dei vv. 30-37 mostra come il centro della storia è rappresentato dal dono di Gesù, definito figlio dell'Altissimo. La sua incarnazione passa attraverso il «si» totale della Vergine e questo può avvenire mediante l'azione efficace dello Spirito Santo (v. 35). Il concepimento verginale, frutto dell'azione dello Spirito e rivelazione della libertà di Dio, assicura e garantisce la identità più profonda del nascituro che sarà quindi «Figlio di Dio». Questo racconto lucano che inaugura il vangelo, si apre con la presentazione «programmatica» dell'opera di Dio, Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

c) La rivelazione «filiale» di Gesù nei racconti di miracoli, nel battesimo, nella trasfigurazione e nell'evento pasquale

Un terzo aspetto della rivelazione «filiale» è attestato nei racconti di miracoli (Mc 5,1-20; Mc 1,24), nell'episodio del battesimo, nella trasfigurazione di Gesù e finalmente nei racconti pasquali. La cristologia del «figli di Dio» è accentuata

<sup>33</sup> Cf. C. PELLEGRINO, *Maria di Nazaret, profezia del Regno. Un approccio narrativo a Lc 1,34* (AnBi 206), Roma 2014.

<sup>34</sup> Cf. Gen 19,8; Nm 31,17.18.35; Gdc 11,39; 21,11-12.

<sup>35</sup> Il fatto che Maria dica «non» conosco uomo, non va interpretato automaticamente con un «non ancora». Per alcuni commentatori questo senso «temporale» appare riduttivo. Inoltre l'impiego dell'avverbio «come» seguito da un futuro attira l'attenzione sul valore di qualcosa che sembra impossibile (cf. Lc 12,26; Mc 3,31; Gv 5,44-47). Siamo indotti a pensare che Maria si trova davanti ad una vera difficoltà: come conciliare la maternità che le propone l'angelo con il suo stato di verginità? In questo senso si può interpretare la domanda-reazione della vergine nell'ottica di un progetto «interiore» più grande che riguarda la scelta di rimanere vergine per sempre (*desiderium verginitatis*).

<sup>36</sup> Questa interpretazione è supportata da diversi particolari presenti nel testo: Maria formula una domanda che esprime una meraviglia e allude a una intuizione sollecitata dal messaggio angelico, bisognosa tuttavia di ulteriore spiegazione che verrà fornita nella seconda parte del messaggio.

<sup>37</sup> Con il termine *dýnamis* (17x in Lc-At) si designa lo Spirito Santo e la sua forza missionaria. L'esistenza di Maria, la missione di Gesù e l'evangelizzazione della chiesa sono segnate dalla *dýnamis pneumatós*.

<sup>38</sup> Il verbo è impiegato solo in Lc 9,34, che riporta la scena della trasfigurazione, quando i discepoli sono ammessi ad una particolare rivelazione divina. In At 5,15 il verbo indica l'ombra di Pietro che produce un effetto di risanamento. Nel nostro testo indica la presenza di Dio nel bambino che nascerà da Maria. Il passo ha favorito l'interpretazione di Maria come «arca dell'alleanza» (cf. 2Sam 5; Lc 1,39-45).

<sup>39</sup> Nell'AT il verbo è usato per la nuvola che copre la tenda del convegno, in cui la gloria di Dio vi stabilisce la sua dimora: cf. Es 40,30.35; Sal 91,4; 140,7; Pr 18,11. a

<sup>40</sup> Alcuni studiosi hanno inteso l'espressione «santo (*ágion*)» in senso causale: nascere in modo santo, cioè senza spargimento di sangue che, secondo la legge levitica, rende impura la puerpera (cf. Gv 1,12: «non da sangue»). Tale interpretazione possibile sul piano grammaticale, sembra improbabile nel contesto narrativo dei vv. 35-37.

<sup>41</sup> Nel vangelo lucano Gesù rivela una particolare relazione con Dio: cf. Lc 4,3.9.41; 8,28; 22,70.

<sup>42</sup> Maria non è madre di un uomo divenuto Dio, ma di un essere umano la cui persona è sempre stata divina. Si coglie in questa affermazione una delle tesi più originali della rivelazione cristiana: la profonda identità di Cristo. Su questa identità si sono scontrati i farisei del tempo di Gesù e si sono scatenate le eresie dei primi secoli e dei secoli successivi (M. Orsatti).

soprattutto in Matteo<sup>43</sup>. Ci limitiamo a segnalare come il processo di rivelazione cristologica di Gesù «figlio di Dio» si caratterizzante l'architettura teologica del Vangelo secondo Marco. La tesi che sorregge il racconto marciano è rappresentata alla figura di Gesù Cristo «figlio di Dio» (Mc 1,1). La sua graduale rivelazione si evince dalla domanda che i diversi personaggi e gruppi pongono: «chi è costui?». Quando Gesù comincia a predicare (1,14-15) il messaggio esplicitamente riguarda solo l'approssimarsi del Regno e l'urgenza della conversione, mentre l'identità del proclamatore viene taciuta. Alla domanda esplicita o implicita su chi è Gesù risuona come contrappunto l'invito a tacere e a non divulgare i miracoli: così nelle parole rivolte al lebbroso (1,44), nella guarigione del sordomuto (7,36), del cieco (8,26), nell'episodio della risurrezione della figlia di Giairo (5,43). Con maggiore insistenza Gesù ordina di tacere agli spiriti demoniaci che proclamano apertamente la sua identità di Figlio di Dio (1,25.34; 3,12) e agli stessi discepoli (8,30; 9,9); ma nonostante le raccomandazioni al segreto, coloro che hanno fatto l'esperienza dell'incontro salvifico ne parlano a tutti<sup>44</sup>. Di fronte all'autorità manifestata attraverso le parole e i gesti si ripete variamente lo stesso interrogativo: «che cos'è tutto questo?» (1,27), «perché costui parla così?» (2,7), «chi è dunque costui?» (4,41), «da dove gli vengono queste cose...» (6,2-3), «con quale autorità fai questo?» (11,28). Gli uomini danno risposte diverse: «è fuori di sé...ha un demone» (3,21-22; cf. Gv 10,20); «il Battista redivivo» (6,14), «Elia o uno dei profeti...» (8,27-28).

Occorre rilevare che all'imperativo del segreto imposto dal Signore si contrappone l'invito pasquale di proclamare il Cristo a tutti gli uomini (13,10; 14,9). Dal momento della professione messianica di Pietro (8,29-30), Gesù fa trasparire il mistero della propria identità in modo graduale: dapprima limita il segreto al tempo pre-pasquale (9,9); in seguito si fa acclamare «figlio di Davide»<sup>45</sup> e parla apertamente di messia<sup>46</sup>. La rivelazione del mistero di Gesù, la sua messianicità e la sua figliolanza divina verranno proclamate soltanto nella prospettiva pasquale della passione e risurrezione del «figlio dell'uomo», messia sofferente (8,31; 9,31; 10,32-34). La cristologia marcana intende rileggere l'intera vicenda storica di Gesù sotto il «segno della croce» per ricostruirne la credibilità mediante la riscoperta del cammino di speranza che illumina il senso della passione del Cristo e la fede pasquale della comunità.

Il racconto evangelico raggiunge il suo punto culminante nel preciso istante della morte del Cristo (15,37), attraverso lo squarciarsi del velo del tempio (15,38) e l'affermazione di fede del centurione pagano (15,39). Il completo «disvelamento» del mistero si compie nel crocifisso proclamato «figlio di Dio», titolo che non era stato finora mai attribuito a Gesù dagli uomini, ma solo dal Padre (nel battesimo: Mc 1,11; nella trasfigurazione (Mc 9,7), anticipando in modo simbolico la proclamazione post-pasquale della chiesa. La visione cristologica è supportata ed unita a quella ecclesiologica: la defezione del gruppo dei discepoli di fronte alla morte violenta del «Figlio di Dio» si collega con il racconto del Risorto e il suo incontro in Galilea (Mc 16,7), già preannunziato con tono profetico da Gesù prima della sua passione (Mc 14,27s), che l'evangelista considera già evento realizzato e creduto dalla comunità. Volendo offrire un esempio della connotazione filiale di Gesù, proponiamo una breve focalizzazione della parabola marcana dei «vignaioli omicidi» (Mc 12,1-12).

L'esemplarità della parabola dei vignaioli omicidi (Mc 12,1-12)



<sup>1</sup>Si mise a parlare loro con parabole: «Un uomo piantò una vigna, la circondò con una siepe, scavò una buca per il torchio e costruì una torre. La diede in affitto a dei contadini e se ne andò lontano. <sup>2</sup>Al momento opportuno mandò un servo dai contadini a ritirare da loro la sua parte del raccolto della vigna. <sup>3</sup>Ma essi lo presero, lo bastonarono e lo mandarono via a mani vuote. <sup>4</sup>Mandò loro di nuovo un altro servo: anche quello lo picchiarono sulla testa e lo insultarono. <sup>5</sup>Ne mandò un altro, e questo lo uccisero; poi molti altri: alcuni li bastonarono, altri li uccisero. <sup>6</sup>Ne aveva ancora uno, un figlio amato; lo inviò loro per ultimo, dicendo: «Avranno rispetto per mio figlio!». <sup>7</sup>Ma quei contadini dissero tra loro: «Costui è l'erede. Su, uccidiamolo e l'eredità sarà nostra!». <sup>8</sup>Lo presero, lo uccisero e lo gettarono fuori della vigna. <sup>9</sup>Che cosa farà dunque il padrone della vigna? Verrà e farà morire i contadini e darà la vigna ad altri. <sup>10</sup>Non avete letto questa Scrittura: *La pietra che i costruttori hanno scartato è diventata la pietra d'angolo*; <sup>11</sup>questo è stato fatto dal Signore ed è una meraviglia ai nostri occhi?». <sup>12</sup>E cercavano di catturarlo, ma ebbero paura della folla; avevano capito infatti che aveva detto quella parabola contro di loro. Lo lasciarono e se ne andarono. (Mc 12,1-12)

La parabola di Mc 12,1-12 si compone dei seguenti elementi: aggancio biblico-narrativo (v. 1); invio dei servi (vv. 2-5); invio del Figlio prediletto e uccisione (vv. 6-8); invito al giudizio (vv. 9-10a); aggiunta scritturistica (vv. 10b-11); epilogo (v. 12). Emergono tre fasi: nella prima si presenta un uomo che pianta una vigna e l'affitta a dei contadini. Nella seconda i

<sup>43</sup> Per la quantità delle attestazioni della formula «figlio di Dio»: 8x in Marco, 10x in Luca e 15x in Matteo (cf. HAHN, *hyios*, 1694-1695).

<sup>44</sup> Circa la questione del «segreto messianico», cf. G. PEREGO, *Segreto messianico*, in *Temi teologici della Bibbia*, 1288-1291; CASALINI, *Teologia dei Vangeli*, 35-46. Cf. G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc* (Lectio Divina, 47), Paris 1968; C. TUCKETT (ed.), *The Messianic Secret*, Philadelphia-London 1983; J. GNILKA, *Vangelo secondo Marco*, Brescia 1982, 167-170.

<sup>45</sup> Cf. Mc 10,47-52; 11,9; 12,12.

<sup>46</sup> Cf. Mc 9,41; 12,35-57; 13,21; 14,61; 15,2.9.32.

fittavoli si rifiutano di consegnare al padrone i frutti della vigna e respingono tutti i suoi inviati, fino all'ultimo che viene ucciso, che è anche il «figlio» del padrone della vigna. Nella terza fase si registra la reazione del padrone e il castigo dei vignaioli.

Nel v. 1 Gesù si rivolge ai capi dei sacerdoti, agli scribi e agli anziani che prima lo avevano interrogato (11,27), raccontando una parabola, con l'intento di continuare il discorso estendendolo alla relazione tra Dio e il popolo eletto. Occorre interpretare questo racconto nell'ottica di un giudizio argomentato sul comportamento dei capi del popolo nei riguardi di Dio e di colui che è stato loro inviato: Gesù Cristo. Il racconto inizia con una storia non del tutto nuova, di un «uomo» (v. 1: *ánthropōs*) che «piantò una vigna, la circondò con una siepe, scavò un torchio, costruì una torre». L'immagine evoca negli uditori la vicenda narrata da Isaia (Is 5,1-7) e richiama altri passi biblici riferiti al popolo di Dio<sup>47</sup>. Dopo aver dato in affitto la vigna, il padrone se ne andò lontano.

Il v. 2 si apre con l'indicazione del tempo favorevole (*tô kairô*), inteso come il tempo giusto per riscuotere il frutto della vigna, secondo gli accordi presi con i fittavoli<sup>48</sup>. Il triplice invio di un servo (vv. 2-5) eliminato del tutto in Matteo, in Marco viene allargato con l'invio di altri servi, per mezzo dei quali il padrone della vigna chiede ai vignaioli i frutti che gli devono. I tre invii sono indicativi della pazienza e della tenacia con cui il signore (v. 9: *kýrios*) cerca di ottenere il dovuto dai contadini. Questi non solo non consegnano al padrone quanto gli spetta di diritto, ma respingono i suoi inviati, li maltrattano in modo sempre più violento. Tale crescendo di ostilità esprime la malvagità e l'ostinazione, che prelude al dramma più efferato: l'eliminazione del «figlio amato» (*huíos agapētós*) che il padrone aveva loro inviato<sup>49</sup>.

L'invio del figlio in Marco rappresenta l'estremo tentativo del padrone di ottenere i frutti che gli spettano: nel figlio mandato per ultimo, dopo i servi, gli ascoltatori della parabola devono riconoscere l'inviato del Signore<sup>50</sup>. L'indicazione del «figlio amato» rinvia alla persona stessa di Cristo. È lo stesso titolo attestato nel battesimo e nella trasfigurazione. Il padrone della vigna pensa tra sé che i vignaioli avranno rispetto per suo figlio, riconosceranno la sua autorità e gli consegneranno quanto gli è dovuto. Invece i fittavoli decidono di uccidere anche il figlio in quanto «erede» (*o klēronómos*)<sup>51</sup> e danno immediatamente seguito al loro progetto perverso. L'invio caratterizza il figlio stesso come ultimo messaggero del giudizio, dotato per questo di potere escatologico.

Sul piano narrativo, il complotto spiega come questo rifiuto abbia potuto spingersi a tanto<sup>52</sup>. Il racconto evidenzia la paradossale incongruenza dovuta al comportamento dei personaggi che pensano di ottenere l'eredità riservata al figlio, perpetrando un omicidio e provocando la vendetta del padrone. Il riferimento alla morte violenta di Gesù che avverrà sulla croce, viene riletto alla luce della storia biblica, scandita dalla persecuzione dei profeti a causa dei capi di Israele. Il particolare del cadavere gettato fuori dalla vigna, sottolinea la malvagità dei vignaioli. A differenza di Matteo e Luca, il rilievo marciano richiama la riflessione della comunità che interpreta la morte di Gesù come in Eb 13,13 (cf. la morte di Stefano: At 7,58).

L'interpretazione allegorica in senso cristologico del racconto è chiara: dopo aver respinto e ucciso i profeti, i giudei hanno trattato allo stesso modo Gesù: è lui l'inviato di Dio, il Figlio amato, l'erede. Il Figlio è l'inviato escatologico di Dio che viene da ultimo, dopo i servi che l'hanno preceduto. Antepoendo «lo cacciarono fuori della vigna» a «l'uccisero», sia Matteo che Luca intendono accentuare il riferimento alla passione di Gesù, condotto fuori dalla città per essere crocifisso. Il castigo (Mc 12,9) fa riferimento a quanti hanno rifiutato Gesù, viene precisato dalla profezia sulla distruzione del tempio e sulla grande tribolazione che sta per colpire il popolo ebraico (13,2.14ss). Sulla base del racconto, Gesù pone la domanda ai suoi interlocutori: «che farà il signore (*kýrios*) della vigna?».

Nella versione mattea sono gli stessi ascoltatori che formulano il giudizio di condanna (Mt 21,41). Essi sottolineano che i contadini omicidi periranno tragicamente mentre i nuovi vignaioli consegneranno i frutti a suo tempo. Dal «dialogo» con gli ascoltatori, segue la citazione del Sal 118,22-23 e la conferma che «il regno sarà tolto a voi e sarà

<sup>47</sup> Mentre Matteo segue in modo più dettagliato Marco, Luca si limita alle due azioni principali (piantare ed affittare), allude ad Isaia in modo più tenue e pone l'accento sulla responsabilità dei vignaioli.

<sup>48</sup> Il racconto fa riferimento all'ambito della situazione palestinese del tempo, dove il proprietario della vigna andrebbe visto come il ricco straniero, mentre il comportamento ribelle dei vignaioli rifletterebbe l'atteggiamento rivoluzionario dei contadini della Galilea nei confronti del padrone. Costui viveva all'estero, e poteva difendere i propri diritti solo con l'invio di messaggeri: l'invio del figlio appare dunque, come una cosa folle dopo il maltrattamento dei servi, perché quest'ultimo possedeva autorità e diritti completamente diversi da quelli dei servi.

<sup>49</sup> Matteo (21,34-36) esplicita che il padrone manda i servi a prendere i suoi frutti e rende più trasparente l'allusione alla storia dei profeti, sottolineando il cattivo trattamento che hanno ricevuto. Luca (20,10-12) invece si limita al rifiuto e al maltrattamento in crescendo dei servi, senza giungere all'uccisione che sarà riservata al figlio. Il pensiero che i vignaioli fanno, cioè che mediante l'uccisione del figlio potrebbero entrare in possesso della vigna, si baserebbe sulla supposizione che il padrone fosse morto e il figlio fosse l'unico erede del suo patrimonio. Inoltre nella consuetudine giuridica, ognuno entro un determinato periodo poteva impossessarsi di un bene rimasto senza padrone. Nella storia però, non si avverte nulla che faccia pensare che i vignaioli si sentano sfruttati, quindi l'uccisione del figlio oltrepassa la misura di ciò che appare plausibile in questa situazione.

<sup>50</sup> La missione dei «servi» schematizza la storia della relazione tra *Yhwh* e il suo popolo. I servi rappresentano gli inviati di Dio ad Israele, che hanno l'incarico di predicare al popolo e di indurlo ad essere fedele all'alleanza.

<sup>51</sup> Il motivo dell'eredità è collegabile alla relazione con *Yhwh* e Israele: cf. Dt 9,6, Is 19,25.

<sup>52</sup> Secondo le documentazioni del tempo la condizione degli affittuari della parabola richiama la situazione economica sottomessa ai padroni dei terreni. Talora la tensione tra contadini e proprietari sfociava in conflitti e ribellioni.

dato ad un popolo che lo farà fruttificare» (Mt 21,43). Il riferimento alla pietra di inciampo si collega con la versione lucana (Lc 20,18), mentre manca in Marco<sup>53</sup>. In Luca si riporta una reazione breve degli uditori (Lc 20,16) a cui segue la descrizione del giudizio di Gesù che rivolge lo sguardo verso di loro e cita il Sal 118,22-23. La scelta che il padrone farà (Mc 12,9) di dare la vigna ad altri, fa riferimento al nuovo popolo dei credenti che accoglie il Cristo e la predicazione della salvezza<sup>54</sup>. In Mc 12,10-12, si riporta la citazione biblica a prova dell'opera di Dio e la reazione delle giudaiche (sacerdoti, scribi e anziani), pienamente coscienti che la parabola era indirizzata a loro<sup>55</sup>. La valenza cristologica del racconto parabolico e la sua allegorizzazione ecclesiale costituiscono il fulcro del ministero di Gesù a Gerusalemme, nell'imminenza della sua passione. Egli sottolinea la sua trascendente dignità rispetto ai profeti che lo hanno preceduto e suggerisce il proprio rapporto privilegiato con il Padre: l'immagine usata indica la sua «figliolanza divina» in senso non solo metaforico ma anche teologico. Esplicitando l'allusione a Is 5,1-7 viene messo in rilievo il carattere allegorico della storia narrata, nella quale si riconosce la vicenda dei rapporti tra il Signore e il suo popolo. Inoltre, collegando con la parabola la citazione del Salmo 118, si proclama la vittoria di Cristo risuscitato da Dio e da Lui posto come pietra angolare del nuovo edificio: la Chiesa.

### 2.3.2. «Figlio di Dio» nell'epistolario paolino

Nell'epistolario paolino<sup>56</sup> la designazione di Gesù come «figlio di Dio»<sup>57</sup> assume un rilievo teologico notevole, nonostante l'attestazione quantitativamente limitata del titolo cristologico<sup>58</sup>. Circa il retroterra pagano dell'espressione «figlio di Dio», non sembra che Paolo fosse influenzato da questo uso, né che dovesse comunicare con gli etnico-cristiani utilizzando questo titolo mediato dal mondo pagano<sup>59</sup>. Diversi studiosi hanno approfondito il retroterra dell'espressione paolina nel contesto giudaico. Sappiamo quanto importante è stato per Paolo l'impiego delle fonti scritturistiche. In esse l'espressione «figlio di Dio» è usata per: a) designare gli angeli/essere celesti; b) il re davidico; c) il messia come servo di *Yhwh*<sup>60</sup>. Osservando le formule cristologiche nelle lettere, segnaliamo l'impiego preciso di Paolo:

- «figlio di Dio»: Rm 1,4; 2Cor 1,19; Gal 2,20; Ef 4,13
- «suo figlio» Rm 1,3.9; 5,10; 8,29.32; 1Cor 1,9; Gal 1,6; 4,4-6; 1Ts 1,10
- «il proprio Figlio»: Rm 8,3
- «il Figlio»: 1Cor 15,28
- «il figlio diletto»: Col 1,13
- «vangelo del Figlio»: Rm 1,9 (vangelo della gloria di Cristo: 2Cor 4,4).

In tutti i riferimenti a Gesù come «Figlio di Dio» Paolo usa l'articolo determinativo, volendo indicare l'unicità della figliolanza di Cristo in relazione a Dio Padre. Per questa ragione la figliolanza di Cristo non deve essere intesa come una «promozione» che permette a Gesù di salire nella classe superiore rispetto ad altre figure celesti (cf. angeli; personaggi giusti; operatori di prodigi), come in alcuni contesti della letteratura giudaica e pagana. La figliolanza di Cristo, soprattutto espressa in Romani e Galati, non è l'appropriazione di un concetto mitologico, né va intesa come un semplice ruolo

<sup>53</sup> Matteo preferisce anticipare la spiegazione rispetto alla decisione di sopprimere Gesù, mentre Luca sostituendo «popolo» (*loós*) a «folla» (*óchlos*), sottolinea ancora una volta la differenza tra esso e le autorità, ostili a Gesù.

<sup>54</sup> Il nuovo popolo di Dio designato come edificio che ha in Cristo la sua pietra angolare: cf. Mt 16,18; 1Cor 3,9-17; Ef 2,20-22; 1Pt 2,4-6.

<sup>55</sup> «Non avete letto questa Scrittura: *La pietra che i costruttori hanno scartato (apedokimazō) è diventata la pietra d'angolo; questo è stato fatto dal Signore ed è una meraviglia ai nostri occhi?*» (Mc 12,10-11; Sal 118,22-23). Il verbo *apedokimazō* è impiegato nel primo annuncio della passione (Mc 8,31).

<sup>56</sup> Diversi studiosi hanno approfondito il motivo della figliolanza divina nell'epistolario paolino. Per la figliolanza di Gesù: cf. L. W. HURTADO, *Jesus' Divine Sonship in Paul's Epistles to the Romans*, in S. K. SODELUNG – N. T. WRIGHT (edd.), *Romans and the People of God. Essays in honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*, Grand Rapids MI – Cambridge UK 1999, 217-233; W. R. G. LOADER, *The Apocalyptic Model of Sonship: Its Origin and Development in New Testament Tradition*, «Journal of Biblical Literature» 97 (1978) 525-554. Per la figliolanza dei credenti: cf. B. BYRNE, *Sons of God-Seed of Abraham: A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul Against the Jewish Background* (AnBib 83), PIB, Rome 1979. Per l'impiego della metafora dell'adozione, cf. J. T. BURKE, *Adopted as Sons (YIOTHESIA). The Missing Piece in Pauline Soteriology*, in S. E. PORTER (ed.), *Paul, Jew, Greek and Roman*, Leiden – Boston MA 2008, 259-287; E. W. WATSON, *Paul, His Roman Audience, and the Adopted People of God: Understanding the Pauline Metaphor of Adoption in Romans as Authorial Audience*, Lewiston, NY 2008.

<sup>57</sup> Esso è applicato al Cristo della *parusia*, cioè della manifestazione gloriosa (1Ts 1,10; 1Cor 15,28) e al suo rapporto di contemporaneità con i credenti. Degno di nota è la menzione di Gal 1,16, dove Paolo accenna alla propria esperienza di conversione, che descrive come il «rivelare suo Figlio in me» da parte del Padre. Cf. 1Cor 1,9; Gal 2,20; 4,6; Rm 8,29; Col 1,13; Ef 4,13. Cf. anche Eb 4,14.

<sup>58</sup> La sola menzione di *hyios* applicata a Cristo e compresa l'espressione *hyios tou Theou* (l'espressione appare 4x) appaiono 17x, rispettivamente 7x in Rm, 2x in 1Cor, 2x in 2Cor 4x in Gal, 1x in 1Ts 1x in Col, 1x in Ef. Per l'approfondimento, cf. L. W. HURTADO, *Figlio di Dio*, in *DPL*, 615-626; HAHN, *hyios*, 1695-1698.

<sup>59</sup> Cf. la rassegna del dibattito in W. HURTADO, *Figlio di Dio*, 616.

<sup>60</sup> Cf. anche le fonti extra-bibliche: 4Esd 7,28; 13,32.37.52; 14,9; 4Q174 (commento a 2Sam 7, 11-14). Degni di menzione sono anche gli scritti di Filone Alessandrino in riferimento al *Logos* (Som. 1,215; Conf. Ling. 146) e altri passi della letteratura giudaica (cf. HURTADO, *Figlio di Dio*, 617-618).

strumentale in vista della salvezza, bensì è l'espressione di una confessione di fede che pone la persona di Gesù Cristo nella comunione trinitaria della divinità in modo unico: egli è il Figlio del Padre, il primogenito, l'unigenito<sup>61</sup>.

Riassumendo il dibattito circa l'impiego paolino<sup>62</sup>, alcuni studiosi (cf. L. Cerfaux; P. E. Langevin; L. Sabourin) hanno visto un progresso nell'uso del titolo, secondo un triplice livello: 1. livello arcaico (1Ts 1,10; 1Cor 15,28); 2. livello antico (Rm 1,3-4; 8,3.32; Gal 1,16; 2,20; 4,4-6; 1Cor 1,9; 2Cor 1,19); 3. livello recente (Fil 3,21; Col 1,13; Ef 4,13)<sup>63</sup>. È importante sottolineare le peculiarità della cristologia della figliolanza espressa nel pensiero paolino<sup>64</sup>. Fermiamo la nostra attenzione brevemente su tre testi cristologici che qualificano la figliolanza divina di Gesù: si tratta di 1Ts 1,10; Rm 1,3-4; 1Cor 15,28.

a) 1Ts 1,10

Considerando l'unità letteraria di 1Ts 1,6-10, si nota l'importanza della figliolanza divina di Cristo presentato come «Gesù, risuscitato dai morti» e liberatore dall'ira che viene (v. 10). Il testo recita:

 <sup>6</sup>E voi avete seguito il nostro esempio e quello del Signore, avendo accolto la Parola in mezzo a grandi prove, con la gioia dello Spirito Santo, <sup>7</sup>così da diventare modello per tutti i credenti della Macedonia e dell'Acaia. <sup>8</sup>Infatti per mezzo vostro la parola del Signore risuona non soltanto in Macedonia e in Acaia, ma la vostra fede in Dio si è diffusa dappertutto, tanto che non abbiamo bisogno di parlarne. <sup>9</sup>Sono essi infatti a raccontare come noi siamo venuti in mezzo a voi e come vi siete convertiti dagli idoli a Dio, per servire il Dio vivo e vero <sup>10</sup>e attendere dai cieli il suo Figlio, che egli ha risuscitato dai morti, Gesù, il quale ci libera dall'ira che viene. (1Ts 1,6-10)

Dopo l'indirizzo e il saluto iniziale (1,1) si apre la prima parte della lettera (1,2-3,13) che ha come momento iniziale il rendimento di grazie dei missionari a Dio per i Tessalonicesi<sup>65</sup>. I vv. 2-5 costituiscono la prima unità del ringraziamento che si estende nei vv. 2-10 e si divide in tre unità: vv. 2-5; 6-7; 8-10<sup>66</sup>. I vv. 2-10 si sviluppano in un ritmo di passaggi dal «noi» al «voi», introdotta dal verbo *eucharistoumen* (rendiamo grazie) e segnata dalla ripresa di una nuova pericope in 2,1 con l'espressione *adelphoi*<sup>67</sup>. Ci limitiamo a considerare l'importanza della figliolanza divina come culmine del rendimento di grazie di Paolo nei riguardi della comunità tessalonicense. Tale ringraziamento è qualificato nell'orizzonte trinitario: lo Spirito Santo (v. 6), la conversione al vero Dio (v. 9) e l'attesa del Figlio risorto che verrà a liberare i credenti dall'ira (giudizio) finale. Per il lessico impiegato, i vv. 9-10 rivestono un'importanza speciale che culmina nell'identità unica del Figlio. Siamo di fronte ad una primitiva professione kerigmatica della fede cristiana (cf. 1Cor 8,6)<sup>68</sup>.

b) Rm 1,3-4

Il secondo testo è rappresentato dal solenne prescritto della lettera ai Romani. Riportiamo il testo:

 <sup>1</sup>Paolo, servo di Cristo Gesù, apostolo per chiamata, scelto per annunciare il vangelo di Dio – <sup>2</sup>che egli aveva promesso per mezzo dei suoi profeti nelle sacre Scritture <sup>3</sup>e che riguarda il Figlio suo, nato dal seme di Davide secondo la carne, <sup>4</sup>costituito Figlio di Dio con potenza, secondo lo Spirito di santità, in virtù della risurrezione dei morti, Gesù Cristo nostro Signore; <sup>5</sup>per mezzo di lui abbiamo ricevuto la grazia di essere apostoli, per suscitare l'obbedienza della fede in tutte le genti, a gloria del suo nome, <sup>6</sup>e tra queste siete anche voi, chiamati da Gesù Cristo –, <sup>7</sup>a tutti quelli che sono a Roma, amati da Dio e santi per chiamata, grazia a voi e pace da Dio, Padre nostro, e dal Signore Gesù Cristo! (Rm 1,1-7)

Dopo aver precisato l'origine profetica del vangelo (vv. 1-2) Paolo ne descrive il contenuto, rappresentato dalla persona di Gesù Cristo Figlio di Dio (vv. 3-4)<sup>69</sup>. La professione di fede nella figliolanza divina di Cristo presenta uno schema

<sup>61</sup> Cf. HURTADO, *Figlio di Dio*, 619-620; F. BIANCHINI, *La categoria della figliolanza in Romani*, «Rivista Biblica Italiana» 64 (2016) 165-187.

<sup>62</sup> Cf. M. HENGEL, *Il Figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica* (SB 67), Paideia, Brescia 1984.

<sup>63</sup> Cf. L. SABOURIN, *La cristologia a partire dai testi chiave*, Queriniana, Brescia 1989, 115-130.

<sup>64</sup> «Quello che Paolo chiamava "Figlio di Dio" era da lui considerato come divino in qualche modo unico (...) I riferimenti di Paolo a Gesù come "Figlio" di Dio significano che Gesù godeva di una posizione, uno status e un favore unico presso Dio» (HURTADO, *Figlio di Dio*, 621).

<sup>65</sup> Cf. BIANCHINI, *Figli nel figlio*, 75-76.

<sup>66</sup> Cf. LÉGASSE S., *Les épîtres de Paul aux Thessaloniciens*, (LD 127), Cerf, Paris 1999, 73-76; BIANCHINI, *Figli nel figlio*, 77-87.

<sup>67</sup> Cf. *Ibidem*, 73-93.

<sup>68</sup> Cf. R. FABRIS, *1-2 Tessalonicesi. Nuova versione, introduzione e commento* (LB.NT 13), Paoline, Milano 2014, 75.

<sup>69</sup> Cf. A. PITTA, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento* (LB.NT 6), Paoline, Milano 2001, 47-52. Per la questione della pre-paolinicità del testo, cf. HENGEL, *Il Figlio di Dio*, 89-99.

bipartito: lo stadio *terreno* e quello *glorioso* del Figlio di Dio<sup>70</sup> e considerando anche il v. 3a, lo schema diventa tripartito: 1) pre-esistenza del Figlio; 2) incarnazione; 3) glorificazione<sup>71</sup>. Manca il riferimento al mistero della passione e della croce con relativo ruolo salvifico. L'allusione a Davide e la formula «spirito di santità» richiama l'applicazione cristologica del Sal 2,7 del Sal 110,1 e di 2Sam 7,14. Il contesto e l'analisi dei vv. 3-4 mostra come non l'Apostolo non sostenga una visione adozionista del Figlio, ma confermi la figliolanza di Cristo nella prospettiva trinitaria (cf. 2Tm 2,8).

c) 1Cor 15,28

Una terza importante testimonianza emerge dalla riflessione sulla risurrezione di Cristo e sulla vittoria della morte «ultimo nemico»<sup>72</sup>. Riportiamo l'unità dei vv. 26-28:

 <sup>26</sup>L'ultimo nemico a essere annientato sarà la morte, <sup>27</sup>perché ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi. Però, quando dice che ogni cosa è stata sottoposta, è chiaro che si deve eccettuare Colui che gli ha sottoposto ogni cosa. <sup>28</sup>E quando tutto gli sarà stato sottoposto, anch'egli, il Figlio, sarà sottoposto a Colui che gli ha sottoposto ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti. (1Cor 15,26-28)

In 1Cor Paolo 15 risponde alle notizie che l'Apostolo aveva ricevuto dai Corinti circa la concezione erronea del destino finale dei credenti. Nell'argomentare la verità della risurrezione di Cristo, si individuano due parti di 1Cor 15: vv. 1-34: il fatto della risurrezione; vv. 35-58: la modalità della risurrezione<sup>73</sup>. Nei vv. 20-28 Paolo riprende il tema della risurrezione in forma positiva, attestando la realtà e gli effetti dell'evento pasquale mediante la relazione tipologica Adamo/Cristo. In Adamo vi fu la morte, in Cristo morto e risorto si compie la vittoria sulla morte. Tale vittoria è estesa solidaristicamente all'intera umanità (*pantes*), che è coinvolta nella nuova vita e forma con il Cristo un unico corpo. Così la risurrezione di Gesù è una primizia (*aparchê*, cf. Rom 8,23; 11,16), non solo perché precede la risurrezione di tutti i credenti, ma soprattutto perché ne è modello e causa. Il testo riafferma un principio fondamentale, già presente nella concezione ebraica, quello della responsabilità «in solido» del peccato tra i progenitori e l'intera umanità (Adamo/umanità). L'Apostolo utilizza lo stesso principio in funzione positiva: la stessa solidarietà nel peccato di Adamo, diviene al contrario solidarietà della salvezza in Cristo. La risurrezione di Cristo, in virtù del principio di solidarietà nella redenzione, segue un preciso ordine: Cristo primizia, i credenti di tutta la storia fino al suo compimento mediante la signoria del Regno di Dio. Il Figlio poi affiderà il suo regno al Padre consegnando il dominio su «tutti i nemici»: l'ultimo nemico da essere sconfitto sarà la morte (1Cor 15,26: *eschatos echthros katargeitai o thanatos*). Colpisce il passaggio dal soggetto di Cristo alla sua designazione formulata in modo assoluto come «Figlio», in riferimento a Dio designato come Padre (v. 24). Mediante la terminologia della sottomissione, Paolo indica la relazione trinitaria del Figlio verso il Padre, confermando come il collegamento tra cristologia e teocentrismo (cf. 2,21-22; 11,3)<sup>74</sup>

---

Nella sua analisi sullo sviluppo paolino del titolo «Figlio di Dio», Hurtado approfondisce la relazione tra vangelo e Figlio, il motivo della regalità di Cristo-Figlio e il riferimento al «Figlio sacrificato»<sup>75</sup>. Si tratta di aspetti che ritorneranno nell'approfondimento di Gal 3-4 e Rm 5-8.

Negli Scritti apostolici, va evidenziata l'interpretazione della figliolanza di Gesù nella cristologia sacerdotale» di Ebrei. Il titolo di *hyios tou Theou* è detto in modo unico di Cristo come «sommo sacerdote»<sup>76</sup>. Gesù «figlio di Dio» fa parte della comune professione di fede cristiana (Eb 4,14). La riflessione sulla tipologia sacerdotale di Melchisedech (7,3) conferma come l'individuazione del Cristo come «figlio di Dio» definisce la sua persona eterna e divina e la sua mediazione

---

<sup>70</sup> Cf. PITTA, *Lettera ai Romani*, 49.

<sup>71</sup> Cf. BIANCHINI, *Figli nel figlio*, 48-50.

<sup>72</sup> Cf. J. LAMBRECHT, *Paul's Christological Use of Scripture in 1Cor 15,20-28*, «*New Testament Studies*» 28 (1982) 502-527; G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi* (SOC 16), Dehoniane, Bologna 1995, 827-831.

<sup>73</sup> A. Sacchi propone un'articolazione in quattro parti: vv. 1-11 (la risurrezione di Cristo); vv. 12-34 (la risurrezione dei credenti); vv. 35-49 (la nuova condizione dei risorti); vv. 50-58 (resurrezione e trasformazione finale), cf. A. SACCHI, *La risurrezione dei morti (1Cor 15,1-58)*, in A. SACCHI E COLLABORATORI., *Lettere paoline e altre lettere*, (Logos 6), Leumann (TO) 1995, 329-350.

<sup>74</sup> Cf. R. FABRIS, *Prima lettera ai Corinzi*, 205.

<sup>75</sup> Cf. HURTADO, *Figlio di Dio*, 621-624.

<sup>76</sup> Cf. Eb 4,14; 5,5.8-10; 6,6; 7,3.28; 10,29. «La peculiarità dell'argomentazione teologica della lettera consiste nella dimostrazione del cambiamento radicale delle nozioni di sacrificio e di sacerdozio. Mediante il confronto puntuale con l'antico culto e sacerdozio levitico, l'autore elabora la più importante «cristologia sacerdotale» del NT. Con i titoli di «sacerdote» e di «sommo sacerdote» (*iereùs; archiereùs*) applicati a Cristo (2,17; 3,1; 4,14), si afferma l'identità e la funzione mediatrice e salvifica del Figlio di Dio» (DE VIRGILIO, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, 368).

salvifica 7,1-10,28)<sup>77</sup>. Un accenno alla figura di Cristo Figlio di Dio è ripreso in 2Pt 1,17 in riferimento alla rivelazione cristologica della scena della trasfigurazione.

### 3.3.3. «Figlio di Dio» negli Scritti giovannei

Il titolo di «figlio di Dio» è particolarmente impiegato negli scritti giovannei (soprattutto nel vangelo e in 1Gv)<sup>78</sup>. Sulla base delle tradizioni che confluiscono nell'opera giovannea, si può notare come l'impiego del termine «figlio» applicato solo per Gesù, è collegato con «figlio di Dio». Più degli altri autori neotestamentari colpisce il «linguaggio cifrato» con cui Giovanni parla di Gesù come «figlio» (E. Schweizer)<sup>79</sup>.

Solo Giovanni fa dire a Gesù di essere «figlio di Dio» (Gv 10,36) e solo gli scritti giovannei aggiungono al titolo «Figlio» il termine «*monoghenès-unigenito*»<sup>80</sup>, che rivela una figliolanza unica. Nell'impiego del titolo cristologico si riconosce una derivazione dalla professione di fede battesimale in Cristo: Natanaele (Gv 1,49), Marta (11,27). I testi omologici confermano l'importanza del titolo nella cristologia giovannea<sup>81</sup>. La designazione di Gesù come *hyios* riprende la tradizione dei Sinottici, soprattutto nella prospettiva della missione salvifica. Dio Padre invia il suo Figlio nel mondo per donare la salvezza (Gv 3,16; 1Gv 4,14), affidando a Lui ogni potere (3,35) e la sua missione «filiale» è unita profondamente alla volontà del Padre (5,19-27). Così l'amore del Padre si riversa pienamente nel Figlio (3,35; 5,20) e permette la conoscenza del suo mistero (cf. Mt 11,27). Gesù figlio di Dio (Gv 10,36) è il rivelatore del Padre (1,18) e questa figliolanza, ritenuta una bestemmia, è motivo di condanna da parte del sinedrio (19,7). Chi vede il Figlio e crede in Lui ha la vita eterna (6,40; 3,36) e la vera libertà (8,36). Chi vede il Figlio e crede in lui vede anche il Padre (12,45; 14,9). Il Padre trasmette al Figlio il potere di giudicare e dare la vita (5,21-23.26). Onorando il Figlio si dà onore al Padre (5,23) e la fede nel Figlio è criterio per decidere della salvezza o della perdizione (3,17.36; 5,24)<sup>82</sup>. Un ulteriore importante motivo è rappresentato dal «rimanere nel Figlio» e nel «Padre» (1Gv 2,24; 5,20b). La missione del Figlio consiste nel compimento della glorificazione che manifesta la gloria del Padre<sup>83</sup>. La morte del Figlio e la sua risurrezione sono interpretate alla luce della volontà del Padre e della sua azione trasformante nel mondo<sup>84</sup>.

Secondo la visione giovannea, gli uomini sono i nati (*téknoi*) da Dio, ma solo Gesù è Figlio di Dio (*hyios*). Scopo del suo vangelo è proprio far credere che Gesù è il Figlio di Dio e così «avere la vita eterna nel suo nome» (20,30). Inoltre, poiché Gesù è il «Figlio di Dio» in senso unico, può dare ai credenti in lui «il potere di diventare figli di Dio» (Gv 1,12). In definitiva il titolo «Figlio di Dio», dato a Gesù, manifesta la sua speciale dipendenza nei confronti di Dio-Padre e la sua speciale funzione di rendere figli di Dio gli uomini. Nell'Apocalisse troviamo il concetto di «figlio di Dio» in Ap 2,18. Nella lettera alla chiesa di Tiatira Gesù si rivela «il Figlio di Dio» che conosce intimamente la vita cristiana, le sue debolezze ed esorta i credenti a rimanere saldi nella fede (2,25).

## 3. I credenti «figli di Dio» e il concetto di figliolanza adottiva (*hyiothesia*)

Sviluppando il motivo della figliolanza divina, nel Nuovo Testamento si introduce per i credenti il concetto di «figliolanza adottiva» (*hyiothesia*)<sup>85</sup>. Si tratta di un motivo peculiare della riflessione paolina che affonda le sue radici nella tradizione anticotestamentaria. Focalizziamo il tema, il suo retroterra biblico e il suo impiego teologico.

### 3.1. Il significato di *hyiothesia*

Il termine greco *hyiothesia* significa «adozione filiale, figliolanza». Gli autori coevi a Paolo utilizzano *hyiothesia* per indicare il processo consueto di adozione di un figlio (o più figli) in una famiglia acquisita. Pertanto il concetto di *hyiothesia* si colloca in una doppia linea interpretativa: relazionale (antropologica) e giuridica. Quest'ultima è motivata dalle conseguenze giuridiche dell'adozione, dai diritti e dai doveri dei genitori adottivi e del figlio adottato, dall'eredità e dall'esercizio della volontà e del potere collegate alla condizione dell'adozione (*hyiothesia*)<sup>86</sup>. Un secondo aspetto

<sup>77</sup> Cf. G. BARBAGLIO, *Figlio di Dio*, in G. BARBAGLIO (ed.), *Schede bibliche pastorali. Volume 1, A-L*, 1436-1439.

<sup>78</sup> Il titolo ricorre infatti 25x nel vangelo, 22x in 1Gv, 2x in 2Gv e 1x volta nell'Apocalisse.

<sup>79</sup> MICHEL, *Figlio di Dio*, 681.

<sup>80</sup> Cf. Gv 1,14-18; 3,16-18; 1Gv 4,9; cf. HAHN, *hyios*, in DENT, 1696-1698.

<sup>81</sup> Cf. 3,18; 20,31; 3,16; 1Gv 3,23; 5,5.10a.13. La formula del credo è attestata in Gv 11,27; 1Gv 1,7; 3,8; 4,9b-10b; 5,20a.

<sup>82</sup> I motivi della fede cristologica e del giudizio attraversa l'intera 1Gv.

<sup>83</sup> Cf. Gv 11,4; 14,13; 17,1.

<sup>84</sup> Cf. Gv 7,39; 12,23-26; 13,31; 17,4-5.

<sup>85</sup> Cf. G. BRAUMANN, *Fanciullo, bambino, figlio*, in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 612-613; M. J. SCOTT, *Adozione, figliolanza*, in DPL, 24-29; ID., *Adoption as Song of od: An Exegetical Investigation into the Background of Huiiothesia in the Corpus Paulinum* (WUNT 2.48), Mohr, Tübingen 1992.

<sup>86</sup> La traduzione di *hyiothesia* è oggetto di discussione, a partire dall'impiego del termine nelle fonti extrabibliche: cf. SCOTT, *Adozione, figliolanza*, 25.

riguarda l'ambiente da cui proviene il motivo letterario e teologico della *hyiothesia*. Secondo H. Hübner Paolo lo avrebbe utilizzato nel senso di «libertà» del cristiano rispetto alla Legge. Bultmann ritiene che si tratti di una categoria giuridica applicata alla giustificazione (*diaksiosyne*). S. Kim pensa il concetto di *hyiothesia* si colleghi all'esperienza paolina dell'evento di Damasco, all'incontro con il risorto e al battesimo di Paolo. Il dibattito rimane aperto, anche se gli studiosi ritengono che Paolo abbia mediato il concetto di *hyiothesia* dalla tradizione anticotestamentaria e giudaica. Infatti è difficile individuare un'influenza della *hyiothesia* dall'ambiente ellenistico-romano, malgrado il collegamento giuridico con l'istituzione antica dell'adozione filiale. I pochi esempi che ci sono pervenuti dal mondo religioso ellenistico-romano non permettono di collegare il motivo paolino dell'adozione ai modelli mitologici antichi<sup>87</sup>. Una seconda via interpretativa sostiene che Paolo abbia utilizzato il concetto di *hyiothesia* come metafora giuridica proveniente dall'ambiente romano e precisamente dal complesso sistema dell'*adoptio* (istituzione del diritto romano) con cui un minore veniva emancipato dal padre naturale e adottato da un nuovo padre, aggirando così un ostacolo di ordine sociale o politico.

### 3.2 L'adozione nell'ambiente anticotestamentario-giudaico

Negli ultimi decenni i commentatori propendono per individuare nell'ambiente anticotestamentario-giudaico la fonte da cui Paolo ha attinto ed elaborato l'idea della *hyiothesia*. Il termine è assente nella LXX e nelle altre fonti giudaiche. Allo stesso tempo il concetto di «adozione» (anche divina) era noto sia nell'Antico Testamento che nel giudaismo. Per risalire a questa tradizione, occorre approfondire le cinque attestazioni di *hyiothesia* nel Nuovo Testamento, presenti unicamente nell'epistolario: Rm 8,15.23; 9,4; Gal 4,5; Ef 1,5. L'analisi di questi testi paolini permette di considerare la radice biblica e giudaica dell'idea che Paolo applica alla condizione dei battezzati, ritenuti «figli di Dio».

#### 3.2.1. La preparazione del tema nella tradizione anticotestamentaria

Seguendo una riflessione teologica possiamo evidenziare come l'idea della figliolanza divina sia implicita nei racconti biblici. L'umanità è creata ad immagine e somiglianza di Dio (Gen 1,26), stessa espressione usata in Gen 5,3 per indicare il figlio di Adamo Set, e in Col 1,15 nei riguardi del «Figlio diletto» del Padre. Dio chiama il popolo Israele il suo *figlio primogenito* (Es 4,22-23). Nella stessa linea va l'oracolo di Osea: «Quando Israele era giovinetto, io l'ho amato e dall'Egitto ho chiamato mio figlio. Ma più li chiamavo, più si allontanavano da me; immolavano vittime ai Baal, agli idoli bruciavano incensi. Ad Efraim io insegnavo a camminare tenendolo per mano, ma essi non compresero che avevo cura di loro. Io li traevo con legami di bontà, con vincoli d'amore; ero per loro come chi solleva un bimbo alla sua guancia; mi chinavo su di lui per dargli da mangiare» (Os 11,1-4). La designazione del popolo come «figlio di Dio» è presente in Sapienza: «Quelli rimasti increduli a tutto per via delle loro magie, alla morte dei primogeniti confessarono che questo popolo è figlio di Dio» (Sap 18,13).

*Yhwh* si prende cura del suo popolo Dio per liberarlo dalla schiavitù d'Egitto. Lo segue con amore anche se non corrisponde, non è fedele, cerca altri dei. Diversi sono i testi che richiamano questo motivo: «Così ripaghi il Signore, o popolo stolto e insipiente? Non è lui il padre che ti ha creato, che ti ha fatto e ti ha costituito?» (Dt 32,6) e ancora: «La roccia, che ti ha generato, tu hai trascurato; hai dimenticato il Dio che ti ha procreato!» (Dt 32,18).

La stessa immagine è presente in Isaia: «Ho allevato e fatto crescere figli, ma essi si sono ribellati contro di me. Il bue conosce il proprietario e l'asino la greppia del padrone, ma Israele non conosce e il mio popolo non comprende. Guai, gente peccatrice, popolo carico di iniquità! Razza di scellerati, figli corrotti! Hanno abbandonato il Signore, hanno disprezzato il Santo di Israele, si sono voltati indietro» (Is 1,2-3). Il cammino nel deserto è considerato come l'educazione che Dio dà al suo popolo, come un padre (Dt 1,30-31; 32,10).

Nell'AT, però, la figliolanza divina non è concepita come una generazione da Dio, bensì con la categoria di *elezione*. L'elezione d'Israele è considerata per analogia come una generazione, una nascita. Secondo Os 2,1 «tutto il popolo sarà chiamato figlio di Dio». Anche il re, essendo consacrato, si colloca in una relazione particolare con Dio, perciò è chiamato figlio di Dio. Il motivo ritorna nei salmi messianici (Sal 2,7; 110,3).

Una ulteriore designazione della figliolanza divina è riservata al giusto. Nel decreto di riabilitazione dei Giudei da parte del re Assuero si legge: «Ora noi troviamo che questi Giudei, da quell'uomo tre volte scellerato destinati allo sterminio, non sono malfattori, ma si reggono con leggi giustissime, sono figli del Dio altissimo, massimo, vivente, il quale in favore nostro e dei nostri antenati dirige il regno nella migliore floridezza» (Est 8,12r). Similmente in Sap 2,18 si afferma: «Se il giusto è figlio di Dio, egli l'assisterà». L'immagine della figliolanza divina applicata al popolo o a singoli personaggi prepara la riflessione neotestamentaria in relazione alla figura messianica e ai credenti.

<sup>87</sup> Si richiamano alcuni miti: l'adozione di Eracle da parte di Hera, di Alessandro Magno da parte di Amon. Zeus, di Solone da parte della dea Fortuna, di «Atena» di Libia da parte di Amon-Zeus (cf. *Ibidem*, 26).

### 3.2.2. La realizzazione della figliolanza divina nel Nuovo Testamento

Alla luce del percorso evangelico, si può affermare che in Gesù Cristo si è realizzata pienamente quella figliolanza preannunciata nell'Antico Testamento. Paolo ne elabora una sintesi mirabile, collocando l'evento cristologico nel centro della storia della salvezza. L'immagine di Dio è Gesù, ed è in Lui, per mezzo di Lui e in vista di Lui che tutto è stato creato (Col 1,16). In Gesù, il Figlio, noi siamo figli, avendo depresso l'uomo vecchio e rivestito il nuovo che si rinnova per una piena conoscenza ad immagine del suo creatore (Col 3,8-10)<sup>88</sup>.

Il progetto di Dio, fin dalla creazione, è il rapporto paterno nei riguardi dell'umanità. Questo rapporto è segnato dal peccato, che opera una frattura con Dio (cf. Gen 3,23-24). Dio però non abbandona l'umanità nel suo peccato, ma invia il suo Figlio, per riconciliarci con Lui e donarci la giustificazione, vale a dire la trasformazione del peccatore in giusto. In questo quadro tematizzato nell'orizzonte della figliolanza, Paolo elabora la sua sintesi. Riflettendo su Gal 4,5 può notare come il concetto di *hyiothesia* ha come sfondo non tanto l'aspetto giuridico della condizione del bambino-erede che è sottomesso ad un tutore-amministratore (Gal 4,1-2), ma la situazione del popolo schiavo, in attesa dell'esodo. Il motivo esodico della schiavitù e della figliolanza riscattata da Dio, si aggancia alla promessa di Abramo (Gen 15,16) e alla profezia di Os 11,1, a cui sembra collegarsi Gal 4,1-2.

Questa interpretazione è confermata dall'impiego di *hyiothesia* in Rm 9,4 dove il termine compare con l'articolo in una lista di privilegi storici che Dio ha concesso ad Israele (cf. Es 4,22; Os 11,1). I credenti sono figli ed eredi in quanto con il battesimo (Gal 3,27) sono rivestiti del Figlio di Dio che è stato inviato per la loro salvezza (Gal 4,4). Sia la discendenza di Abramo (Gal 3,16) che quella messianica davidica espressa nell'oracolo di Natan (2Sam 7,14) entrano a far parte dell'interpretazione della *hyiothesia*. Scott sottolinea la presenza della formula di adozione (cf. Es 2,10; Est 2,7; Gen 48,5) che il giudaismo posteriore ha applicato non solo al messia davidico ma anche, sotto l'influsso della teologia della nuova alleanza (cf. Os 2,1; Rm 9,26) al popolo di Dio escatologico. A supporto di questa interpretazione si acclude l'affermazione di 2Cor 6,18 che cita proprio 2Sam 7,14 (con Is 43,6) nel contesto della stessa tipologia dell'esodo, della nuova alleanza e del dono dello Spirito Santo<sup>89</sup>.

Analoga interpretazione della *hyiothesia* è applicata anche a Rm 8,15.23, in cui Paolo sottolinea come la «legge dello Spirito» coinvolge l'esistenza del credente in un processo di trasformazione dell'uomo nuovo. Protagonista di questo rinnovamento è lo «Spirito di adozione» (*pneuma hyiothesias*), per mezzo del quale si adempie la giustizia della Legge (8,4). In Romani si parla della trasformazione nel presente, ma si aggiunge anche la prospettiva escatologica del futuro (8,23). Non solo il battezzato partecipa alla vita in Cristo nel presente, ma la sua condizione filiale si apre alla configurazione cristificata del Figlio nel compimento escatologico. L'Apostolo indica i vari passi dell'intervento di Dio in questo processo: «Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli; quelli poi che ha predestinato, li ha anche chiamati; quelli che ha chiamato, li ha anche giustificati; quelli che ha giustificato, li ha anche glorificati» (8, 29-30). La glorificazione è la tappa finale, che Paolo vede già realizzata nella mente di Dio. La glorificazione avverrà soltanto alla fine, con la risurrezione, quando si manifesterà Cristo, allora anche noi saremo manifestati con lui nella gloria (cf. Col 3,4)<sup>90</sup>. I credenti possono invocare il Padre *Abbà* come lo invocava Gesù, per il dono dello Spirito della figliolanza divina (Rm 8,15; Gal 4,6).

La condizione dei credenti è determinata dalla realtà della *hyiothesia*. In questo senso Paolo chiama i cristiani «figli (*hyioi*)»<sup>91</sup> e, senza specificare il genere, determina i battezzati come *tekna* (Rm 8,16.17.21). In 2Cor 6,18, sotto l'influsso di Is 43,6, Paolo estende il concetto di figliolanza anche alle «figlie». In Fil 2,14-15 l'Apostolo invita i cristiani di Filippi a essere irreprensibili e semplici «figli di Dio» immacolati (*tekna theou amōna*), espressione che si richiama al contesto di Dt 32,5. Tale condizione trasformata dalla grazia di Dio, determina lo statuto dei credenti e ne contrassegna il destino.

## 4. Conclusione

Giustificazione e figliolanza divina rappresentano un binomio fondamentale nella teologia biblica e segnatamente nel pensiero di Paolo. Nella dialettica tra giustificazione e figliolanza divina si coglie il mistero dell'incontro tra l'amore di Dio e la realtà dell'uomo. Tale incontro è trasformante e illumina la storia della salvezza, rivelando tutta la sua struggente attualità. Giustificazione e figliolanza divina contrassegnano l'identità dell'uomo redento da Cristo, la sua vocazione e missione, il suo impegno nel presente e il suo cammino nel futuro, aperto alla speranza. Alla luce della riflessione proposta, proseguiamo il nostro approfondimento nell'epistolario paolino.

<sup>88</sup> Per una rassegna del lessico della figliolanza nelle lettere deuteropaoline, cf. BIANCHINI, *Figli nel figlio*, 131-133.

<sup>89</sup> «I credenti che sono stati battezzati nel Figlio di Dio messianico e hanno assunto in se stessi il suo grido di "Abbà!" rivolto al Padre (Gal 4,6; Rm 8,15; Mc 14,36), partecipano con lui della promessa davidica dell'adozione divina e della promessa s Abramo di un regno universale (Gal 4,1)» (SCOTT, *Adozione, figliolanza*, 27).

<sup>90</sup> Cf. P. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo. Trattato di antropologia*, Edusc, Roma 2013, 158-174.

<sup>91</sup> Cf. Gal 3,26; 4,6.7; Rm 8,14.19; 9,26.

## CAPITOLO III

### LA GIUSTIFICAZIONE NELLE LETTERE AI CORINZI

#### 1. Preliminari

Nell'affrontare l'analisi del binomio giustificazione-figlianza è opportuno segnalare alcuni aspetti introduttori di natura metodologica<sup>92</sup>. Essi riguardano i seguenti punti:

- 1) La riflessione sulla giustificazione-figlianza deve essere compresa nella forma epistolare che è propria della comunicazione paolina. Secondo Pitta l'approccio che va seguito deve tenere conto della «retorica epistolare» e delle sue conseguenze per la comprensione del messaggio teologico<sup>93</sup>.
- 2) Poiché Paolo affronta le questioni contestuali delle comunità, la sua trattazione sulla giustificazione-figlianza divina non può essere definita una «dottrina» nel senso classico (ossia trattazione «sistematica» di un tema), ma un'argomentazione inserita nella riflessione cristologica e antropologica dell'Apostolo<sup>94</sup>.
- 3) Il retroterra del binomio giustificazione-figlianza divina è radicato nella Sacra Scrittura, così come abbiamo potuto constatare nella precedente esposizione (cf. capp. I-II).
- 4) Il binomio giustificazione-figlianza divina va compreso all'interno del «giudaismo del secondo Tempio» e della concezione della Legge e delle sue opere in rapporto alla «giustizi di Dio».
- 5) Il ruolo che svolge la «parola della croce» (evento pasquale) in rapporto alla giustificazione-figlianza, avendo presente come Paolo introduca il tema della giustificazione per la prima volta proprio in relazione alla parola della croce (1Cor 1,30).
- 6) La comprensione della giustificazione-figlianza non va decontestualizzata dalla polemica con gli avversari e più in generale dal contesto a cui essi fanno riferimento. Sappiamo quanto questo aspetto sia dibattuto a partire dall'individuazione degli avversari e delle loro posizioni<sup>95</sup>.
- 7) Come di deve intendere la formula *dikaioyne Theou* (giustizia di Dio)? Le due soluzioni proposte sono: genitivo soggettivo (E. Käsemann, P. Stuhlmacher, S. Lyonnet) genitivo di autore (H. Conzelman). Il superamento dell'alternativa è dato dalla valutazione del singolo contesto epistolare. Oggi si preferisce pensare ad un genitivo di agente, in cui coesistano sia la portata soggettiva che di autore, senza essere contrastanti (R. Penna)<sup>96</sup>.
- 8) L'importanza della cronologia epistolare, che aiuta a comprendere lo sviluppo del pensiero paolino sulla giustificazione-figlianza divina. Secondo Pitta la cronologia seguirebbe il seguente ordine: Corinzi / Galati / Romani / Filippesi.

\*\*\* Ipotesi della scansione cronologica dell'epistolario paolino: possiamo ipotizzare la seguente scansione cronologica delle lettere, avendo presente le molteplici ipotesi di ricostruzione storica<sup>97</sup>.

(LETTERA)	(DATAZIONE)	(LUOGO)	[GRADO DI IPOTETICITÀ]
1 Tessalonicesi	51 d. C.	inviata da Corinto	
2 Tessalonicesi	52	inviata da Corinto	(?)

<sup>92</sup> Cf. PITTA, *Giustificati per grazia*, 23-35. Per una ricognizione del tema, V. SUBILIA, *La giustificazione per fede*, Paideia, Brescia 1976; J. GNILKA, *La dottrina della giustificazione: legge, giustificazione, fede*, in M. GALVÁN (ed.), *La giustificazione in Cristo*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1997, 11-34.

<sup>93</sup> Cf. A. PITTA, *Retorica epistolare in Romani: bilanci e prospettive*, in *Epistolario paolino: lettere ai Galati e ai Romani, Seminario per studiosi di Sacra Scrittura, Roma 23-27.01.2017*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2017, 199-218.

<sup>94</sup> Cf. PITTA, *Giustificati per grazia*, 24-25.

<sup>95</sup> Cf. il dibattito sul valore della lettura speculare (*mirror reading*) delle posizioni avverse a Paolo (cf. PITTA, *Giustificati per grazia*, 32-33).

<sup>96</sup> Un esempio della coesistenza delle due dimensioni è in 2Cor 5,21 (cf. PITTA, *Giustificati per grazia*, 33).

<sup>97</sup> Nel focalizzare lo sviluppo cronologico dell'epistolario, si deve tener presente il dibattito sulla composizione dell'epistolario paolino e la relazione tra lettere autoriali, deuteropaoline e tradizione paolina. Limitandosi alla sola forma epistolare, si può ricordare come nella sua missione Paolo ha preferito la comunicazione epistolare, condivisa da altri autori neotestamentari, per comunicare con le Chiese. Tale forma – secondo diversi studiosi – prosegue dopo la morte dell'Apostolo, perché essa rappresenta la mediazione più adatta e autorevole con cui si poteva rendere presente l'insegnamento cristiano. Pertanto si deve supporre che i discepoli di Paolo non si limitarono a ripetere il suo messaggio contenuto delle lettere autoriali, ma «divennero interpreti del suo lascito adattato a situazioni ecclesiali nuove e inedite». Se alcune lettere non sono state scritte sotto la penna di Paolo, lo sono almeno con «materiale paolino» e sotto la «mente» di Paolo. In tale senso la «tradizione paolina» continua a far vivere l'esempio e l'insegnamento dell'Apostolo, che riveste in queste lettere una funzione diversa e complementare rispetto alla sezione autoriale. Un vasto consenso della critica attuale individua 7 lettere autoriali (1Ts; 1-2Cor; Gal; Rm; Fm; Fil), tre lettere deuteropaoline (2Ts; Col; Ef); e tre lettere della tradizione (1Tm; Tt; 2Tm).

1Corinzi	53	inviata da Efeso	
2Corinzi	54-55	inviata da Filippi	
Galati	55-56	inviata da Corinto	(o da Efeso)
Romani	57	inviata da Corinto	
Filemone	61-62	inviata da Roma	
Filippesi	61-62	inviata da Roma	
Colossesi	61-62	inviata da Roma (prima prigionia romana)	(?)
Efesini	61-62	inviata da Roma	(?)
1Timoteo	64-65	inviata dalla Macedonia	(?)
Tito	65-66	inviata da Nicopoli	(?)
2Timoteo	66-67	inviata da Roma (seconda prigionia romana)	(?)

[Con (?) si intende segnalare il grado di ipoteticità («lettere disputate») della ricostruzione].



L'attestazione del binomio giustificazione-figlianza inizia con 1-2Corinzi e culmina in Galati/Romani. In Filippesi assume un valore «preventivo» mentre in 1-2Tm la giustizia è raccomandata come virtù (cf. 1Tm 6,11; 2Tm 2,22; 3,16). In 1Tm 3,16 si parla del mistero della pietà e del riconoscimento di Cristo come «giusto» nello Spirito. In Tt 3,4-7 si riprende la dialettica della giustificazione per estenderla all'antitesi tra le opere giuste compiute dagli uomini e l'azione di grazia divina per mezzo di Gesù Cristo.

La ricognizione generale del binomio giustificazione-figlianza mostra come il tema è maggiormente sviluppato nelle lettere autoriali, è ripreso preventivamente in Filippesi e rielaborato in prospettiva etica nelle Lettere Pastorali.

Avendo presente questi elementi, possiamo inoltrarci nell'approfondimento esegetico e teologico dei testi paolini, seguendo la scansione cronologica.

## 2. La Giustificazione in 1Cor

Troviamo in 1-2Cor diverse menzioni del tema della giustizia-justificazione, mentre non si tratta del motivo della figlianza divina dei credenti.

## 2.1. La giustificazione e la parola della croce: 1Cor 1,26-31

Il motivo della giustificazione (*dikaiosyne*) è richiamato in 1Cor 1,30, che costituisce la conclusione della prima fase della narrazione (1Cor 1,20-31). Riportiamo la prima prova delimitata nei vv. 26-31:

📖 <sup>26</sup>Considerate infatti la vostra chiamata (*tēn klēsin hymōn*), fratelli: non ci sono fra voi molti sapienti dal punto di vista umano (*sophoi kata sarka*), né molti potenti (*dynatoi*), né molti nobili (*dynatoi*). <sup>27</sup>Ma quello che è stolto per il mondo, Dio lo ha scelto (*exelaxato*) per confondere i sapienti; quello che è debole per il mondo, Dio lo ha scelto per confondere i forti; <sup>28</sup>quello che è ignobile (*agenē*), e disprezzato per il mondo (*exouthemēna*), quello che è nulla (*ta mē onta*), Dio lo ha scelto per ridurre al nulla le cose che sono (*ta me onta*), <sup>29</sup>perché nessuno (*pasa sarx*) possa vantarsi di fronte a Dio. <sup>30</sup>Grazie a lui voi siete in Cristo Gesù, il quale per noi è diventato (*egenēthē*) sapienza per opera di Dio, giustizia (*dikaiosynē*), santificazione (*agiasmos*) e redenzione (*apolytrōsis*), <sup>31</sup>perché, come sta scritto, *chi si vanta, si vanta nel Signore.* (1Cor 1,26-31)

La nostra pagina s'inserisce nella più ampia sezione di 1Cor 1-4, intitolata da A. Pitta «Le fazioni e la parola della croce»<sup>98</sup>. Si tratta di una pagina molto importante per il suo messaggio teologico e per i contatti e le implicanze con il mondo culturale e filosofico ellenistico di Corinto. Paolo sostiene che la sua predicazione consiste nella «parola (discorso) della croce» (*o logos tou staurou*). Esso si oppone all'abilità/saggezza del discorso dei sofisti e dei filosofi. A sua volta in v. 17b si preannuncia esplicitamente quanto verrà poi esposto e sviluppato in 1,18-25 e in 2,1-5. Estendendo l'idea collegata alla «parola della croce», l'Apostolo descrive in 1,26-31 la situazione dei credenti nel mondo, caratterizzata dalla paradossalità della potenza di Dio (*dynamis tou Theou*) che si manifesta nella debolezza (*en astheneia*) di quanti hanno aderito alla «stoltezza della predicazione kerigmatica» (*dia tēs morias tou kērygmatos*).

L'impiego del linguaggio paolino s'inscrive nel quadro della «sapienza di Dio» contrapposta a quella «del mondo» (*tēn sophian tou kosmou*). Le sezioni di 1,18-25 e 2,6-16 esplicitano in cosa consiste la sapienza di Dio.

Seguendo la proposta di A. Pitta<sup>99</sup> segnaliamo la disposizione di 1Cor 1-4:

- l'esordio (1,10-17)
- la tesi (1,18-19)
- la probazione (1,20-3,17)
  - a) La narrazione (1,20-2,5)
  - b) la conferma (2,6-16)
  - c) la confutazione (3,1-17)
- l'esempio degli apostoli (4,1-13)
- l'appello finale (4,14-21).

Nei vv. 26-31 si invitano i Corinzi a considerare la chiamata divina (*klēsis*)<sup>100</sup> nell'ottica paradossale della croce e della debolezza. Tra i credenti di Corinto non ci sono «molti sapienti dal punto di vista umano (*sophoi kata sarka*), né molti potenti (*dynatoi*), né molti nobili (*eugeneis*)» (v. 26). Con la designazione «sapienti dal punto di vista umano» si allude a quanto precedentemente è stato affermato della «sapienza della parola» cioè di quell'eloquenza sofistica che svuota il messaggio kerigmatico. Mentre le altre due qualificazioni potenti e nobili si riferiscono alla condizione economica e politica dei credenti. Paolo interpreta la condizione socio-culturale della comunità nell'ottica della sua strategia argomentativa. Come la croce «scandalo e stoltezza» è diventata potenza di Dio, così tutti i credenti «radicati in Cristo» sono il segno

<sup>98</sup> Cf. PITTA, *L'evangelo di Paolo*, 112. Barbaglio la denomina: «Comunicazione e conoscenza della sapienza di Dio» (cf. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 167-182).

<sup>99</sup> Cf. PITTA, *L'evangelo di Paolo*, 112. Dopo l'esordio (1,10-10) si evidenzia l'enunciazione della tesi principale (1,18-19) formulata con un linguaggio apocalittico (distinzione tra i salvati e coloro che sono perduti). Il discorso (*logos*) della stoltezza e della sapienza espresso nella narrazione di 1,20-2,5 è condotto secondo lo stile della «diatriba», caratterizzato da domande retoriche e risposte brevi. Paolo interpella e coinvolge i suoi destinatari nell'argomentazione dimostrativa centrata sul paradosso del *logos tou staurou*.

<sup>100</sup> Delle 11 ricorrenze neotestamentarie, tranne che in Eb 3,1 e in 2Pt 1,10, il termine *klēsis* (chiamata) è esclusivo dell'epistolario paolino: cf. Rm 11,29; 1Cor 1,26; 7,20; Ef 1,18; 4,1.4; Fil 3,14; 2Ts 1,11; 2Tm 1,9. Il termine compare da solo in 2 Ts 1,11 e Eb 3,1, mentre nelle rimanenti referenze figura in tre costrutti: *klēsis tou theou* (vocazione/chiamata di Dio) *klēsei* («essere chiamati ad una vocazione») e *klēsis hymôn* («la nostra vocazione/chiamata»). Nella prima espressione il genitivo soggetto (*toû theou*) conferisce al termine il senso attivo del «chiamare» da parte di Dio. L'uso del passivo nel secondo costrutto indica non solo l'azione divina del chiamare, ma anche le conseguenze esistenziali avvenute nella persona chiamata e la sua «nuova situazione» non tanto sul piano socio-culturale, quanto su quello etico-teologico. Il terzo costrutto fa riferimento allo *status* ecclesiale di coloro che sono chiamati, con varianti interpretative a partire dal contesto letterario specifico. Nel nostro contesto la designazione del dinamismo elettivo pone in risalto il primato della scelta di Dio. Tale primato si collega al motivo anticotestamentario dell'elezione di Israele (cf. Dt 7,7-8).

efficace del rovesciamento paradossale del modo di pensare del mondo. Mediante ciò che è per il mondo stolto, Dio confonde i sapienti, con ciò che è debole confonde i forti, mediante ciò che ignobile e disprezzato, Egli riduce a nulla le cose che sono. Colpisce la ripetizione enfatica del verbo «scegliere/eleggere» (vv. 27.28: *exelexato*) che sottolinea la volontà puntuale e progettuale di realizzare la salvezza attraverso la croce e la stoltezza della predicazione. Il motivo della chiamata è ampliato e collegato con quello della «elezione» divina (*eklogē*), con l'implicita allusione alla storia di Israele (cf. Rm 9,1-18). Dio «ha scelto» (*exelexato*) diversamente dalla logica della potenza, secondo una logica dell'impotenza *sub signo crucis*, per ridurre a nulla le cose che sono (v. 28). La *klēsis* non è quindi solo l'atto della chiamata, bensì il processo dinamico e progettuale che implica la trasformazione della realtà storica, incominciando dalla comunità stessa a cui l'Apostolo si rivolge<sup>101</sup>. I Corinzi devono interpretare la loro limitata condizione umana come offerta a Dio che «ha scelto [questa condizione] per ridurre al nulla le cose che sono (*ta mē onta*)» (v. 28). Così facendo, Dio ha capovolto i criteri di questo mondo e ha realizzato la salvezza dichiarando l'impotenza e il fallimento di tutti i progetti umani basati sull'esercizio del potere. Il linguaggio della croce lascia trasparire un «etica dell'umiltà»<sup>102</sup>, associata all'immagine di Cristo-servo, che vive pienamente il paradosso della stoltezza, della debolezza e del disprezzo del mondo, per diventare «giustizia (*dikaiosynē*), santificazione (*agiasmos*) e redenzione (*apolytrōsis*)» a favore dell'umanità (v. 30). È la prima volta che Paolo introduce il concetto di giustificazione (*dikaiosynē*) applicato a Cristo e all'evento pasquale. L'argomentazione paolina è finalizzata a contraddire la pretesa saggezza del mondo e il suo atteggiamento orgoglioso e autoreferenziale. L'intenzione di Paolo è di presentare la vocazione cristiana come «differenza qualitativa», originata dallo sviluppo teologico del concetto di «elezione» non più secondo la prospettiva dell'alleanza sinaitica, bensì secondo la nuova prospettiva cristologico-soteriologica compiutasi in Cristo. La connotazione teologica definisce la finalità dell'argomentazione paolina che culmina con il motivo del «vanto nel Signore» (cf. Ger 9,24). Nella citazione profetica si riprende il motivo peculiare del «vantarsi» (cf. 1,29: *kauchēsēsthai*) per «esprimere l'identità del credente nella relazione con Dio in una prospettiva di radicale gratuità (4,7)»<sup>103</sup>.

## 2.2. La giustificazione e lo Spirito Santo: 1Cor 6,1-11

Un secondo testo in cui appare il motivo della giustificazione attraverso il verbo «giustificare» è 12Cor 6,1-11. Si tratta di una pericope contestualizzata nella sezione di 1Cor 5-10 dove l'Apostolo risponde alle problematiche morali sollevate dai credenti di Corinto<sup>104</sup>. Tra le questioni sollevate si registrano: un increscioso caso di incesto in 5,1-13; l'appello ai tribunali pagani per risolvere controversie tra i credenti in 6,1-11; un forte richiamo contro la diffusa tendenza al libertinismo sessuale in 6,12-20; l'interpretazione dello stato di vita matrimoniale e di quello verginale con problematiche specifiche connesse in 7,1-40; il comportamento da tenersi nel caso di consumazione di idoli o di partecipazione a banchetti con cibo idolotita (8,1-10,38). Riportiamo il testo di 6,1-11:

 <sup>1</sup>Quando uno di voi è in lite con un altro, osa forse appellarsi al giudizio degli ingiusti anziché dei santi? <sup>2</sup>Non sapete che i santi giudicheranno il mondo? E se siete voi a giudicare il mondo, siete forse indegni di giudizi di minore importanza? <sup>3</sup>Non sapete che giudicheremo gli angeli? Quanto più le cose di questa vita! <sup>4</sup>Se dunque siete in lite per cose di questo mondo, voi prendete a giudici gente che non ha autorità nella Chiesa? <sup>5</sup>Lo dico per vostra vergogna! Sicché non vi sarebbe nessuna persona saggia tra voi, che possa fare da arbitro tra fratello e fratello? <sup>6</sup>Anzi, un fratello viene chiamato in giudizio dal fratello, e per di più davanti a non credenti! <sup>7</sup>È già per voi una sconfitta avere liti tra voi! Perché non subire piuttosto ingiustizie? Perché non lasciarvi piuttosto privare di ciò che vi appartiene? <sup>8</sup>Siete voi invece che commettete ingiustizie e rubate, e questo con i fratelli! <sup>9</sup>Non sapete che gli ingiusti non ereditano il regno di Dio? Non illudetevi: né immorali, né idolatri, né adulteri, né depravati, né sodomiti, <sup>10</sup>né ladri, né avari, né ubriaconi, né calunniatori, né rapinatori ereditano il regno di Dio. <sup>11</sup>E tali eravate alcuni di voi! Ma siete stati lavati (*apelausasthe*), siete stati santificati (*eghiasthete*), siete stati giustificati (*edikaiothete*) nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio. (1Cor 6,1-11)

<sup>101</sup> La forza espressiva delle antitesi (sapienti / stolti; forti / deboli; nobili / plebei) travalica il livello puramente sociologico dell'argomentazione, per esprimere la valenza teologica dell'atto vocativo di Dio nella storia, dalla elezione del popolo alla vocazione della comunità: il contenuto di *klēsis* si collega strettamente con quello di *eklogē* e sembra indicare un preciso *status* del credente inserito in una comunità.

<sup>102</sup> L'espressione è impiegata da Fattal («éthique de l'humilité»), cf. FATTAL, *Paul de Tarse et le Logos. Commentaire philosophique de 1 Corinthiens*, 1, 17-2, 16 (Ouverture Philosophique), L'Harmattan, Paris 2014, 75.

<sup>103</sup> FABRIS, *Prima lettera ai Corinzi*, 49. Il lessico del «vanto» è peculiare nell'epistolario paolino: cf. J. ZMIJEWSKI, *kaukomai*, *kauchēma*, *kauchēsis*, in DENT, vol. I, 1981-1991); PITTA, *Giustificati per grazia*, 41-43.

<sup>104</sup> Cf. G. DE VIRGILIO, *L'etica della libertà e dell'amore (1Cor 5-10)*, «Parole di Vita» 2 (2002) 37-44. L. P. M. Berge propone una lettura unitaria di 1Cor 5-7, applicando una lettura concentrica del tipo: A (5,1-13) – B (6,1-20) – A' (7,1-40). Si evince l'importanza teologica della pericope centrale (B); cf. P. M. BERGE, *Théologie de la rédemption et éthique sexuelle : unité et cohérence du 'développement' 1 Co 5-7*, «New Testament Studies» 64,4 (2018) 514-531.

L'impiego del verbo *dikaioo* (giustificare)<sup>105</sup> è inserito nell'articolazione della pericope costruita su uno schema costituito dai seguenti punti: a) il giudizio morale è negativo (6,1-3); b) la norma di comportamento nella situazione: risolvere le liti tra fratelli facendosi giudicare da una persona saggia e autorevole della *ekklêsia* (6,4-5); c) l'appello all'autorità della Scrittura (6,9-10; cf. Dn 7,22; Sap 3,8); d) la motivazione teologica: i credenti giudicheranno tutte le realtà della vita (1Cor 6,3) in quanto mediante il battesimo sono stati inseriti nel mistero trinitario e hanno ricevuto la giustificazione e la santificazione (6,11). La nuova condizione dei credenti, che non ammette le divisioni segnalate nel testo, è definita con tre verbi: essere lavati (*apelausasthe*), essere santificati (*eghiasthete*), essere giustificati (*edikaiothete*) nel «nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio» (v. 11).

Va notato il collegamento tra giustificazione e santificazione, per il dono del battesimo con cui si riceve lo Spirito Santo. È di notevole importanza questo testo che stabilisce la relazione tra giustificazione, figliolanza battesimale e azione dello Spirito Santo. Pitta sottolinea il ruolo del battesimo e come Paolo in 1Cor 1,17 avesse affermato di non essere stato inviato a battezzare, mentre nel nostro testo si evidenzia come il battesimo sia la porta di ingresso del credente nella comunità e la via sacramentale dello Spirito che opera in Cristo la giustificazione e la figliolanza<sup>106</sup>.

Va notato come il motivo della giustificazione / giustificare sia collegato con il mistero della croce di Cristo, ma non fa emergere ancora la questione della fede e delle opere che sarà oggetto della riflessione in Galati e Romani.

### 3. La Giustificazione in 2Cor

L'orientamento di 2Cor è focalizzato sul tema dell'apostolato e sulla sua difesa contro gli avversari. Paolo impiega alcune volte il termine *dikaioosyne*, che assume diverse valenze: 2Cor 3,9; 5,21; 6,7.14; 9,9.10; 11,15. In 3,9 egli parla del «ministero che porta alla giustizia» (*diakonia tes dikaiosynes*); in 5,21 identifica mediante una formula di interscambio i missionari come «giustizia di Dio» (*dikaioosyne Theou*) conseguenza dell'opera di riconciliazione per mezzo di Cristo. In 6,7 l'Apostolo include nell'elenco peristatico le «armi della giustizia» (*dia ton oplon tes dikaiosynes*). Segue l'esortazione a non lasciarsi dominare dal giogo dei non credenti, perché non vi può essere rapporto tra giustizia e iniquità (*dikaioosyne kai anomia*). Interessante la definizione dell'opera della colletta come una «raccolta di giustizia» (9,9-10)<sup>107</sup>. Il motivo del «ministero di giustizia» è ripreso nell'apologia contro gli avversari che si mascherano da ministri di giustizia (11,15: *diakonoi dikaiosynes*). Fermiamo la nostra attenzione su due brani: 1. La *diakonia* della giustizia: 2Cor 3,4-11; 2. Il ministero della riconciliazione e la «giustizia di Dio»: 2Cor 5,11-21.

#### 3.1. La *diakonia* della giustizia: 2Cor 3,4-11

Un primo testo in cui si fa riferimento alla giustizia è rappresentato da 2Cor 3,4-11<sup>108</sup>. La nostra pagina è contestualizzata nella prima apologia in cui si invitano i Corinzi a non essere «giudici» ma testimoni della verità e della sincerità del ministero paolino. Sono essi la «lettera di raccomandazione» di Cristo, scritta nei cuori mediante l'inchiostro dello Spirito vivente, riconosciuta e letta da tutti (3,1-4). 2Cor 3,4-11 recita:



<sup>4</sup>Proprio questa è la fiducia che abbiamo per mezzo di Cristo, davanti a Dio. <sup>5</sup>Non che da noi stessi siamo capaci di pensare qualcosa come proveniente da noi, ma la nostra capacità viene da Dio, <sup>6</sup>il quale anche ci ha resi capaci di essere ministri (*diakonous*) di una nuova alleanza, non della lettera, ma dello Spirito; perché la lettera uccide, lo Spirito invece dà vita. <sup>7</sup>Se il ministero della morte (*diakonia tou thanatou*), inciso in lettere su pietre, fu avvolto di gloria al punto che i figli d'Israele non potevano fissare il volto di Mosè a causa dello splendore effimero del suo volto, <sup>8</sup>quanto più sarà glorioso il ministero dello Spirito (*diakonia tou pneumatos*)? <sup>9</sup>Se già il ministero che porta alla condanna (*diakonia tes katakriseos*) fu glorioso, molto di più abbonda di gloria il ministero che porta alla giustizia (*diakonia tes dikaiosynes*). <sup>10</sup>Anzi, ciò che fu glorioso sotto quell'aspetto, non lo è più, a causa di questa gloria incomparabile. <sup>11</sup>Se dunque ciò che era effimero fu glorioso, molto più lo sarà ciò che è duraturo. (2Cor 3,4-11)

Paolo tratta della natura del ministero (*diakonia*) in due articolazioni: vv. 4-11: il ministero tra l'antica e la nuova alleanza; vv. 12-18: l'efficace azione dello Spirito. Nella prima articolazione l'Apostolo riprende il tema principale della dignità

<sup>105</sup> Già impiegato da Paolo in 1Cor 4,4.

<sup>106</sup> La *Dichiarazione congiunta*, recita a proposito: «Insieme crediamo che la giustificazione è opera di Dio uno e trino. Il Padre ha inviato il Figlio nel mondo per la salvezza dei peccatori. L'incarnazione, la morte e la resurrezione di Cristo sono il fondamento e il presupposto della giustificazione. Pertanto, la giustificazione significa che Cristo stesso è nostra giustizia, alla quale partecipiamo, secondo la volontà del Padre, per mezzo dello Spirito Santo. Insieme confessiamo che non in base ai nostri meriti, ma soltanto per mezzo della grazia, e nella fede nell'opera salvifica di Cristo, noi siamo accettati da Dio e riceviamo lo Spirito Santo, il quale rinnova i nostri cuori, ci abilita e ci chiama a compiere le buone opere» (n. DICHIARAZIONE CONGIUNTA, 15).

<sup>107</sup> Cf. PITTA, *Giustificati per grazia*, 61-64.

<sup>108</sup> Cf. *Ibidem*, 57-59.

del ministero (cf. 2Cor 2,16b-17) per confermare la «capacità» [ikànōtēs] di svolgere un servizio tanto impegnativo come è quello dell'apostolato. Tale capacità proviene unicamente da Dio ed è a Lui che Paolo si affida<sup>109</sup>. Per confermare la novità del proprio ministero [diakonia] viene introdotta la prova apologetica secondo la quale è Dio stesso a chiamare al ministero e a sostenere la debolezza dei ministri, così come è avvenuto nell'elezione di Mosè (cf. Es 4,10) e di altri profeti. L'antitesi tra ministero mosaico dell'«antica alleanza» e ministero della «nuova alleanza» produce conseguenze interpretative notevoli. Il ministero antico deriva dalla Legge la cui «lettera» (interpretazione letterale ?) conduce alla morte, mentre il ministero della nuova alleanza proviene dallo Spirito, datore di vita (v. 7).

Il ministero dell'antica alleanza era «temporaneo», similmente al velo posto sul volto di Mosè, mentre il ministero della nuova alleanza è glorioso e duraturo (vv. 8.10); il ministero dell'antica alleanza inciso su tavole di pietra è per la condanna e la morte, mentre quello della nuova alleanza inciso nei cuori è per la giustizia e la gloria (v. 9). Sul versante stilistico è possibile constatare come in 2Cor 3,4-11 troviamo due forme argomentative: nei vv. 4-6 si presenta la «contrapposizione antitetica» dei due ministeri, attraverso le opposizioni tra inchiostro e Spirito, tavole di pietra/cuori di carne (cf. 2Cor 3,2-3), «lettera» / «Spirito» (cf. 2Cor 3,6), mentre nei vv. 7-11 il registro argomentativo non è più centrato sul negativo contro il positivo, ma «dal minore al maggiore» (*argumentum a fortiori*), attraverso l'argomentazione rabbinica della prima regola di Hillel detta *qal wāhōmer*<sup>110</sup>. Nei vv. 12-18 Paolo proseguirà l'interpretazione del ministero apostolico rielaborando l'episodio di Es 34,27-35, in cui si narra che Mosè era costretto a porsi un velo sul volto per non provocare la morte in coloro che si trovavano davanti alla manifestazione della gloria di Dio.

Il tema dominante dell'argomentazione in 2Cor 3 è rappresentato dall'«alleanza» (ebr.: *b'rit*; gr.: *diathēchē* = disposizione, testamento, alleanza-patto). Sappiamo quanta importanza riveste questo «tema» in relazione alla giustificazione-figliolanza. Va ricordato che la categoria di «alleanza» in Paolo è impiegata solo in alcune lettere maggiori (Rm; 1-2Cor; Gal) e in Ef<sup>111</sup> e viene utilizzata in funzione tendenzialmente polemica. Si parla di «alleanza nuova» (1Cor 11,25; 2Cor 3,6), «antica» (2Cor 3,14), dell'alleanza abramitica che la Legge non può invalidare (Gal 3,15.17) e della conseguente antitesi tra le «due alleanze» (Gal 4,24), raffigurate nella rilettura della narrazione genesiaca, dalla schiava Agar e da Sara, donna libera e moglie legittima di Abramo. Nella sezione di Rm 9-11, pur apparendo il vocabolo solo in all'inizio e alla fine della sezione (Rm 9,4; 11,27), il motivo dell'alleanza costituisce un «tema cruciale» per l'argomentazione paolina. Infine il termine al plurale compare in Ef 2,12 per indicare come un tempo i pagani fossero esclusi «dalle alleanze». La categoria di alleanza e l'antitesi tra «antica e nuova alleanza» compaiono in 2Cor 3 come argomento per sostenere l'autenticità del ministero apostolico di Paolo rispetto al modello dell'apostolato propugnato da «coloro che mercanteggiano la parola di Dio» (2Cor 2,17). Fermiamoci sugli aspetti principali dell'analisi esegetica.

Proseguendo l'argomentazione dei vv. 1-3, Paolo introduce una ulteriore prova della legittimità del proprio ministero derivante da Dio stesso, analoga a quella che troviamo in Gal 1,1.15. L'oggetto della sua convinzione riguarda la «capacità» di svolgere quel ministero, reinterprestando la vocazione e la missione di Mosè per culminare con il motivo della doppia alleanza. La pericope non ha citazione esplicite della Scrittura, ma allusioni implicite mediante le quali l'Apostolo elabora un procedimento interpretativo molto denso e complesso. In primo luogo il motivo della «capacità» del ministero sembra alludere ad Es 4,10, in cui Mosè dichiarava la sua incapacità ad assolvere alla chiamata divina<sup>112</sup>. L'insistenza sul motivo della «capacità al ministero» nei vv. 4-11 tende a sottolineare l'origine divina della dignità e dell'esercizio del ministero<sup>113</sup>.

Al v. 6 l'Apostolo precisa l'origine divina della capacità ministeriale con l'affermazione: «ci ha resi ministri adatti [ikànōsen diakonous] di una Nuova Alleanza». L'uso dell'aoristo che ha Dio come soggetto indica il momento storico e puntuale dell'origine del ministero paolino (cf. 1Cor 15,8; Gal 1,15-16), avvenuto nell'avvenimento di Damasco (cf. At 9,1-9). A partire da quell'incontro con Cristo, Paolo è reso degno di diventare «ministro» del vangelo. Segue la specificazione ministeriale per la quale si introduce la categoria di alleanza in modo singolare: Paolo si definisce per la prima volta «ministro di una nuova alleanza»,

<sup>109</sup> Cf. le formule di affidamento in 2Cor 3,4.12; 4,1.7.13; 5,1.

<sup>110</sup> Si tratta della prima regola rabbinica (Hillel), che viene impiegata da Paolo anche in altri contesti: cf. Rm 5,12-21 (Adamo/Cristo); 11,12-24 (Gentili/Giudei; olivo/olivastro).

<sup>111</sup> Il termine alleanza (*diathēchē*) compare 33 volte nel NT, di cui nove nelle lettere paoline: Rm 9,4; 11,27; 1Cor 11,25; 2Cor 3,6.14; Gal 3,15.17; 4,24; Ef 2,12. Il termine è impiegato maggiormente in Eb (soprattutto in Eb 8-9). In base ai contesti il termine può assumere diverse sfumature di significato «testamento» (cf. Gal 3,15), «disposizione» (cf. Gal 3,17; 4,24); «alleanza/patto» (cf. Rm 9,4; 11,27).

<sup>112</sup> Il testo recita: «Mosè disse al Signore: “Mio Signore, io non sono capace [ouk ikanos eimi]; non lo ero prima e neppure da quando tu hai cominciato a parlare al tuo servo, ma sono impacciato di bocca e di lingua”» (Es 4,10<sup>LXX</sup>).

<sup>113</sup> Non dobbiamo dimenticare come il motivo dell'incapacità e le resistenze dei chiamati di fronte all'appello vocazionale di Dio sono notevoli. Non solo Mosè confessa la sua incapacità (Es 4,10): Gedeone si sente inadatto per le origini umili della sua famiglia (Gdc 6,15), Amos rivela la sua estraneità di fronte al servizio profetico richiestogli da Dio (At 7,14), Geremia confessa la sua inadeguatezza a motivo della sua giovane età (Ger 1,5-10), Isaia è turbato per la sua impurità (Is 6,1-13). Una simile esperienza che si traduce in affidamento a Dio che libera si ripete nella vicenda di Giuditta e di Ester, espresse soprattutto mediante la preghiera (cf. Gdt 9; Est 4,17<sup>k-9</sup>). Similmente nel Nuovo Testamento tali motivi ritornano nelle storie vocazionali di Maria di Nazaret, di Giuseppe suo sposo, di Simon Pietro e soprattutto nell'esperienza di Paolo. Tuttavia gli ostacoli sono superati grazie all'azione di Dio che «trasforma» la debolezza in forza e perseveranza di fede e di testimonianza.

espressione molto pregnante su cui si è sviluppato un notevole dibattito esegetico. Il sintagma «nuova alleanza» si collega a quanto l'Apostolo affermerà nel v. 14 menzionando l'«antica alleanza». Intorno a questa antitesi ministero mosaico / ministero paolino viene costruita l'argomentazione che permette a Paolo di rileggere e reinterpretare le Scritture. Si tratta di un passaggio centrale per cogliere alcuni aspetti dell'ermeneutica paolina in relazione alla novità del ministero. Ne seguiamo due: a) il significato letterale di «alleanza» e delle sue specificazioni (antica / nuova); b) il procedimento metodologico con cui Paolo reinterpreta la Scrittura.

a) Il significato letterale di «alleanza». Per quanto riguarda il significato di «nuova alleanza», il riferimento va alla stessa espressione riportata in 1Cor 11,25, nel contesto della tradizione delle parole della Cena, attestata in Lc 22,30 e che è probabilmente risalente al contesto della comunità antiochena. Il sottofondo scritturistico corrisponde alla «nuova alleanza» di Ger 31,31 (Ger 38,31<sup>LXX</sup>). Nel testo geremiano la ripetizione del sintagma «nuova alleanza» allude ad un processo di rinnovamento della relazione tra Dio e il suo popolo, in cui non viene abrogata la Legge mosaica ma «interiorizzata». Questa linea interpretativa sembra confermata anche nella letteratura qumranica. Tuttavia il collegamento tra «nuova alleanza» e Legge non è antitetico, come potrebbe sembrare nel v.6b: «la lettera» [*gramma*] opposta allo Spirito [*pneuma*], l'azione della morte è contrapposta a quella della vita. L'antitesi non è tra Legge e Spirito, ma tra «lettera» e «Spirito»<sup>114</sup>. Ritroviamo l'opposizione lettera/spirito in Rm 2,27-29 e analogamente Rm 7,1-6: da questi due contesti è possibile cogliere come Paolo intenda l'idea di «lettera» come il processo dell'esteriorizzazione della Legge e di esclusione dal cuore, che è negativo<sup>115</sup>. Mentre la lettera corrisponde a quanto è semplicemente scritto sulla tavola di pietra e contrasta con lo Spirito, la Legge non è assimilabile *tout court* alla lettera, neppure in un contrasto così negativo come quello di Rm 7,1-6. Paolo non esplicita le ragioni della sua argomentazione antitetica, ma possiamo ritenere che la «lettera» corrisponda al legalismo formale ed esteriore (forse dei suoi avversari), che contraddice l'azione vivificante dello Spirito nel cuore dei credenti. Il senso da dare al sintagma è quello di un'«alleanza» inaugurata dall'azione dello Spirito che compie la Legge in quanto la supera, ma non la nega. Paolo è dunque stato reso ministro della «nuova alleanza», nel senso che egli è nel regime dello Spirito di Dio, compiutosi in Cristo Gesù.

b) Circa il procedimento metodologico l'argomentazione viene proposta mediante il confronto tra due personaggi o realtà, dove l'accento cade principalmente sul «maggiore» e non sul «minore» dei termini. Nella nostra pericope l'antitesi si sviluppa mediante il motivo della «gloria» [*dòxa*], con una chiara allusione all'episodio di Es 34,27-35<sup>LXX</sup>. I riferimenti all'iscrizione delle tavole, alla glorificazione, al volto di Mosè, al velo, come l'uso inusuale dell'espressione «figli di Israele» sono elementi collegati al racconto dell'alleanza esodale (cf. Es 34,32.34.35). Tuttavia la singolarità di questa applicazione è data non solo dalla reinterpretazione dell'episodio del Sinai, ma dall'«attualizzazione» paolina che travalica i confini della stessa esegesi rabbinica circa la vicenda mosaica. Infatti Paolo qui reinterpreta il senso dell'alleanza, apportando significativi cambiamenti: nel passo citato non si parla del «ministero di morte inciso su lettere», né si sostiene che «i figli di Israele non potevano fissare il volto di Mosè» e soprattutto non si asserisce che la sua gloria «fosse passeggera». Non si parla esplicitamente del «ministero» (non ritorna in Es 34 il termine *diakonia*), né del ruolo mosaico di un «ministero della morte», cioè di un ministero che «conduce alla morte» (inteso come genitivo oggettivo o telico). Il confronto tra ministero mosaico e «ministero dello Spirito» si comprende per il funzionamento del «*qal wāhōmer*»: il ministero di Mosè è ritenuto mortale semplicemente perché quello dello Spirito è superiore ed è in grado di dare la vita. La superiorità del ministero della «gloria» viene inoltre sviluppata con il motivo del velo sul volto di Mosè, la cui gloria è transeunte (nel senso locale del porsi e del togliersi il velo). Infatti la gloria del volto di Mosè è passeggera poiché, come narra Es 34,33-35, quando egli parlava con il popolo si copriva con un velo, mentre quanto parlava con il Signore il velo veniva tolto. Così Paolo interpreta questo motivo sia per spiegare come la gloria di Mosè sia passeggera, sia per indicare, nella pericope successiva, l'ostacolo che non permette ai giudei di comprendere la lettura dell'«antica alleanza», perché è in Cristo che il velo viene tolto (v. 14).

Nel v. 9 il secondo confronto si gioca sulla superiorità del «ministero della giustizia» rispetto al «ministero della condanna»: ancora una volta l'elemento principale dell'argomentazione è quello della «gloria» (*kabôd* / *dòxa*): nel ministero della giustizia si rivela la gloria maggiore rispetto al ministero della condanna. Nel v. 10 Paolo introduce una esplicitazione per rimarcare la distanza tra i due ministeri: l'antico ministero (della condanna) possiede una gloria minore rispetto alla «sovrabbondante gloria» del nuovo ministero della giustizia. La forza del paragone non è tanto centrata sul ministero della condanna, ma sulla superiorità del secondo ministero: quello della gloria sovrabbondante. Nel v. 11 si trova una terza argomentazione che fa anche da conclusione alla riflessione paolina: mentre il ministero mosaico è transitorio, quello paolino si

<sup>114</sup> Questa antitesi non trova conferma nemmeno nei testi antico testamentari. In questo caso la relazione tra stipulazione dell'alleanza e Spirito si trova in Ez 11,19-20 ripresa in Ez 36,26-27.

<sup>115</sup> Recita Rm 2,27-29: «E così, chi non è circonciso fisicamente, ma osserva la legge, giudicherà te che, nonostante la lettera [*dia gràmmatos*] e la circoncisione, sei un trasgressore della legge. Infatti, Giudeo non è chi appare tale all'esterno, e la circoncisione non è quella visibile nella carne; ma Giudeo è colui che lo è interiormente e la circoncisione è quella del cuore, nello spirito [*en pnèumati ou gràmmati*] e non nella lettera; la sua gloria non viene dagli uomini ma da Dio».

dimostra permanente<sup>116</sup>. In conseguenza di questo procedimento argomentativo Paolo dimostra la legittimità e la completezza del proprio ministero della «giustizia» ed è in questa linea che si comprende il senso di «nuova alleanza».

### 3.2. Il ministero della riconciliazione e la «giustizia di Dio»: 2Cor 5,11-21

Fermiamo la nostra attenzione sulla designazione dei credenti come «ministri di giustizia» contestualizzata nella pericope di 2Cor 5,11-21<sup>117</sup>. Riportiamo il testo:



<sup>11</sup>Consapevoli dunque del timore del Signore, noi cerchiamo di convincere gli uomini. A Dio invece siamo ben noti; e spero di esserlo anche per le vostre coscienze. <sup>12</sup>Non ci raccomandiamo di nuovo a voi, ma vi diamo occasione di vanarvi a nostro riguardo, affinché possiate rispondere a coloro il cui vanto è esteriore, e non nel cuore. <sup>13</sup>Se infatti siamo stati fuori di senno, era per Dio; se siamo assennati, è per voi. <sup>14</sup>L'amore del Cristo infatti ci possiede; e noi sappiamo bene che uno è morto per tutti, dunque tutti sono morti. <sup>15</sup>Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro. <sup>16</sup>Cosicché non guardiamo più nessuno alla maniera umana; se anche abbiamo conosciuto Cristo alla maniera umana, ora non lo conosciamo più così. <sup>17</sup>Tanto che, se uno è in Cristo, è una nuova creatura; le cose vecchie sono passate; ecco, ne sono nate di nuove. <sup>18</sup>Tutto questo però viene da Dio, che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo e ha affidato a noi il ministero della riconciliazione. <sup>19</sup>Era Dio infatti che riconciliava a sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe e affidando a noi la parola della riconciliazione. <sup>20</sup>In nome di Cristo, dunque, siamo ambasciatori: per mezzo nostro è Dio stesso che esorta. Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio. <sup>21</sup>Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore, perché in lui noi potessimo diventare giustizia di Dio (*dikaiosyne Theou*). (2Cor 5,11-21)

Il brano di 2Cor 5,11-21 si compone di tre unità: un breve esordio (vv. 11-13), l'annuncio della tesi centrata sul mistero pasquale di Cristo (vv. 14-19) e l'esortazione alla riconciliazione (vv. 20-21)<sup>118</sup>. Nell'esordio si ribadisce la veridicità del ministero paolino, così come traspare dal comportamento avuto nei riguardi dei Corinzi (cf. l'allusione agli avversari in 2Cor 2,17). L'Apostolo non ha nulla da nascondere al cospetto di Dio e della coscienza degli uomini. La sua arte persuasiva non si basa sulla strategia umana di un falso convincimento retorico; al contrario, egli desidera smascherare coloro che esprimono il solo «vanto esteriore», mostrandosi abili nell'apparire, privi di profondità e di timore del Signore. Al contrario, lo stile ministeriale adottato da Paolo va inteso nel quadro del progetto che Dio ha realizzato in Cristo a favore di tutti gli uomini.

Dopo essersi soffermato sull'ambito personale, Paolo elabora nei vv. 14-19 una delle più toccanti e dense sintesi cristologiche nel Nuovo Testamento, che ha come centro il tema dell'amore di Cristo (*agapē tou Christou*). La tesi elaborata di Paolo è condensata nel v. 14 come in uno *slogan*: l'amore di Cristo opera un processo trasformatore nell'uomo, derivato dal mistero della morte e della risurrezione. Poiché questo mistero coinvolge nella morte tutti gli uomini in quanto potenzialmente possono morire, allora il Signore ha scelto di morire a favore di tutti, al fine di donare la vita. Solo in questa logica «preveniente» di Dio gli uomini sono messi nella situazione di comprendere che non possono vivere solo per se stessi, per «colui che è risuscitato per loro» (v. 15).

Nei vv. 16-17 l'Apostolo descrive le conseguenze derivate dal dono dell'amore di Dio in Cristo. Il rinnovamento prodotto dal mistero pasquale di Gesù rappresenta un capovolgimento radicale della direzione della storia umana: il passaggio dalla realtà «vecchia» alla novità «in Cristo». Pertanto grava sui credenti la responsabilità di testimoniare con la loro vita non soltanto la loro appartenenza alla fede cristiana, ma anche la logica del rinnovamento inaugurato dall'evento salvifico. Nei vv. 18-21 viene presentata la dimensione della «riconciliazione» universale, dono di Dio nei confronti del «mondo». Il vocabolario della «riconciliazione» elaborato in questi versetti qualifica la riflessione paolina, che proprio su questo tema dimostra la peculiarità del suo sviluppo in 2Cor 1-7 (cf. 1Cor 7; Rm 5). Mediante la categoria della riconciliazione [*katallegē*] l'Apostolo intende focalizzare l'attenzione su quattro aspetti teologici: a) la centralità di «Dio» sorgente di riconciliazione; b) lo sviluppo della rivelazione biblica che collega le grandi categorie dell'Antico Testamento (creazione, alleanza, esodo, messianismo, profezia, regno, sapienza, ecc.) e le rilegge nel compimento della riconciliazione in Cristo; c) la nuova relazione tra i credenti ispirata dalla logica della riconciliazione; d) il «ministero» della nuova alleanza (cf. 2Cor 3) consiste nell'annuncio della parola della riconciliazione (2Cor 5,20). Nel v. 21 Paolo definisce il principio cristologico che ha permesso questo processo di rinnovamento della storia: la paradossalità della croce di Cristo, la cui offerta totale al Padre ha realizzato la «giustizia di Dio» tra gli uomini.

<sup>116</sup> Si tratta degli stessi verbi impiegati in 1Cor 13,8-11 per indicare la transitorietà dei doni spirituali rispetto alla definitività dell'amore [*agapē*].

<sup>117</sup> Cf. G. DE VIRGILIO, *Seconda Lettera ai Corinzi*, Messaggero, Padova 2013, 48-54.

<sup>118</sup> Cf. DE VIRGILIO, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 45-46.

Alcuni autori hanno ipotizzato nei vv. 18-21 la presenza di un frammento innico pre-paolino della comunità giudaico-cristiana delle origini. Occorre sottolineare la singolarità di un tale vocabolario, impiegato esclusivamente nell'epistolario: riconciliazione (*katàllēgē*: cf. Rm 5,11; 11,15), riconciliare (*katàllassein*, cf. 1Cor 7,11; Rm 5,10; *apokatàllassein*: cf. Col 1,20; Ef 2,16). L'azione riconciliatrice di Dio mediante Cristo non toglie la responsabilità personale del credente, che è chiamato a riconoscere le proprie colpe, convertirsi e ad accogliere la grazia donata dal Signore (si pensi al dibattito sulla «*sola gratia*»). Paolo vuole sottolineare come la storia della salvezza procede per l'iniziativa gratuita di Dio e non per lo sforzo volontaristico degli uomini. E' proprio per gli uomini che Dio ha affidato il «ministero della riconciliazione» (*tēn diakonian tēs katàllagēs*) e i missionari sono «ambasciatori per Cristo», cioè delegati dal Signore ad annunciare con fedeltà il profondo rinnovamento del mondo e dell'uomo. Solo la riconciliazione che discende dall'amore gratuito e preveniente di Dio cambia la storia. Allo stesso tempo si evidenzia in questo passaggio il ruolo attuale dei missionari, chiamati ad esercitare un ministero attraverso il quale transita la Parola divina. Da questa consapevolezza sgorga la commovente invocazione del v. 20: «vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio». L'imperativo aoristo passivo (*katàllagēte*) non va inteso nel senso di un passivo divino, ma avente una funzione riflessiva per la quale si presuppone la risposta personale e l'adesione alla Parola di Dio.

La sentenza cristologica conclusiva del v. 21 costituisce la chiave interpretativa dell'argomentazione paolina. L'Apostolo riassume la dinamica della salvezza proponendo una frase paradossale per fondare e spiegare la trasformazione operata da Dio. Intendendo implicitamente la persona di Gesù Cristo, Paolo afferma che «colui che non aveva conosciuto il peccato» Dio lo fece «peccato» (*amartian epòiesen*) per noi (*hypēr hēmōn*), affinché potessimo diventare «giustizia di Dio» in lui (*dikaíosynē tēou én autō*). Lo stesso linguaggio paradossale applicato a Cristo si ritrova in altri passi dell'epistolario (cf. 2Cor 8,9; Gal 3,13-16; 4,4-5; Rm 8,3-4; 15,8-9) che implicano una spiegazione simile. Il lettore coglie chiaramente la natura paradossale, allusiva e provocatoria del senso della frase: come può Dio trattare un'innocente (suo Figlio) rendendolo «peccato» per trasformare gli uomini in «giustizia». Siamo di fronte ad una formulazione altamente espressiva della sintesi spirituale dell'Apostolo, che non può fare a meno di riferirsi all'evento paradossale dell'incarnazione e della croce di Gesù Cristo. La croce, scandalo e paradosso, diventa segno di peccato, di maledizione, di povertà di sottomissione alla legge e di asservimento in vista della salvezza. E' la fede che insegna a leggere attraverso la croce la volontà salvifica di Dio e del suo amore che ci giustifica. Ciò che appare impensabile per la ragione umana solo Dio è capace di compierlo diffondendo sui credenti benedizione e rinnovamento. È questo il senso del termine «giustizia», nel quale si riassume il processo di giustificazione compiuto nel mistero pasquale del Figlio.

#### 4. Conclusione

Abbiamo potuto constatare come l'impiego del motivo della giustificazione in 1-2Corinzi si caratterizza per la sua relazione con l'evento pasquale (la parola della croce) e il ministero paolino, designato nell'orizzonte della nuova alleanza e della riconciliazione. L'Apostolo rielabora nel contesto corinzio una serie di contenuti teologici finalizzati a presentare la novità della rivelazione cristologica nell'ottica della vita della Chiesa e nella linea del suo apostolato. La connotazione retorico-apologetica della sua riflessione non coinvolge la dimensione soteriologica e antropologica della giustificazione e della figliolanza divina dei credenti. Questo aspetto sarà affrontato in tutta la sua ricchezza e complessità nelle lettere ai Galati e ai Romani.

## CAPITOLO IV

### GIUSTIFICAZIONE E FIGLIOLANZA DIVINA IN GALATI

#### 1. Preliminari

La lettera ai Galati costituisce un documento unico della teologia paolina. In essa spicca la «chiamata alla libertà» (cf. Gal 5,13) e per tale ragione lo scritto dell'Apostolo può essere definito il «manifesto della libertà cristiana» (M. Zerwick) e anche della «verità del Vangelo» (G. Ebeling)<sup>1</sup>. La nostra analisi ha per oggetto la seconda dimostrazione di Paolo inerente la «figliolanza abramitica» dei credenti in Cristo (cf. Gal 3,1-4,7). Si tratta di una sezione costitutiva della riflessione sulla giustificazione e sulla figliolanza, che illumina il quadro più ampio dell'impianto teologico paolino. Attraverso un complesso procedimento dimostrativo, Paolo inquadra la condizione storica dell'essere umano e la risposta di Dio nell'«orizzonte antropologico» del progetto salvifico compiutosi in Gesù Cristo<sup>2</sup>.

#### 2. Articolazione di Gal 3,1-4,7

Riferendosi alla seconda dimostrazione della lettera ai Galati Pitta annota: «Con la dimostrazione di Gal 3,1-4,7 Paolo si propone di dimostrare che si è giustificati e si diventa figli di Abramo soltanto per la fede; e con quella di Gal 4,8-5,12 colloca i galati di fronte all'*aut-aut* fra due generi di figliolanza abramitica: quello della schiava e quello della libera. Infine con la paraccesi di Gal 5,23-6,10 i galati, che hanno già cominciato a vivere secondo lo Spirito, sono esortati a proseguire il loro cammino di fede senza sottomettersi alla Legge che, per inverso, non ha bisogno della loro circoncisione per essere adempiuta nel comandamento dell'amore vicendevole». Sulla base dell'impianto retorico, sono individuabili tre fasi principali: nei vv. 1-5 troviamo un'apostrofe di biasimo, a cui segue un'ampia argomentazione (vv. 6-29) che si conclude con una perorazione (4,1-7)<sup>3</sup>. È stato evidenziato come i registri argomentativi della sezione si alternano con notevole versatilità. Si va dall'argomentazione midrashica in 3,6-14, alla comunicazione giuridico-testamentaria (3,19-22) fino alle considerazioni sull'economia salvifica (3,23-29).

Il centro dell'argomentazione ruota intorno alla relazione tra fede e figliolanza dei credenti. Il binomio fede-figliolanza si collega al tema della promessa (*epaggelia*) ad Abramo e al motivo dell'eredità (*klēronomia*) che attende i «figli di Dio». Siamo nel cuore della teologia paolina e l'Apostolo fonda la sua argomentazione in prospettiva cristologica e pneumatologica. Avendo presente tale impianto letterario e teologico, sviluppiamo il nostro itinerario seguendo le tre articolazioni interne così tematizzate: a) Le legge e la fede (Gal 3,1-14); b) La benedizione di Abramo (Gal 3,15-29); c) La figliolanza divina (Gal 4,1-7). La prima unità è composta di un dialogo diatribico permeato di forza espositiva unica nel linguaggio dell'intera produzione paolina, dotato di veemenza oratoria-epidittica ed inusuale. Con una serie di cinque domande Paolo invita i galati ad una attenta riflessione sulla loro condotta di vita cristiana, visto che essi sono già partecipi della benedizione divina, poiché hanno ricevuto lo Spirito Santo tramite la fede nell'annuncio del Vangelo. Paolo chiama i galati addirittura con l'epiteto di 'stolti', ma sarebbe meglio tradurre con 'insensati' perché non si tratta in questo caso di una mancanza di intelligenza, ma di insensatezza, cioè di mancanza di senno, di discernimento sapienziale di vita. Essi si mostrano insensati dal momento che non dimostrano di comprendere né il significato dell'annuncio del Cristo né quello dell'esperienza dello Spirito Santo (Gal 3,1-5). Ricevuto ed accolto il messaggio del Vangelo, dovrebbero aver compreso che le «opere della legge» sono estranee all'esperienza della fede. Le cinque domande costituiscono la «*pars destruens*» della prima unità, mentre la «*pars costruens*» inizia subito dopo dal v.6. Paolo adesso per donare forza argomentativa alla sua tesi rilegge attentamente la storia biblica di Abramo iniziando con la citazione del testo di Gen 15,6: «Abramo ebbe fede in Dio e gli fu accreditato come giustizia». Si evidenzia qui il criterio della vera discendenza abramitica: come nella storia del patriarca, così in tutte le storie dei credenti di ogni tempo Dio 'giustifica' in base alla fede. La parola divina comunicata ad Abramo si esplica come un Vangelo sussunto da Paolo così: "Di conseguenza, quelli che vengono dalla fede sono benedetti

<sup>1</sup> Cf. G. EBELING, *La verità dell'evangelo. Commento alla Lettera ai Galati*, Marietti, Genova 1989, 4-5.

<sup>2</sup> A. PITTA, *La lettera ai Galati e lo scacco della legge*, in ID., *Paolo, la Scrittura e la Legge. Antiche e nuove prospettive*, Dehoniane, Bologna 2008, 131-160; F. THIELMAN, *Legge*, in *DPL*, 920-943.

<sup>3</sup> Cf. A. PITTA, *Lettera ai Galati*, 160. Buscemi articola la parte dottrinale (3,1-4,31) nelle seguenti unità: 3,1-5: l'esperienza cristiana; 3,6-29: l'esempio di Abramo (vv.6-7; 8-14; 15-18; 19-25; 26-29); 4,1-7: libertà e figliolanza; 4,8-11: Non bisogna ritornare sotto la schiavitù; 4,12-20: un argomento di amicizia; 4,21-31: i due figli di Abramo (cf. A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commento esegetico*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2004, 227.

insieme ad Abramo, che credette” (Gal 3,9)<sup>4</sup>. Nella benedizione elargita da Dio ad Abramo sono annoverati tutti i popoli della terra unicamente in base alla fede. La via della fede esclude la via delle opere propugnata dagli agitatori 'giudaizzanti'. Infatti una ulteriore conferma Paolo rinviene dal profeta Ab 2,4: «Il giusto vivrà per la fede». La *condicio sine qua non* invece per avere la vita secondo la legge è quella di metterla in pratica. Difatti Dt 27,26 recita:” Maledetto chiunque non rimane fedele a tutte le cose scritte nel libro della legge per metterle in pratica”. Poiché nessuno è in grado di osservare la legge, non solo non arriva alla giustificazione, ma incorre anche nella maledizione della legge. Quindi, quanti si appellano alla legge per avere la vita, realmente soccombono sotto la maledizione comminata dalla legge stessa. Invece «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi» (Gal 3,13)<sup>5</sup>.

- *Eredi secondo la promessa (Gal 3,15-29)*

Nella seconda unità Paolo focalizza il centro della problematica paolina sulla legge, con l'affermazione del processo inverso a quello promosso dagli agitatori giudei. Si passa cioè dalla schiavitù della legge alla libertà della fede in Cristo. Paolo paragona la condizione di chi vive sotto la legge a quella del figlio minore che, pur vivendo nella casa paterna, di fatto non differisce in nulla dallo schiavo. Infatti deve sottostare ai tutori e amministratori sino al tempo del compimento della sua maggiore età. Paolo così accosta il ruolo della legge mosaica a quella delle strutture cosmiche che condizionano la vita religiosa ed il culto dei popoli. La missione di Gesù Cristo coincide con il tempo fissato dal Padre per il raggiungimento della piena libertà dei figli. Egli, ebreo per nascita, fa parte del popolo che vive sotto il regime della legge. L'opera però che egli compie con il mandato del suo Spirito concede ai credenti la possibilità di invocare Dio con il nome di *Abbà*.

- *La figliolanza divina (Gal 4,1-7)*

La terza unità prosegue l'esempio del tutore del fanciullo «erede», che completa l'argomentazione finalizzata a spiegare la condizione della sudditanza alla Legge. L'Apostolo paragona la condizione precedente dei credenti a quella dei fanciulli schiavi degli elementi del mondo. Con la venuta di Cristo nella «pienezza del tempo» i credenti sono stati resi figli. Nel figlio nato sotto la Legge, i credenti ricevono il dono della figliolanza adottiva e sono resi capaci di gridare nello Spirito «*Abbà* Padre». L'intera argomentazione rivela la ricchezza esistenziale e vocazionale. Paolo sintetizza il dinamismo del processo rinnovatore inaugurato con la Pasqua di Cristo, ponendo in evidenza la responsabilità della fede nell'ottica della «risposta» dell'uomo all'appello del Vangelo.

### 3. Le Legge e la fede (Gal 3,1-14)



<sup>1</sup>O stolti (*anoētoi*) Galati, chi vi ha incantati? Proprio voi, agli occhi dei quali fu rappresentato al vivo Gesù Cristo crocifisso (*proegráthē estaurómenon*)! <sup>2</sup>Questo solo vorrei sapere da voi: è per le opere della Legge (*ex érgon nomou*) che avete ricevuto lo Spirito o per aver ascoltato la parola della fede (*ex akéoes písteos*)? <sup>3</sup>Siete così privi d'intelligenza che, dopo aver cominciato nel segno dello Spirito, ora volete finire nel segno della carne? <sup>4</sup>Avete tanto sofferto invano? Se almeno fosse invano! <sup>5</sup>Colui dunque che vi concede lo Spirito e opera portenti in mezzo a voi, lo fa grazie alle opere della Legge o perché avete ascoltato la parola della fede?

<sup>6</sup>Come Abramo ebbe fede in Dio e gli fu accreditato come giustizia (*elogísthē autô eis dikaiosýnen*), <sup>7</sup>riconoscete dunque che figli di Abramo sono que lli che vengono dalla fede. <sup>8</sup>E la Scrittura, prevedendo che Dio avrebbe giustificato i pagani per la fede, preannunciò ad Abramo: *In te saranno benedette tutte le nazioni*. <sup>9</sup>Di conseguenza, quelli che vengono dalla fede sono benedetti insieme ad Abramo, che credette. <sup>10</sup>Quelli invece che si richiamano alle opere della Legge stanno sotto la maledizione, poiché sta scritto: *Maledetto chiunque non rimane fedele a tutte le cose scritte nel libro della Legge per metterle in pratica*. <sup>11</sup>E che nessuno sia giustificato davanti a Dio per la Legge risulta dal fatto che il giusto per fede vivrà. <sup>12</sup>Ma la Legge non si basa sulla fede; al contrario dice: *Chi metterà in pratica queste cose, vivrà grazie ad esse*. <sup>13</sup>Cristo ci ha riscattati (*exēgórāsen*) dalla maledizione della Legge, diventando lui stesso maledizione per noi (*katará*), poiché sta scritto: *Maledetto chi è appeso al legno*, <sup>14</sup>perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse ai pagani e noi, mediante la fede, ricevessimo la promessa (*epaggélian*) dello Spirito.

(Gal 3,1-14)

#### 3.1. Analisi esegetica

<sup>4</sup> Per un approfondimento della figura di Abramo si vedano la monografia di J.-L. SKA, *Abramo e i suoi ospiti. Il patriarca e i credenti nel Dio unico*, Dehoniane, Bologna 2003.

<sup>5</sup> Cf. J.-N. ALETTI, *Galatians 3:10-14. Justification. Faith and Law*, in ID. *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul. Collected Essays Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology*, Gregorian and Biblical Press, Rome 2012, 237-260.

Il nostro testo si apre con una dura apostrofe costruita con cinque interrogativi retorici (vv. 1-5), a cui fa seguito nei vv. 6-14 una riflessione di tipo midrashico su alcuni brani anticotestamentari. I vv. 1-5 costituiscono un'introduzione alla seconda dimostrazione e hanno la funzione di richiamare severamente i galati a riprendersi dall'errore in cui si sono caduti. Il biasimo espresso da Paolo con particolare virulenza non ha una funzione dimostrativa né punitiva ma esortativa. Esso mira a far rinsavire gli «insensati» che sono sul punto di abbandonare il Vangelo autentico<sup>6</sup>.

Nella prima domanda (v. 1) l'Apostolo prende le distanze dall'atteggiamento insensato dei Galati, facendo capire che la loro scelta produce una rottura delle relazioni familiari («de-familiarizzazione»). Paolo ricupererà questa rottura in 4,12-20 facendo memoria della sua personale esperienza di accoglienza nella comunità e denominando affettuosamente i galati come «figli» (4,19). Il biasimo assume toni sprezzanti nell'epiteto «insensati» (*anoētoi*), che allude alla mancanza di discernimento nei riguardi del Vangelo e segnatamente del *kerigma* cristiano. Resta indefinito il riferimento al responsabile dell'errore («chi» vi ha ammalato?). Il tono retorico della domanda designa una prospettiva volutamente anonima, mentre la seconda parte della frase presenta la figura di Cristo crocifisso, «rappresentato» (*prographē*) in modo vivo agli occhi dei galati. Il verbo «rappresentare» può avere un valore spaziale (porre «davanti»: cf. Rm 15,4; Ef 3,3) o temporale (porre «in precedenza»). Il senso temporale sembra qui prevalere e conferisce all'espressione l'idea che la comunità ha già ricevuto il *kerigma* e ha accolto convintamente la salvezza proveniente dallo «scandalo» della croce di Cristo<sup>7</sup>.

La seconda domanda (v. 2) con una valenza ironica, introduce l'antitesi tra le «opere della Legge» e l'«ascolto della fede» (cf. 2,16). L'accentuazione cade sull'accoglienza del dono dello Spirito Santo e pone in evidenza la responsabilità dei Galati nell'atto di mettersi in ascolto. Essi non hanno bisogno di sottomettersi alla Legge per ricevere lo Spirito, ma sono chiamati a porsi in ascolto della predicazione e aderire al Vangelo mediante la fede. In questa domanda si riprende il binomio Legge-fede ((2,16) con l'intenzione di chiarire la differenza tra il ruolo della Legge e il dinamismo della fede. La terza domanda (v. 3) caratterizzata dall'epiteto «insensati» (*anoētoi*), ha il tenore di rimprovero. La frase è costruita in forma chiasmica e pone al centro il binomio carne-spirito<sup>8</sup> e agli estremi i verbi incominciare-finire. Alcuni autori hanno individuato una derivazione dei verbi dall'ambiente rituale cultico e misterico (cf. Eb 9,6), in collegamento con il vocabolario utilizzato nell'ambiente ecclesiale (*paschein; dynamis*). La tensione ironica caratterizza anche la quarta domanda, breve e decisa: «Avete tanto sofferto invano? Se almeno fosse invano (*eikēi*)» (v. 4). Paolo si dà anche la risposta, mostrando come l'accoglienza del Vangelo e la sofferenza a essa collegata siano state vane di fronte al cedimento dei credenti. Nell'ultima domanda si raccolgono i precedenti interrogativi spostando l'attenzione da Cristo allo Spirito. L'azione di Dio viene descritta con due verbi: concedere (*epichorēgein*) e operare (*dynamain*). L'azione del concedere richiama il linguaggio economico utilizzato in senso metaforico da Paolo per descrivere l'opera sostenitrice di Dio (cf. 2Cor 9,10; Col 2,19). Il verbo «operare» potrebbe alludere al tema della *dynamis* (potenza) guaritrice dei miracoli di Gesù (cf. Mt 14,2 Mc 6,14). Più in generale Paolo utilizza il verbo per esprimere l'attività creatrice dello Spirito Santo nei credenti (cf. 1Cor 12,6-10)<sup>9</sup>. A ben vedere, l'unità dei vv. 1-5 è contrassegnata da un'impronta trinitaria: Paolo presenta ai galati Cristo crocifisso (v. 1), ricorda loro che hanno ricevuto il dono dello Spirito per aver accolto nella fede la predicazione del Vangelo (vv. 2-4) e che Dio non ha mai cessato di sostenerli, malgrado le deviazioni prodotte dagli agitatori. In definitiva i vv. 1-5 hanno la funzione di rimettere in discussione i credenti della Galazia e di invitarli a rivedere il loro cammino per evitare di cadere in una condizione di schiavitù, senza salvezza. L'unità che segue l'apostrofe (vv. 6-14) si concentra sul processo dimostrativo fondato sull'interpretazione midrashica delle Scritture<sup>10</sup>. L'argomentazione è particolarmente complessa a motivo del ricorso ai procedimenti esegetici giudaici. Paolo espone il contenuto del suo Vangelo proponendo la sua tesi nei vv. 6-7 e facendo seguire un intarsio di sei citazioni bibliche (5 dalla *Torah* e una profetica) così collocate: v. 6: Gen 15,6; v. 8: Gen 12,2-3; v. 10: Dt 27,26; v. 11: Ab 2,4; Lv 18,5; v. 13: Dt 21,23. Seguendo la regola rabbinica della *gezerah shawah*, le citazioni sono rapportate tra loro mediante alcune parole-gancio: «giustizia, fede, genti, maledizione, legge, opere». La complessa argomentazione fondata sull'interpretazione delle Scritture d'Israele ci aiuta a entrare nel procedimento interpretativo paolino, in cui si contrappone l'economia della fede e della Legge. Considerando lo sviluppo dei vv. 6-14, si può individuare la seguente articolazione tematica:

vv. 6-7:	la tesi fondamentale dell'intera sezione di Gal 3,1-4,7
vv. 8-9:	l'ingresso dei gentili
vv. 10-12:	la maledizione della Legge
vv. 13-14:	il paradosso cristologico

<sup>6</sup> Cf. A. VANHOYE, *La Lettera ai Galati*. Seconda Parte, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1985, 65-66; BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commento esegetico*, 229-235.

<sup>7</sup> Meno probabile intendere l'espressione nel senso che l'Apostolo allude ad una precedente lettera inviata alle comunità (cf. PITTA, *Lettera ai Galati*, 167).

<sup>8</sup> Il binomio carne-spirito (*sarx-pneuma*), ampiamente sviluppato nella lettera, suggerisce di interpretare il senso di *sarx* in senso ampio e non come un'allusione diretta alla circoncisione; cf. U. VANNI, *Lettera ai Galati*, in *Le lettere di Paolo*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985, 244.

<sup>9</sup> Cf. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commento esegetico*, 239-248.

<sup>10</sup> Cf. PITTA, *Lettera ai Galati*, 172-176. Per l'approfondimento del vocabolario, cf. VANHOYE, *La Lettera ai Galati*. Seconda Parte, 67-68.

Nel v. 6 il *midrash* narrativo si apre con il riferimento alla figura di Abramo e la citazione esplicita di Gen 15,6<sup>LXX</sup>. Si tratta di un testo di fondamentale importanza per l'argomentazione che l'Apostolo intende proporre: la «giustificazione» (= l'azione gratuita e misericordiosa di Dio che rende giusto l'uomo) proviene dalla fede e non dalla Legge. Tale affermazione è dimostrata nell'esempio di Abramo. Egli è il primo personaggio biblico che passa da una credenza idolatrica alla fede nell'unico Dio. In questo senso egli condivide la stessa situazione dei popoli gentili e la sua condizione richiama da vicino quella degli stessi galati. Inoltre Gen 15,6 è il primo testo genesiaco in cui si tratta del tema della fede.

Abramo rappresenta il primo e originale modello della fede in un Dio unico attraverso cui gli viene accreditata (*elogisthē*) la giustizia (*dikaïosynē*). Nel v. 7 Paolo tira le conseguenze per i credenti: a partire dalla fede di Abramo coloro che credono in Dio fanno parte della sua figliolanza. La connotazione filiale dei credenti non dipende dall'appartenenza etnica ma dall'esercizio della fede: si diventa figli di Abramo esclusivamente nella linea dell'atto di fede. La fede è il segno distintivo che caratterizza l'identità dei cristiani e che deve contrassegnare la vita dei galati.

Nei vv. 8-9 si passa a descrivere l'ingresso dei gentili (*ta ethnē*) nell'economia della salvezza, mediante la fede. L'Apostolo individua la sua prova biblica in Gen 12,2-3, che costituisce il fondamento interpretativo della sua tesi<sup>11</sup>, presentando la Scrittura (in forma personificata) come una profezia (*proïdousa*)<sup>12</sup> nella quale si preannuncia (*proeuaggelizesthai*) la giustificazione dei gentili per la fede. La citazione sottolinea che «in Abramo saranno benedette tutte le genti». È rilevante rilevare il valore rappresentativo della fede di Abramo che funge da modello per tutti i credenti in Cristo. Nel v. 9 si asserisce la conseguenza di tale rivelazione biblica: i credenti sono benedetti insieme ad Abramo che credette (*pistos*).

Nei vv. 10-12 l'Apostolo rielabora ed interpreta la maledizione rituale Dt 27,26: «Maledetto chi non mantiene in vigore le parole di questa legge, per metterle in pratica!». Tutto il popolo dirà: «Amen!». Tuttavia Paolo la interpreta in una prospettiva diversa rispetto al contesto del «dodecalogo sichemita». Mentre in Dt 27,26 si dichiara maledetto «chi non mantiene in vigore le parole di questa legge, per metterle in pratica», l'interpretazione paolina aggiunge il «libro della Legge». In tal modo la maledizione si estende a tutta la Legge senza alcuna distinzione, variando il senso originario del testo. L'Apostolo intende affermare che tutti coloro che fanno dipendere la loro vita dalle «opere della Legge» sono di fatto posti «sotto la maledizione». Una simile affermazione ritornerà in 3,22, in cui si sostiene che «la Scrittura ha rinchiuso tutto sotto i peccato». Come intendere quest'affermazione? È noto come le espressioni paradossali dell'Apostolo implicano un notevole sforzo interpretativo e teologico.

Tale affermazione fondata su Dt 27,26 che cioè «tutti stanno sotto la maledizione», ha prodotto una serie d'interpretazioni che riassumiamo: a) tutti sono sotto la maledizione perché nessuno è in grado di osservare pienamente tutti i precetti della Legge; b) la maledizione riguarda non tanto la Legge, ma la sua strumentalizzazione legalistica; c) poiché la Legge si basa sul «fare le opere», essa non può essere causa di benedizione, perché la benedizione è frutto dell'ascolto nella fede; d) l'interpretazione di Dt 27,26 sarebbe motivata solo dalla connessione lessicale tra maledizione e Legge e non vi sarebbero altre motivazioni aggiuntive (E. P. Sanders); e) l'affermazione paolina va interpretata in senso storico: la maledizione riguarda Israele che di fatto non ha osservato la Legge, per cui tutti i credenti che desiderano sottomettersi alla legge incorrono nella maledizione di Israele; f) l'interpretazione del testo sarebbe illuminata dal contesto sociologico: Paolo si riferirebbe a quei giudei che si consideravano perfetti osservanti della Legge, basandosi esclusivamente sulle «opere»; g) secondo alcuni Dt 27,26 rappresenta uno slogan propagandistico degli oppositori di Paolo che accusano i cristiani galati di essere nella maledizione della Legge perché non la osservano (J. D. G. Dunn); h) l'espressione non va interpretata in senso dichiarativo, ma come una minaccia verso quanti desiderano sottomettersi alla Legge<sup>13</sup>.

Pur riconoscendo la ricchezza delle proposte menzionate e lasciando aperto il senso dell'affermazione paolina, è importante - secondo Pitta - avere presente l'aspetto sociologico insieme a quello cristologico. Paolo intende sostenere che «tutti coloro che si rifanno alla Legge si trovano sotto la maledizione in quanto la benedizione deriva da Cristo»<sup>14</sup>. Solo in Cristo i credenti ricevono la benedizione, senza distinzione di razza, di condizione sociale e di genere.

Nel v. 11 Paolo conferma che nessuno verrà giustificato in base alle opere della Legge, in quanto «il giusto vivrà per la fede» (Ab 2,4). La menzione di Ab 2,4 non ha la formula introduttiva e presenta alcune difficoltà di carattere testuale. L'Apostolo utilizza il riferimento al testo profetico applicando un senso generale al tema della fede (l'ebraico masoretico [TM] recita: «il giusto vivrà per la sua fedeltà»), volendo dimostrare che la giustizia proviene dalla fede (cf. Rm 1,17). Tale fede è centrata nel mistero di Cristo e non nel formalismo autoreferenziale della Legge. L'articolazione della frase pone

<sup>11</sup> Secondo alcuni autori la citazione di Gen 12,2-3 sarebbe unita a Gen 18,18 in orma conflata. Pitta ritiene in questo caso che Paolo non avrebbe collegato i due testi per evitare di citare un testo successivo al motivo della circoncisione descritto in Gen 17 (cf. A. PITTA, *Lettera ai Galati*, 180).

<sup>12</sup> Il verbo greco *proïdousa* (preannunciò) coniato dall'Apostolo evidenzia come la «vocazione» di Abramo è il primo annuncio della salvezza (cf. U. VANNI, *Lettera ai Galati*, 245).

<sup>13</sup> Cf. PITTA, *Lettera ai Galati*, 183-185; B. ESTRADA, *La fede e le opere a confronto con il giudaismo*, in M. GALVÁN (ed.), *La giustificazione in Cristo*, 63-72.

<sup>14</sup> *Ibidem*. La complessità dell'interpretazione deriva dal procedimento stesso seguita da Paolo, che nelle difficili formulazioni di Gal 3,10-14 non presenta subito la soluzione, ma prima enfatizza la situazione generale negativa e solo alla fine presenta quella positiva. In tal modo, per fare chiarezza sull'argomentazione il lettore deve seguire questo procedimento che va dal negativo al positivo (cf. PITTA, *Lettera ai Galati*, 186).

anche in rilievo il tema della «vivere». Pertanto non è chiaro se la fede è direttamente collegata con la giustizia e con il dono della vita del giusto. Seguendo lo sviluppo successivo con la citazione di Lv 18,5 (cf. Gal 3,12) sembrerebbe che la fede non produca solo la giustizia ma culmini nel dono della vita. L'accentuazione della frase è posta maggiormente sulla relazione tra fede e vita, mentre l'intera argomentazione paolina dei vv. 10-14 verte più sulla relazione tra giustizia e fede, che però non esclude il tema della vita. La divaricazione tra la fede e la Legge è ulteriormente confermata nel v. 12 dall'interpretazione di Lv 18,5 che riguarda l'economia della Legge: essa non si basa sulla fede ma sul «mettere in pratica tutte le cose» (*poiēsas auta*) e grazie a queste trarne la vita.

Paolo focalizza la sua attenzione su ruolo centrale di Cristo e nei vv. 13-14 definisce la specificità dell'opera di Cristo, comprendendo anche a sua persona nel «noi comunitario». L'affermazione cristologica risuona in modo lapidario: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della Legge» (*exēgorasen ek tēs kataras tu nomou*). Il modo con cui Cristo ha compiuto il riscatto è paradossale: «diventando lui stesso maledizione per noi (*hyper hēmōn*)». Nella libera scelta solidale di Cristo che è diventato «maledizione per noi», Paolo delinea la paradossalità dell'amore salvifico di Dio e richiama contestualmente il testo biblico di Dt 21,23: «maledetto chi pende dal legno». Si tratta di una tradizione normativa applicata non solo ai cadaveri esposti dopo l'esecuzione, come prescrive la *Torah*, ma anche alla stessa pena capitale della crocifissione, praticata diffusamente in epoca imperiale<sup>15</sup>. Il lettore resta certamente colpito da una tale paradossalità, che pone in gioco la missione di Cristo nell'antinomia tra benedizione e maledizione, tra vita e morte. Siamo di fronte ad un'espressione peculiare della teologia paolina, equivalente ad altre affermazioni cristologiche dell'Apostolo (cf. 1Cor 5,21; 8,9; Gal 4,4-5; Rm 8,3-4). A ben vedere la formula presenta uno schema concentrico:

- A) azione del riscatto operato da Cristo
- B) sentenza centrale introdotta dalla preposizione «per» (*hyper*)
- A') conclusione introdotta dalla preposizione finale «affinché» (*hina*).

Per ottenere la salvezza a favore (*hyper*) dei credenti, attraverso la sua esistenza terrena e mediante la sua missione, Cristo ha scelto di farsi «maledizione» e in tal modo è diventato causa di «benedizione». La paradossalità dell'affermazione secondo cui un maledetto ottiene la benedizione e un condannato a morte ottiene la vita, fonda il principio teologico per cui solo in Cristo può darsi la benedizione e la vita, mentre la stessa Legge dichiara «maledetto chi pende dal legno». Paolo conclude affermando che la salvezza non può provenire dalle «opere della Legge», ma solo da Gesù Cristo. Un'attenzione speciale va posta all'interpretazione della formula «per noi» (*hyper hēmōn*)<sup>16</sup>. Si afferma che il riscatto compiuto dal Signore è «per noi». Esso avviene attraverso una maledizione che produce benedizione (ossimoro). Poiché il verbo riscattare (*exagorazein*), tratto dal linguaggio commerciale, richiama alla pratica dell'acquisto degli schiavi e Gesù si è fatto «schiavo» per salvare l'umanità dal peccato e dalla morte, l'opera di Cristo «per noi» potrebbe assumere un valore «sostitutivo» («al posto nostro»). In tal modo al posto dell'umanità destinataria della maledizione a causa del peccato, Cristo si sarebbe offerto con la sua morte, pagando il prezzo del peccato mediante una «punizione vicaria» di fronte a Dio<sup>17</sup>. Alcuni autori hanno voluto accostare questo principio con il ricorso al simbolismo del «capro espiatorio» (cf. Lv 16). Tuttavia il modello della sostituzione non sembra collegarsi all'idea paolina del sacrificio di Cristo. Invece l'immagine più vicina all'azione libera della salvezza attraverso il dono della vita è quella del sacrificio del «servo sofferente di *Yhwh*» (Is 52,13-53,12)<sup>18</sup>. La conclusione dell'affermazione al v. 14 è introdotta con la finale (*hina*) che illustra la conseguenza dell'opera salvifica di Cristo: alla benedizione (*eulogia*) di Abramo estesa ai gentili (v. 14a) corrisponde l'universale promessa (*epaggelia*) dello Spirito (v. 14b), che si riceve mediante la fede.

Nel concludere questa prima unità l'Apostolo anticipa il tema della «promessa dello Spirito» e della figliolanza, che sarà sviluppato nella successiva unità (vv. 15-29). L'espressione «promessa dello Spirito» potrebbe avere un significato oggettivo (lo Spirito è il contenuto della promessa) o metonimico (lo Spirito promesso) o epesegetico (la promessa

<sup>15</sup> E' illuminante il riferimento all'interpretazione di Dt 21,23 proveniente dagli scritti di Qumran: «Se ci fosse in un uomo un peccato passibile di morte e fugge in mezzo alle nazioni e maledice il suo popolo e i figli di Israele, anche lui lo appenderete al legno e morirà. I loro cadaveri non passeranno la notte sull'albero, ma li seppellirete quel giorno, perché maledetto da Dio e dagli uomini gli appesi all'albero» (11Q19,64,7-12), cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ – C. MARTONE (edd.), *Testi di Qumran*, Paideia, Brescia 1996, 302). La stessa indicazione è riportata in FILONE ALESSANDRINO, *De Legibus*, 3,152; *De posteritate Caini*, 61; *De Somniis*, 2,213. Comprendiamo come la persecuzione nei confronti dell'iniziale movimento cristiano, che professava la fede nel Messia d'Israele, il Gesù crocifisso, era ritenuta non soltanto legittima, bensì meritoria, a motivo della prescrizione richiesta dalla Legge; cf. A. PITTA, *Dalla maledizione alla benedizione in Cristo (Gal 3,13.14)*, «Parola Spirito e Vita» 59/1 (2009) 191-201.

<sup>16</sup> Cf. VANHOYE, *La Lettera ai Galati*, Seconda Parte, 86-87.

<sup>17</sup> Cf. *Ibidem*, 83-85; S. LYONNET, *De vocabulario redemptionis*, PIB, Roma 1960, 49-66.

<sup>18</sup> «Si fa riferimento al servo sofferente di Is 52,13-53,12, oppure al legame o *'āqēdāh* di Isacco, oltre che al modello del sacrificio espiatorio anticotestamentario. Liberato il campo da una concezione della soteriologia paolina di tipo sostitutivo, tali modelli sono possibili, anche se rimane il dato originale della maledizione di Cristo che non trova riscontro nella concezione sacrificale dell'AT né nel «teologumenon» dell'*'āqēdāh* di Isacco. Da questo punto di vista forse il paradigma del servo sofferente è più vicino alla soteriologia paolina, anche se non riscontra alcun riferimento esplicito in Gal 3,13» (PITTA, *Lettera ai Galati*, 193).

corrisponde già al dono dello Spirito). La stessa espressione ritorna in At 2,33 con valore metonimico e fa riferimento all'annuncio profetico del dono dello Spirito. Nel nostro contesto il valore del sintagma ha una funzione di introdurre il tema della figliolanza e per tale ragione andrebbe meglio interpretata come espressione epesegetica: la promessa che è lo Spirito, realizza la figliolanza dei credenti estesa a tutti i Gentili (*ta ethnē*)<sup>19</sup>.

Lo sviluppo finale dei vv. 6-14 assume una notevole valenza pneumatologica. La fede di Abramo prefigura la «fede in Cristo» e allo stesso tempo contrassegna il «dono dello Spirito» che è alla base della figliolanza dei credenti. L'argomentazione *midrashica* è centrata sulla «priorità della fede» (*pistis*). L'Apostolo intende convincere i suoi destinatari a rifiutare ogni riduttivismo legalistico che annulla l'opera di Cristo a favore dei credenti. Partendo dalla fede di Abramo e dalla promessa della paternità, Paolo mostra come la figliolanza di tutti i credenti senza distinzione, deriva dalla fede in Gesù Cristo. Non ci sono alternative all'opera salvifica di Dio.

### 3.2. Messaggio teologico

Fermiamo la nostra attenzione su alcune evidenze spirituali che emergono dalla lettura di questa prima parte della dimostrazione paolina. Colpisce la forza espressiva con cui l'Apostolo apre la sua comunicazione. In essa si rivelano l'importanza e l'urgenza del nuovo messaggio che i galati sono chiamati ad accogliere. Il realismo del «Cristo crocifisso» (v. 1), posto davanti agli occhi come nella scena del Golgota, domina l'attenzione del lettore. La fede cristiana non può essere elusa da visioni parziali e distorte della salvezza. I credenti non devono lasciarsi ingannare da false sicurezze, anche se queste si appellano all'autorità della Legge.

Paolo pone in evidenza la responsabilità fondata sulla fede. E' nota la posizione che egli svilupperà ulteriormente nella lettera ai Romani, secondo cui la fede cristologica proviene dall'ascolto della predicazione evangelica (cf. Rm 10,18) e non può basarsi sulle opere umane. La dura apostrofe rivolta ai galati pone l'accento sulla contrapposizione tra opere della Legge (*erga tou nomou*) e ascolto della fede (*akoē pisteōs*). L'antitesi è finalizzata a rimettere al centro della dinamica spirituale non tanto il protagonismo operativo dello sforzo umano, ma il dono gratuito dello Spirito da parte di Dio. La grande tentazione contenuta nel legalismo proposto dagli avversari consiste nella persuasione che la salvezza dipenda dalle proprie forze. Escludendo la possibilità di azione che proviene dallo Spirito Santo, i galati ritengono di poter ottenere la giustificazione di Dio fidandosi solo di se stessi. In questa logica si cela il perverso meccanismo della «carne» (*sarx*), che è incompatibile con il dinamismo dello Spirito (*pneuma*). In Gal 5,16-24 l'Apostolo svilupperà ulteriormente questo pensiero, sottolineando la condizione negativa di coloro che sperimentano diverse forme di schiavitù. La fede, che nasce dall'ascolto della Parola di Dio, diventa cammino di libertà. Per confermare tale tesi l'Apostolo introduce la prova biblica dell'esempio di Abramo (cf. Gen 12-25), rivelando una non comune capacità interpretativa rispetto alla tradizione giudaica.

Occorre riconoscere che l'argomento biblico basato sulla vicenda di Abramo riveste un'importanza radicale nell'argomentazione paolina. Chi è stato Abramo secondo Paolo? Quale attualizzazione deriva dall'esempio abramitico? Il patriarca è anzitutto il rappresentante del mondo pagano che si apre all'incontro con un Dio ancora ignoto. Com'è accaduto per i galati, Abramo è stato raggiunto da una parola profetica che gli predicava la futura paternità. La risposta di Abramo non è stata l'idolatria, ma la «fede». Partendo dall'obbedienza fiduciale, il patriarca si è posto in discussione e ha scelto di mettersi in cammino<sup>20</sup>.

Egli non ha seguito una legge che lo vincolava a una logica precettistica, ma ha vissuto intensamente ed esclusivamente l'ascolto di una Parola «liberante» di Dio. Questo ascolto è diventato «vocazionale», nel senso che si è tradotto in un percorso esistenziale, mediante un continuo affidamento al Signore. Abramo «credette a Dio»: l'affermazione rivela tutta la sua efficacia storica e progettuale. Rielaborando l'esegesi di Gen 12,3; 15,6 (cf. Ab 2,4), Paolo pone le basi per una «teologia della fede» nella quale si evidenzia la forza attrattiva dell'amore paterno di Dio. La fede fa vivere e apre al futuro, mentre le opere della Legge conducono alla morte. Per tale ragione la salvezza non chiede un ritorno alla logica legalistica, ma esige un'apertura incondizionata dell'uomo di fronte a Dio.

Nell'ottica del racconto abramitico spicca anche il motivo della «benedizione» (*eulogia*): «In te saranno benedette tutte le nazioni» (Gen 12,3). Formulare una benedizione nella tradizione biblica significa proiettare una luce positiva sul futuro. L'idea che «Dio benedice» non è intesa solo nel senso morale per definire la positività di una realtà o di una persona. La benedizione divina assume un senso verso un futuro progetto. Così si può concludere che la benedizione di Abramo diventa segno e fondamento della sua «vocazione». Essa apre la prospettiva dal presente del singolo personaggio, al futuro della sua discendenza. Dopo aver presentato la «benedizione di Abramo», si tratta della «maledizione» (*katara*). Trattando delle «opere della Legge» l'Apostolo elabora il tema della «maledizione» per chi non ottempera alle prescrizioni normative (cf. Dt 27,26). L'antinomia tra «vita» che proviene dalla fede e «morte» che deriva dalla maledizione si risolve nell'azione

<sup>19</sup> Circa il retroterra anticotestamentario della «promessa dello Spirito» ai pagani (= Gentili), cf. VANHOYE, *La Lettera ai Galati*. Seconda Parte, 86-87.

<sup>20</sup> Cf. N. L. CALVERT, *Abramo*, in *DPL*, 3-9; G. DI PALMA, *Abramo*, in *Dizionario Biblico della Vocazione*, a cura di G. De Virgilio, Rogate, Roma 2007, 3-7.

gratuita di Cristo. La metafora utilizzata è molto eloquente e conferma la stretta relazione tra la sofferenza del Figlio e la nostra salvezza: Cristo «ci ha riscattati» nel senso che ha pagato il prezzo necessario per sottrarci all'inevitabile schiavitù.

Paolo porta fino alle estreme conseguenze la metafora della maledizione applicata a Cristo. Annota Vanni: «Cristo morendo per noi ci ha fatti suoi: come frutto di questo intervento noi siamo sottratti alla legge, di fatto inattuabile, e quindi anche alla maledizione conseguente alla sua non osservanza. In base ad una specie di legge di reversibilità per cui ciò che è di Cristo appartiene a noi e ciò che è nostro appartiene a Cristo e si riversa su di lui, la nostra maledizione passa da noi a Cristo e da lui viene distrutta mediante la sua morte: in questo senso Cristo diventa maledizione»<sup>21</sup>. La paradossalità della croce di Cristo come salvezza è associata alla maledizione della Legge. Attraverso l'applicazione di Dt 21,22-23 l'Apostolo intende affermare che Gesù ha condiviso «fino alla fine» (cf. Gv 13,1; 19,30) il processo di abbassamento nel mistero della morte di croce (cf. Fil 2,8), portando con sé la maledizione della Legge e del peccato degli uomini e distruggendola con la sua morte. Poiché la benedizione di Abramo rappresenta la promessa di Dio estesa a tutti i popoli, Paolo conclude la sua riflessione sottolineando come il frutto della morte redentrice di Cristo sia il dono dello Spirito per mezzo della fede.

#### 4. Eredi secondo la promessa (Gal 3,15-29)



<sup>15</sup>Fratelli, ecco, vi parlo da uomo: un testamento (*diathékēn*) legittimo, pur essendo solo un atto umano, nessuno lo dichiara nullo o vi aggiunge qualche cosa. <sup>16</sup>Ora è appunto ad Abramo e alla sua discendenza che furono fatte le promesse. Non dice la Scrittura: «E ai discendenti», come se si trattasse di molti, ma: *E alla tua discendenza*, come a uno solo, cioè Cristo. <sup>17</sup>Ora io dico: un testamento stabilito in precedenza da Dio stesso, non può dichiararlo nullo una Legge che è venuta quattrocentotrenta anni dopo, annullando così la promessa. <sup>18</sup>Se infatti l'eredità si ottenesse in base alla Legge, non sarebbe più in base alla promessa (*epaggelían*); Dio invece ha fatto grazia ad Abramo mediante la promessa.

<sup>19</sup>Perché allora la Legge? Essa fu aggiunta a motivo delle trasgressioni (*parabáseōn*), fino alla venuta della discendenza per la quale era stata fatta la promessa, e fu promulgata per mezzo di angeli attraverso un mediatore.

<sup>20</sup>Ma non si dà mediatore per una sola persona: ora, Dio è uno solo. <sup>21</sup>La Legge è dunque contro le promesse di Dio? Impossibile! Se infatti fosse stata data una Legge capace di dare la vita, la giustizia verrebbe davvero dalla Legge; <sup>22</sup>la Scrittura invece ha rinchiuso ogni cosa sotto il peccato, perché la promessa venisse data ai credenti mediante la fede in Gesù Cristo. <sup>23</sup>Ma prima che venisse la fede, noi eravamo custoditi e rinchiusi (*ephrouphóumeta sygkleiómēnoi*) sotto la Legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata. <sup>24</sup>Così la Legge è stata per noi un pedagogo (*paidagōgòs*), fino a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede. <sup>25</sup>Sopraggiunta la fede, non siamo più sotto un pedagogo. <sup>26</sup>Tutti voi infatti siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù, <sup>27</sup>poiché quanti siete stati battezzati in Cristo (*ebaptithēte Christòn*) vi siete rivestiti (*enedýsasthe*) di Cristo. <sup>28</sup>Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. <sup>29</sup>Se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa. (Gal 3,15-29)

##### 4.1. Analisi esegetica

Dopo l'argomentazione *midrashica*, Paolo perviene a un secondo livello di persuasione utilizzando altre prove argomentative, tratte dalla comune prassi giuridica. Sul piano retorico l'Apostolo passa dalla dimostrazione scritturistica a quella «diatribica», utilizzando un nuovo registro persuasivo nei riguardi dei suoi destinatari. I vv. 15-29 si articolano in tre unità così tematizzate: a) La definitività delle promesse (vv. 15-18); b) Le motivazioni della Legge (vv. 19-22); c) La figliolanza abramitica mediante la fede (vv. 23-29)<sup>22</sup>.

Con affetto verso i Galati («fratelli»), Paolo intraprende una nuova argomentazione riguardante a prassi testamentaria come esempio «umano» (v. 15: *kata anthrōpon*) che conferma la relazione tra Legge e promessa. Tuttavia è stato rilevato che tale prova non appare così stringente come la precedente dimostrazione *midrashica*<sup>23</sup>. Infatti la «non reversibilità» di un testamento, entrato in vigore, può essere impugnata dagli oppositori per dimostrare che la Legge non intende invalidare le promesse fatte ad Abramo ma confermale. Nel procedere allo sviluppo dell'esempio umano, Paolo offre una lettura puntuale degli elementi, con precisazioni filologiche e cronologiche. La tesi si fonda sull'affermazione comunemente accolta secondo cui: «nessuno dichiara nullo un testamento legittimo, né vi aggiunge qualche cosa» (v. 15)

<sup>21</sup> VANNI, *Lettera ai Galati*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, 246.

<sup>22</sup> Cf. PITTA, *Lettera ai Galati*, 199; 208; 216; BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commento esegetico*, 249-252.

<sup>23</sup> «Bisogna riconoscere che l'incidenza persuasiva dei vv. 15-18 è minore rispetto a quella dei versi precedenti: non sono così convincenti come vorrebbe far pensare lo stesso Paolo» (PITTA, *Lettera ai Galati*, 200).

<sup>24</sup>. Nel v. 16 si precisa la caratteristica delle promesse che Dio ha fatto ad Abramo e alla sua discendenza (*tō spermati autou*). È importante comprendere il valore del termine «testamento» (*diathēkē*) applicato alla vicenda di Abramo, la cui focalizzazione non è fondata sulla normatività della circoncisione (cf. Gen 17,2-4-13.14), ma sull'originaria promessa di Dio che chiama il patriarca a lasciare la sua terra (cf. Gen 12,1-9: 13,14-17) e ad aderire alla sua alleanza (cf. Gen 15.1-7). Anche se il termine «promessa» (*epaggelia*) non appare nel contesto genesiaco, l'Apostolo interpreta i diversi interventi di Dio come «promesse» rivolte ad Abramo, che assumono una funzione profetica e messianica<sup>25</sup>.

La seconda puntualizzazione riguarda il motivo della «discendenza» menzionato in Gen 12,7<sup>LXX</sup>: «Il Signore apparve ad Abram e gli disse: «Alla tua discendenza (*tō spermati sou*) io darò questa terra». In seguito il tema è ripreso in 13,15-16: «Tutta la terra che tu vedi, io la darò a te e alla tua discendenza (*tō spermati autou*) per sempre. Renderò la tua discendenza (*to sperma sou*) come la polvere della terra: se uno può contare la polvere della terra, potrà contare anche i tuoi discendenti (*to sperma sou*)». Paolo segue un'interpretazione rabbinica, fondando la sua tesi sulla precedenza cronologica della promessa (Gen 12) rispetto alla disposizione della Legge, sancita dal segno della circoncisione (Gen 17). La forma chiasmica del v. 16 pone al centro della frase l'idea paolina secondo cui Dio ha rivelato la promessa in senso «cristologico» (il «seme» di Abramo è Cristo) e in Cristo vanno compresi tutti i credenti che gli appartengono (cf. 3,29). L'interpretazione scritturistica si basa sulla tesi che considera anzitutto il termine «seme» (in ebr.: *zera'*) in riferimento a Cristo (valore al singolare) e in secondo luogo all'intera «collettività» dei credenti in Cristo (valore al plurale).

Nei v. 17 troviamo l'applicazione dell'argomento giuridico alla situazione di Cristo e dei credenti, con un procedimento *a fortiori* (regola del *qal wahomer*). La disposizione di Dio stabilita nell'alleanza con Abramo secondo cui furono fatte le promesse alla sua discendenza, non può essere annullata da una Legge sopraggiunta 430 anni dopo (per il computo cronologico, cf. Es 12,40). L'affermazione paolina implica una riflessione sulla stessa natura della Legge. Perché la Legge promulgata da Dio non può cambiare la promessa fatta in precedenza ad Abramo? Tutt'altro: Dio è il testatore e la sua volontà è da ritenersi sovrana. Qui Paolo sembra contraddirsi.

Alcuni autori hanno sostenuto che la Legge non può contraddire la promessa perché «non sarebbe di natura divina» ma finalizzata alla «trasgressioni» (cf. 3,19-22). In alternativa si può ritenere che la natura della Legge sia diversa rispetto alle promesse fatte ad Abramo. In tal modo la relazione tra Legge e promessa non è posta sullo stesso piano: la Legge è buona in sé, ma implica necessariamente la promessa mediante la quale si attua il progetto di Dio. In tale senso la Legge non sostituisce la promessa, ma assume un ruolo di sostegno e di accompagnamento dei credenti in vista del compimento delle promesse. Questa interpretazione è in linea con la stessa funzione della Legge, che non ha mai avuto la pretesa di invalidare le promesse di Dio<sup>26</sup>.

Nel v. 18 si chiude l'argomentazione diatribica con l'antitesi Legge-promesse, introducendo un ulteriore importante tema: l'eredità (*klēronomia*) dei credenti. Paolo riassume la sua tesi affermando che l'eredità non può derivare dalla Legge, altrimenti il dono di Dio escluderebbe la gratuità. È importante sottolineare l'impiego al tempo perfetto del verbo «elargire gratuitamente» come passivo divino i cui effetti permangono nel presente (v. 18: *kecharistai* = è stato dato gratuitamente e continua oggi a donare). Paolo sostiene che Dio ha rivolto le promesse ad Abramo sottintendendo questo processo come una «donazione gratuita», come «gratuito» è l'amore oblativo di Cristo per i credenti (cf. Gal 2,21). Pertanto la salvezza non procede dalla circoncisione, allo stesso modo come la promessa non può derivare dalla Legge. Comprendiamo come l'Apostolo non annulla il ruolo della Legge, ma intende affermare che l'eredità abramitica precede con la sua promessa gratuita la stessa istituzione successiva della Legge. Questa si pone su un piano diverso dalla promessa e per tale ragione assume un altro ruolo nel progetto divino. In definitiva il percorso dimostrativo di Gal 3,15-18 conferma l'incompatibilità tra le promesse di Dio e la Legge, sia sul piano logico, che cronologico. La Legge, pur restando di origine divina, non apporta nulla alle promesse abramitiche. Nei vv. 19-22 sarà puntualizzato il ruolo della Legge.

Il v. 19 apre una ulteriore unità contrassegnata da una serie di domande. La prima è centrata sulla finalità più che sulla natura della Legge: «Perché allora la Legge?»<sup>27</sup>. Nel quadro dell'economia salvifica, Paolo approfondisce quale è stato il ruolo della Legge nel corso della storia ebraica, articolando la sua analisi in tre affermazioni:

a) la Legge è stata aggiunta (v. 19: *prostethē*) al fine di far conoscere le trasgressioni. L'affermazione è stata oggetto di un ampio dibattito interpretativo. In primo luogo l'Apostolo parla di «trasgressioni» e non di «peccati». In tal senso la Legge è stata data in vista della conoscenza delle trasgressioni. Emerge il ruolo pedagogico dell'istituzione legale: far

<sup>24</sup> Cf. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commento esegetico*, 252-364.

<sup>25</sup> L'orientamento «messianico» della promessa ad Abramo è giustificato dall'impiego del vocabolario: cf. Gen 26,3-5: Isacco; 35,11-12: Giacobbe; 2Sam 7,12-14: la promessa del messia davidico; cf. VANHOYE, *La Lettera ai Galati. Seconda Parte*, 94-97.

<sup>26</sup> «La natura diversa della Legge rispetto alle promesse non implica, come ritengono erroneamente alcuni, che la Legge non sia per Paolo di origine divina o che addirittura sia di origine demoniaca. Piuttosto è necessario soprattutto rispetto alla Legge in Galati e nella teologia paolina, non trarre delle conclusioni indebite...» (PITTA, *Lettera ai Galati*, 207).

<sup>27</sup> La tradizione manoscritta presenta quattro lezioni varianti: a) «Perché dunque la Legge delle opere...»; b) «Perché dunque la Legge delle opere? Fu posta...»; c) «Perché dunque la Legge? A causa delle trasgressioni fu posta...»; d) «Perché dunque la Legge? In vista delle trasgressioni fu aggiunta». Viene preferita per il maggior peso testuale la variante d) anche se la variante a) è attestata in P<sup>46</sup>. Per il dibattito, cf. PITTA, *Lettera ai Galati*, 209-210.

conoscere chiaramente il peccato dell'uomo e definirlo come trasgressione. In tal senso occorre distinguere il concetto di «peccato» (*amartia*), che precede la Legge (*nomos*) e quello di trasgressione (*parabasis*). La Legge è stata aggiunta per rendere consapevoli gli uomini delle loro trasgressioni, perché se «manca la Legge non c'è neppure la trasgressione» (cf. Rm 4,15)<sup>28</sup>.

b) La Legge fin dall'inizio della sua promulgazione da parte di Dio (si nota il perfetto passivo: *epēggeltai* = «è stata promulgata») fu ritenuta «limitata» e relativa alla discendenza (*to sperma*) per la quale era stata promessa. Si comprende la funzione positiva della Legge, ma circoscritta a un periodo temporale. Tale connotazione non implica l'abrogazione della Legge, ma la sua giusta comprensione nello sviluppo del progetto di Dio (cf. Rm 3,31)<sup>29</sup>.

c) La Legge «fu promulgata» (*diatageis*) attraverso gli angeli, secondo l'antica credenza giudaica<sup>30</sup>. L'intento di Paolo è di ridimensionare il ruolo della Legge riguardo all'opera di Dio. Per tale ragione la Legge pervenne al popolo per mano di un «mediatore», che qui non è specificato. Alcuni autori hanno intravisto la figura di Mosè (il quale ascoltò sul monte la voce dell'angelo: cf. At 7,38). Altri ritengono che si tratti sempre di un altro angelo, in rappresentanza della sfera celeste di Dio<sup>31</sup>. Le indicazioni riguardanti la funzione della Legge fanno emergere la connotazione limitata del dono che *Yhwh* ha elargito al suo popolo.

Nel v. 20 Paolo aggiunge un'ulteriore considerazione riguardante il ruolo della mediazione. Egli afferma che Dio è unico e non ha bisogno di mediatori. In tal modo si dimostra che la Legge, ricevuta da una mediazione angelica, è inferiore alla promessa che è stata fatta direttamente da Dio. Il v. 21 si apre con una seconda domanda retorica: «La Legge è dunque contro le promesse di Dio?». Paolo risponde che è impossibile che la Legge sia contro le promesse divine. Allo stesso tempo egli ammette che la Legge non «è stata data» (*edothē*) con la capacità di vivificare (*zoopoiēsai*), che è una condizione propria della realtà divina trinitaria ed escatologica<sup>32</sup>. Tale asserzione è fondamentale per cogliere il centro tematico della lettera, che consiste nella differenza tra la generatività vitale del Vangelo e la connotazione restrittiva e punitiva della Legge. I Galati devono comprendere la differenza qualitativa del Vangelo di Cristo e aprirsi al suo dinamismo vitale. Nel v. 22 l'Apostolo impiega la figura della prosopopea per presentare la Scrittura, come una personificazione che «ha rinchiuso tutto sotto il peccato». Va notato che il riferimento alla Scrittura (*graphē*) ha un ruolo d'imprigionamento universale: l'intera umanità (ebrei e gentili) è nella disobbedienza (cf. Rm 11,32a). La parte conclusiva rileva la finalità dell'azione d'imprigionamento: «perché la promessa venisse data ai credenti mediante la fede in Gesù Cristo». La condizione di sottomissione al peccato non può essere risolta mediante la Legge, ma per mezzo del dono dello Spirito che si riceve attraverso la fede in Cristo Gesù. Chiudendo la seconda unità, l'Apostolo ricalca lo stesso simile procedimento dei vv. 6-14, in cui ha sostenuto che «la benedizione di Abramo» accolta nella fede consente di ricevere in dono la promessa dello Spirito.

La terza unità (vv. 23-29) della nostra sezione affronta il tema della «figliolanza abramitica mediante la fede». Paolo prosegue il tenore dialettico della sua argomentazione, facendo leva sulla condizione esistenziale e vocazionale dei Galati. Essi sono «chiamati» a passare dalla sudditanza della Legge alla libertà dei figli di Dio. Accanto al registro midrashico e diatribico, si colloca lo sviluppo storico-salvifico che tocca direttamente la condizione dei destinatari della lettera. L'argomentazione si sviluppa in tre articolazioni tematiche: a) successione cronologica tra Legge e la fede (vv. 23-25); b) condizione dei Galati nel momento presente (vv. 26-28); c) conclusione (v. 29). Nel v. 23 Paolo riprende l'impiego della prosopopea per descrivere il ruolo della fede e della Legge intese in modo personificato. La fede (*pistis*) è vista come una persona che deve arrivare mentre la Legge (*nomos*) è simile a un guardiano che custodisce e sorveglia i suoi prigionieri. Paolo descrive la condizione dei credenti «prima che arrivasse la fede». I credenti (verosimilmente i «giudei») erano rinchiusi (*sygkleiomenoi*) e sorvegliati (*ephroumetha*) dalla Legge. Nel nostro contesto i verbi «rinchiudere-sorvegliare» assumono un valore negativo e restrittivo. L'impiego del verbo *sygkleiein* in Lc 5,6, riferito alla cattura dei pesci nell'episodio della pesca miracolosa, fornisce l'immagine dei credenti sotto la Legge come i pesci impigliati nelle nasse dei pescatori. L'applicazione è chiara: la condizione di schiavitù della Legge non consente vie di uscita.

<sup>28</sup> Cf. M. BUSCEMI, *La funzione della Legge nel piano salvifico di Dio in Gal 3,19-25*, in *SBFLA* 32 (1982) 109-132; Cf. VANHOYE, *La Lettera ai Galati*. Seconda Parte, 101-102.

<sup>29</sup> A proposito dell'espressione «a motivo delle trasgressioni», annota Vanni: «Si hanno varie spiegazioni: la legge fa sì che i peccati diventino *trasgressioni*, cioè violazioni formali di un processo (Zedda, 76); la legge, nella molteplicità delle sue prescrizioni, fa sì che anche i peccati si moltiplichino (Lyonnet, 30) e siano riconosciuti come tali (Calvino; Burton; cf. Schlier, 152). Ma forse Paolo non ha ancora approfondito il suo concetto di legge in rapporto al peccato come farà nella lettera ai Romani (cf. Rm 7,7-12) e potrebbe intendere qui la legge giudaica nel suo contenuto esterno e sociale. Allora dovremmo intendere l'espressione nel senso di "a causa delle *trasgressioni* già fatte con lo scopo di sopprimerle" oppure "allo scopo di evitare *trasgressioni* future". Accanto alle *trasgressioni* di carattere esterno evitate resta però il *peccato* nel senso più profondo della parola: per liberare l'uomo da esso era necessario Cristo. La legge, pur avendo in questa interpretazione un carattere positivo, era solo un espediente parziale e transitorio» (VANNI, *Lettera ai Galati*, 247-248).

<sup>30</sup> Per i riferimenti biblici, cf. Dt 33,2; At 7,38.53; Eb 2,2. La questione interpretativa della «mediazione angelica» e del ruolo di Mosè come «mediatore» della Legge rimane aperta (cf. G. BARBAGLIO, *Le lettere di Paolo*, II, Borla, Roma 1980, 111-114).

<sup>31</sup> Cf. A. VANHOYE, *Un médiateur des anges en Gal 3,19-20*, «*Biblica*» 59 (1978) 403-411.

<sup>32</sup> Cf. Dio è capace di vivificare (1Cor 15,22; Rm 4,17; 8,11; Gv 5,21a); Cristo è vivificatore (1Pt 3,18; Gv 5,21b); lo Spirito dona la vita (2Cor 3,6; Gv 6,63; 1Cor 15,45).

Nel v. 24 si introduce la nota metafora della Legge come «pedagogo» (*paidagōgos*) che ha condotto i giudei a Cristo. L'Apostolo precisa la funzione e l'identità della Legge e la paragona alla figura dell'antico pedagogo, che sovrintendeva alla corretta crescita dei fanciulli della famiglia. Avendo presente l'argomentazione restrittiva sviluppata nel contesto, la metafora avvicina il ruolo della Legge non tanto alla connotazione educativa del pedagogo, quanto a quella restrittiva e coercitiva (cf. 1Cor 4,14-15). Il pedagogo dell'antichità era lo schiavo impegnato nella sorveglianza del minore, affidatogli dall'infanzia fino alla pubertà. Si tratta di un ruolo limitato nel tempo e soprattutto caratterizzato dalla funzione giudiziale e punitiva<sup>33</sup>. Nondimeno il suo ruolo era necessario per la crescita e la maturazione dei giovani figli minorenni. In questa prospettiva la Legge appare limitata, con un ruolo negativo, ma non va abrogata né eliminata, quando è conclusa la sua funzione nei confronti d'Israele<sup>34</sup>. Il v. 24 si chiude con l'allusione a Gal 3,11 e all'importante citazione di Ab 2,4 riguardante la «giustificazione proveniente dalla fede». Nel v. 25 si presenta il sopraggiungere della fede che segna la nuova condizione dei credenti: essi non sono più sottomessi ad un pedagogo. L'Apostolo amplia la prospettiva al v. 26 sottolineando che «tutti» (*pantes*: giudei e gentili) sono «figli di Dio» (*hyioi theou*) per la fede in Cristo Gesù. Si nota il passaggio dalla prima («noi») alla seconda persona plurale («voi») che include enfaticamente la totalità dei credenti nell'unica appartenenza filiale (v. 28b). La realtà dell'essere «in Cristo» definisce in modo definitivo la condizione dei «figli di Dio».

Nel v. 27 si specifica la modalità con la quale i credenti sono divenuti figli di Dio: il battesimo. Vanno specificati due aspetti connessi al tema battesimale: la relazione del credente con Cristo e il simbolo del vestito. In entrambi i casi Paolo intende sottolineare come la figliolanza dei credenti consiste nella relazione profonda e trasformante con il mistero di Gesù, Figlio di Dio. Si nota il parallelismo tra i due verbi: essere battezzati in Cristo (*eis Christon ebaptisthēte*) / essere rivestiti di Cristo (*Christon enedysasthe*)<sup>35</sup>. Mentre il battezzare indica il processo d'immersione «in Cristo», il rivestire delinea la nuova condizione relazionale che contrassegna l'esistenza dei battezzati. Siamo di fronte all'unico accenno al battesimo presente nella lettera, interpretato nell'ottica della figliolanza e non per indicare una sostituzione del rito della circoncisione.

Nel v. 28 Paolo giunge a definire a novità dell'essere figli di Dio in Cristo con una straordinaria incisività espressiva. Mediante tre coppie oppositive di termini, si delinea il contenuto peculiare e la specifica portata dalla figliolanza divina dei cristiani. Essi sono «uno in Cristo» (*eis este en Christō*), a prescindere dall'appartenenza etnica (giudeo o greco), sociale (schiavo o libero) e di genere (uomo o donna). Una simile definizione ritorna in altri due testi paolini, che possono essere confrontati sinotticamente con Gal 3,26-28: 1Cor 12,12-13; Col 3,9b-11:

#### 1Cor 12,12-13

<sup>12</sup>Come infatti il corpo è uno solo e ha molte membra, e tutte le membra del corpo, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche il Cristo. <sup>13</sup>Infatti noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti siamo stati dissetati da un solo Spirito.

#### Gal 3,26-28

<sup>26</sup>Tutti voi infatti siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù, <sup>27</sup>poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. <sup>28</sup>Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù.

#### Col 3,9b-11

Vi siete svestiti dell'uomo vecchio con le sue azioni <sup>10</sup>e avete rivestito il nuovo, che si rinnova per una piena conoscenza, ad immagine di Colui che lo ha creato. <sup>11</sup>Qui non vi è Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro, Scita, schiavo, libero, ma Cristo è tutto e in tutti.

Come emerge dal confronto sinottico, i tre testi rivelano notevoli contiguità, presentando la condizione nuova dei cristiani, battezzati in Cristo Gesù. La tensione espressiva si gioca sul binomio «tutti-uno». In *Galati* e *Colossesi* la polarizzazione si risolve nell'ottica cristologica, mentre in *1Corinzi* a livello pneumatologico. Una differenza tra 1Cor 12,12-13 e Gal 3,26-8 va interpretata secondo le rispettive prospettive argomentative: in 1Cor 12 Paolo sta discutendo della divisione della comunità, della diversità dei carismi e dell'esigenza di unificare tutto in Cristo, mentre in Gal 3,26-28 la focalizzazione è sulla giustificazione derivante dalla fede, a cui tutti partecipano in quanto figli di Dio. Colpisce la capacità

<sup>33</sup> «Coloro che erano stati sotto la custodia del pedagogo alche volta ricordavano amorevolmente il loro custode; ma spesso nella satira e nell'opera d'arte egli viene rappresentato come una figura rude, con il bastone in mano, pronto a punire ogni disobbedienza» (F. THIELMAN, *Legge*, 937).

<sup>34</sup> «La Legge è un pedagogo necessario anche se negativo e non viene abrogata con l'esaurimento della sua funzione nei confronti d'Israele; questi due argini vanno sempre rispettati nella valutazione della Legge in Galati, come in tutta la teologia paolina» (PITTA, *Lettera ai Galati*, 221).

<sup>35</sup> Per l'utilizzazione metaforica dei verbi si ravvisano diversi luoghi ed espressioni bibliche: «battezzare» (cf. Mc 1,8; At 19,5; 1Cor 10,2; 12,13; Rm 6,3); «rivestire»: (cf. Is 51,9; 59,17; Gb 29,14; Sal 93,1).

di riassumere l'evento cristologico mediante le antitesi contenute nelle tre coppie di termini scelti da Paolo: «non c'è Giudeo né Greco // non c'è schiavo né libero // non c'è maschio e femmina»<sup>36</sup>.

Le antinomie sono presentate seguendo una logica progressiva: dalla condizione etnica (la prospettiva giudaica che si schiude al mondo gentile), alla condizione sociale (la prospettiva ellenistico-romana della schiavitù che supera le distinzioni di classi), per culminare nella condizione antropologica (la nuova relazione tra maschio e femmina). Occorre fare attenzione al fatto che le antinomie sono da intendere a livello teologico e non meramente socio-culturale. In questa prospettiva teologica vanno colte l'assolutezza e l'universalismo che segnano la condizione del battezzato in Cristo. Paolo non progetta un annullamento delle diversità, né teorizza un nuovo modello sociale ed economico, ma finalizza la propria argomentazione in modo da presentare la «nuova identità» cristiana, quale espressione dell'appartenenza alla «nuova creazione»<sup>37</sup>.

L'evento cristologico introduce una trasformazione radicale della condizione umana e della sua realtà storica. Si tratta di un cambiamento inaugurato da Cristo che coinvolge l'identità dei credenti come «singoli» e come «comunità». La vocazione di ciascun battezzato, qualunque sia la sua condizione sociale, culturale e antropologica, si esplica nel processo di liberazione e di rinnovamento dell'essere umano di fronte a Dio in Cristo e alla storia della salvezza. Da tale prospettiva non va esclusa neppure la dimensione escatologica, che illumina e completa l'argomentazione paolina<sup>38</sup>. Nel v. 29 l'Apostolo riprende in forma sintetica la tesi della seconda dimostrazione (3,6-7) e le principali tematiche relative alla figliolanza abramitica, alla promessa e all'eredità, ricapitolando i termini della sua argomentazione. Resta da completare il tema dell'«eredità» dei battezzati, che ha introdotto nell'esempio di 3,15-18 e che svilupperà nella successiva unità di 4,1-7.

#### 4.1. Messaggio teologico

L'Apostolo passa ad affrontare la relazione tra Legge e promessa in modo più concreto e storico. Egli intende precisare gli aspetti dialettici implicati nello sviluppo della storia della salvezza e del suo compimento cristologico. E' stato notato come in questa seconda sezione il vocabolario cronologico assume una maggiore importanza<sup>39</sup>. Paolo intende porre l'accento sulla svolta radicale della storia voluta da Dio e sull'urgenza dei credenti di non «annullare» le promesse, a cui è collegata l'eredità dei credenti. Nei vv. 15-18 si evidenzia la relazione cronologica tra promesse e Legge, mentre nei vv. 23-25 la relazione tra Legge e fede.

L'esempio giuridico riguardante la validità di una «disposizione testamentaria» domina questo primo passaggio. E' importante sottolineare come l'Apostolo si riferisce alle «promesse che furono dette» da Dio ad Abramo, avendo in mente l'inizio del racconto genesiaco (Gen 12,2), in cui Dio si rivela al patriarca con libertà e gratuità. Vi si trovano già quattro promesse dell'Onnipotente: «farò di te un grande popolo, ti benedirò, renderò grande il tuo nome, sarai una benedizione». Più avanti in 12,5 si aggiunge un'altra promessa: «alla tua discendenza darò questa terra». Su quest'ultima promessa si trova il fondamento della cosiddetta «terra promessa» riferita alla Palestina<sup>40</sup>. E' interessante notare l'approccio interpretativo attualizzante di Paolo ai racconti genesiaci (cf. Gen 12; 15). Egli ritiene che le promesse di Dio rivolte al patriarca costituiscano di fatto la «disposizione testamentaria» che rimane invariata fino ad oggi. Inoltre l'interpretazione della discendenza è determinata in senso cristologico (v. 16).

L'argomentazione giuridica è motivata dalle conseguenze che ricadono sulla «discendenza» di Abramo. Il testamento a favore del patriarca, secondo le promesse, implica l'ottenimento dell'eredità da parte dei legittimi eredi. Come Abramo ebbe l'erede in Isacco, così tutti coloro che crederanno, parteciperanno alla stessa discendenza abramitica per la «fede» che li accomuna in Cristo. La novità cristologica impressa dall'attualizzazione paolina della Scrittura qualifica la sua argomentazione con qualche forzatura interpretativa<sup>41</sup>. Paolo vuole dimostrare che la Legge è successiva alla promessa e nulla aggiunge al progetto originario di Dio. Di conseguenza la Legge non può rendere inoperante la promessa, né questa è deve essere sottoposta al regime legalistico e al suo condizionamento.

Siamo di fronte ad una svolta teologica essenziale, che l'Apostolo spiega ai suoi destinatari galati. La prerogativa «gratuita» collegata al dono delle promesse è qualitativamente diversa dalla natura coercitiva dell'imposizione legalistica. Una Legge limitata e temporalmente successiva non intacca l'essenza della promessa di Dio e del suo compimento salvifico. L'argomento interessa la visione complessiva dell'esperienza religiosa dei credenti. Le promesse che Dio ha fatto ad

<sup>36</sup> L'epistolario paolino contiene altre polarità simili come «sapienti-stolti», «greci-barbari» (Rm 1,14), «circoncisione-incirconcisione» (Gal 5,6;6,16), «Legge- non Legge» (1Cor 9,20-21).

<sup>37</sup> L'impiego del motivo della «legge» oltre al riferimento sinaitico (Es 19-24; cf. 2Cor 3,3), ha connessioni con Sal 19,8-9; Ger 31,31-34; Ez 36,26-27; cf. S. LYONNET, *La redenzione e il dono dello Spirito*, in ID., *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, D'Auria, Napoli 1967, 134-136.

<sup>38</sup> Cf. A. VANHOYE, *Lettera ai Galati* (I Libri Biblici, NT 8) Paoline, Milano 2000, 125.

<sup>39</sup> Cf. A. VANHOYE, *La Lettera ai Galati*. Seconda Parte, 91-92.

<sup>40</sup> «Le stesse promesse sono ripetute per diverse volte: si possono ridurre a tre; promessa di una discendenza numerosissima, promessa della terra, promessa della benedizione traboccante» (A. VANHOYE, *La Lettera ai Galati*. Seconda Parte, 94).

<sup>41</sup> Paolo interpreta la promessa di Dio ad Abramo come un «testamento» e basa tutta la sua argomentazione sul funzionamento giuridico dell'esecuzione testamentaria (la cui certezza non sembra provata storicamente).

Abramo e che oggi vediamo compiute in Cristo e nella Chiesa vanno interpretate nell'ottica del «regalo» generoso del Padre. Nella ratificazione del patto di alleanza tra Dio e Abramo (cf. Gen 15), la promessa non è stata condizionata dalla Legge<sup>42</sup>, ma dalla «grazia» liberamente concessa per amore dal Creatore. La finalità della Legge che «fu aggiunta» (in posizione secondaria), consiste nel far conoscere le «trasgressioni». Avendo presente le possibili interpretazioni dell'espressione segnalate in precedenza, emerge la priorità dell'iniziativa di Dio che si poggia sul compimento delle promesse. Si comprende come l'introduzione della Legge non corrisponde a una situazione definitiva. Anzi: la Legge non risolve la situazione del mondo che permane «sotto il potere del male». La via di uscita è la novità di Cristo che porta la definitività della salvezza. In tal modo il ruolo della Legge è transitorio, limitato, pedagogico: essa vale soltanto «fino alla venuta del discendente per il quale è la promessa»<sup>43</sup>. Con la venuta di Cristo i credenti passano dalla punizione della Legge alla comunione della vita (v. 21). In questo radicale rinnovamento si colloca il dinamismo della giustificazione (*dikaiosynē*).

Dopo aver ribadito la precedente condizione dei credenti sottomessi alla Legge e dominati come minorenni dall'autorità di un servo-pedagogo (vv. 23-25), Paolo chiude la seconda sezione con l'affermazione fondamentale: mediante la fede i credenti sono figli di Dio in Cristo e sono rivestiti di Cristo (vv. 26-27). L'elemento di novità è rappresentato dalla «figliolanza divina», nella quale si rivela la stupenda dignità dell'uomo e insieme l'universale vocazione alla santità<sup>44</sup>. Certamente la condizione dei credenti in Cristo come «figli di Dio» non è in contrasto con il giusto uso della Legge. Ciò che non è accettabile è lasciarsi dominare dalla Legge e dai suoi precetti che non portano la vita, né aprono alla salvezza universale. Nell'immagine del battesimo l'Apostolo riassume la nuova identità dei credenti «rivestiti di Cristo»<sup>45</sup>. Tutto l'uomo, nella sua radicale intimità, viene trasformato dalla partecipazione nella fede battesimale alla realtà di Cristo.

Questa totalità è specificata nella tensione espressione determinata dall'impiego delle coppie giudeo/greco, schiavo/libero, uomo/donna (v. 28). La conseguenza dell'unione con Cristo genera un'unità superiore tra i cristiani, il cui «livello teologico» che conosce paragoni<sup>46</sup>. Di fronte alla novità di Cristo che fonda la figliolanza divina dei credenti, le stesse differenze etniche, sociali e perfino fisiche diventano relative. In conseguenza di questo meraviglioso processo di appartenenza al Figlio, i credenti sono «discendenza di Abram» e pienamente «eredi» secondo la promessa» (v. 29).

## 5. La figliolanza divina (Gal 4,1-7)



<sup>1</sup>Dico ancora: per tutto il tempo che l'erede è fanciullo, non è per nulla differente da uno schiavo, benché sia padrone di tutto, ma <sup>2</sup>dipende da tutori e amministratori fino al termine prestabilito dal padre. <sup>3</sup>Così anche noi, quando eravamo fanciulli, eravamo schiavi degli elementi del mondo. <sup>4</sup>Ma quando venne la pienezza del tempo (*plērōma tou chrónou*), Dio mandò il suo Figlio, nato da donna (*genómenon ek gynaikós*), nato sotto la Legge, <sup>5</sup>per riscattare (*ina exagorásē*) quelli che erano sotto la Legge, perché ricevessimo l'adozione a figli (*hyiothesían*). <sup>6</sup>E che voi siete figli lo prova il fatto che Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida: «Abbà! Padre!». <sup>7</sup>Quindi non sei più schiavo, ma figlio e, se figlio, sei anche erede per grazia di Dio. (Gal 4,1-7)

### 5.1. Analisi esegetica

Gal 4,1-7 rappresenta il culmine della seconda dimostrazione (3,1-4,7). Dopo aver trattato della figliolanza abramitica, ora viene focalizzata l'appartenenza a Cristo<sup>47</sup>. Sul piano retorico la pericope rappresenta la perorazione finale della seconda dimostrazione. Dopo aver annunciato il tema della figliolanza (3,7) e averlo approfondito nella successiva dimostrazione (3,8-29), l'Apostolo conclude la sua riflessione evidenziando la sua centralità in 4,1-7. Le tre parti sono collegate intimamente tra di loro sia per via dello stesso vocabolario giuridico che per la continuità del codice cronologico relativo alle due fasi principali della storia della salvezza: la fase della Legge e quella del compimento cristologico<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> «In Rm 4,13-16 Paolo esprimerà lo stesso pensiero, dopo aver mostrato in 4,4 la differenza tra un dono gratuito e un salario dovuto. E' utile ricordare che Paolo non rifiuta sistematicamente l'idea del merito e della ricompensa; l'esprimerà in Gal 5,7-9. Ma la rifiuta a livello di fondamento della giustificazione dell'uomo davanti a Dio. La base non è mai l'opera dell'uomo; la base è un dono gratuito di Dio accolto nella fede» (cf. A. VANHOYE, *La Lettera ai Galati*. Seconda Parte, 98).

<sup>43</sup> «Il paradigma cronologico svolge una funzione fondamentale nella negativizzazione della Legge in Galati: contro il ruolo fondativo e protologico della Torah, diffuso in diverse correnti del giudaismo, Paolo sostiene, con forza, la sua collocazione storica nella vicenda esodale. Da questo versante la sua esegesi è fondata, in quanto è incentrata sulla scansione degli eventi della salvezza (A. PITTA, «La lettera ai Galati e lo scacco della legge», 146).

<sup>44</sup> Cf. VANHOYE, *La Lettera ai Galati*. Seconda Parte, 121-122; BIANCHINI, *Figli nel figlio*, 27-43.

<sup>45</sup> Per l'approfondimento della metafora del vestito, cf. VANHOYE, *La Lettera ai Galati*. Seconda Parte, 123-124.

<sup>46</sup> Sulle distinzioni tra di livelli teologici emergenti dal confronto tra Gal 3,29 e 1Cor 12,13, cf. VANHOYE, *La Lettera ai Galati*. Seconda Parte, 126-131.

<sup>47</sup> Sul tema della «figliolanza», cf. M. A. BUSCEMI, *Libertà e Huiiothesia; studio esegetico di Gal 4,1-7*, «SBFLA» 30 (1980) 93-136; BIANCHINI, *Figli nel figlio*, 35-37.

<sup>48</sup> Circa l'analisi della struttura letteraria dei vv. 1-7 (chiasmo) e del retroterra tipologico (modello dell'esodo), cf. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commento esegetico*, 365-375; PITTA, *Lettera ai Galati*, 232-234.

Ricalcando il medesimo procedimento argomentativo di 3,15-29, la nostra pericope si compone di due articolazioni: a) l'esempio giuridico (vv. 1-2); b) l'applicazione dell'esempio (vv. 3-7)<sup>49</sup>.

Nei vv. 1-2 l'Apostolo richiama la normativa del diritto testamentario per chiarire la relazione con la Legge applicata alla condizione dei credenti. L'esempio è tratto dal caso giuridico della tutela del fanciullo (*νεπίος*) che è erede e che non può ancora godere del patrimonio né esercitarne il potere («*potestas*») perché è minorenne. A tal fine, il minorenne viene affidato ad un «tutore» («*tutela impuberis*») o procuratore, deputato a garantire il suo sostentamento e a salvaguardare i suoi beni. Secondo Paolo la condizione del minorenne sarebbe paragonabile a quella di uno schiavo che deve sottostare alla volontà del tutore-padrone<sup>50</sup>. Nello sviluppo dell'esempio, l'Apostolo parla di una scadenza soggettiva (un «tempo stabilito dal padre») della tutoria, mostrando di non avvalersi completamente della consuetudine del comune diritto del tempo. L'applicazione dell'esempio giuridico alla relazione tra Legge e promessa non appare così stringente. La complessità dell'esempio e l'enfasi con cui si applica alla condizione dei credenti fa emergere una certa forzatura dell'analogia. Diversi autori hanno motivato l'applicazione paolina al binomio fanciullo/adulto, richiamando il motivo dell'esodo (cf. 1Cor 3,1; Rm 2,2) e la metafora profetica di Os 11,1, applicata a Israele.

Nel v. 3 si passa all'applicazione concreta, evidenziando la comune condizione di sottomissione alla Legge intesa negativamente, come stato di schiavitù. Con il riferimento al «noi» comunitario (v. 3: *outōs kai hēmeis*), che consente di includere nella situazione di minorità anche i gentili, Paolo definisce la posizione dei credenti come «fanciulli» sottoposti alla signoria degli «elementi del mondo» (*ta stoicheia tou kosmou*)<sup>51</sup>. Pertanto nel tempo che precede la venuta del Figlio di Dio nel mondo, i credenti sia giudei che gentili, condividono la condizione di schiavitù similmente ai fanciulli sottoposti ad un tutore. Occorre riconoscere che l'esempio giuridico non sembra del tutto appropriato: il fanciullo posto in stato di tutoria è sempre figlio, mentre i credenti lo diventano in Cristo Gesù. Lo *status* del fanciullo con un tutore è temporaneo e relativo al periodo di crescita, mentre la condizione di coloro che sono sottomessi agli «elementi del mondo» è subordinata ad una realtà sostanziale e non temporanea, come la Legge. Tuttavia il pensiero dell'Apostolo appare chiaro ed è così riassunto da A. Vanhoye: «Paolo ha capito che la fede in Cristo fa passare l'uomo a un livello religioso completamente nuovo, che pone fine a una certa confusione tra religione e sottomissione a forze naturali o cosmiche. Paolo ha avuto in Cristo la rivelazione della vera religione, cioè del rapporto autentico con il Dio vivo nella libertà personale e nella carità universale. E considerando da questa posizione la situazione degli Israeliti sotto il V. T. Paolo ha riconosciuto che si trovavano ancora a un livello rudimentale. La Legge mosaica metteva i Giudei in uno stato di schiavitù verso le forze naturali e cosmiche e da questo punto di vista li manteneva in una situazione simile a quella dei pagani»<sup>52</sup>.

Nel v. 4 si mette anzitutto in luce l'azione divina che porta il cambiamento sostanziale dell'umanità: «quando venne la pienezza del tempo Dio mandò suo Figlio». S'incrociano in questo famoso testo paolino tre traiettorie: temporale, spaziale e antropologica. In primo luogo il tempo giunge al suo compimento (*to plērōma tou chronou*). Anche se il testo lascia presupporre l'idea della preesistenza del Figlio<sup>53</sup>, l'attenzione dell'Apostolo è mirata alla missione del Figlio e alla sua connotazione vocazionale. In secondo luogo la nascita del Figlio è dovuta a un invio (*exapeteilen*) del Padre, una missione che dal cielo si compie sulla terra.

La missione del Figlio è resa possibile perché egli è «nato da donna» (*genomenon ek gynaikos*)<sup>54</sup>. Senza menzionare esplicitamente il nome della Vergine Maria, né mostrare gli effetti di una prodigiosa nascita verginale, l'Apostolo intende porre l'accento sulla novità inaugurata da Dio mediante l'incarnazione del suo Figlio<sup>55</sup>. Dalla sua missione dipende la «nuova creazione» e in questa prospettiva è illuminata la portata mariologica dell'affermazione paolina<sup>56</sup>. La connotazione della nascita nel mondo è qualificata dall'espressione che completa: «nato sotto la Legge». L'incarnazione del Figlio di Dio

<sup>49</sup> Cf. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commento esegetico*, 375-399; VANHOYE, *La Lettera ai Galati. Seconda Parte*, 133-134. Per l'articolazione interna dell'unità, A. Valentini sviluppa e completa una proposta di A. Vanhoye, individuando una struttura concentrica dove l'invio dello Spirito costituisce una forma inclusiva: a) azione divina: invio dello Spirito; b) modalità: nato da donna; b') modalità: sottomesso alla Legge; c) finalità: per liberare dalla Legge; c') finalità: perché ricevessimo la condizione di figli; a') azione divina: invio dello Spirito (cf. A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, Dehoniane, Bologna 2007, 33-34).

<sup>50</sup> Nel diritto testamentario romano il tutore aveva un ruolo nei riguardi dell'erede sino al compimento di 14 anni, mentre l'amministratore poteva svolgere il suo compito fino a quando l'erede compiva 25 anni. Anche i ruoli erano diversi: il tutore veniva scelto tra i parenti e si dedicava alla cura del fanciullo (alimentazione, vestiti), mentre l'amministratore (poteva essere anche un estraneo) gestiva l'amministrazione economica dell'erede (cf. PITTA, *Lettera ai Galati*, 235).

<sup>51</sup> Per l'approfondimento interpretativo dell'espressione «*ta stoicheia tou kosmou*», cf. A. VANHOYE, *La Lettera ai Galati. Seconda Parte*, 138-142.

<sup>52</sup> A. VANHOYE, *La Lettera ai Galati. Seconda Parte*, 141.

<sup>53</sup> Cf. Fil 2,5; Col 1,15; Ef 1,3-4.

<sup>54</sup> Pitta rileva nei vv. 4b-5 (formula di invio) la seguente composizione chiasmica: A) nato da donna; B) nato sotto la Legge; B') affinché coloro che erano sotto la Legge riscattasse; A') affinché la figliolanza ricevessimo (cf. A. PITTA, *Lettera ai Galati*, 237).

<sup>55</sup> «Prima che di un'espressione di portata mariologica, si tratta di una formula antropologica e cristologica: il figlio di Dio è diventato pienamente uomo, come noi. In questa prospettiva cristologica, che determina l'apocalittica "pienezza del tempo", trova collocazione l'implicita portata mariologica di Gal 4,4» (A. PITTA, *Lettera ai Galati*, 238).

<sup>56</sup> Cf. A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, 35-38; A. SERRA, «Galati 4,4: una mariologia in germe», in *Theolokos* 1 (1993) 7-25.

avviene in piena solidarietà con l'uomo e con la sua condizione di sudditanza alla Legge. Il riferimento a tale sudditanza può essere anche ulteriormente interpretato in relazione al popolo giudaico, che riconosce nella Legge il principale privilegio dell'elezione (cf. Rm 9,4). Nel v. 5 Paolo afferma la finalità della missione del Figlio: «riscattare (*exagorasē*) coloro che erano sotto la Legge». La paradossalità dell'espressione consiste nell'affermare che il «Figlio nato sotto la Legge» è capace di liberare se stesso e gli altri dalla Legge e dalla sua maledizione. Il riscatto (il verbo *exagorazein* indica l'atto di compravendita degli schiavi nel mercato) avviene mediante il «pagamento» del prezzo del suo sangue. L'impiego del verbo al tempo aoristo favorisce il valore storico e puntuale di tale azione gratuita e liberante del Figlio, mediante il quale i credenti ricevono il dono universale della figliolanza (*hyiothesia*)<sup>57</sup>. La densità dell'affermazione, che culmina con il motivo della «figliolanza», mette in luce la valenza vocazionale della missione di Cristo. Sappiamo come il tema della figliolanza nei riguardi di Dio attiene alla relazione esclusiva di *Yhwh* verso il suo popolo (cf. Es 4,22-23; Is 43,1-7; Os 11,1). In realtà secondo Paolo la «figliolanza adottiva» fa parte del progetto originario di Dio verso ciascun uomo (Ef 1,5) e si realizza mediante l'opera salvifica di Cristo (Rm 8,15). Nell'orizzonte soteriologico proposto da Paolo, il popolo di Israele rimane misteriosamente in possesso della sua figliolanza elettiva (Rm 9,4), che troverà la sua soluzione nel compimento escatologico dei tempi<sup>58</sup>. Segue nel v. 6 una delle affermazioni più importanti della pneumatologia neotestamentaria, che pone in parallelo l'invio del Figlio con lo Spirito (v. 4: Dio mandò il suo figlio; v. 6: Dio mandò lo Spirito). Paolo descrive il processo della figliolanza adottiva con una seconda «formula d'invio», dopo quella relativa al Figlio nel mondo: il dono dello Spirito Santo. Gal 4,6-7 risulta parallelo a Rm 8,15-17 per la comune attestazione dell'invocazione «*Abbà Padre*».

#### Gal 4,6-7

<sup>6</sup>E che voi siete figli lo prova il fatto che Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida: «*Abbà! Padre!*». <sup>7</sup>Quindi non sei più schiavo, ma figlio e, se figlio, sei anche erede per grazia di Dio.

#### Rm 8,15-17

<sup>15</sup>E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: «*Abbà! Padre!*». <sup>16</sup>Lo Spirito stesso, insieme al nostro spirito, attesta che siamo figli di Dio. <sup>17</sup>E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se davvero prendiamo parte alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria.

Il confronto sinottico fa emergere le convergenze dei due testi, che riportano la traslitterazione semitica di «*abbà, padre*» con la traduzione greca (4,6; Rm 8,15). Si evidenzia la connessione tra Spirito e figliolanza (4,6; Rm 8,15.16) e tra figliolanza ed eredità (4,6; Rm 8,17). In Gal 4,6 è lo Spirito che grida in noi, mentre in Rm 8,15 siamo noi a gridare nello Spirito. In Gal 4,6 appare più stretta la relazione tra lo Spirito e il figlio di Dio, mentre in Rm 8,17 è più esplicita quella tra noi e Cristo. Solo in Gal 4,6 Paolo usa il sintagma «spirito del suo Figlio», per porre in evidenza il motivo preminente della figliolanza. Il v. 6 si apre con l'avverbio *hoti*, la cui funzione dichiarativa (il «fatto che voi siete figli...») sembra prevalere sul senso causale («Poiché voi siete figli...»)<sup>59</sup>. Paolo intende ribadire che la ricezione dello Spirito è collegata strettamente ed essenzialmente alla condizione di figliolanza. Il fatto che Dio manda lo Spirito nei «cuori» indica il processo d'interiorizzazione che si realizza nell'identità dei credenti (cf. 2Cor 1,22). Sussiste quindi una reciprocità tra lo Spirito e la figliolanza e questa si realizza proprio perché il Padre dona lo Spirito. Nello Spirito del Figlio inviato dal Padre, i credenti possono gridare «*abbà*». L'impiego del verbo «gridare» non sembra alludere a particolari manifestazioni carismatiche dello Spirito, ma descrive la condizione interiore dell'uomo in Cristo, che innalza suppliche a Dio e si affida alla sua provvidenza<sup>60</sup>. La perorazione si termina al v. 7 dove si registra il passaggio alla seconda persona singolare. L'effetto retorico implica una maggiore personalizzazione e interpellanza nei confronti dei destinatari. L'argomentazione culmina con l'affermazione perentoria: «non sei più schiavo, ma figlio e, se figlio, sei anche erede». Nei tre elementi di sintesi (schiavo-figlio-erede) si tematizza la gradualità della riflessione finora elaborata. Il credente è passato dalla «schiavitù» alla «figliolanza» e la novità della condizione di figlio di Dio in Cristo garantisce la partecipazione all'«eredità» che compete alla sua nuova dignità. Questo processo è possibile per l'intervento di Dio (*dia theou*), origine e fonte della vita e della salvezza.

<sup>57</sup> Il termine figliolanza (*hyiothesia*) appartiene al vocabolario forense e indica la condizione di figliolanza adottiva dei figli che sono stati inseriti nell'alveo familiare. Il termine è esclusivo dell'epistolario paolino e riveste un ruolo teologico di notevole importanza nella prospettiva storico-salvifica; cf. S. ZEDDA, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal 4,6* (AnBib 1), PIB, Roma 1952; R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina* (SRB 7), Paideia, Brescia 1976, 207-235; J. M. SCOTT, *Adozione, figliolanza*, 26-28.

<sup>58</sup> Cf. G. C. GIANOULIS, *Is Sonship in Romans 8:14-17 a Link with Romans 9?*, «Bibliotheca Sacra» 166 (2009) 70-83.

<sup>59</sup> Pitta sottintende l'espressione: «è chiaro che voi» (cf. PITTA, *Lettera ai Galati*, 241); VANHOYE, *La Lettera ai Galati*. Seconda Parte, 150.

<sup>60</sup> L'impiego del verbo «gridare» (*krazein*) nell'epistolario (cf. Gal 4,6; Rm 8,15; 9,27) connota l'azione orante dei credenti in senso «profetico».

## 5.2. Messaggio teologico

L'argomentazione paolina culmina nella ricchezza teologica dei vv. 1-7. L'Apostolo riprende l'esempio giuridico (cf. 3,24) per descrivere la condizione dei credenti, passati dalla sottomissione legale alla comunione filiale. Il senso generale dei vv. 1-2 si riallaccia alla metafora del pedagogo: finché i credenti sono stati nel tempo della minorità, hanno dovuto sottostare alla Legge come «schiavi». Paolo ricorda ai suoi destinatari la realtà della schiavitù, che oggi assume diverse applicazioni. La schiavitù legalistica è indicatrice di rigidità e di formalismo, aspetti che costituiscono un ostacolo al processo di maturazione dei singoli e delle comunità. L'intera proposta contenuta nella lettera si muove nell'ottica della liberazione del cuore: i credenti in Cristo camminano verso la libertà e non devono accettare di ritornare alla schiavitù del passato.

Un secondo aspetto riguarda la menzione dell'espressione «essere sottoposti agli elementi del mondo» (v. 3; cf. Col 2,8.20). La complessità di questa espressione, ampiamente studiata nel suo utilizzo biblico ed extra-biblico<sup>61</sup>, rimanda all'idea di «elementi» marginali, non essenziali per la vita e la salvezza dell'uomo. Così le forme di schiavitù deriverebbero all'uomo da dipendenze a false credenze, da prassi sbagliate e da forme sincretistiche, culturali e religiose, di origine pagana<sup>62</sup>. In definitiva la «minorità» che ha segnato il passato dei credenti è sinonimo di confusione, mancanza di un corretto discernimento, disorientamento spirituale e morale. E' quanto afferma anche Gesù nell'insegnamento sulla relativizzazione della Legge e sulle pratiche non essenziali previste dalla purità legale<sup>63</sup>.

La riflessione successiva si attesta sul compimento della storia della salvezza (vv. 4-7). Per la prima volta Paolo focalizza il mistero dell'incarnazione del Figlio nel «compimento del tempo» (*to plērōma tou chronou*), unendolo alla nascita da «donna». Il riferimento al «tempo che si compie» non indica riduttivamente la scadenza di un termine prefissato. Nella visione biblica e paolina, l'espressione rivela una portata ben più vasta, che implica una maturazione progressiva e graduale della storia fino a raggiungere un livello determinato<sup>64</sup>. Dio si compromette con l'umanità, chiedendo al Figlio di divenire vero uomo e di nascere da una vera donna. L'invio del Figlio implica l'idea di una preesistenza presso Dio (cf. 1Cor 8,4-6) e si pone in parallelo con l'invio dello Spirito (v. 6)<sup>65</sup>. Nel nostro contesto la persona del Figlio è posta in stretta relazione con l'unità divina trinitaria, distinguendo il ruolo del Padre, da quello del Figlio e dello Spirito Santo.

La nota affermazione «nato da donna» designa l'incarnazione di Cristo, rivestendo un valore esclusivo nel panorama della teologia paolina. L'Apostolo intende sottolineare la condizione umana paradossale di Cristo, contrassegnata dall'umiltà e dalla sottomissione alla Legge. Con il riferimento alla «donna» (*gynē*) Paolo allude direttamente ed esplicitamente alla Vergine Maria, senza aggiungere particolari collegati con la tradizione letteraria dei racconti della nascita di Gesù. Cristologia e mariologia in germe s'intrecciano in questo passaggio nodale della riflessione paolina. In Gal 4,4 si delinea in modo unico il ruolo femminile e materno di Maria nell'incarnazione del Figlio di Dio. Dalla lettura del contesto, comprendiamo come l'interesse di Paolo non è rivolto alla vita della Vergine Maria, ma la «condizione umana» del Figlio di Dio inviato nel mondo. Pertanto la menzione della «donna» va nella linea prevalente dell'incarnazione. Tuttavia l'espressione laconica non contraddice la comune dottrina della maternità verginale: anche la madre di Gesù entra a far parte della «nuova creazione» inaugurata con l'invio del Figlio nel mondo<sup>66</sup>.

Il Figlio di Dio non solo ha assunto la condizione umana ma si è assoggettato alla norma esteriore. Nel suo sviluppo narrativo l'evangelista Luca includerà, dopo la nascita di Gesù, anche la sua circoncisione (Lc 2,24). Più avanti in Gal 5,3 l'Apostolo afferma che «chiunque viene circonciso è obbligato ad osservare tutta quanta la legge». La sottomissione alla Legge del Figlio di Dio ha la conseguenza di «riscattare coloro che erano sotto la Legge» (v. 5). L'Apostolo sviluppa lo stesso procedimento paradossale impiegato in Gal 2,19 per mostrare che solo sottomettendosi alla Legge, il Cristo avrebbe potuto annullarne l'efficacia mediante il mistero pasquale<sup>67</sup>. La nostra relazione con Dio cambia radicalmente grazie al dono del suo Figlio Gesù. Per tale ragione il punto di arrivo dell'argomentazione paolina è rappresentato dal dono dell'«adozione filiale» dei credenti.

Il dono della vita come vocazione si comprende nella figliolanza adottiva dei credenti in Cristo. Tale appartenenza filiale avviene grazie al dono dello Spirito del Figlio realizzato da Dio. La figliolanza consiste nell'essere identificati con Cristo e questo può accadere solo mediante l'azione dello Spirito (cf. Rm 8,14). Paolo sottolinea la scelta gratuita di Dio

<sup>61</sup> Cf. le diverse ipotesi interpretative in VANHOYE, *La Lettera ai Galati*. Seconda Parte, 140-141.

<sup>62</sup> Per l'Antico Testamento si trova il riferimento ai «elementi del mondo» in Es 19-20; Sap 16,17 (cf. Gal 4,10).

<sup>63</sup> «Gesù spingeva i suoi uditori a passare da una religione di osservanze esterne a una religione di comunione con Dio nell'amore delle persone. Paolo continuò nella stessa direzione alla luce dell'evento decisivo che ha fissato il senso definitivo dell'insegnamento e della vita di Gesù, cioè la sua morte e risurrezione» (VANHOYE, *La Lettera ai Galati*. Seconda Parte, 142).

<sup>64</sup> «Quando l'umanità ebbe raggiunto questo livello, Dio, il Padre, inviò, affidandogli una missione da compiere, il Figlio suo. Il Figlio diviene uomo, realmente e concretamente tale» (U. VANNI, *Lettera ai Galati*, 250).

<sup>65</sup> Cf. VANHOYE, *La Lettera ai Galati*. Seconda Parte, 144.

<sup>66</sup> Cf. A. VANHOYE, *La mère du Fils de Dieu selon Gal 4*, «Marianum» 40 (1978), 237-247; BIANCHINI, *Figli nel figlio*, 40-43.

<sup>67</sup> «Così facendo, Cristo è morto alla Legge per i suoi fratelli, la sua morte vale per loro, libera i sudditi dalla legge e apre a tutti la possibilità di una relazione intima con Dio, indipendente dalla Legge» (VANHOYE, *La Lettera ai Galati*. Seconda Parte, 148).

di mandare nel cuore dei credenti «lo Spirito del Figlio suo»<sup>68</sup>. E' questo dono a stabilire quell'appartenenza filiale, tale da esprimere il grido «*Abbà* padre». Paolo riassume il dinamismo trinitario che agisce nella storia e nel cuore dei credenti mostrando nel nostro passo la paternità di Dio, la realtà del Figlio unigenito Gesù Cristo e il dono dello Spirito. Secondo l'espressione di Gal 4,6 è lo Spirito che grida nel cuore dei credenti e l'attestazione della parola aramaica «*Abba*» per indicare la relazione dei piccoli che si rivolgono balbettando verso il padre, manifesta il legame con la preghiera del Figlio incarnato, pronunciata nell'ora della sua agonia (Mc 14,36). In tal modo l'invocazione che Gesù rivolgeva al Padre durante la sua vita terrena, continua a pronunciarla, per mezzo del suo Spirito, nei cuori dei fedeli.

La straordinaria riflessione si chiude con l'affermazione perentoria del v. 7: «non più schiavo ma figlio e se figlio sei anche erede». La figliolanza donata ai cristiani pone fine alla schiavitù e rende all'uomo la sua piena dignità. Annota A. Vanhoye: «La relazione filiale con Dio è una relazione personale, nel senso più forte della parola anzi è una relazione che promuove la persona e la fa esistere a un livello nuovo, che è quello dell'amore divino e quindi della libertà»<sup>69</sup>. Tuttavia la condizione di libertà, pur riscattando l'uomo dalla soggezione della Legge antica, non raggiunge ancora la pienezza desiderata, perché è ostacolata in molti modi. Per questo Paolo introduce l'aspetto escatologico dell'eredità ottenuta «per grazia di Dio» (*dia theou*), in vista di quella pienezza che sarà attuata solo alla fine dei tempi. Da questo punto di vista, il dono dello Spirito quale l'abbiamo adesso non è ancora l'eredità intera, ma va inteso come «caparra» che anticipa la nostra futura eredità di figli (cf. 2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14).

## 6. Conclusione

La complessa articolazione argomentativa proposta da Paolo nella lettera ai Galati è il risultato di una lunga e meditata elaborazione spirituale della «novità cristiana». Il conflitto generatosi nell'ambito delle comunità galate offre all'Apostolo l'opportunità di sintetizzare la peculiarità della fede cristologica e le conseguenze che derivano per i credenti. E' possibile segnalare tre importanti nuclei tematici che riassumono il nostro percorso.

a) La novità cristiana è fondata sulla centralità di Dio e delle sue promesse. Per Paolo non ci sono altri primati che sostituiscono o subordinano la volontà originaria dell'Onnipotente. Nella straordinaria vicenda di Abramo si staglia la storia dell'uomo e della sua chiamata a vivere il futuro con una «fede obbedienziale». La fede nel Dio delle promesse non può essere sostituita dall'introduzione di una Legge successiva e temporanea.

b) La novità cristiana è centrata sull'invio del Figlio di Dio, Gesù Cristo che ha liberamente scelto di donare la sua vita per la salvezza del mondo. Nato da donna, sotto la Legge, il Figlio, vero Dio e vero uomo, ha riscattato i suoi fratelli perché ottenessero l'adozione filiale. In tale prospettiva l'evento pasquale del Figlio porta a compimento le promesse del Padre e inaugura la condizione definitivamente dei credenti come «figli adottivi», senza distinzioni etniche, sociali e religiose.

c) La novità cristiana è resa possibile per l'azione dello Spirito di Cristo inviato dal Padre. Nella lettera della Legge si trovano le prescrizioni e i limiti normativi dell'agire umano, nel dinamismo dello Spirito si genera il frutto della liberazione interiore e della pacificazione dell'uomo. Camminare secondo lo Spirito rappresenta il nuovo statuto del credente, che si apre alla fede e si abbandona alla volontà divina.

La circolarità trinitaria e la progressività storica dell'argomentazione paolina disegnano i contorni della visione antropologica sottostante alla lettera. In Abramo, l'uomo è chiamato a vivere il sogno di Dio attraverso la promessa. Abramo risponde mettendosi in gioco con tutto se stesso. In Cristo l'uomo è chiamato a seguire la strada della croce e della risurrezione, la via pasquale della luce e della configurazione al volto del Figlio. Nello Spirito di Cristo l'uomo è chiamato a rinnovarsi interiormente, a riconoscersi fratello e a deporre la sua debolezza perché nella potenza di Dio sia rivestito di forza. Tra le diverse immagini paoline, resta impressa la metafora del vestito, tratta dall'ambiente battesimale, che esprime bene la nuova identità del credente e la sua condizione vocazionale: «...siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo».

---

<sup>68</sup> E' stata sottolineata la novità di questa formulazione, cf. PENNA, *Lo Spirito di Cristo*, 207-236. Le differenti espressioni «Spirito di Dio / del Figlio» designano solo la relazione personale con Dio stesso, ma in realtà coincidono con lo Spirito Santo (cf. VANHOYE, *La Lettera ai Galati*. Seconda Parte, 154).

<sup>69</sup> VANHOYE, *La Lettera ai Galati*. Seconda Parte, 156.

## CAPITOLO V

### GIUSTIFICAZIONE E FIGLIOLANZA DIVINA IN ROMANI

Dopo aver riassunto gli aspetti principali del vocabolario paolino della giustificazione, fermiamo la nostra attenzione su Rm 1-8 e focalizziamo le tappe principali che caratterizzano la riflessione soteriologica della sezione<sup>70</sup>.

#### 1. Il vocabolario paolino della giustificazione

Per inquadrare e argomentare il tema della «giustizia-giustificazione», l'Apostolo impiega un vocabolario ricco e ampio, il cui retroterra abbiamo considerato in precedenza. La terminologia derivata dal genere forense ruota intorno a tre termini principali: la parola *dikaiosynē* (giustizia); l'aggettivo *dikaios* (giusto); il verbo *dikaioō* («giustificare, rendere giusto»).

- *dikaiosynē*

Paolo usa il termine *dikaiosynē* nei diversi contesti in riferimento a Dio e agli uomini. Egli parla della «giustizia di Dio» (Rm 1,17: *dikaiosynē theou*; cf. 2Cor 5,21) o della «sua giustizia» (Rm 3,25.26) o ancora della «giustizia che proviene da Dio» (Fil 3,9). L'espressione è maggiormente attestata in *Romani* ed è posta in connessione con il tema del vangelo, in quanto egli afferma che «nel vangelo si rivela la giustizia di Dio» (Rm 1,17)<sup>71</sup>. Un secondo aspetto è costituito dal motivo della «giustizia dichiarata» esposta nell'argomentazione di Gal 3,1-29 e Rm 4,1-25. Polemizzando con i suoi avversari che ritenevano sufficiente una giustizia derivante dalle «opere della Legge», l'apostolo elabora il concetto di «giustificazione per la fede» nella relazione tra Dio ed Abramo: «Abramo ebbe fede in Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia» (Rm 4,3; cf. Gal 3,6; Gen 15,6). Per Paolo la sottomissione fiduciosa del patriarca a Dio è intesa come «atto di giustizia» a suo favore. Proseguendo la riflessione nella sezione di Rm 5-8 (cf. Gal 4-5), Paolo presenta la giustizia come un dono elargito ai credenti (Rm 5,17.21) e come una «nuova realtà» che domina e guida l'uomo che si apre all'azione dello Spirito (Rm 8,10). L'Apostolo ribadisce che la giustizia è frutto della grazia di Dio e non può derivare dalla Legge, altrimenti la morte di Cristo risulterebbe vana (Gal 2,16-21). Una espressione ricorrente di Rm 4,11.13-14 è la «giustizia della fede», in contrapposizione alla «giustizia della Legge»: la prima conduce alla vita, mentre la seconda rende schiavi della Legge mediante la circoncisione e l'osservanza dei precetti (opere) che non danno salvezza (cf. Rm 9,30-32; 10,4-6.10; Tt 3,5).

In questa direzione si muove la testimonianza autobiografica di Fil 3,9, in cui si contrappone la giustizia che proviene dalla fede in Gesù e quella umana (la «mia giustizia») derivante dalla Legge. Parlando del suo passato Paolo testimonia come il perfezionismo morale, che egli aveva inseguito «in modo irreprensibile» quando militava sotto la Legge, non porta ad alcuna relazione con Dio. Un ulteriore significato applicato alla *dikaiosynē* in Rm 6,12-14 è collegato con il motivo dell'obbedienza a Dio e non al peccato. Scrive l'Apostolo: «Non offrite al peccato le vostre membra come strumenti di ingiustizia, ma offrite voi stessi a Dio come viventi, ritornati dai morti, e le vostre membra a Dio come strumenti di giustizia» (Rm 6,13). È la giustizia compiuta attraverso l'obbedienza della fede a caratterizzare la relazione del credente con gli altri. In questa linea si possono leggere le indicazioni circa l'agire retto e giusto di 2Cor 6,7.14, la generosità di 2Cor 9,10, l'irreprensibilità dell'atteggiamento di Paolo in Fil 1,11 e il suo desiderio di santità in Ef 5,9. Nelle «lettere pastorali» il termine *dikaiosynē* è inteso come virtù del responsabile della comunità (1Tm 6,11; 2Tm 2,22). In tal senso l'esortazione a «tendere alla giustizia» delinea il profilo virtuoso del credente con una chiara accentuazione etico-morale (2Tm 3,16), anche se altrove si accenna all'immagine escatologica del «giusto giudice» (2Tm 4,8).

- *dikaios*

L'impiego dell'aggettivo «giusto» (*dikaios*) attribuito agli uomini, definisce i credenti come coloro che sono conformi ai comandamenti di Dio (Ef 6,1), vivono nella fedeltà davanti a Lui (Rm 1,17; Gal 3,11), obbediscono ai suoi

<sup>70</sup> Cf. PITTA, *Giustificati per grazia*, 100-176. Circa l'introduzione, la motivazione e le questioni collegate al dibattito sulla giustizia di Dio in Romani, cf. *Ibidem*, 100-108. Più ampiamente, cf. J.-N. ALETTI, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Borla, Roma 1997.

<sup>71</sup> L'elaborazione teologica del tema della giustizia è accentuata nella polemica sulla Legge e la giustificazione espressa soprattutto nella Lettera ai Filippesi, nella Lettera ai Galati e Lettera ai Romani. Al di fuori di questi tre importanti scritti, non emerge come una priorità teologica il tema della giustificazione (cf. R. PENNA, *Giustizia / Giustificazione*, in R. PENNA - G. PEREGO - G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, 633-634).

preetti (Rm 2,13; 3,10; 1Tm 1,9), conducono una vita buona, retta e virtuosa (Rm 5,7; Fil 4,8; Tt 1,8) ed esercitano equità e giustizia (Col 4,1). Altre volte è Dio ad essere designato come *dikaïos*, in quanto Egli compie ciò che è giusto (Rm 3,26; 2Ts 1,5-6; 2Tm 4,8). In questa linea Paolo definisce la Legge di Dio «santa, giusta e buona» (Rm 7,12). In Rm 5,19 egli afferma che per l'obbedienza di Cristo «molti saranno costituiti giusti», dopo aver indicato le conseguenze negative derivate dalla disobbedienza di Adamo. In questo senso si comprende il progetto divino a favore dell'umanità peccatrice: rendere tutti gli uomini «giusti» e conformi al volere di Dio, trasformandoli nell'immagine del Figlio (cf. 2Cor 3,18)<sup>72</sup>.

- *dikaioō*

Il verbo *dikaioō* indica l'azione del giustificare ed è impiegata da Paolo prevalentemente per indicare la giustificazione del peccatore. L'Apostolo attinge questo significato soprattutto partendo dal contesto forense dei testi anticotestamentari (cf. Sal 50,6; Is 42,21, Gb 33,22) unitamente alla prospettiva escatologica del giudizio finale di Dio<sup>73</sup>. L'impiego caratteristico del verbo *dikaioō* in senso soteriologico si ritrova soprattutto in Galati (8 ricorrenze) e Romani (15 ricorrenze), oltre che in 1Cor 4,4. Con un enunciato che ha la forma di una tesi in Gal 2,16a Paolo esclude la giustificazione dell'uomo «da opere della legge» a favore della giustificazione «mediante la fede in Gesù Cristo», appoggiando la sua affermazione sull'interpretazione del Sal 142,2<sup>LXX</sup>: «poiché dalle opere della legge *non verrà mai giustificato nessuno*». La prospettiva nuova della giustificazione che apre le porte al peccatore è data dalla fede in Cristo Gesù, il cui sacrificio di espiazione (Rm 3,25: *ilastērion*) realizzato una volta per sempre, rivela la volontà redentiva di Dio (Rm 3,21-26). Pertanto la giustificazione degli uomini davanti a Dio non si attua mediante la Legge, ma soltanto se l'uomo accoglie il progetto salvifico di Dio e riconosce ciò che Paolo ha riconosciuto nell'incontro con Gesù Cristo<sup>74</sup>. Il processo di trasformazione compiuto nel sangue di Cristo realizza la pace del credente con Dio: «Giustificati dunque per fede, noi abbiamo pace (*eirēnēn ochomen*) con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo» (Rm 5,1). La stretta relazione tra giustizia e pace è qui definita come il vertice del processo di giustificazione da cui sgorga il dono teologale della fede, della speranza e dell'amore (5,2-5). L'amore di Dio effuso nel cuore dei credenti (5,5) genera la riconciliazione e la pace in Gesù Cristo.

La giustificazione conseguita nella fede continua ad operare nella vita dei credenti come espressione dell'amore di Dio e raggiunge la sua meta nella definitiva salvezza dei riconciliati (5,9). Essi sono inseriti mediante il battesimo nella morte, nella sepoltura e nella risurrezione del Figlio, che risorto non muore più (6,1-11). In quanto giustificati, i credenti vivono il dinamismo agonico della storia, lottando contro la potenza del peccato e la «sua legge» (7,14-25). Questo è possibile per il dono dello Spirito Santo effuso nei cuori dei credenti (5,5) che tende alla vita e alla pace (8,6). Mediante il dinamismo dello Spirito essi «camminano», vivono come fratelli, condividono la stessa paternità divina (8,15-16), svolgono la loro missione tra i gemiti della creazione che attende di essere pienamente liberata dalla sua caducità (8,18-27). Il fine a cui tende la giustizia divina che porta la pace è espresso iconicamente in 8,28-39, dove l'Apostolo riassume la misura trinitaria e teologale dell'azione salvifica di Dio a favore dei credenti. Essi sono capaci di interpretare il senso della storia e della vita in quanto chiamati secondo il progetto ad essere «conformi all'immagine del Figlio» (8,29) e in Lui, primogenito tra molti fratelli, essi sono «predestinati, chiamati, giustificati e glorificati». La giustizia così intesa genera la pace, malgrado le contraddizioni della storia umana. L'Apostolo conclude la sua riflessione riproponendo la centralità del Dio Padre, giusto perché giustificante, che donerà ogni cosa insieme al suo Figlio (8,33). Il suo amore inseparabile per i credenti resi figli accompagna la fatica del presente e segna la vittoria e la pace futura (8,37-39)<sup>75</sup>.

## 2. Lo sviluppo argomentativo di Rm 1-4

La presentazione del profilo contenutistico di Rm 1-8 illumina lo sviluppo della riflessione paolina<sup>76</sup>. La lettera si apre con un'Introduzione articolata in articola in tre unità: a) Il prescritto (1,1-7); b) I Ringraziamenti (1,8-15); c) La tesi generale (1,16-17). Il prescritto contiene il mittente (Paolo), i destinatari (v. 7a: «tutti quelli che sono a Roma, amati da Dio e santi per chiamata») e il saluto (v. 7b). Spicca l'ampiezza e la profondità teologica della titolazione (vv. 1-6) incentrata sull'efficacia del Vangelo di Dio<sup>77</sup>, per il quale Paolo è stato «messo da parte» (*aphōrisménos*) come apostolo e servo di

<sup>72</sup> Cf. K.L. ONESTI - M.T. BRAUCH, *Giustizia, giustizia di Dio*, in *DPL*, 804.

<sup>73</sup> Cf. Is 45,25; Sal 142,2<sup>LXX</sup>; Sir 10,29; 23,11; 34,5.

<sup>74</sup> «Dio ha prevenuto gli uomini offrendo nel suo Figlio la via dell'amore che perdona sulla quale gli uomini nella fede in Gesù Cristo, cioè credendo nell'azione di Dio nel Figlio suo, possono dare la loro risposta. Così in Cristo la legge perviene al suo "fine" (Rm 10,4) e con ciò si dimostra che è vano cercare (ancora) la giustificazione "nella legge" (Gal 5,4)» (KERTELGE, *Dikaïosynē, dikaiōō, dikaiōma*, 879).

<sup>75</sup> Per il lessico della «figliolanza» in Rm, cf. BIANCHINI, *Figli nel figlio*, 46-48.

<sup>76</sup> Cf. PITTA, *Giustificati per grazia*, 112-134.

<sup>77</sup> In Rm 1,3b-4a abbiamo una breve professione di fede in cui si declina il livello gesuano dell'umanità del Figlio di Dio con quello cristologico post-pasquale.

Cristo. Egli ha ricevuto la grazia di annunciare il Vangelo per suscitare l'obbedienza della fede (1,5: *eis hypakoḗn pisteōs*) in tutte le genti. Il motivo delle Sante Scritture si coniuga con il Vangelo, nell'orizzonte della rivelazione trinitaria. Segue l'ampio ringraziamento (1,8-15) mediante il quale l'Apostolo esalta la fede dei credenti, nota in tutto il mondo, assicura la preghiera mentre è assente (*apousía*) e rivela il suo vivo desiderio di venire (*parousía*) la Chiesa di Roma, sentendosi in debito del Vangelo. L'Introduzione culmina con la tesi generale (1,16-17): Paolo non si vergogna del Vangelo perché è «potenza (*dýnamis*) di Dio per la salvezza di tutti i credenti». La portata universale della salvezza operata da Dio in Cristo è centrata sulla relazione tra giustizia e fede, confermata dalla citazione di Ab 2,4: «il giusto per fede vivrà». Si tratta di un'affermazione generale che sarà esplicitata nello sviluppo dell'argomentazione soteriologica della prima unità della sezione *kerigmatica* (cf. Rm 1,18-4,25).

Al fine di mostrare l'efficacia del Vangelo, l'Apostolo elabora l'intreccio tra la narrazione della situazione umana sotto il giudizio divino (1,18-32) a cui segue la parte probatoria (2,1-3,18) e la perorazione finale (3,19-20). La narrazione si apre con la descrizione dell'empietà e dell'ingiustizia (*asébeia kai adikía*) di tutti gli uomini che soffocano la verità. Paolo afferma che a motivo di questa radicale ingiustizia si rivela la collera di Dio (1,18: *orgḗ theoû*) manifestando la responsabilità di tutti gli uomini che pur conoscendo il giudizio divino hanno deliberatamente seguito i desideri impuri del loro cuore. In 1,24-31 si afferma che Dio li ha abbandonati all'impurità (1,24: *akatarsía*) e tutti sono sottoposti al giudizio di colpevolezza<sup>78</sup>.

Con la parte probatoria (2,1-3,18) s'inserisce una requisitoria contro coloro che si sono resi colpevoli di empietà. In primo luogo Paolo dichiara l'imparzialità del giudizio di Dio: chi si ostina con un cuore duro contro Dio e la sua bontà disobbedendo alla verità, incorre nel giudizio divino, sia il Giudeo sia il Greco (2,1-11). Coloro che «hanno peccato» (2,12: *ἔμαρτον*), sia sotto la Legge che senza Legge, periranno, mentre coloro che sono rimasti fedeli alla Legge (*Torah*) o ne hanno rispettato le norme seguendo la propria coscienza (2,15: *synéidēis*), saranno giustificati (2,13: *dikaiōthḗsontai*). In 2,17-24 Paolo elabora una sferzante parodia nei riguardi di quei Giudei che si vantano di conoscere la Legge ma non la osservano. In 2,25-29 si segnala la peculiarità del Giudeo rispetto al non Giudeo: essa non si riduce al segno esterno della circoncisione, ma all'adesione interiore che dimostra la «circoncisione del cuore» (cf. Ger 31,31-33; Ez 36,26), l'autenticità del dinamismo spirituale che esclude ogni formalismo esteriore e ogni vanto umano.

Una serie di domande caratterizza l'unità di 3,1-8: quali sono i vantaggi del Giudeo rispetto al Gentile? Quale utilità ha la circoncisione? Come va interpretato il ruolo della Legge? L'Apostolo ribadisce con chiarezza la grande positività della Legge e l'enorme valore della circoncisione, negando di aver mai sostenuto che bisogna fare il male per ottenere il bene (3,8). E' la realtà peccaminosa dell'uomo a essere sotto accusa e tale condizione universale non può motivare alcun vanto né senso di superiorità. A conferma di questa posizione si riporta una serie di citazioni scritturistiche con le quali si attesta che l'uomo nella sua situazione storica, è sotto il dominio del peccato (*amartía*). In conformità a tale asserto Paolo introduce la perorazione finale sostenendo che nessuno potrà essere giustificato sulla base delle «opere della Legge» (opere «qualificate» dalla Legge) ma solo per la fede in Cristo Gesù (3,19-20; cf. Gal 2,16)<sup>79</sup>. L'Apostolo inserisce in questa sezione argomentativa il ruolo salvifico decisivo svolto da Gesù Cristo. Tale soluzione cristologica sviluppata in Rm 3,21-4,25 indica il modo con cui Paolo argomenta la tua tesi: egli parte dalla condizione universale di colpevolezza dell'umanità sottoposta al peccato, per mostrare la necessità e l'urgenza della giustificazione da parte di Dio in Cristo, a favore di tutti gli uomini.

La sottosezione di 3,21-4,25 è guidata dalla tesi secondaria: indipendentemente dalla Legge, Dio manifesta la sua giustizia, attestata dalla Legge e dai Profeti, per mezzo della fede in Gesù Cristo, a favore di tutti i credenti (3,21-22). Riprendendo la tesi principale (1,16-17) Paolo espone il contenuto cristologico della giustificazione per fede (3,22: *dikaíosynē diá pisteōs*). Poiché tutti gli uomini hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, essi sono stati giustificati gratuitamente per la sua grazia «per mezzo della redenzione (*diá tēs apolytrōseōs*) che è in Cristo Gesù» (3,24). La giustizia di Dio si manifesta «mediante la fede di Gesù Cristo» (*diá pisteōs Iesoû Christou*), senza alcuna distinzione per tutti quelli che credono. L'attenzione di Paolo si concentra sull'evento della redenzione, riassunto in 3,25, ritenuto un frammento prepaolino della prima tradizione cristiana. In esso si presenta l'atto redentivo di Dio che ha realizzato la salvezza in Gesù Cristo, stabilendolo come «strumento di espiazione» (*hylastḗrion* = propiziatorio; cf. Es 25,17; Lv 16,15) per mezzo della fede nel suo sangue. In tal modo Dio manifesta la sua giustizia mediante la sua clemenza, si rivela giusto e rende giusto chi crede in Gesù Cristo (3,26)<sup>80</sup>.

In 3,27-31 segue una serie di domande, sullo stile della diatriba, finalizzate a mostrare come non può derivare alcun vanto dalla Legge mosaica né dalla pratica delle sue opere, ma solo per la «legge della fede (*diá nóμου pisteōs*)» (3,27). La complessa

<sup>78</sup> Il «catalogo dei vizi» riportato in Rm 1,29-31 è il più ampio del Nuovo Testamento.

<sup>79</sup> «L'antropologia che risalta nella rivelazione della collera divina non è negativa, né pessimista, nel senso che mediante il riconoscimento del peccato o della colpa l'uomo è in condizione di giungere alla giustificazione per la fede, bensì è funzionale» (PITTA, *L'evangelo di Paolo*, 247).

<sup>80</sup> Cf. G. PULCINELLI, «È stata manifestata la giustizia di Dio». *L'interpretazione di Rm 3,21-22 e la sua funzione nel contesto*, «Lateranum» 64/1 (1998) 7-47.

articolazione del pensiero paolino mira a mostrare da una parte che la giustificazione si realizza per la fede in Cristo, il quale non abolisce la Legge ma la conferma (3,28-31). La perifrasi «legge della fede» si riferisce alla stessa Legge mosaica che implica ed evidenzia il fondamento della fede. Per confermare la sua tesi, Paolo offre una dimostrazione basata sull'interpretazione delle Scritture, rileggendo l'esemplare vicenda di Abramo (4,1-25).

In 4,1-10 l'Apostolo amplifica quanto aveva esposto in Gal 3,6-18, sostenendo la precedenza della fede di Abramo (Rm 4,3; Gen 15,6) rispetto alla conseguente norma della circoncisione (Rm 4,11; Gen 17,11). Pertanto l'accreditamento della giustificazione da parte di Dio ad Abramo vale prima e dopo la promulgazione della Legge. Creando una isotopia tra Gen 15,6 e Sal 32,1-2, l'Apostolo attiva una connessione lessicale (*gezarah shawah*) mediante l'uso del verbo «accreditare» (Rm 4,9; *eloghísthē*) con cui si mostra come la fede di Abramo ottiene la giustificazione e il successivo segno della circoncisione non annulla lo statuto della giustificazione per fede bensì lo conferma in quanto sigillo (Rm 4,11)<sup>81</sup>. In tale senso la paternità di Abramo è universale e l'eredità della promessa si ottiene per la fede (4,12-22). La dimostrazione culmina con la riflessione kerigmatica di Gesù Cristo morto e risorto (4,23-25).

### 3. Abramo, nostro padre nella fede (Rm 4,1-25)

Fermiamo la nostra attenzione sulla funzione che svolge la figura del patriarca nel pensiero paolino. Infatti la riflessione sulla «giustizia di Dio» svolta in Rm 1-3 trova la sua esplicitazione nella figura esemplare di Abramo<sup>82</sup>, a cui l'apostolo dà ampio spazio nel suo epistolario<sup>83</sup>. Dopo aver descritto il processo della giustificazione attraverso la dialettica tra fede (*pistis*) e legge (*nomos*), Paolo approfondisce in Rm 4,1-25 il tema mediante la prova scritturistica, annunciata in Rm 3,21 con la menzione della «testimonianza della legge e i profeti». L'argomentazione unisce insieme il procedimento *midrašico* con lo stile diatribico<sup>84</sup> e mira a presentare la figura del patriarca allo stesso tempo «padre dei gentili e dei giudei» e per via della «sua fede» di tutti i credenti vengono giustificati, prescindendo dalle opere della Legge.

Per l'articolazione del brano, seguiamo la proposta di A. Pitta che indica quattro micro-unità: vv. 1-8: il *midraš* su Abramo; vv. 9-12: l'accreditamento della giustizia; vv. 13-22: la fede e la promessa di Abramo; vv. 23-25: la conclusione cristologica<sup>85</sup>. *Il midraš sulla fede di Abramo* (vv. 1-8). Paolo introduce la nuova pericope con due domande rivolte ai destinatari della lettera: «Che diremo dunque di Abramo nostro antenato secondo la carne?» (v. 1) e «cosa dice la Scrittura?» (v. 3). Le due domande, attraverso il verbo «accreditare» (*logizomai*: vv. 3.5.6.), si collegano con i due passi anticotestamentari di Gen 15,6 e Sal 31,1-2, intorno ai quali si svolge la dimostrazione. Nella «storia» di Abramo (l'espressione «secondo la carne» va intesa in questo senso), Paolo dimostra che la giustizia deriva dalla fede nella promessa di Dio dichiarata in Gen 15,6 («Abramo ebbe fede e ciò gli fu accreditato come giustizia»), prima ancora delle opere successive descritte nella vicenda di Agar (Gen 16), nell'episodio della circoncisione (Gen 17) e soprattutto nella prova sacrificale di Isacco (Gen 22). Nell'esempio sommo di Abramo, la cui vita è normativa e generativa per l'ortodossia giudaica, la giustizia di Dio non si fonda sull'osservanza della Legge, ma unicamente sull'atto di fede di fronte al progetto divino. Riusciamo così a «trovare» (v. 1: *eurēkenai*) nella vicenda paradigmatica del «padre della fede» la grande verità che capovolge il modo di pensare di molti giudei: la giustizia di Dio viene all'uomo e lo rende giusto a condizione che questi creda.

Per esplicitare cosa intende con «accreditare», nei vv. 4-5 l'apostolo propone l'analogia dell'operaio a cui viene versato il salario non come dono, bensì come debito. Abramo a sua volta non ha compiuto «opere» per essere accreditato

<sup>81</sup> Cf. J.-N. ALETTI, *Romans 4 and Genesis 17. The Importance of the Gezerah Shawah*, in ID. *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul. Collected Essays Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology*, 37-60; P. BASTA, *Abramo in Rm 4. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo* (AnBi 168), PIB, Roma 2007.

<sup>82</sup> Cf. N.L. CALVERT, *Abramo*, in *DPL*, 1-14; E. KÄSEMANN, *Prospettive paoline* (SB 18), Paideia, Brescia 1972, 121 ss.; S. LYONNET, *Il Nuovo Testamento alla luce dell'Antico*, 29-50; G. DE VIRGILIO, *L'esempio di Abramo, nostro padre nella fede* (Rm 4,1-25), «Parole di Vita» 3 (2006) 17-22.

<sup>83</sup> Oltre alle lettere paoline, la figura di Abramo è menzionata nel Nuovo Testamento come «antenato del popolo di Israele» (Mt 3,9; Gv 8,53.56; At 7,2; 13,26), progenitore del sacerdozio levitico (Eb 7,5), capostipite del Messia (Mt 1,1) e modello della salvezza grazie alle buone opere (Gc 2,21-23). Un ulteriore accenno al patriarca si trova nei detti evangelici per evocare l'immagine della felicità ultraterrena e la nuova condizione dei giusti nel regno dei cieli (cf. Lc 12,28; 16,22-23; Mt 8,11); cf. S. VIRGULIN, *Abramo*, in *Nuovo dizionario di teologia biblica*, 9.

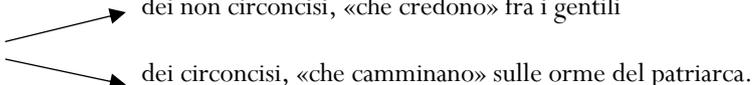
<sup>84</sup> Si tratta di un *midraš haggadico* (narrativo) con finalità didattica, cioè mirante a convincere i destinatari della lettera (soprattutto coloro che provengono dal giudaismo) che la fede nella promessa compiuta in Cristo permette di collegarsi alla figura di Abramo e di entrare nella sua benedizione.

<sup>85</sup> Cf. Seguendo l'argomentazione *midrašica* e la successione delle citazioni scritturistiche (Gen 16,6 in Rm 4,3.9.22; Sal 31,1-2 in Rm 4,7-8; Gen 17,5 in Rm 4,17.18; Gen 15,5 in Rm 4,18b), A. PITTA, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Nuovo Testamento 6), Paoline, Milano 2001, 2014<sup>4</sup>, 182. Per quanto lo stesso A. Pitta rileva: «Bisogna riconoscere che le delimitazioni interne di Rm 4 sono molto tenui in quanto si tratta di un'unica macrounità letteraria che giunge almeno sino al v. 22» (*Ibidem*, 182-183). J. Lambrecht articola il capitolo in due grandi unità, in base al cambiamento del tema: vv. 1-12: la giustizia per la fede; vv. 13-25: la promessa e l'eredità (cf. J. LAMBRECHT, «*Abraham, nostre Père à tous*». *Le figure d'Abraham dans les écrits pauliniens*», 6). Penna suddivide il brano in tre unità: vv. 1-12: la giustizia di Abramo è basata sulla fede; vv. 13-22: la fede di Abramo fonda l'ammissione dei gentili nella sua famiglia; vv. 23-25: l'applicazione della giustificazione di Abramo ai credenti, cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento* (SOC 6), EDB, Bologna 2010, 362-367.

come un operaio, ma è stato fedele alla parola di *Yhwh*: per questa «fede senza opere» egli ha ottenuto l'accreditamento. Paolo applica immediatamente questa analogia nella situazione dei peccatori, affermando che la misericordia di Dio è concessa a tutti coloro che crederanno in Lui. Per avvalorare tale tesi secondo la tradizione biblica, egli si collega Gen 15,6 a Sal 32,1-2, affermando che Davide stesso (considerato come «profeta» nella tradizione *midrašica*) conferma l'accreditamento della giustizia senza le opere: «Beati quelli le cui iniquità sono state perdonate e i peccati sono stati ricoperti; beato l'uomo al quale il Signore non mette in conto il peccato!» (vv. 7-8). In tal modo Paolo stabilisce un rapporto esemplare tra Abramo e quanti dopo di lui hanno aderito all'economia della fede senza passare per la tradizione legalistica delle opere, cioè i «gentili». Anzi si afferma di più: nell'accogliere la promessa di Dio, Abramo stesso era un «gentile», passato dal politeismo alla fede nell'unico Dio e questo gli ha permesso l'accreditamento della giustizia divina<sup>86</sup>. Dunque, il patriarca entra nell'alleanza con Dio senza il bisogno della Legge, no il segno della circoncisione: il patriarca è «padre» per la sola fede.

### 3.1. L'accreditamento della giustizia (vv. 9-12)

I vv. 9-12 costituiscono un'esplicazione di quanto sopra affermato: per via dell'esempio abramitico la beatitudine di Dio si estende su tutti gli uomini e non soltanto a coloro che appartengono al popolo dell'alleanza, i quali sono stati contrassegnati con la circoncisione (*peritomĕ*). Mediante tre domande Paolo abilmente riesce a sviluppare il suo argomento, facendo valere il criterio cronologico in funzione assiologica, interpretando cioè la sequenza degli avvenimenti della Genesi in ordine di importanza: prima la fede, che è condizione dell'accreditamento, poi la circoncisione, che rappresenterebbe «il sigillo» della Legge. Abramo riceve la circoncisione come «sigillo» (v. 11), solo dopo aver creduto: dunque egli è dichiarato «padre» sia dei non circoncisi che credono (v. 11: *pisteuontōn*), sia di coloro che sono circoncisi e «camminano» (*stoichōusin*) seguendo l'esempio del patriarca. Paolo costruisce un parallelismo centrato sulla paternità di Abramo:

Abramo diventa «padre»: 

Tuttavia affinché la giustizia di Dio sia efficace, a entrambi i popoli sarà richiesto di «proseguire» (v. 12) sulle orme della fede di Abramo<sup>87</sup>.

### 3.2. La fede e la promessa di Abramo (vv. 13-22)

Nella terza unità l'Apostolo sviluppa due conseguenze derivanti dalla vita di Abramo: la fede non fu solo fondamento della giustizia (*dikaïosynĕ*), ma anche della promessa (*epaggelia*) e dell'eredità (*klĕronomia*) previste dal Signore (vv. 13-16); inoltre la stessa paternità si fonda sulla sua fede (vv. 17-22)<sup>88</sup>. Nei vv. 13-17 l'Apostolo sviluppa la relazione tra fede e promessa dell'eredità che Dio ha «detto» al patriarca, secondo la narrazione genesiaca. Parlando della promessa, Paolo indica in particolare l'eredità della terra, estesa al mondo e non solo circoscritta a Canaan (v. 13) e della discendenza, estesa a tutti i popoli e non solo circoscritta ai giudei (*tĕn epaggelian panti tō spormati*, v. 16). L'estensione dell'eredità rappresenta un'ulteriore prova che avvalora l'origine della promessa stessa, non basata sulla Legge, bensì sulla giustizia derivante dalla fede. Nella sua argomentazione l'Apostolo sottolinea l'incompatibilità tra la Legge e la fede a tal punto che se l'eredità di Abramo dipendesse dalla Legge, allora si verificherebbe lo svuotamento della fede (v. 14: *kekonōtai ĕ pistis*) e l'inefficacia della promessa (*katĕrgĕtai ĕ epaggelia*). Tuttavia occorre sottolineare come Paolo non estremizza la posizione della Legge opponendola alla promessa, dato che la Legge stessa come la promessa, sono doni di Dio. L'affermazione negativa dei vv. 15-16 vuole sottolineare come la funzione della Legge sia quella di far conoscere la trasgressione (*parábasis*) del peccato e di «provocare ira» (*orgĕn katergázetai*), mentre il ruolo della fede nella promessa sia quello di fondare la discendenza di cui Abramo è padre. Dunque, la Legge non apporta nulla di nuovo o di diverso alla partecipazione dell'eredità promessa, ma è la fede che consente di entrare nella promessa e nell'eredità.

<sup>86</sup> Per il *comune giudaismo* la condizione di Abramo che da «gentile» diventa «padre del popolo» rappresenta un modello di adesione all'alleanza divina e per questo un motivo di vanto per i giudei (cf. *Libro dei Giubilei* 12,1-8.12-14.16-20).

<sup>87</sup> Commenta Pitta: «In questa ottica si coglie il dramma di Paolo per il mancato proseguimento su questo cammino di molti suoi «fratelli secondo la carne» (cf. Rm 9,1-2). Pertanto la paternità di Abramo non si regge tanto sulla figliolanza fisica, realizzata con la circoncisione, quanto su quella realizzata per la fede che diventa l'unica via d'accesso allo stesso credito di Abramo e che, per questo, è raggiungibile per i giudei e per i gentili» (PITTA, *Lettera ai Romani*, 191).

<sup>88</sup> L'unità è caratterizzata dal vocabolario della «fede/credere» (*pistis; pisteuoin*; «incredulità»: *apistia*), cf. vv. 13.14.16.19.20 e della «promessa» (*epaggelia*), cf. vv. 13.14.16.20. 21 (*epaggellosthai*). La relazione tra «fede», «promessa» ed «eredità» è stata affrontata in Gal 3,15-22 secondo la prospettiva cristologica, in un contesto polemico (cf. PENNA, *Lettera ai Romani*, 398-414).

Al centro dell'argomentazione dei vv. 17-22 si colloca il tema della «paternità universale» di Abramo, annunciato alla fine del v. 16 (*patēr pántōn hēmōn*). Citando Gen 17,5 Paolo sostiene che la paternità di Abramo si compie «prima» della sua circoncisione (cf. Gen 17,9-14) e di conseguenza per diventare figli di Abramo non è necessario sottomettersi alla Legge della circoncisione, ma basta la fede. In tal modo la storia della paternità di Abramo viene interpretata alla luce della fede «non vacillante» (v. 19: *mē asthenēsas*) che gli ha permesso di «sperare contro ogni speranza» (v. 18: *par'elpida ep'elpidi*), credendo nella vittoria della vita sulla morte. Paolo anticipa abilmente il tema cristologico della risurrezione fin dai vv. 17-19, contrapponendo la situazione di anzianità di Abramo e Sara, i cui corpi erano «morti» alla generazione» (v. 19), all'azione «ricreatrice» di Dio «che dà vita ai morti» (17) e chiama all'esistenza le cose che ancora non sono. Come si può constatare la paternità di Abramo si realizza nella «dinamismo vocazionale» del binomio fede/speranza, che definisce il senso dell'unico e definitivo «consegnarsi» dell'uomo di Ur al progetto di Dio<sup>89</sup>. Vedere oltre ciò che si vede, superare la logica umana della morte, imparare a professare una «speranza dall'alto»: è questo dinamismo spirituale che ha reso Abramo il «padre della fede» e lo ha rivestito della «giustizia di Dio». Paolo può ora operare l'ultimo passaggio: collegare la fede del patriarca nell'orizzonte cristologico e esperienziale della comunità cristiana.

### 3.3. La conclusione cristologica (vv. 23-25)

Quest'ultima unità è centrata sulle conseguenze cristologiche dell'argomentazione paolina che hanno una ricaduta su tutti i credenti. L'Apostolo personalizza il suo discorso, coinvolgendosi con i lettori nell'avventura della fede, mediante l'uso della prima persona plurale («anche per noi», v. 24). L'accreditamento della giustizia avvenuto nella vita di Abramo diviene una realtà personalizzata presente e futura, per tutti coloro che si collocheranno<sup>90</sup> nella stessa condizione del patriarca, in relazione al compimento della salvezza in Cristo. Pertanto questa conclusione rappresenta non solo la fine del *midraš* di Rm 4, bensì l'epilogo «cristologico» dell'intera sezione di Rm 1-4. Infatti in Rm 5,1 si apre una nuova prospettiva tematico-argomentativa. Nei preziosi vv. 24b-25, da molti considerati un inno cristologico prepaolino, Paolo chiude la sezione con una vera e propria *professio fidei* che mostra la relazione Padre-Figlio e la giustificazione dell'umanità peccatrice attraverso il mistero pasquale.

Noi crediamo	(v. 24: <i>tois pisteuousin</i> )	[confessione della fede]
in colui che ha risuscitato	(v. 24: <i>epi tôn egeiranta</i> ) dai morti	[il Padre fonte della vita]
Gesù nostro Signore,		[il Figlio]
il quale fu consegnato	(v. 25: <i>paredothē</i> ) per le nostre cadute	[l'umanità peccatrice]
e fu risuscitato	(v. 25: <i>ēgorthē</i> ) per la nostra giustificazione	[l'umanità redenta].

L'opera della giustificazione (*dikaiōma*, 5,16), contrassegnata dai passivi divini (*paredothē*, *ēgorthē*) ruota intorno alla centralità della paternità di Dio e della figliolanza di Gesù, mentre la situazione peccaminosa dell'uomo è definita in forma antitetica dalla relazione tra «cadute» e «giustificazione» (*paraptōmata* / *dikaiōsis*). Riprendendo l'icona veterotestamentaria del «servo sofferente di *Yhwh*» (cf. Is 52,13 - 53,12), Paolo presenta la «consegna» di Gesù nella sua valenza espiatoria e vicaria, mostrando come Egli muoia «a favore nostro» (cf. l'impiego teologico di *hyper* in Rm 5,6.8; 8,32). Secondo Paolo la fede di Abramo si schiude davanti al futuro del destino umano e troverà nell'evento pasquale la sua piena e definitiva risposta. È questo il punto di arrivo dell'argomentazione di Rm 4,1-25: l'opera della giustificazione prescinde dalle opere della Legge e consiste nel credere ed accogliere il mistero della morte e della risurrezione di Gesù Cristo. Pertanto il paradigma della fede di Abramo va collocato nell'orizzonte pasquale e la comunità dei credenti è chiamata in tutte le sue componenti (giudeo-cristiani ed etnico-cristiani) a partecipare alla pienezza della grazia divina. Per la fede Abramo viene giustificato e nella fede Abramo diventa il padre di tutti i popoli.

Dall'analisi proposta si comprende come l'esempio di Abramo costituisca una prova fondante dell'intera argomentazione paolina e più in generale della concezione della «giustizia di Dio» che implica la risposta della fede. Nella paternità di Abramo tutti i credenti sono chiamati a vivere l'incontro con Dio e ad accogliere la salvezza in Cristo. L'Apostolo ha tratteggiato in due frasi l'identità del patriarca genesiaco. Esse sembrano contenere illuminanti spunti per la nostra riflessione: egli ha creduto nell'unico Dio-creatore, «capace di chiamare all'esistenza le cose che ancora non esistono» (4,17) e nell'unico Dio-amore, «che ha risuscitato dai morti Gesù nostro Signore» (v. 24). Da queste due

<sup>89</sup> Annota Pitta: «In definitiva la fede di Abramo si regge sulla convinzione che Dio realizza sempre ciò che promette: e questa rappresenta la convinzione incrollabile di Abramo. La conclusione dell'apparizione alle querce di Mamre conferma questo assioma soprattutto di fronte all'apparente impossibilità della realizzazione della promessa divina» (PITTA, *Lettera ai Romani*, 198).

<sup>90</sup> Nell'espressione: «*oīs mollei logizesthai*» (v. 24) si coglie la connessione tra passato e futuro dell'azione salvifica di Dio in Cristo. Pertanto l'espressione verbale va ritenuta come futuro logico ed intesa come azione presente.

affermazioni sembrano emergere tre conseguenze da tenere presenti per interpretare il disagio del nostro tempo e il tormentato desiderio di pace che si cela nel cuore degli uomini. La prima conseguenza rappresenta un invito: imparare a sentire e condividere il bisogno dell'uomo di incontrare «colui che dà la vita a tutte le cose» e di sperimentarlo «padre amorevole», giammai come giudice inesorabile del mondo. La seconda: l'abisso della solitudine e il tragico quesito sul futuro del cosmo potranno essere colmati unicamente dal «salto della fede», che rende capace l'uomo di vivere ed interpretare la storia presente «sperando oltre» le speranze umane. Infine la terza: la certezza che è questo il «tempo favorevole» dell'incontro personale con il Cristo e che solo questo incontro trasformante ci permetterà di essere «testimoni» della speranza nel Risorto, il quale fu «consegnato per le nostre cadute e risuscitato per la nostra giustificazione».

#### 4. Lo sviluppo argomentativo di Rm 5-8

Nella sezione di Rm 5,1-8,39 l'Apostolo sviluppa le conseguenze della «giustificazione» in Cristo Gesù e approfondisce il ruolo vivificante dello Spirito Santo<sup>91</sup>. La sezione si apre con la tesi centrata sulla solidità della giustificazione (5,1-2). La nuova condizione di pace con Dio permette l'accesso alla grazia (v. 2: *eis tēn chárin*), che suscita il vanto dei credenti e motiva la speranza della gloria di Dio. In 5,3-11 si sottolinea come Dio ha dimostrato il suo amore salvifico per il fatto che Gesù Cristo ha sacrificato la sua vita a favore degli empi. La giustificazione (5,1.9: *dikaiōthēntes*) nel sangue del Figlio ottiene la riconciliazione (v. 10: *katēllághemen*) in Dio. Per questo la sua misericordia si estende su quanti credono. In 5,12-21 si pone a confronto il peccato di Adamo con la gratuità e l'universalità della giustificazione di Cristo. La pericope paolina, molto citata nella storia della teologia, è illuminata dal suo contesto argomentativo. L'Apostolo non approfondisce la natura del peccato adamitico né le questioni collegate alla sua trasmissione, ma si limita a considerare come la sovrabbondanza della grazia (v. 20: *hypereperisseusen ē cháris*) divina supera l'abbondanza del peccato (*epleónasen ē anartía*). Proseguendo nello stile diatribico, con una serie d'interrogativi l'Apostolo introduce alcune questioni che saranno affrontate in seguito (6,1-3). La prima riguarda l'incompatibilità tra grazia e peccato (6,1-14), che riprende e sviluppa la conclusione di 5,20-21. Paolo sottolinea come la nuova condizione del battezzato implica l'incompatibilità tra peccato e grazia. L'evento battesimale ha radicalmente trasformato l'esistenza del credente configurandolo alla morte e alla risurrezione del Signore. Paolo impiega una serie di verbi composti dal prefisso *syn* (= con) per indicare la radicale partecipazione alla morte e alla risurrezione di Cristo. Associati al suo destino pasquale, i battezzati hanno definitivamente chiuso con l'uomo vecchio (v. 6: *palaiòs ánthrōpos*) e le sue schiavitù. Non signoreggia più il peccato con i suoi desideri (v. 12: *epitymíai*), perché essi sono «sotto la grazia» (v. 14: *hypò chárin*).

La seconda questione riflette sulla dimensione etico-antropologica del peccato (6,15-23). Data la nuova condizione spirituale dei credenti, l'Apostolo sottolinea l'importanza dell'obbedienza a Cristo, che esclude ogni connivenza con del peccato e la sua schiavitù (v. 20: *doúloi tēs amartías*). La configurazione del battezzato alla vita nuova di Cristo conduce i credenti alla piena libertà e ottiene loro la santificazione (*agiasmón*) e la vita eterna (v. 22). L'invito a valutare la situazione peccaminosa del passato confrontandola con la condizione favorevole spinge i destinatari a fare memoria del dono di Dio che è la vita eterna in Cristo Gesù (v. 23).

La terza questione concerne la relazione tra la Legge e Cristo (7,1-6). Per via del contesto e delle motivazioni della lettera, le considerazioni sulla Legge sono preziose per comprendere il pensiero paolino. L'Apostolo introduce la relazione tra la Legge e Cristo alludendo alla normativa matrimoniale secondo cui la vedova può contrarre seconde nozze dopo la morte del marito, mentre commetterebbe adulterio se, mentre il marito è vivo, passa a un altro uomo (7,1-3; cf. Dt 24,2-5; 1Cor 7,39). In modo analogo i battezzati associati a Cristo devono considerarsi «morti alla Legge» (v.4: *ethanatōtete tō nóμō*) in quanto Gesù è morto sulla croce, ma viventi per la sua risurrezione. Paolo approfondisce l'argomento applicandolo al cammino dei credenti. Un tempo essi erano «nella carne», sottoposti alle passioni peccaminose «stimolate dalla Legge», che portavano frutti di morte (v. 5). Ora invece essi sono stati liberati dalla Legge (v. 6), per il fatto che i credenti sono morti a ciò che li teneva prigionieri, «per servire secondo lo Spirito, che è nuovo, e non secondo la lettera, che è antiquata» (v. 7)<sup>92</sup>.

<sup>91</sup> Cf. PITTA, *Giustificati per grazia*, 134-160; J. -N. ALETTI, *Romans 5-8. The Arrangement and Its Theological Relevance*, in ID., *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul. Collected Essays Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology*, 61-78.

<sup>92</sup> Annota Pitta. «Il paragrafo è fondamentale sulla visione paolina della Legge, poiché l'esempio non è applicato, in modo coerente, alle relazioni con la Legge mosaica e con Cristo. Di fatto mentre nell'esempio è la morte del marito a determinare la libertà della donna per passare a nuovo vincolo matrimoniale, nell'applicazione non è l'abrogazione della Legge a causare la nuova relazione dei credenti con Cristo, bensì la loro morte alla Legge che li ha uniti a Cristo, per mezzo dello Spirito. Si comprende bene che, neanche in una situazione così opportuna per sostenere l'abrogazione della Legge, Paolo non giunga a tale conclusione cadendo in una macroscopica contraddizione sulla sua visione della Legge. Così l'alternativa tra la Legge e Cristo non si decide tra l'una o l'altro, bensì tra il precedente legame con la Legge e l'attuale vincolo con Cristo e con lo Spirito» (PITTA, *L'evangelo di Paolo*, 254).

La quarta questione tratta del rapporto tra le Legge e il peccato (7,7-25). Considerando lo sviluppo dell'argomentazione è necessario ribadire che la Legge non si identifica con il peccato né lo produce. L'Apostolo condensa la sua complessa analisi formulando un discorso in prima persona, che lascia aperti alcuni interrogativi. Chi è l'«io» di cui si parla? Il termine «legge» (*nómos*) si riferisce sempre alla Legge mosaica o assume anche l'accezione traslata di «norma» o «principio»? Quale visione antropologica emerge dal testo paolino sulla base delle fonti dirette (cf. Es 20,7) e indirette (cf. Gen 3,13) utilizzate?

Dallo sviluppo argomentativo dell'intera sezione è possibile focalizzare alcuni aspetti che illuminano le questioni poste. In particolare l'impiego retorico della prima persona («*egō* - io») coinvolge Paolo come israelita, ma allo stesso tempo, lo trascende trasformando l'argomentazione «biografica» in una riflessione paradigmatica di portata universale, nella quale si descrive il dramma antropologico dell'«io umano». L'argomentazione si compone di tre unità strettamente collegate. Nei vv. 7-13 l'Apostolo focalizza il ruolo della Legge (*nómos*) riconosciuta da una parte come «santa» e dall'altra, come strumento di peccato. Paolo sostiene che il «peccato» (*amartía*) ha sfruttato la Legge con la finalità di sedurre l'uomo e condurlo alla morte. La Legge non si può identificare con il peccato: al contrario è il peccato che ha strumentalizzato la Legge e trasforma la sua finalità positiva in funzione negativa e mortale.

La seconda unità (vv. 14-20) ha come soggetto l'«io carnale», posto davanti al bene e al male e l'esperienza contraddittoria della incapacità di fare il bene. L'Apostolo approfondisce il nucleo del conflitto spirituale, che vede l'io umano di fronte alla scelta del bene prescritto dalla Legge e alla sua incapacità di attuarlo. La tensione della coscienza è manifestata in termini angosciosi: mentre l'io desidera il bene indicato dalla Legge, si trova lucidamente a compiere il male per via del peccato che domina nella persona (vv. 17.20; cf. Gen 4,7)<sup>93</sup>. Si sottolinea non tanto la relazione tra la Legge e l'io, ma la condizione storica della persona umana di fronte alla sua connaturale impotenza soggiogata al peccato. Il conflitto interiore tra il bene desiderato e il male compiuto (cf. Gal 5,17) assume qui un valore universale: ciò che si verifica per il Giudeo di fronte al bene della Legge, diventa paradigmatico per la coscienza di ciascuna persona nel corso della storia.

L'ultima unità (vv. 21-25) raccoglie il grido disperato che emerge dal conflitto interiore tra il bene desiderato e il male realizzato. La pagina evidenzia una pluralità di significati applicati al sostantivo «legge» (*nómos* ricorre 7 volte). Paolo riassume il conflitto interiore dell'essere umano mostrandone tutta la debolezza contraddittoria (v. 21). Da una parte l'io acconsente nell'intimo (*synédomai*) alla legge di Dio finalizzata al bene, ma nelle membra (all'esterno) subisce il predominio di un'«altra legge» (= principio) che conduce al male e alla morte (v. 24). È la condizione della libertà umana, storicamente posta nel mondo, che implica il combattimento della persona con gli esiti che ne derivano. Si comprendere il grido disperato del v. 24: «Me infelice (*talaiḗros*)! Chi mi libererà (*rysetai*) da questo corpo di morte?». Esso esprime il culmine della situazione tragica in cui viene a trovarsi la persona umana, che si apre a Dio. L'unità si chiude con un atto di ringraziamento (v. 25; cf. Rm 5,21; 6,21), da intendersi come forma di fiducia nell'intervento risolutivo di Dio e, allo stesso tempo, come un'anticipazione di Rm 8,1-39.

La soluzione al conflitto interiore è riassunta in Rm 8,1-30, dove Paolo rielabora magistralmente in chiave cristologica e pneumatologica il motivo della Legge, chiudendo l'intera sezione con la perorazione finale sull'amore di Dio e di Cristo (vv. 31-39). Nella prima sotto-unità (vv. 1-17) l'Apostolo definisce il dinamismo liberante di Dio come «legge dello Spirito» che dà vita in Cristo Gesù (v. 2: *nómos tou pneúmatos*). La lotta interiore si traduce in processo di liberazione dalla schiavitù della «carne» (vv. 5-13) e in un cammino spirituale di vita e di pace, che culmina con la rivelazione della paternità di Dio e della figliolanza adottiva dei credenti (vv. 14-17). Nella seconda sotto-unità (vv. 18-30) l'Apostolo propone una lettura della storia, del cosmo e delle sofferenze umane in chiave escatologica (vv. 18-21). La partecipazione al destino finale della gloria di Dio spinge il credente a interpretare la caducità del cosmo e i gemiti inesprimibili provenienti dalla sofferenza umana nel misterioso progetto salvifico di Dio (vv. 23-25). Chi è guidato dallo Spirito non solo persevera nella speranza della piena redenzione dell'umanità, ma ne intercetta i desideri (vv. 26-27). Per quelli che amano Dio, tutto concorre al bene (v. 28). In virtù del suo amore, i credenti sono resi conformi all'immagine di Cristo, primogenito tra molti fratelli (v. 29). Partecipati di un disegno (v. 28: *prothēsis*) più grande, essi hanno la certezza di essere stati «predestinati, chiamati, giustificati e glorificati» (vv. 29-30).

Con la perorazione di 8,31-39 si chiude la seconda dimostrazione della sezione *kerigmatica* (cf. Rm 5,1-8,39). Paolo riassume i motivi centrali della sua riflessione teologica, sottolineando la forza vitale del processo salvifico. L'amore generativo del Padre consiste nel fatto che Dio non ha risparmiato il proprio Figlio, consegnandolo alla morte per la nostra redenzione (v. 32; cf. Gen 22,12.16). Nella rivelazione di questo dono supremo, che ha come protagonista lo Spirito Santo, ogni ostacolo è superato. Mediante l'inserimento dell'elenco delle avversità, Paolo mostra l'inseparabilità dell'amore di Dio in Cristo (vv. 35-

---

<sup>93</sup> Per spiegare la condizione dell'uomo peccatore e la sua impotenza dell'io, si è ricorso alla letteratura salmica (i salmi di supplica) e ad altre testimonianze parallele extra-bibliche (cf. Qumran). Tale confronto non sembra collegabile alla prospettiva paolina, mentre più vicino risulta il collegamento tematico con il motivo (*topos* letterario) dell'*acrasia*, espresso nella tragedia greca *Medea*, Euripide, il cui mito è ripreso nella letteratura greco-romana (cf. Epitteto, Seneca e Ovidio); cf. ALETTI, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, 155.

39). La pagina di Rm 8,1-39, definita «canto dello Spirito» esprime la sublimità del mistero trinitario, declinato nel dinamismo teologale della fede, della speranza e della carità.

## 5. Il dramma dell'«io umano»: Rm 7,7-25

Approfondiamo la pericope di Rm 7,7-25, che si colloca nel cuore della riflessione sulla giustificazione e la figliolanza divina. Si tratta di un testo celebre, che ha avuto importanti sviluppi ermeneutici, confermati da un'ampia produzione bibliografica<sup>94</sup>. Tra i vari temi emergenti dalla pagina paolina spicca quello della coscienza e il suo ruolo nel processo di discernimento morale<sup>95</sup>. La riflessione sulla coscienza è collegata alla visione della persona umana e alla sua dimensione spirituale ed etico-morale<sup>96</sup>. È importante cogliere lo sviluppo dell'argomentazione paolina sul tema della maturazione interiore dell'uomo, che coinvolge il dinamismo della fede e implica il combattimento interiore. Nessun autore neotestamentario è riuscito a descrivere il conflitto tragico dell'«io umano» come Paolo, evidenziando in Rm 7,7-25 la tensione tra il «dovere legale» del credente e la sua fragilità creaturale di fronte alla potenzialità del peccato. Si tratta di un aspetto antropologico di grande interesse e attualità, che fa di Rm 7,5-25 una delle pagine più intense e commentate dell'epistolario paolino<sup>97</sup>. Ci proponiamo di segnalare la ricchezza letteraria e teologica di Rm 7,5-25, articolando la nostra esposizione in cinque paragrafi: 1. Contesto e disposizione di Rm 7,7-25; 2. La Legge e il dramma dell'io umano (vv. 7-13); 3. La condizione tragica dell'io (vv. 14-20); 4. La coscienza tra sconfitta e speranza (vv. 21-25); 5. Prospettive teologiche.

### 5.1. Contesto e disposizione di Rm 7,7-25

La sezione di Rm 7,7-25 fa parte della riflessione sulla condizione dell'uomo giustificato dalla grazia di Dio. Rileggendo il percorso della storia umana in rapporto al progetto di Dio, nella sezione di Rm 1-8 Paolo affronta il tema della giustificazione (*dikaiośynē*) per la fede in Cristo (cf. Gal 2,15-16) mediante cui Dio realizza l'evento salvifico «indipendentemente dalla Legge» (Rm 3,21-26). La condizione dell'uomo giustificato, fondata sull'esempio di Abramo che ha creduto alla promessa divina (Rm 4,1-25; cf. Gen 12,3; 15,6), è inserita nella dinamica vitale della «grazia» (*chāris*), che Dio, mediante il sacrificio del Figlio, ha riversato in abbondanza su tutti gli uomini (Rm 5,15).

Il successivo sviluppo dell'argomentazione di Rm 6-7<sup>98</sup> approfondisce la partecipazione del credente alla morte e alla risurrezione di Cristo. In virtù di tale partecipazione, il battezzato non è più sotto il potere del peccato ma della grazia (Rm 6,1-7,6). La sezione è contrassegnata dalla ripetizione di tre domande retoriche che chiariscono il pensiero dell'Apostolo circa la Legge e la condizione dei credenti. La prima domanda riguarda la relazione tra peccato e grazia: «Che diremo dunque? Rimaniamo nel peccato perché abbondi la grazia? È assurdo!» (6,1-2). La seconda concerne il rapporto tra peccato, Legge e grazia: «Che dunque? Ci metteremo a peccare perché non siamo sotto la Legge, ma sotto la grazia? È assurdo!» (6,15). La terza concerne direttamente il giudizio sulla funzione svolta dalla Legge mosaica: «Che diremo dunque? Che la Legge è peccato? No, certamente!» (7,7).

Partendo da quest'ultima domanda l'Apostolo espone la sua visione sull'identità della persona umana che lotta con la forza della grazia e, allo stesso tempo, sperimenta il dramma del male e del peccato<sup>99</sup>. A partire da 7,7 Paolo

<sup>94</sup> Segnaliamo due studi classici su Rm 7: cf. W. G. KÜMMEL, *Römer 7 und das Bild des Menschen im NT*, Kaiser, München 1974 (or.: Leipzig 1929); J. M. DIAZ-RODELAS, *Pablo y la Ley. La novedad de Rom 7,7-8,4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la Ley* (Institución San Jerónimo, 28), Editorial Verbo Divino Estella, 1994.

<sup>95</sup> Cf. J. M. GUNDRY-VOLF, *Coscienza*, in *DPL*, 340-345; X. LÉON DUFOUR, *Coscienza*, in *Dizionario di Teologia Biblica*, 218-222; R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. II. I primi predicatori cristiani*, Paideia, Brescia 1990, 63-76.

<sup>96</sup> Cf. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. II. I primi predicatori cristiani*, 47-56.

<sup>97</sup> Cf. J. LAMBRECHT, *The Wretched "I" and Its Liberation: Paul in Romans 7 and 8* (LThPM 14) Eerdmans / Peters, Louvain / Grand Rapids 1992; J.-N. ALETTI, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains* (Lectio divina, 173), Cerf, Paris 1998; S. ROMANELLO, *Una legge buona ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto* (SRB 41), EDB, Bologna 2000; M. KOZAK, *La lotta interiore dell'uomo. Uno studio esegetico-teologico di Gal 5,16-26 e Rm 7,14-25* (TG. ST 227), Pontificia Università Gregoriana, Roma 2017.

<sup>98</sup> Lo sviluppo argomentativo di Rm 5-8 permette di cogliere la coerenza logica della nostra pericope. La funzione di Rm 7,7-25 si comprende dal confronto (*sygkrisis*) tra Adamo e Cristo (Rm 5,12-19), figure che hanno generato i due regimi contrapposti, quello del peccato per la morte e quello della grazia per la vita. In tal modo le rispettive progenie vengono descritte comparativamente in Rm 6-8 e delineano simbolicamente la contrapposizione tra la condizione dell'umanità vecchia (R, 7) e quella nuova (Rm 6; 8); cf. J.-N. ALETTI, *Romans*, in *The International Bible Commentary*, Liturgical Press, Collegeville, MN 1998, 1583-1586.

<sup>99</sup> La formula luterana secondo cui il credente è «*simul justus et peccator*» intende sottolineare come l'uomo è interamente giusto in quanto Dio gli ha perdonato il peccato ma al tempo stesso (*simul*) interamente peccatore in quanto riconosce, in base alla Legge, che il peccato abita ancora in lui. Tuttavia occorre ribadire che il peccato, pur esercitando la sua attrazione (concupiscenza), non è attribuibile all'uomo se questi non acconsente. Pertanto la responsabilità del peccato è sempre personale e soggettiva. Annota Pitta: «Interpretare il paragrafo nell'orizzonte del credente, *simul justus et peccator*, significa non soltanto immettere una prospettiva estranea a 7,7-25, ma rischiare di vanificare l'intera sottosezione di 6,1-7,6, dove, a più riprese, Paolo ha sottolineato l'incompatibilità tra grazia e peccato» (A. PITTA, *L'evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali* [Graphé 7], Elledici, Torino 2013, 256).

introduce il pronome «io» (*egō*) intorno al quale ruota l'intera riflessione (vv. 7-25)<sup>100</sup>, che si articola in tre unità strettamente collegate: a) vv. 7-13; b) vv. 14-20; c) vv. 21-25. Nei vv. 7-13 l'Apostolo focalizza il ruolo della Legge (*nómos*) riconosciuta da una parte come «santa» e dall'altra, come strumento di peccato. La seconda unità (vv. 14-20) ha come soggetto l'«io carnale», posto davanti al bene e al male e l'esperienza contraddittoria della incapacità di fare il bene. L'ultima unità raccoglie il grido disperato che emerge dal conflitto interiore tra il bene desiderato e il male realizzato.

## 5.2. La Legge e il dramma dell'io umano (vv. 7-13)

Paolo parte dalla considerazione del ruolo storico della Legge dichiarando fin dall'inizio che la Legge non è negativa e non può essere identificata come peccato. Poiché alcuni hanno attribuito a Paolo una distorta concezione della Legge (cf. Rm 3,8.20), scrivendo ai Romani l'Apostolo intende chiarire la sua posizione e rassicurare i suoi destinatari su un tema così delicato per la solidità della fede dei credenti (giudeo-cristiani)<sup>101</sup>. In tale contesto dialettico va compresa l'argomentazione dell'Apostolo espressa nella prima unità di Rm 7,7-13:

 <sup>7</sup>Che diremo dunque? Che la Legge è peccato (*amartía*)? No, certamente! Però io non ho conosciuto il peccato se non mediante la Legge (*nómos*). Infatti non avrei conosciuto la concupiscenza (*epithýmian*), se la Legge non avesse detto: *Non desiderare*. <sup>8</sup>Ma, presa l'occasione, il peccato scatenò in me, mediante il comandamento (*entolē*), ogni sorta di desideri (*pásan epithýmian*). Senza la Legge infatti il peccato è morto. <sup>9</sup>E un tempo io vivevo senza la Legge ma, sopraggiunto il precetto, il peccato ha ripreso vita <sup>10</sup>e io sono morto. Il comandamento, che doveva servire per la vita (*eis zoēn*), è divenuto per me motivo di morte (*eis thánaton*). <sup>11</sup>Il peccato infatti, presa l'occasione (*aphormēn*), mediante il comandamento mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte. <sup>12</sup>Così la Legge è santa (*ágios*), e santo, giusto e buono (*dikaía kai agathē*) è il comandamento. <sup>13</sup>Ciò che è bene allora è diventato morte per me? No davvero! Ma il peccato, per rivelarsi peccato, mi ha dato la morte servendosi di ciò che è bene, perché il peccato risultasse oltre misura peccaminoso (*amartolòs*) per mezzo del comandamento. (Rm 7,7-13)

L'impiego della prima persona («*egō* - io») coinvolge Paolo come israelita, ma allo stesso tempo, lo trascende trasformando l'argomentazione «biografica» in una riflessione paradigmatica di portata universale, nella quale si descrive il dramma antropologico dell'«io umano»<sup>102</sup>. Questa prima sotto-sezione inizia con la domanda diatribica (v. 7) e si conclude con l'accusa di peccato (v. 13). Il cuore dell'argomentazione (tesi) consiste nel dimostrare che il «peccato» (*amartía*) ha sfruttato la Legge con la finalità di sedurre l'uomo e condurlo alla morte. Paolo ricorda che Dio ha dato la Legge al popolo di Israele perché corrisponda all'alleanza seguendo fedelmente i suoi precetti<sup>103</sup>. La Legge quale «dono di Dio» è santa e ugualmente il «comandamento» è santo, buono e giusto (v. 12). Tuttavia la Legge è servita per far conoscere il peccato. Il peccato infatti non potrebbe essere imputato come trasgressione se non sulla base di una Legge (cf. Rm 4,15; 5,13).

Pertanto la Legge non si può identificare con il peccato: al contrario è il peccato che ha strumentalizzato la Legge e trasforma la sua finalità positiva in funzione negativa e mortale. Quando il precetto è stato introdotto, allora è come se il peccato avesse ripreso vita con la sua forza letale (v. 9). La citazione di Es 20,17 («Non desiderare») senza ulteriori specificazioni, assume una portata generale che trascende il contesto specifico del comandamento sinaitico. Diversi commentatori suggeriscono di interpretare questo divieto sinaitico nell'orizzonte della vicenda di Adamo, a cui Dio aveva vietato di mangiare dei frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male (Gen 2,16; 3,3). Pertanto, anche se la Legge è stata data a Israele 430 anni dopo l'alleanza con Abramo (cf. Gal 3,17; Rm 5,13-14), la situazione di Adamo descrive un «archetipo della Legge» collegato con il dinamismo del desiderio e della libertà di fronte alla volontà di Dio<sup>104</sup>. Quel comandamento che doveva servire per la vita è diventato per l'io umano motivo (*aphormēn*)<sup>105</sup> di seduzione e di morte. L'accento è posto sul ruolo del peccato al quale è ricondotto lo stesso desiderio e per questo motivo Paolo evidenzia come

<sup>100</sup> In Rm 3,7 l'impiego del pronome «*egō*» (= io) ha un valore retorico e non autobiografico. Per l'interpretazione di *egō* in Rm 7 cf. vv. 9.10.14.17.20.24.25), cf. B. DODD, *Paul's Paradigmatic «I»*. *Personal Example as Literary Strategy* (JSNT SS 177), Academic Press, Sheffield 1999, 221-235.

<sup>101</sup> Cf. PENNA, *Lettera ai Romani*, 478-490 (*Excursus*: Rapporto tra peccato e Legge [7,7-25]).

<sup>102</sup> Pitta sottolinea la dimensione del «tragico»: cf. A. PITTA, *Lettera ai Romani* (Libri Biblici. Nuovo Testamento 6), Paoline, Milano 2001, 266-268; IDEM, *L'evangelo di Paolo*, 254-256.

<sup>103</sup> Il riferimento unico ed esplicito a Es 20,17 (v. 7: il comandamento: «non desiderare») non lascia dubbi sull'identificazione di *nómos* con la Legge mosaica.

<sup>104</sup> «Così l'io e la Legge di Rm 7,7-14 si estendono progressivamente dalla condizione del popolo giudaico a quella dell'umanità» (PITTA, *Lettera ai Romani*, 270); cf. anche PENNA, *Lettera ai Romani*, 494.

<sup>105</sup> Il termine (*aphormēn*) (= motivo, occasione) è esclusivamente paolino (cf. Rm 7,8.11; 2Cor 5,12; 11,12; Gal 5,13; 1Tm 5,14).

la Legge ha solo una funzione conoscitiva e non causale<sup>106</sup>. In definitiva la drammaticità della Legge consiste proprio in questa paradossale funzione: essa fu concessa da *Yhwh* per la vita e la prosperità del popolo e si è trasformata in uno strumento di schiavitù, di frustrazione e di morte<sup>107</sup>. Terminando la prima unità, Paolo ribadisce la bontà intrinseca della Legge ma allo stesso tempo presuppone che il solo «regime della Legge» non è sufficiente per ottenere la giustificazione. Occorre passare dal regime della Legge a quello della «grazia» (Rm 6,14; 7,5).

### 5.3. La condizione tragica dell'io (vv. 14-20)

L'ulteriore declinazione argomentativa nei vv. 14-20 riguarda la tragicità dell'essere carnale (*sarkinós*) confrontato con la natura spirituale (*pneumatikós*) della Legge<sup>108</sup>. L'Apostolo approfondisce il nucleo del conflitto spirituale, che vede l'io umano di fronte alla scelta del bene prescritto dalla Legge e alla sua incapacità di attuarlo. Rm 7,14-20 recita:

 <sup>14</sup>Sappiamo infatti che la Legge è spirituale (*pneumatikós*), mentre io sono carnale (*sarkikós*), venduto come schiavo (*pepraménos*) del peccato. <sup>15</sup>Non riesco a capire ciò che faccio: infatti io faccio non quello che voglio, ma quello che detesto. <sup>16</sup>Ora, se faccio quello che non voglio, riconosco che la Legge è buona; <sup>17</sup>quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. <sup>18</sup>Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene: in me c'è il desiderio del bene (*thélein parákeitai moi*), ma non la capacità di attuarlo (*katergázesthai*); <sup>19</sup>infatti io non compio il bene che voglio (*thélō poiō agatón*), ma il male (*kakón*) che non voglio. <sup>20</sup>Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. (Rm 7,14-20)

Nei vv. 14-17 si evidenzia l'io di fronte alla Legge, mentre nei vv. 18-20 l'attenzione si sposta sull'io «interiore» e sulla sua situazione di schiavitù dovuta al predominio del peccato e del male<sup>109</sup>. Il contrasto è delineato anzitutto nella relazione tra l'io umano definito «carnale» (*sarkinós*) e la Legge definitiva «spirituale» (*pneumatikós*) che è buona e indica la via del bene, mentre l'io umano, pur riconoscendo il bene, si trova a compiere il male. Questo processo tragico e contraddittorio che coinvolge la Legge e divide intimamente la coscienza della persona, fa emergere la potenza negativa del peccato (*amartía*) che schiavizza<sup>110</sup> e l'influsso della sua concupiscenza (*epithymía*) che induce in tentazione. La tensione della coscienza è manifestata in termini angosciosi: mentre l'io desidera il bene indicato dalla Legge, si trova lucidamente a compiere il male<sup>111</sup> per via del peccato che domina nella persona (vv. 17.20; cf. Gen 4,7)<sup>112</sup>. Si sottolinea non tanto la relazione tra la Legge e l'io, ma la condizione storica della persona umana di fronte alla sua connaturale impotenza soggiogata al peccato. Colpisce la capacità introspettiva dell'Apostolo che descrive il totale disorientamento dell'io. In questo contesto l'identificazione dell'io non sembra alludere al credente che ha ricevuto il battesimo, né alla persona di Paolo, ma a ciascun essere umano, che prima e senza Cristo si trova schiavo del potere del peccato<sup>113</sup>. In tal modo la persona umana in quanto tale si trova a sperimentare il dramma dell'alienazione esistenziale, psicologica e spirituale prodotta dal dinamismo necrotico del peccato. Il conflitto interiore tra il bene desiderato e il male compiuto già segnalato in Gal 5,17, assume qui un valore universale: ciò che si verifica per il giudeo di fronte al bene della Legge, diventa paradigmatico per la coscienza di ogni uomo nel corso della storia<sup>114</sup>. L'universalizzazione della caducità umana («tutti hanno peccato, sia il

<sup>106</sup> Escluso 1Ts 2,17 e Fil 1,23, l'impiego paolino del termine «desiderio» (*epithymía*) assume una connotazione negativa (cf. Rm 1,24; 6,12; 13,14; 1Ts 4,5; Gal 5,16.24; Col 3,5; Ef 4,22; 1Tm 6,9; Tt 2,12; 3,3; 2Tm 2,22; 3,6; 4,3).

<sup>107</sup> Cf. R. H. GUNDRY, *The Moral Frustration of Paul Before His Conversion: Sexual Lust in Romans 7:7-25*, in D. A. HAGNER – M. J. HARRIS (edd.), *Pauline Studies*, Fs. F.F. Bruce, Leicester, Exeter 1980, 228-245.

<sup>108</sup> Carnale (*sarkinós*) indica la costitutiva debolezza dell'umanità, condivisa da ogni persona sottoposta alla caducità della creazione. «Questa *humanitas* è la base sulla quale si sviluppa il motivo successivo dell'umana impotenza» (PITTA, *Lettera ai Romani*, 276); l'attributo «spirituale» (*pneumatikós*), attestato 26x nel NT di cui 24 nell'epistolario paolino, solo in questo contesto è applicato alla Legge e delinea la sua origine divina (cf. *Ibidem*, 275).

<sup>109</sup> La corrispondenza tematica delle due unità (vv. 14-17.18-20) con cui si ribadisce lo stesso concetto con parole differenti (la bontà della Legge e la tragicità dell'io) è definita *commoratio* retorica, ossia una ripetizione finalizzata a ribadire ai destinatari l'importanza del concetto (cf. ALETTI, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, 137).

<sup>110</sup> L'impiego del verbo *pipraskéin* (v. 14: *pepraménos*) esprime bene l'idea della vendita degli schiavi (cf. Mt 18,25), che l'Apostolo usa solo in questo contesto. Circa il processo di personificazione del concetto di «peccato» (*amartía*) come figura retorica della «prosopopea», cf. ROMANELLO, *Una legge buona ma impotente*, 168-170. Per l'approfondimento del tema, cf. G. ROHSER, *Metaphorik und Personifikation der Sünde* (WUNT 2/25), Mohr/Siebeck, Tübingen 1987.

<sup>111</sup> I verbi sinonimi *katergázesthai* (vv. 8.13.15.17.18.20), *poiéin* (vv. 15.16.19.20.21), *prasséin* (vv. 15.19) sottolineano l'idea della concretezza del compiere il male che la persona umana non desidera ma che realmente poi compie.

<sup>112</sup> Per spiegare la condizione dell'uomo peccatore e la sua impotenza dell'io, si è ricorso alla letteratura salmica (i salmi di supplica) e ad altre testimonianze parallele extra-bibliche (cf. Qumran). Tale confronto non sembra collegabile alla prospettiva paolina, mentre più vicino risulta il collegamento tematico con il motivo (*topos* letterario) dell'*acrasia*, espresso nella tragedia greca *Medea* Euripide, il cui mito è ripreso nella letteratura greco-romana (cf. Epitteto, Seneca e Ovidio); cf. ALETTI, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, 155; ROMANELLO, *Una legge buona ma impotente*, 153-155; PITTA, *Lettera ai Romani*, 277-278.

<sup>113</sup> Cf. PITTA, *Lettera ai Romani*, 276.

<sup>114</sup> «C'è qualcosa che va al di là della condizione circostanziata del giudeo: è quella *humanitas* che accomuna tutte le persone» (*Ibidem*, 277).

pagano che il giudeo»: cf. Rm 1,18-3,20) è finalizzata a mostrare come «tutti» possono accedere al processo di giustificazione in Cristo. La contraddizione sperimentata nel cuore dell'uomo fa emergere la responsabilità etica di chi si pone con verità di fronte alla propria coscienza.

#### 5.4. La coscienza tra sconfitta e speranza (vv. 21-25)

L'epilogo tragico della riflessione paolina culmina nei vv. 21-24, in cui si consuma la dissociazione totale tra l'io e la Legge. L'unità si chiude con il v. 25 che esprime il ringraziamento a Dio e a Gesù Cristo. Si tratta di un'anticipazione di quanto verrà spiegato in Rm 8. In questa unità domina il sostantivo «legge» (*nómos* ricorre 7 volte) che presenta una pluralità di significati<sup>115</sup>. Rm 7,21-25 recita:

📖 <sup>21</sup>Dunque io trovo in me questa legge: quando voglio fare il bene (*to kalòn*), il male (*to kakón*) è accanto a me. <sup>22</sup>Infatti nel mio intimo (*katà tò n̄s̄ ò̄ anthrōpon*) acconsento (*synēdomai*) alla legge di Dio, <sup>23</sup>ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che combatte (*antistrateuómenon*) contro la legge della mia ragione (*toú noós*) e mi rende schiavo della legge del peccato, che è nelle mie membra. <sup>24</sup>Me infelice (*talaipōros*)! Chi mi libererà da questo corpo di morte? <sup>25</sup>Siano rese grazie (*cháris*) a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore! Io dunque, con la mia ragione, servo la legge di Dio, con la mia carne invece la legge del peccato. (Rm 7,21-25)

Paolo riassume il conflitto interiore dell'essere umano mostrandone tutta la debolezza con la sua contraddizione (v. 21). Da una parte l'io acconsente nell'intimo (*synēdomai*) alla legge di Dio, ma nelle membra (all'esterno) subisce il predominio di un'«altra legge»<sup>116</sup>. Tale dialettica conflittuale fa emergere la distinzione tra «uomo interiore» (*katà tò n̄s̄ ò̄ anthrōpon*) ed esteriore, che va compresa alla luce del contesto teologico-argomentativo di Rm 7-8<sup>117</sup>. L'interiorità dell'uomo è orientata alla legge di Dio intesa come il conseguimento del bene, mentre l'io sperimenta nella sua realtà incarnata una signoria diversa, contrapposta e negativa, che conduce alla morte (v. 24). E' la condizione della libertà umana, storicamente posta nel mondo, che implica il combattimento della persona con gli esiti che ne derivano<sup>118</sup>. In definitiva nello stesso momento in cui l'io umano conosce e desidera di fare il bene compiacendosi della «legge di Dio» (v. 22), sperimenta un altro principio (v. 23: *nómos*) nelle membra che confligge con la legge della ragione (*toú noós*) e lo rende prigioniero della legge del peccato<sup>119</sup>. Coscienza, libertà e lotta sono i tre elementi compresenti nel nostro testo. Il confronto con le tradizioni ellenistiche che presuppongono l'esistenza *a priori* di un dualismo antropologico tra il bene e il male non corrisponde alla visione di Paolo<sup>120</sup>. Allo stesso modo la «lotta interiore» non va interpretata nel senso di una dissociazione psico-patologica né dualistica, ma in un'ottica di un dinamismo esistenziale, spirituale e teologico. Il contesto argomentativo riguarda la salvezza dell'essere umano e la sua corrispondenza nella fede al progetto di Dio. In tale condizione conflittuale si comprende il grido disperato del v. 24: «Me infelice (*talaipōros*)! Chi mi libererà (*rysetai*) da questo corpo di morte?»<sup>121</sup>. Esso esprime il culmine della situazione tragica in chi viene a trovarsi la persona umana. Tale supplica chiama in causa anche Dio<sup>122</sup>. Poiché i credenti in Cristo sono stati già liberati dal potere delle tenebre (Col 1,13) e dall'ira ventura (1Ts 1,10), l'espressione sembra più indirizzata a quanti accoglieranno, al presente e al futuro, il dono

<sup>115</sup> L'argomentazione paolina è connotata dalla ripetizione retorica dello stesso termine con significati diversi. Si tratta della figura retorica dell'*antanaclasi* (cf. ALETTI, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, 148).

<sup>116</sup> La disposizione chiasmica del v. 23 aiuta a chiarire il significato preciso che Paolo conferisce ai singoli termini, soprattutto alle formule «legge della mente; legge del peccato; altra legge» (cf. ROMANELLO, *Una legge buona ma impotente*, 157-163).

<sup>117</sup> La distinzione «uomo interiore-esteriore» è nota in 2Cor 4,16; cf. Ef 3,16. Per l'approfondimento del tema, cf. H. D. BETZ, *The Concept of the Inner Human Being (ho esō anthrōpos) in the Anthropology of Paul*, «New Testament Studies» 46 (2000), 315-341.

<sup>118</sup> Il verbo del v. 23 *antistrateuómenon* (= combattere, *hapax* del NT) in parallelo con *aichmalōtizonta* (= rendere prigioniero) oltre alla condizione di schiavitù, esprime l'idea della prigionia (cf. Ef 4,8; Ap 13,10).

<sup>119</sup> In senso lato l'espressione «un'altra legge nelle mie membra» (v. 23) indica il dinamismo negativo presente nella persona in quanto essere posto in relazione (cf. PITTA, *Lettera ai Romani*, 281).

<sup>120</sup> «Non ci troviamo di fronte a un'antropologia dualistica, tipica della filosofia popolare ellenistica, ma olistica o totalizzante, più ancorata all'antropologia giudaica: è tutto l'essere umano, valutato per la sua interiorità, ad acconsentire e a essere orientato verso il bene della legge. Di fatto se per la tradizione popolare greco-romana l'uomo interiore corrisponde alla *psychē* in contrasto con il corpo, considerato spesso come carcere o addirittura come sepolcro, per Paolo rappresenta tutto l'uomo nella sua più profonda interiorità» (PITTA, *Lettera ai Romani*, 280).

<sup>121</sup> Il grido di disperazione è connotato dall'idea d'infelicità e dal bisogno di essere liberato (letteralmente: «strappato») da un corpo prigioniero del peccato. La liberazione vale per il presente e per il futuro (cf. Rm 11,26; 2Cor 1,10b; 2Ts 3,2) ed è costantemente in opera fino al compimento escatologico. Per l'impiego paolino del verbo *ryesthai* (= liberare con forza, strappare), cf. PITTA, *Lettera ai Romani*, 282-283.

<sup>122</sup> I commentatori sottolineano la singolarità del grido di infelicità che Paolo esprime in Rm 8,24, che può essere accostato alla situazione tragica di Iefte, costretto dal suo stesso voto a sacrificare la figlia (Gdc 11,35).

della salvezza<sup>123</sup>. Nessuno deve sentirsi escluso dalla salvezza in Cristo. Il nostro brano si chiude con l'inatteso atto di ringraziamento (*cháris*) a Dio e a Gesù Cristo (v. 25). Il carattere dossologico del v. 25 (cf. Rm 5,21; 6,21) può essere inteso come forma di fiducia nell'intervento risolutivo di Dio<sup>124</sup> e, allo stesso tempo, come un'anticipazione di Rm 8,1-39. Tuttavia il nostro brano non si conclude con una semplice espressione di gratitudine, ma con la sentenza finale chiarificatrice (v. 25b) in cui si ribadisce l'impotenza dell'io di fronte al potere dominante del peccato. Solo l'intervento divino giustificante che opera mediante l'azione dello Spirito è in grado di liberare l'essere umano dalla «legge del peccato» e trasformare la sua esistenza tragica in pienezza di vita e di amore.

### 5.5. Prospettive teologiche

Possiamo riassumere la ricchezza del messaggio teologico emerso dall'analisi di Rm 7,7-25 in tre prospettive: a) soteriologica; b) antropologica; c) etica.

a) Spicca anzitutto la prospettiva *soteriologica*. Essa va interpretata nel più ampio sviluppo della sezione di Rm 1-8, che descrive l'iniziativa gratuita della salvezza di Dio mediante Cristo (Rm 3,21-26). La condizione storica di ogni credente, la fatica di credere, il conflitto della coscienza e l'esito della scelta spirituale e morale sono aspetti compresi nel progetto salvifico del Padre<sup>125</sup>. In tal senso la descrizione tragica della lotta spirituale riveste un ruolo pedagogico che illumina e dà senso alla vicenda umana e alle conseguenze provocate dal dramma del peccato. Paolo ha ribadito che la storia umana contrassegnata dalla caduta di Adamo è radicalmente trasformata dall'abbondanza di grazia e dal dono della giustizia per mezzo di Cristo (Rm 5,17). «Lottare» significa accettare il confronto, entrare in un cammino di discernimento interiore, sperimentare la concretezza dell'ascesi cristiana che comporta fallimenti e successi, ferite e guarigioni<sup>126</sup>.

b) La pagina paolina pone in evidenza la prospettiva *antropologica*, gettando una nuova luce sulla coscienza della persona, creata a immagine e somiglianza di Dio. L'impiego dell'«io umano» in Rm 7,7-25 assume una funzione esemplare che fotografa la paradossalità del conflitto interiore e la drammaticità della prova a cui è sottoposto l'uomo<sup>127</sup>. Il dovere richiamato dalla Legge confligge con la debolezza della coscienza umana e tale conflitto produce una profonda scissione dell'essere umano nella sua coscienza. Quale modello di uomo emerge dalla lettura della pagina paolina? Nello sviluppo del dibattito lungo i secoli, la visione di Paolo è stata variamente interpretata dagli studiosi, che hanno riletto il suo pensiero nel segno del pessimismo o dell'ottimismo antropologico<sup>128</sup>. È opportuno sottolineare il realismo dell'Apostolo e la sua finalità performativa, collegata alla situazione dei credenti e alla loro comunione spirituale con Cristo e nella Chiesa<sup>129</sup>.

c) La pagina di Rm 7,7-25 rivela contestualmente un'importante prospettiva etica<sup>130</sup>, nella quale va colto anche il ruolo della coscienza, l'esercizio della sua libertà e il conseguente processo di maturazione<sup>131</sup>. È proprio quest'ultima prospettiva che permette di approfondire il dinamismo della lotta spirituale nel suo accadere storico e concreto. Secondo la visione dell'Apostolo l'uomo non è un essere passivo di fronte agli accadimenti della storia. Egli è chiamato a discernere, giudicare e agire, sostenuto dalla grazia dello Spirito di Dio e dalla sua Parola. Questa possiede un carattere rivelativo e performativo. In questa luce l'«ermeneutica del tragico» che Paolo magistralmente espone in Rm 7,7-25 rileva in tutta la sua attualità che solo «l'unione con Cristo può liberare e, di fatto, libera dalla tragicità umana»<sup>132</sup>.

<sup>123</sup> «Il grido di disperazione non vale soltanto per quanti non sono in Cristo, a ha qualcosa da dire anche a quanti, essendo in Cristo, hanno a che fare comunque con il loro corpo mortale. In Rm 8,23.-25 Paolo svilupperà queste implicazioni del tragico in Rm 7, anche se è bene richiamare che l'io in conflitto, di questi veri, rimane soprattutto quello di chi non è stato ancora strappato dal potere della morte» (PITTA, *Lettera ai Romani*, 283).

<sup>124</sup> Pitta interpreta il v. 25 associandolo al motivo dell'intervento risolutivo da parte di Dio (cf. il *topos* del «*Deus ex machina*»); cf. *Ibidem*, 283. Circa il collegamento tra Rm 7,7-25 e 8,1-17 cf. ROMANELLO, *Una legge buona ma impotente*, 153.

<sup>125</sup> J. D. G. Dunn sottolinea la connotazione escatologica della soteriologia di Rm 7 («già e non ancora»), cf. J. D. G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999, 463-467.

<sup>126</sup> Cf. S. LYONNET, *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, D'Auria, Napoli 1966, 95-130.

<sup>127</sup> Cf. J. CORBON, *Prova- tentazione*, in *Dizionario di Teologia Biblica*, 1023-1024.

<sup>128</sup> T. Laato vede in Rm 7 la perdurante influenza di un'«antropologia pessimistica», mentre J. D. G. Dunn preferisce parlare di un'antropologia «realista» in Rm 7: cf. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 467.

<sup>129</sup> Cr. R. PENNA, *Cristologia adamica e ottimismo antropologico in 1Cor 15,45-49*, in ID., *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1989, 240-268.

<sup>130</sup> Per l'approfondimento etico del dibattito su Rm 7 cf. W. SCHRAGE, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur paulinischen Ethik*, Gütersloher Verlagshaus, Gütesloh 1961; IDEM, *Ethik des Neuen Testament*, Göttingen 1982, 180-182. Secondo Schrage il credente sarebbe libero dal giogo della Legge mosaica intesa come «sistema di salvezza», ma non dal suo contenuto morale. Tale aspetto non contraddice l'azione interiore dello Spirito Santo, il quale è forza di condotta etica, ma non nel senso che detta le norme categoriali per l'agire del credente.

<sup>131</sup> Cf. S. PRIVITERA, *Coscienza*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 186-187.

<sup>132</sup> PITTA, *L'evangelo di Paolo*, 256.

## 6. La vita nello Spirito: Rm 8,1-39

### 6.1. Preliminari

Rm 8,1-39 è stato definito il «cuore del vangelo» di San Paolo. L'importanza di questo capitolo emerge non solo dallo sviluppo argomentativo della lettera ai Romani, ma dal ruolo programmatico che svolge nella riflessione teologica e antropologica del Nuovo Testamento. La presente proposta intende offrire una «lettura vocazionale» della riflessione paolina che possa aiutare a cogliere le dinamiche vitali dell'«uomo nuovo», trasformato dall'azione dello Spirito e configurato all'immagine del Figlio<sup>133</sup>.

Per tale ragione questa pagina paolina è un punto di riferimento decisivo per cogliere il mistero trinitario (Padre, Figlio, Spirito Santo), il dinamismo teologico dell'azione di grazia (fede, speranza, amore), il realismo dell'umanità posta nella creazione e segnata dalla «caducità», la trasformazione interiore del credente configurato all'immagine di Cristo, il «mistero» del progetto di Dio che si dispiega nella storia, la lotta di liberazione contro il potere della morte e l'attrazione dell'amore che dona la vita. Avendo presente la complessità della riflessione dell'Apostolo, che presuppone una conoscenza qualificata del vocabolario e delle raffinate strategie argomentative, la nostra proposta privilegia una lettura sincronica e unitaria del testo ispirato e del suo prezioso messaggio teologico ed esistenziale. L'analisi esegetica, supportata dai recenti risultati della critica letteraria, rappresenta la base comprendere lo sviluppo argomentativo e per la conseguente attualizzazione esistenziale del messaggio di San Paolo.

Considerando lo sviluppo tematico-argomentativo della sezione di Rm 1-8, la nostra pagina costituisce il punto di arrivo dell'esposizione paolina. Le tappe della «storia della salvezza» culminano con l'azione liberata dello Spirito Santo che si oppone alla situazione di schiavitù del peccato e della Legge evocata in Rm 7. Paolo ha presentato la situazione di fallimento e di alienazione dell'uomo, dovuta principalmente a tre forme di schiavitù che corrispondono a tre categorie negative: schiavitù dell'uomo nel «peccato» (Rm 5,12; 6,1-23); schiavitù dell'uomo nella «morte» (Rm 5,12-21); schiavitù dell'uomo «sotto la legge» (Rm 7,1-13). La solidarietà nella condanna espressa prima in Rm 5-7 viene contrapposta alla solidarietà nella «vita nuova dello Spirito» in Rm 8. Appare con una certa evidenza che lo Spirito donato da Dio all'uomo costituisce il centro della riflessione proposta nel testo di Rom 8, data la sua rilevanza logica, tematica e lessicale<sup>134</sup>.

### 6.2. Lo Spirito (*pneuma*): ruolo e correlazioni

Occorre preliminarmente definire la concezione dello Spirito Santo nel contesto della teologia paolina e soprattutto il suo senso specifico. Il termine «spirito» in Paolo è utilizzato per diversi contesti con significati e valenze diverse: in senso antropologico (lo «spirito dell'uomo»: circa 15x); in senso teologico riferito a Dio Padre o a Cristo («Spirito di Dio» - «Spirito Santo di Dio» - «di Gesù Cristo»: circa 25x); in senso teologico riferito agli angeli («gli spiriti»: 2x); in senso teologico riferito allo Spirito Santo («Spirito Santo - di santificazione»: 15x); in forma assoluta («Spirito» usato senza qualificazione: 70x). In definitiva la gamma variegata delle ricorrenze terminologiche concede un numero d'interpretazioni diverse e alternative a partire dalle correlazioni che intercorrono nell'epistolario<sup>135</sup>.

Il ruolo dello Spirito nella vita del credente ha come prima correlazione il riferimento al mistero pasquale e trinitario (Gal 4,6; Rm 8,9; cf. Fil 1,19; 2Ts 2,8). La figliolanza del cristiano è legata al «dono dello Spirito di Gesù Cristo» e avviene nella mediazione stessa del Cristo. Tale mediazione permette la realizzazione della «vita» contro la morte. Il credente sperimenta l'esperienza della vitalità del Cristo, a partire dalla sua morte e risurrezione. Si tratta dello «Spirito» che giunge al credente in una dimensione «cristologica» e assume un ruolo specifico: instaurare la comunione tra Dio-Trinità e l'uomo e permettere al credente l'essere «in Cristo» come «creatura nuova». Una seconda correlazione si realizza nel sacramento del battesimo. Attraverso il sacramento del battesimo si compie l'inabitazione dello Spirito nel credente. Il *pneuma* rende il credente «inabitato» da Dio stesso e trasforma il suo corpo in «tempio di Dio», cosicché la sua vita è rinnovata da questo mistero "spirituale" (1Cor 6,19). Nel battesimo si realizza una «presenza» che va intesa come un'intima simbiosi tra lo Spirito e il cristiano, al punto da rendere l'identità del credente trasformata e trasfigurata dallo stesso Spirito di Dio, come un «essere spirituale» (Gal 6,1; Rm 12,1; 1Cor 2,15).

Una terza correlazione è da ricercarsi nella Chiesa come comunità dei battezzati e «corpo di Cristo». La Chiesa ha come fonte e principio lo stesso Spirito di Cristo che diviene garante dell'unità e dei carismi della comunità (1Cor 12,13).

<sup>133</sup> Il motivo della figliolanza in Rm 8 è focalizzato in BIANCHINI, *Figli nel figlio*, 51-61.

<sup>134</sup> Si contano 34 ricorrenze del termine «spirito» (*pneuma*) in Rm, di cui 18 in Rm 8; cf. T. PAIGE, *Spirito Santo*, in DPL, 1489-1504. Per la presentazione di Rm 8,1-39, cf. G. DE VIRGILIO, *Spirito e libertà nel cristiano secondo Paolo (Rom 8; Gal 5)*, «Bibbia e Oriente» 180 (1994) 87-100; A. GIENIUSZ, *Romans 8: 18-30: "suffering does not thwart the future glory"*, 13-88; B. ROSSI, *La vita nello Spirito*, in A. SACCHI E COLLABORATORI, *Lettere paoline e altre lettere*, 477-482; J. E. AGUILAR CHIU, *La justificación y el Espíritu en Pablo (EUS 23 Th 713)*, Bern-Berlin 2003, 106-125; J. A. BERTONE, «The Law of the Spirit». *Experience of the Spirit and Displacement of the Law in Romans 8: 1-16 (SBL 86)*, New York-Berlin 2005.

<sup>135</sup> R. PENNA, *Spirito Santo*, 1514-1516.

La "vita nuova nello Spirito" è caratterizzata dall'esperienza ecclesiale nella quale è presente e operante l'azione dello Spirito di Cristo. Tale azione è in riferimento soprattutto alla "vita" (esercizio dei vari ministeri e carismi) e alla «unità» dei singoli credenti e delle loro comunità. Un'ulteriore correlazione va contestualizzata nella dimensione sociale nella quale si esprime e si incarna la vita "secondo lo Spirito". Il binomio carne-Spirito è esemplificativo a tale riguardo: la «carne» (*sarx*) designa e definisce un modo vecchio di essere e di agire nella storia. L'uomo avvinto nella propria "carne" rimane schiavo della legge e del peccato e votato al fallimento mortale. Di contro lo Spirito del Cristo risorto pone in essere l'uomo nuovo, che cammina in novità di vita (Gal 5,22; Rm 8,4).

Un'ultima correlazione è escatologica. Lo Spirito Santo è definito dall'Apostolo come "primizia" (*aparchē*: Rm 8,23) e «caparra-anticipazione» (*arrabōn*: □ 2Cor 1,22; 5,5; cf. Ef 1,14). Lo Spirito non solo agisce per la vita presente della comunità e del singolo credente, bensì rappresenta l'inizio di un'azione vitale il cui compimento si definirà ultimamente nel futuro escatologico, mediante la partecipazione alla resurrezione di Cristo (Rm 8,11). Le correlazioni indicate permettono una prima chiarificazione circa il ruolo dello Spirito nella teologia paolina da cui è possibile evidenziare il significato della «vita nuova» e dell'«uomo nuovo», derivanti dal mistero di Cristo morto e risorto<sup>136</sup>.

### 6.3. Disposizione e massaggio di Rm 8,1-39

L'accento posto da Paolo sulla condizione di schiavitù e di lotta in Rm 7,14-25 culmina con il grido angosciato e personalissimo: «Me infelice! Chi mi libererà da questo corpo di morte?». (Rm 7,24). In prima persona l'Apostolo trae la logica conseguenza della sua condizione di debolezza «nella carne», che la Legge con la sua santità e bontà, non è in grado di risolvere. La tirannia del peccato descritta con appassionata drammaticità definisce il conflitto interiore dell'uomo schiacciato tra l'appello della coscienza a volere il bene e l'incapacità di realizzarlo. La tensione espressiva di Rm 7, che culmina con la domanda di liberazione, si chiude con un rendimento di grazie che affida alla Provvidenza divina l'esito del proprio destino: «Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore! Io dunque, con la mia ragione, servo la legge di Dio, con la mia carne invece la legge del peccato» (Rm 7,25)<sup>137</sup>.

La risposta alla condizione drammatica dell'umanità è posta da Paolo tra due domande retoriche che tematizzano il cambiamento realizzato da Dio, tra schiavitù del peccato e libertà dell'amore. Si potrebbe affermare che la vita cristiana è «cammino vocazionale» che si compie nel passaggio tra due modelli: dalla solitudine dell'uomo «schiavizzato» («chi mi libererà?»: Rm 7,24) alla comunione degli uomini liberati dall'amore di Dio in Cristo («chi ci separerà?»: Rm 8,35)<sup>138</sup>. Possiamo individuare la disposizione tematico-argomentativa di Rm 8,1-39 nella seguente articolazione:

- I. Rm 8,1-17: «La legge dello Spirito»
- II. Rm 8,18-30: «Conformi all'immagine del Figlio suo»
- III. Rm 8,31-39: «Chi ci separerà?»

I. La riflessione dell'Apostolo si apre con una dichiarazione programmatica, dopo le tematiche affrontate nei capitoli precedenti: l'essere in Cristo da parte del credente elimina ogni elemento di condanna (8,1: *katakrima*). Tale affermazione delinea la nuova situazione che si viene a creare con l'avvento dello Spirito. Dalla solidarietà della condanna alla schiavitù nasce la solidarietà della promessa di liberazione. L'Apostolo riprendendo i tre vocaboli-chiave (legge, peccato, morte) utilizza la nozione di "legge" (questa volta in senso positivo) per esplicitare il nuovo stato di vita dei credenti (v. 2). Il testo di Rom 8,2 assume una rilevanza notevole alla luce del tema della "vita nuova nello Spirito", infatti l'espressione «legge dello Spirito di vita» intende il dinamismo interiore che si realizza a partire da Dio stesso, fonte della vita<sup>139</sup>. Il discorso paolino prosegue dichiarando la sterilità della legge mosaica che rappresentava solo un codice morale esterno e la necessità dell'avvento di Cristo, il quale con la sua morte in croce "ha condannato" (v. 3) il peccato e la sua schiavitù carnale. L'antitesi carne-Spirito, «vita secondo la carne - vita secondo lo Spirito» domina l'argomentazione seguente (vv. 5-8). Non è più la legge esteriore a definire il «cammino del credente», ma la «legge interiore». La «giustizia della legge» si adempie nella vita del credente allorché la sua esistenza entra nel «regime dello Spirito di Dio» (vv. 9-13). Solo mediante lo Spirito vivificatore si può compiere la «giustizia della legge» poiché è lo stesso Spirito a comunicare nel cuore del credente la legge dell'amore e la forza di attuarla.

<sup>136</sup> Per la relazione tra «spirito e libertà» del credente, cf. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 430-435. Più ampiamente, cf. S. ROMANELLO, S., *L'identità dei credenti in Cristo secondo Paolo*, Dehoniane, Bologna 2011.

<sup>137</sup> Per l'analisi di Rm 7,5-25, cf. S. ROMANELLO, *Una legge buona ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto* (SRB 35), Dehoniane, Bologna 2000.

<sup>138</sup> La composizione retorica di Rm 8, 1-39: vv. 1-2 (*subpropositio*); vv. 3-17 (*probatio*); v. 18 (*subprobatio*); vv. 19-30 (*probatio*); vv. 31-39 (*peroratio*); cf. BIANCHINI, *Figli nel figlio*, 51.

<sup>139</sup> Tale dinamismo trova riferimenti tematici e lessicali nella letteratura profetica (Ger 31,31-34; Ez 36,25-26; cf. Rm 7,6; 2Cor 3,6), soprattutto per spiegare il tema del rinnovamento e della nuova situazione del popolo di Dio (cf. Es 4,21-22).

Nei vv.14-18 si compie un ulteriore passaggio. La vita secondo lo Spirito non solo abilita a svolgere un ruolo positivo o a ricevere un dono operativo, bensì determina una «nuova condizione del credente». Paolo può affermare che "Cristo è presente" nei cristiani, i quali sono costituiti "figli di Dio" (v.14). L'azione dello Spirito vivificatore ha degli effetti sul cosmo e sull'uomo, di cui il primo è la "figliolanza di Dio". Lo Spirito rende i battezzati «figli» e li associa alla vita nuova e divina dell'unico Figlio e a sua volta rende i battezzati «coeredi di Cristo» e partecipi della sua preghiera al Padre. L'accento viene posto sull'aspetto dinamico della realtà filiale che inaugura un «nuovo modo di vedere» il mondo, la vita, la sofferenza e la gloria (v. 18). Si tratta di immaginare l'esperienza della vita cristiana come legittimo «riscatto» di ogni forma di schiavitù, un «nuovo esodo» di libertà verso la terra promessa<sup>140</sup>.

II. Rm 8,19-30 rappresenta lo sviluppo dell'idea precedentemente espressa in prospettiva apocalittico-escatologica. Non solo il credente è chiamato a interpretare la sua nuova esistenza nello Spirito, bensì l'intera creazione (v. 19: *apokaradokia* esprime il fremito impaziente del rinnovamento cosmico), sottomessa alla caducità, nutre la speranza (v. 19: *apekdeketai* il verbo ha come soggetto il mondo e i credenti) di poter essere liberata dalla schiavitù della corruzione in vista della gloria. La «vita nuova nello Spirito» è definita su scala cosmica (v.19; 22) poiché l'evento dello Spirito vivificatore trascina con sé insieme all'uomo, il mondo fisico coinvolto nel dramma della disobbedienza dell'essere umano (Gen 3,1-19). L'Apostolo introduce suggestivamente le esemplificazioni profetiche delle doglie del parto e del gemito inesprimibile del creato. L'immagine è grandiosa e si caratterizza per il suo alto lirismo, poiché tutto il creato sembra essere inserito nel processo della novità di vita. Un fremito d'impazienza e di ansia di rinnovamento coinvolge nella preghiera e nella speranza l'universo in attesa (cf. 2Pt 3,12-13; Ap 21,1; Is 65,17; 66,22). Il processo della «vita nuova nello Spirito» è solo agli inizi, infatti il nostro corpo non è stato ancora divinizzato (v. 23) come quello di Cristo.

Da qui il grande tema della «speranza cristiana» e della «paziente attesa» (v. 24). Lo Spirito in questo stato di vita rappresenta solo un'anticipazione e una primizia del compimento escatologico i cui effetti vengono già gustati ed invocati al presente. Nei vv. 26-30 viene evidenziata la dimensione dell'invocazione e della preghiera per saper interpretare i desideri di Dio e comprendere come la dimensione «vocazionale» della vita sia stata configurata «secondo un suo disegno» (v. 28: *kata prothesin*). L'Apostolo è ben consapevole che la «vita nuova nello Spirito» può essere devitalizzata dalla debolezza e caducità umana. La preghiera incessante a opera dello Spirito che inabita l'anima del credente alimenta il desiderio e la consapevolezza dell'uomo nuovo di intercedere con potenza per il rinnovamento dell'umanità. Nessuno meglio dello Spirito può conoscere il progetto di Dio, il coronamento della figliolanza divina ed intercedere per tale fine. Se gli uomini corrisponderanno all'amore di Dio, tutto «coopererà» al bene (v. 28: *synergei eis agaton*). Il destino dell'uomo chiamato da Dio è di «conformarsi» all'immagine del Figlio (v. 29), in quanto Cristo è l'immagine perfetta del Padre (cf. Col 1,15; Eb 1,3). Partecipando a questo mistero, l'uomo diventa una «nuova creatura» (2Cor 5,17; Col 3,10) e riacquista il diritto alla primitiva «gloria di Dio» (Rm 3,23) che compenetra sempre di più il cristiano (2Cor 3,18) fino a renderlo trasfigurato nel suo corpo (1Cor 15,49).

III. In questa ultima parte Paolo introduce il celebre testo innico dei redenti (dei "giustificati"), come un «canto di vittoria», mediante una forma dialogica ed interlocutoria. Il brano sviluppa due motivi formulati con domande retoriche: «Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi?» (v. 31) e «chi mai potrà separarci dall'amore di Cristo?» (v. 35). La forza dell'amore gratuito, espresso nel dono del Figlio e del suo Spirito è alla base della sicurezza e della speranza del cristiano che vive nel mondo. Il lungo elenco delle situazioni enumerate (v. 35) rivela le antitesi più evidenti dell'esistenza umana che sembra assediata e minacciata dal male: morte-vita, angeli-potenze, presente-futuro, forze celesti- forze terrestri. Nulla potrà mai intaccare questa fiducia profonda che sancisce la comunione vitale tra lo Spirito e i credenti. L'amore di Dio «per noi» raggiunge il suo apice nell'esistenza rinnovata dal Figlio. La «vita nuova nello Spirito» è una realtà nella dimensione del «già e non ancora». La vita nuova dei credenti porta i frutti della nuova umanità, redenta da Cristo.

#### 6.4. La legge dello Spirito (Rm 8,1-17): analisi letteraria



<sup>1</sup>Ora, dunque, non c'è nessuna condanna (*katakrima*) per quelli che sono in Cristo Gesù. <sup>2</sup>Perché la legge dello Spirito (*nomos tou pneumatou*), che dà vita in Cristo Gesù, ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte (*apo tou nomou tēs amartias kai tēs thanatou*). <sup>3</sup>Infatti ciò che era impossibile alla Legge, resa impotente a causa della carne (*dia tēs sarkos*), Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e a motivo del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, <sup>4</sup>perché la giustizia della Legge fosse compiuta in noi, che camminiamo non secondo la carne (*kata sarka*) ma secondo lo Spirito (*kata pneuma*). <sup>5</sup>Quelli infatti che vivono secondo la carne, tendono verso ciò che è carnale; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, tendono

<sup>140</sup> La relazione tra tribolazione e «giustizia di Dio» nella vita dei credenti è trattata in L. DE LORENZI, *La tribolazione dei giusti nella prospettiva escatologica di Paolo*, «Parola Spirito e Vita» 34 (1996), 183-221.

verso ciò che è spirituale. <sup>6</sup>Ora, la carne tende alla morte, mentre lo Spirito tende alla vita e alla pace. <sup>7</sup>Ciò a cui tende la carne è contrario a Dio, perché non si sottomette alla legge di Dio, e neanche lo potrebbe. <sup>8</sup>Quelli che si lasciano dominare dalla carne non possono piacere a Dio. <sup>9</sup>Voi però non siete sotto il dominio della carne, ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi. Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene. <sup>10</sup>Ora, se Cristo è in voi, il vostro corpo è morto per il peccato, ma lo Spirito è vita per la giustizia. <sup>11</sup>E se lo Spirito di Dio, che ha risuscitato Gesù dai morti, abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi. <sup>12</sup>Così dunque, fratelli, noi siamo debitori non verso la carne, per vivere secondo i desideri carnali, <sup>13</sup>perché, se vivete secondo la carne, morirete. Se, invece, mediante lo Spirito fate morire le opere del corpo, vivrete. <sup>14</sup>Infatti tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio. <sup>15</sup>E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: «Abbà! Padre!». <sup>16</sup>Lo Spirito stesso, insieme al nostro spirito, attesta che siamo figli di Dio (*tekna theou*). <sup>17</sup>E se siamo figli, siamo anche eredi (*klēronomoi*): eredi di Dio, coeredi di Cristo (*sygklēronomoi*), se davvero prendiamo parte alle sue sofferenze (*synpaskomen*) per partecipare anche alla sua gloria (*syndoxasthōmen*). (Rm 8,1-17)

Colpisce immediatamente il contrasto tra il dramma descritto in Rm 7,7-25 e Rm 8,1. L'impossibile diventa possibile perché la condizione di stasi e di notte che investe l'essere umano è illuminata e dinamizzata mediante l'azione dello Spirito di Dio. Finora Paolo ha menzionato lo Spirito (*pneuma*) in tre contesti diversi: in relazione alla risurrezione di Cristo (1,4) in rapporto all'amore (5,5) e in connessione con la liberazione dalla costrizione della Legge (7,6). In Rm 8 il termine *pneuma* diventa preminente, per il fatto che ricorre 17 volte e soprattutto è reso soggetto dell'opera fondamentale di Dio nella storia, nel cosmo e nel cuore dell'uomo.

Nel v. 1 la formula utilizzata per enunciare il principio che realizza la salvezza è straordinaria e perentoria: «non c'è nessuna condanna» (*katakrima*) ed aggiunge: «ora». Inaspettatamente il destino drammatico della condanna si trasforma in dono di salvezza nell'oggi. L'assenza di condanna non riguarda solo il futuro, ma anche il presente: fin d'ora chiunque crede e vive «in Cristo Gesù» entra nella «legge dello Spirito» (*nomos tou pneumatou*). È interessante sottolineare il passaggio dalla prima persona - l'«io sventurato» oppresso dalla legge del peccato e della morte (7,24) al «tu liberato» per mezzo della «legge dello Spirito». L'espressione paolina «legge dello Spirito» è ardita e definisce il nuovo statuto del credente in Cristo: lo Spirito Santo diventa «norma» che genera la vita e guarisce le ferite del peccato che conduce alla morte<sup>141</sup>. Non si tratta di una «legge mosaica» che viene spiritualizzata (cf. 7,24; «legge della fede: 3,23) e riconosciuta «santa» (7,14), ma di un dinamismo diverso realizzato mediante lo Spirito Santo che libera dal peccato<sup>142</sup>.

Poiché l'«uomo in Cristo» vive il processo della liberazione, Paolo esplicita le conseguenze storiche ed esistenziali di tale processo. Nell'orizzonte del mistero trinitario tutto comincia dall'iniziativa di Dio Padre di «inviare il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e a motivo del peccato» (v. 3). L'evento dell'incarnazione del Figlio segna l'esordio del radicale cambiamento della storia, paragonata a grande tribunale nel quale è solennemente formulata la «sentenza finale». Il Figlio ha assunto la «carne «simile a quella del peccato» per condannare il «peccato nella carne». Rivestendosi della nostra umanità, il Figlio crocefisso e risorto ha giudicato e condannato il peccato, depotenziando la sua potenza attrattiva.

Finalità e modalità sono indicate al v. 4: la missione del Figlio è quella di adempiere la giustizia della legge (*dikaiōma tou nomou*) che consiste nel «camminare secondo lo Spirito» (*peripatousin kata tou pneumatou*). Dalla seconda persona singolare Paolo passa alla prima persona plurale: «noi camminiamo secondo lo Spirito», cioè veniamo pienamente rinnovati e rafforzati da una «legge» non più esterna ma «spirituale». Nello sfondo del pensiero paolino si può cogliere di Rm 13,8-10 secondo cui «l'amore è la pienezza della legge» (*plerōma nomou ē agapē*). «Carne» (*sarx*) e «Spirito» (*pneuma*) corrispondono a due mondi diversi, che generano dinamismi alternativi ed opposti. Non è difficile per l'Apostolo definire lo sviluppo di tale antitesi che ha la funzione di esplicitare ulteriormente le conseguenze della fede cristologica per l'uomo. In forma schematica sono presentati i due modelli esistenziali: «quelli che vivono secondo la carne» e «quelli che vivono secondo lo Spirito» (v. 5). L'incomunicabilità tra i due modelli emerge dalla «diversa mentalità» (*phronein* = sentire dentro, provare sentimenti, pensare): il comportamento «carnale» produce sentimenti egoistici che si oppongono a Dio, mentre il comportamento «spirituale» genera la pace. Di conseguenza «quelli che vivono secondo la carne» rifiutano Dio e sono dominati dai desideri che portano alla morte (*thanatos*), mentre quelli che vivono secondo lo Spirito» obbediscono a Dio e sperimentano i desideri di vita e di pace (v. 6: *phronēma tou zōēs kai eirēnēs*).

Nei vv. 7-8 Paolo completa l'antitesi focalizzando la sua attenzione sulle relazioni tra il pensiero della carne e Dio: l'attrazione carnale è ostile a Dio perché non si sottomette alla «sua Legge». Il riferimento al dinamismo dello spirito

<sup>141</sup> L'impiego del motivo della «legge» oltre al riferimento sinaitico (Es 19-24; cf. 2Cor 3,3), ha connessioni con Sal 19,8-9; Ger 31,31-34; Ez 36,26-27; cf. S. LYONNET, *La redenzione e il dono dello Spirito*, in ID., *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, D'Auria, Napoli 1967, 134-136.

<sup>142</sup> Cf. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, 286-287.

(«legge di Dio») o alla bontà della «legge mosaica» comunque s'interpreti, rivela l'incommensurabilità tra il progetto di Dio e il peccato. La sottomissione (*hypotassetai*) è molto di più di una semplice «obbedienza formale», ma implica una relazione di appartenenza che esclude il modello carnale della vita. In definitiva l'antitesi carne-Spirito descrive due economie alternative che producono esiti opposti.

Al v. 9 un improvviso cambiamento di persona (dalla terza singolare alla seconda plurale) introduce l'interpellanza verso i destinatari diretti della lettera (il pronome «voi» si ripete cinque volte). La riflessione paolina diventa un invito concreto rivolto alla comunità affinché sappia scegliere la via dello Spirito rifiutando la schiavitù della carne. In chi ha aderito al Vangelo con la fede e vive l'esperienza cristiana «abita lo Spirito» (*oikei*). Segue un'affermazione costitutiva dello statuto spirituale del credente: «se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene». Va notata la singolarità del sintagma «Spirito di Cristo» (*pneuma Christou*; cf. 1Pt 1,11).

La conseguenza che scaturisce dal possedere lo Spirito di Dio è l'esclusione dal «peccato» (*amartia*) che può solo conferire la morte al «corpo» umano<sup>143</sup> ma non tange la dimensione «spirituale» dell'anima, che partecipa della «vita» divina in virtù del processo di giustificazione (v. 19). L'azione dello Spirito nel corpo dei credenti viene descritta mediante un'argomentazione *a fortiori*: se Dio ha risuscitato Cristo dai morti per mezzo dello Spirito, a maggior ragione darà vita ai nostri corpi mortali per mezzo dello stesso Spirito (v. 11). L'affermazione assume una notevole importanza perché mostra come l'intervento di Dio mediante lo Spirito avviene non solo nel far risorgere il Figlio Gesù, ma si estende anche alla condizione mortale dell'uomo, vivificandola nella prospettiva escatologica. L'Apostolo proietta il suo sguardo verso il futuro mostrando come i credenti ricevono il dono dello Spirito dalla risurrezione di Cristo compiutasi mediante lo Spirito (cf. Gal 4,6).

Nei vv. 12-17 si apre una nuova unità (inaugurata dall'avverbio «dunque») che ha come tema l'esperienza della figliolanza dei credenti. Nei vv. 12-13 Paolo esorta a vivere in consonanza al dinamismo spirituale. Non si è più debitori del peccato né asserviti alla carnalità e resi incapaci di vita. La nuova condizione realizzata dall'opera dello Spirito Santo implica un radicale cambiamento: far morire nell'uomo le «azioni del corpo» (*tas praxeis tou sōmatos*) e passare dalla morte alla vita. La costruzione parallelistica tra carne/morte e spirito/vita conferma l'incomunicabilità dei due sistemi che sono in antitesi. Le «azioni del corpo» potenzialmente attive per la libertà del credente devono essere escluse per accedere alla vita e alla «figliolanza» di Dio.

Nei vv. 14-18 spicca l'impiego del vocabolario familiare applicato alla relazione tra Dio e l'uomo. Dopo l'esortazione dei vv. 12-13, Paolo apre un'altra prospettiva che è conseguente all'azione («essere guidati») dello Spirito: i credenti scoprono di essere «figli di Dio» (v. 14). Tale affermazione lapidaria designa la «nuova identità filiale» per «tutti» coloro che posseggono il dono dello Spirito. L'inclusività del pronome «coloro» (*outoi*) sembra alludere al superamento delle distinzioni etniche, sociali e di genere: lo Spirito agisce in coloro che lo accolgono sul modello dell'esodo di Israele, guidato alla libertà mediante l'intervento di Dio<sup>144</sup>. Guidati dallo Spirito, i cristiani sono «figli di Dio» (*hyioi theou*) e non sostituiscono il popolo eletto, ma lo comprendono nell'appartenenza spirituale.

Nel v. 15 l'Apostolo evoca la paura della condanna che incombeva sui credenti schiavi del peccato (cf. Rm 7,7-25). L'immagine del nuovo esodo pone in evidenza la «nuova» condizione di libertà dei credenti, rappresentata dalla «figliolanza» (*hyiothesia*: cf. Gal 4,5; Ef 1,5)<sup>145</sup>. Il sostantivo «figliolanza», ereditato dal contesto forense della giurisprudenza greco-romana, è reinterpretato in modo singolare dall'Apostolo nel senso della liberazione e dell'elezione dei credenti mediante lo Spirito. L'approfondimento del termine *hyiothesia* nel senso teologico conferito da Paolo, non allude a una semplice «adozione», ma a una figliolanza piena, che comprende l'eredità dell'unico figlio di Dio. La partecipazione alla figliolanza divina di Cristo permette di «gridare» (*krazomen*) «Abbà, Padre!» (cf. Gal 4,6; Mc 14,36). Si tratta di una straordinaria invocazione che i credenti («noi») gridano mediante lo Spirito, che indica la partecipazione intima al mistero di Dio in Cristo. L'espressione aramaica e greca è fatta risalire a Gesù e definisce la relazione intima di Cristo con Dio Padre. Nella cultura popolare ebraica *Abba* designava l'espressione usata dal figlio verso il padre. Per il fatto che Gesù abbia utilizzato in modo del tutto singolare questa espressione, gli autori vi hanno visto la connotazione cristologica, a cui va aggiunta la dimensione ecclesiologica e pneumatologica<sup>146</sup>.

Nei vv. 16-17 si indica la conseguenza della figliolanza divina dei credenti (figli di Dio: *tekna theou*). Essa procede dall'azione dello Spirito che ne attesta la veridicità. In secondo luogo, come avviene nel contesto giuridico, la partecipazione all'eredità della famiglia nella quale si entra a far parte associa i credenti ai beni di Cristo, unico Figlio di Dio. Per la benevolenza del Padre, i credenti «eredi di Dio» (*kleronomoi*) diventano gratuitamente «co-eredi» (*sygkleronomoi*) di Cristo. I verbi utilizzati dall'Apostolo hanno una notevole connotazione partecipativa di portata cristologica ed ecclesiale («co-ereditare; con-soffrire;

<sup>143</sup> L'associazione tra «corpo» (*soma*) e «carne» (*sarx*) conferisce in questo contesto una connotazione negativa alla condizione mortale dell'uomo. Essa viene intesa come «dominata dal peccato» e per tale ragione si assiste ad uno slittamento del concetto di «corpo» in quello di «carne» (cf. *Ibidem*, 292).

<sup>144</sup> Il contesto esodale è suggerito dall'uso assoluto del verbo «guidare» (*agesthai*; cf. Dt 32,12); tale impiego ritorna anche in Es 14,25; Lv 26,13; Is 63,14; S. S. KIM, *Another Look at Adoption in Romans 8:15 in Light of Roman Social Practices and Legal Rules*, «Biblical Theology Bulletin» 44 (2014) 133-143.

<sup>145</sup> Cf. GIANOULIS, *Is Sonship in Romans 8:14-17 a Link with Romans 9?*, 76-79; BIANCHINI, *La categoria della figliolanza in Romani*, 170-179.

<sup>146</sup> Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 563-564.

con-glorificare: cf. Fil 3,10-11). L'elemento culminante della riflessione è rappresentato dalla partecipazione alle sofferenze e alla gloria del Figlio. Paolo ribadisce la centralità cristologica del mistero pasquale del Figlio, che illumina il senso profondo della comune figliolanza dei credenti.

## 6.5. Aspetti teologici

Entriamo nel messaggio del testo avendo presente la condizione dell'uomo mortificato del peccato e dissociato nel proprio «io» e nella Legge. L'inizio del nuovo capitolo è come un «fulgore abbagliante che contrasta le tenebre più oscure dell'esistenza umana»<sup>147</sup>. Segnaliamo tre motivi per approfondire la *Meditatio* di questa sezione così tematizzati: a) Lo Spirito Santo è la «nuova legge» del credente; b) La lotta «continua» nel cammino; c) Non schiavi, ma figli.

### a) Lo Spirito Santo è la «nuova legge» del credente

La passione con cui l'Apostolo presenta la novità dell'evento cristologico unisce l'aspetto contenutistico con la forza persuasiva della sua comunicazione. Paolo conosce bene la tradizione giudaica e sa che il dono per eccellenza che Dio ha fatto al suo popolo è la «Legge». Proprio nel giorno di Pentecoste l'antica tradizione liturgica celebrava il dono della Legge sinaitica che il Signore ha consegnato a Mosè. Questa festa, che è stata riattualizzata nel corso della storia ebraica<sup>148</sup>, diventa per l'Apostolo un «nuovo inizio» segnato dal dono della «Spirito», che è la nuova legge del credente. In questa prospettiva possiamo definire Rm 8 come la «Pentecoste di Paolo», il quale risponde al «dramma» del conflitto interiore tra bene voluto e male sperimentato (cf. Rm 7,18-19) con l'annuncio dello Spirito Santo. L'elemento attualizzante della riflessione paolina consiste nella relazione «esistenziale» attribuita al dinamismo dello Spirito. Non si tratta solo della «*creatio continua*» che Dio attiva nel cosmo (cf. Sap 1,7), ma del processo di interiorizzazione trasformate che si realizza in coloro che vivono «in Cristo». L'orizzonte teologico per cogliere questa dinamica va individuato nella predicazione profetica di Geremia ed Ezechiele, secondo cui la «nuova alleanza» si compirà con il dono della legge iscritta nel cuore dei credenti (Ger 31,31-34; Ez 36,26-27). Il processo ha come conseguenza il passaggio dalla «morte» alla «vita», da ciò che per la Legge era «impossibile» a ciò che diventa «possibile» per la «nuova Legge».

### b) La lotta «continua» nel cammino

Un secondo aspetto è rappresentato dalle conseguenze esistenziali per l'uomo. La metafora del «cammino» esprime bene l'idea della vita come esodo. Progredire verso la meta significa accettare la sfida di seguire il progetto di felicità, che è comune desiderio dei viventi. Dopo aver presentato il motivo della «giustificazione» per la fede (Rm 5), la configurazione battesimale del credente nella morte e risurrezione di Cristo (Rm 6) e il conflitto interiore tra l'io e la Legge (Rm 7), Paolo descrive l'esodo cristiano come una «lotta continua» che avviene lungo il cammino della vita. Più volte la metafora agonistica e militare è utilizzata nelle lettere per evidenziare la condizione reale dei credenti<sup>149</sup>.

Il dono dello Spirito non produce una «fuga del mondo» né crea un'ideale condizione di tranquillità dello spirito, senza turbamenti o mutazioni (*atarassia*). Al contrario, nel dinamismo dell'interiorità Dio chiama i credenti alla responsabilità individuale e insostituibile di «camminare secondo lo Spirito» e non «secondo la carne». La dialettica antropologica, contrassegnata dal dualismo carne/spirito risalta in tutta la sua drammaticità. L'uomo spirituale secondo Paolo è il testimone capace di lottare con se stesso e di vivere l'attrazione dello Spirito, consegnandosi perduto a Dio in Cristo e morendo al «proprio» io ogni giorno (cf. Mc 8,34)<sup>150</sup>. Il «tratto di strada» che l'umanità deve affrontare

<sup>147</sup> A. PITTA, *Lettera ai Romani*, 284.

<sup>148</sup> Presso gli Ebrei la festa della Pentecoste era inizialmente una gioiosa festa agricola chiamata «festa della mietitura» (Es 23,16) o «festa dei primi frutti» (Nm 28,26). Si celebrava il cinquantesimo giorno dopo la Pasqua e indicava l'inizio della mietitura del grano. È anche chiamata «festa dello *Shavuot*,» (delle Settimane) (Es 34, 22; Dt 16,10; 2Cr 8,13), poiché cadeva sette settimane dopo la Pasqua. Il termine Pentecoste, riferendosi alla «festa delle Settimane», è citato in Tobia 2,1 e 2 Mac 12,31-32. Inizialmente si festeggiava il ringraziamento a Dio per i frutti della terra, terminati i tempi biblici originari, gli Ebrei, a poco a poco le diedero un significato nuovo. Nel giorno di Pentecoste s'iniziò a commemorare il dono della Legge sul Sinai. Questo giorno, descritto come «il giorno del dono della Legge» (Maimonide *More Neb.*, III, 41) richiedeva che gli Ebrei passassero la vigilia della festa leggendo la Legge. Per gli Israeliti della diaspora questa festa poteva durare anche due giorni a causa dell'incertezza con cui calcolavano in che giorno iniziasse il nuovo mese nella terra d'Israele. La festa comportava un pellegrinaggio di tutti gli uomini a Gerusalemme, l'astensione totale da qualsiasi lavoro, un'adunanza sacra («*asereth* o «*asartha*») e l'offerta di sacrifici (Lv 23,17; Es 24,22).

<sup>149</sup> Cf. 1Ts 5,8; 1Cor 9,24-27; 2Cor 10, 4-5; Fil 3,12-14.

<sup>150</sup> Così l'autore della *Lettera a Diogneto* descrive l'«economia divina»: «1. (Dio) dunque avendo da sé tutto disposto con il Figlio, permise che noi fino all'ultimo, trascinati dai piaceri e dalle brame come volevamo, fossimo travolti dai piaceri e dalle passioni. Non si compiaceva affatto dei nostri peccati, ma ci sopportava e non approvava quel tempo di ingiustizia. Invece, preparava il tempo della giustizia perché noi fossimo convinti che in quel periodo, per le nostre opere, eravamo indegni della vita, e ora solo per bontà di Dio ne siamo degni, e dimostrassimo, per quanto fosse in noi, che era impossibile entrare nel regno di Dio e che solo per sua potenza ne diventiamo capaci. 2. Dopo che la nostra ingiustizia giunse al colmo e fu dimostrato chiaramente che come suo guadagno spettava il castigo e la morte, venne il tempo che Dio aveva stabilito per manifestare la sua bontà e la sua potenza. O immensa bontà e amore di Dio. Non ci odiò, non ci respinse e non si vendicò, ma fu magnanimo e ci sopportò e con misericordia si addossò i nostri peccati e mandò suo Figlio per il nostro riscatto; il santo per gli empì, l'innocente per i malvagi, il giusto per gli ingiusti, l'incorruttibile per i corrotti,

rappresenta la risposta vocazionale che è frutto della libertà personale del credente di fronte al «dono» della vita comunicato per il mistero pasquale di Cristo.

c) *Non schiavi, ma figli*

Un terzo aspetto è dato dalla scoperta della «figliolanza» divina, da cui derivano conseguenze radicali per l'identità dei credenti. Se il «peccato» con tutta la sua gravità produce divisione solitudine, schiavitù, paura e morte, il «dono trinitario» dello Spirito Santo libera il cuore dell'uomo e lo rende partecipe di una fraternità universale. Non più soli, ma uniti nell'amore. Non più schiavi, ma liberati gratuitamente. Non più terrorizzati dalla morte, ma illuminati dal desiderio di una vita che «fa vivere» nell'amore tutti gli uomini. La dimensione orizzontale della fraternità culmina nella scoperta verticale della «paternità» di Dio. In modo del tutto singolare l'Apostolo richiama alla memoria l'affettuosa espressione di Cristo: «Abbà, Padre!» pronunciata nel solenne e misterioso contesto della sofferenza (Mc 14,36; cf. Gal 4,6). Per opera dello Spirito Santo, i credenti si uniscono al Figlio unigenito prostrato nel dolore della sua passione (partecipano alle sue sofferenze: Rm 8,17), per accedere al cuore del Padre come uomini finalmente liberati. La liberazione è compresa nella logica della paternità e della «figliolanza adottiva» dei credenti, divenuti eredi di Dio, coeredi di Cristo.

6.6. Conformi all'immagine del Figlio suo (Rm 8,18-30): analisi letteraria



<sup>18</sup>Ritengo infatti che le sofferenze del tempo presente non siano paragonabili alla Gloria future che sarà rivelata in noi. <sup>19</sup>L'ardente aspettativa della creazione (*apokaradokia*), infatti, è protesa verso la rivelazione (*apokalypsin*) dei figli di Dio. <sup>20</sup>La creazione (*ktisis*) infatti è stata sottoposta alla caducità (*metaiotēti hypetaḡē*) – non per sua volontà, ma per volontà di colui che l'ha sottoposta – nella speranza <sup>21</sup>che anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. <sup>22</sup>Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi. <sup>23</sup>Non solo, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito (*tēn aparchēn tou pneumatos*), gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo. <sup>24</sup>Nella speranza infatti siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se è visto, non è più oggetto di speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe sperarlo? <sup>25</sup>Ma, se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza. <sup>26</sup>Allo stesso modo anche lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza; non sappiamo infatti come pregare in modo conveniente, ma lo Spirito stesso intercede con gemiti inesprimibili; <sup>27</sup>e colui che scruta i cuori sa che cosa desidera lo Spirito, perché egli intercede per i santi secondo i disegni di Dio. <sup>28</sup>Del resto, noi sappiamo che tutto concorre al bene (*panta synergei eis agathon*), per quelli che amano Dio (*tois agapōsin ton theon*), per coloro che sono stati chiamati secondo il suo disegno (*kata prothesin*). <sup>29</sup>Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine (*symmorphous tēs eikonos*) del Figlio suo, perché egli sia il primogenito (*prototokon*) tra molti fratelli; <sup>30</sup>quelli poi che ha predestinato (*proōrisen*), li ha anche chiamati (*ekalesen*); quelli che ha chiamato, li ha anche giustificati (*edikaiōsen*); quelli che ha giustificato, li ha anche glorificati (*edoxasen*). (Rm 8,18-30)

La seconda sezione riprende il motivo della partecipazione dei credenti alla figliolanza divina attraverso la condivisione delle sofferenze e della gloria del Figlio di Dio (Rm 8,17). Il pensiero di Paolo si sviluppa nella prospettiva escatologica, come conseguenza dell'azione di Dio mediante il suo Spirito. Il tema dominante è rappresentato dalla «speranza della gloria» che culmina con il «canto dello Spirito». L'unità della sezione è confermata dalla relazione speculare con Rm 5,1-11 in cui l'Apostolo ha introdotto il tema della speranza e della gloria (cf. Rm 5,1-2). Un ulteriore motivo ricorrente è rappresentato dal «gemito» inteso come espressione della sofferenza dalla quale si spera di essere liberati mediante un'attesa piena di fiducia. S'individuano quattro unità, tre segnate dal «gemito» e una dalla «rivelazione»: il gemito della creazione (vv. 18-22), il gemito dei credenti (vv. 23-25), il gemito dello Spirito (vv. 26-27) e la «rivelazione» del disegno divino (vv. 28-30). Il v. 18 annuncia la tesi secondo cui «le sofferenze» del presente non contrastano (*ouk axia*) la gloria futura che si manifesterà. La prospettiva di Paolo è di estendere la riflessione oltre la vita umana e di rivelare il destino finale dell'uomo. Il vocabolario della «gloria» circoscrive la sezione (v. 18: *doxa*; v. 30: *doxazein*), evidenziando come la gloria è presente nel corso della storia della salvezza ed è la meta dell'esistenza dei credenti.

---

l'immortale per i mortali. 3. Quale altra cosa poteva coprire i nostri peccati se non la sua giustizia? 4. In chi avremmo potuto essere giustificati noi, ingiusti ed empi, se non nel solo Figlio di Dio? 5. Dolce sostituzione, opera inscrutabile, benefici insospettiti! L'ingiustizia di molti viene riparata da un solo giusto e la giustizia di uno solo rende giusti molti. 6. Egli, che prima ci convinse dell'impotenza della nostra natura per avere la vita, ora ci mostra il salvatore capace di salvare anche l'impossibile. Con queste due cose ha voluto che ci fidiamo della sua bontà e lo consideriamo nostro sostentatore, padre, maestro, consigliere, medico, mente, luce, onore, gloria, forza, vita, senza preoccuparsi del vestito e del cibo» (*Lettera a Diogneto*, a cura di F. Ruggiero, Città Nuova, Roma 2020, n. IX).

Nel v. 19 si introduce il concetto generale di creazione (*ktisis*) la cui identificazione non è certa. Gli autori evidenziano tre ipotesi interpretative, di cui la prima è la più accreditata: a) *ktisis* sarebbe il mondo creato escluso l'umanità (accezione cosmologica); b) la sola umanità senza i credenti che hanno ricevuto lo Spirito (accezione religiosa); c) l'umanità intera esclusa la creazione (accezione antropologica). Condividendo il destino dell'umanità, l'intera creazione cosmica, immaginata come figura personificata, è ridotta a schiavitù, attendendo ardentemente (*apokaradokia*, cf. Fil 1,20) la liberazione dei figli di Dio. Anch'essa vive nella ferma speranza di essere liberata. La presentazione della creazione nei vv. 20-21 evoca la condizione del peccato di Gen 3 e si ricollega alla riflessione proposta da Paolo all'inizio della seconda parte della lettera (Rm 5,12-21). Come Adamo fu sottomesso alla vanità del peccato, così l'intera creazione sperimenta la stessa umiliazione della schiavitù. L'elemento nuovo aggiunta dall'Apostolo è rappresentato dalla «speranza»: la *ktisis* nutre la speranza di essere liberata in vista della «gloria» dei figli di Dio.

Nel v. 22 si aggiunge la metafora del parto, con la quale si pone l'accento sulla dimensione apocalittica che coinvolge la temporalità segnata dal dolore in attesa di una novità radicale. L'allusione alla relazione tra l'uomo e la natura implica una riflessione sul potere umano e la dimensione ecologica del creato. La creazione partecipa al gemito e alla sofferenza dell'intera umanità, condividendo lo stesso destino. L'uomo e la creazione camminano verso la meta celeste della salvezza eterna. Nei vv. 23-25 si sviluppa la relazione tra sofferenza e speranza. La disposizione tematica segue un procedimento circolare del tipo a – b – a': (a) i gemiti nell'attesa della figliolanza; (a') l'attesa di ciò che non vediamo; (b) nell'esercizio della speranza si sperimenta la salvezza già al presente. L'intera argomentazione escatologica va compresa nel quadro del linguaggio apocalittico del «già e non ancora». In questo passaggio non è chiaro se Paolo intende la «figliolanza» (*hyiothesia*) dei credenti già acquisita (v. 15) o ancora da attendere (v. 23). La risposta va cercata nella natura stessa della condizione umana, nella sua realtà incarnata nella storia e nella sua tensione tra presente e futuro<sup>151</sup>.

Secondo la scansione temporale, i credenti hanno ricevuto già «la primizia dello Spirito» (*tēn aparchēn tou pneumatos*) e, forti di questo dono gratuito, vivono imploranti nell'attesa del futuro<sup>152</sup>. Lo Spirito Santo rappresenta già una garanzia di realizzazione, un'assicurazione del compimento che avverrà alla fine. L'impiego di *aparchēn* è simile a tema della «caparra» (*arrabōn*) impiegato in 2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14. In definitiva l'argomentazione paolina considera il dono dello Spirito Santo come «condizione viatoria» dell'uomo, tra il presente storico e il suo futuro escatologico. Nel v. 24 la realtà della speranza viene specificata attraverso il binomio non vedere/vedere. L'Apostolo costruisce l'argomentazione con una serie di contrasti che evocano la tensione presente nel cuore dei credenti: essi sono posti tra presente e futuro, «non visione» e visione, caducità e gloria, schiavitù e liberazione, peccato e salvezza. Da queste tensioni si coglie il significato della speranza cristiana che è già una «partecipazione alla gloria» e alla «pienezza» della figliolanza (cf. Rm 5,2) in virtù del dono dello Spirito Santo.

Nel v. 25 si ribadisce che la realtà misteriosa della salvezza non può basarsi solo su ciò che è visibile e misurabile storicamente. La speranza implica la capacità di aprirsi nella fede al mistero che non si può vedere nel presente storico. Per tale ragione risulta fondamentale la «perseveranza» (*hypomonē*) che nei credenti produce l'attesa della speranza della gloria. Si riprende il motivo della tribolazione che genera perseveranza in Rm 5,3-4, con la differenza che nel nostro contesto la prospettiva non è solo soteriologica, ma escatologica. Nei vv. 26-27 il soggetto agente è lo Spirito Santo che guida interiormente la preghiera dei credenti ed intercede come «avvocato» nelle richieste elevate a Dio. Lo Spirito agisce nella «debolezza» (*astheneia*) dell'essere umano. Nella tradizione biblica ritorna il motivo della preghiera d'intercessione, che diventa di vibrante intensità («gemiti inesprimibili») in situazioni di sofferenza e di persecuzione<sup>153</sup>. Si sottolinea il ruolo di «discernimento» che svolge lo Spirito nell'esistenza del credente che si pone di fronte a «Colui che scruta i cuori e conosce i desideri» (cf. 1Ts 2,4). Il v. 27 si chiude con l'annuncio di un tema cruciale dell'intera riflessione paolina: conoscere i desideri dello Spirito (*ta phronēma tou pneumatos*) per entrare nel progetto di Dio.

Nei vv. 28-30 lo sguardo dell'Apostolo si concentra sul «progetto di Dio». La connotazione vocazionale del testo risulta determinate per comprendere la visione antropologica e teologica su cui si basa la riflessione paolina. Dopo aver presentato il dramma esistenziale dell'uomo schiavo del peccato e aver mostrato la risposta di Dio nel processo di giustificazione e di salvezza, Paolo sintetizza il senso dell'esistenza affrontando la grande problematica del «destino dell'umanità» secondo il progetto di Dio.

- Il v. 28 inaugura la presentazione del «disegno divino» che verrà delineata in cinque fasi attraverso uno sviluppo ascendente (*climax*): la «pre-conoscenza», la predestinazione, la chiamata, la giustificazione e la glorificazione. Precede il percorso rivelativo la tesi di fondo secondo cui «tutto concorre al bene (*panta synergei eis agathon*), per quelli che amano Dio». Nel progetto eterno di Dio sussiste il bene, che si diffonde nella storia nonostante la potenza distruttiva del peccato e del male.

<sup>151</sup> Cf. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, 305-306.

<sup>152</sup> I «gemiti» alludono al motivo biblico della preghiera a Dio e segnatamente alla forma del lamento in situazione di sofferenza cf. Sal 6,7; 31,10; 38,10; 79,11; 102,20 (cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 584-585). È difficile scorgere nell'espressione «gemiti inesprimibili» (v. 26), l'allusione al fenomeno spirituale della glossolalia (cf. 1Cor 14).

<sup>153</sup> Oltre ai motivi salmici e poetici delle suppliche individuali e collettive (cf. Lamentazioni), le figure bibliche che personificano la preghiera vibrante sono numerose: Abramo, Mosè, Davide, Geremia, Giuditta, Ester, Tobia, Giobbe.

In questo senso Dio previene e pre-sceglie gli uomini orientando la storia verso il compimento del bene. Nella rivelazione cristiana non esiste una predestinazione se non nell'orizzonte del bene e dell'amore.

È importante precisare che la «pre-conoscenza» di Dio secondo Paolo si storicizza concretamente mediante la persona e la missione del Figlio. La connotazione «cristologica» del discorso sul «destino» non deve essere generalizzata, ritenendo che la predestinazione sia tra il bene e il male in senso vago. Tutte le volte che l'Apostolo allude a progetto salvifico di Dio è in riferimento al Gesù Cristo e alla configurazione dell'immagine del Figlio (cf. Ef 1,5; Fil 3,10; 2Cor 4,4; Col 1,15). Nel v. 29 si raggiunge il culmine cristologico che svela la finalità ultima degli esseri umani nella storia: «divenire conformi all'immagine del Figlio suo» (*symmorphous tēs eikonos tou hyiou autou*). Coloro che sono predestinati (eletti fin dall'eternità), cioè tutti gli uomini, posseggono una «vocazione universale» a diventare icona unica e irripetibile del Figlio «primogenito» di ogni creatura. È importante sottolineare come l'Apostolo aveva parlato della partecipazione alle sofferenze di Cristo e ora arriva ad affermare che questa «partecipazione» diventa «conformazione». L'adozione filiale dei credenti trova in tale affermazione il suo logico compimento. Il credente immerso nella morte e risurrezione di Cristo, primogenito tra molti fratelli, realizza la propria vocazione e compie il proprio destino nella piena adesione a Cristo.

Il terzo gradino, dopo la «predestinazione» (*proōrisen*) e la «vocazione» (*ekalesen*) è rappresentato dalla «giustificazione» (*edikaiōsen*). L'Apostolo ha ampiamente trattato di questo tema (cf. Rm 3,21-26; 5,1-21), dimostrando come la salvezza divina che rende giusto l'uomo deriva dal sangue di Cristo (cf. Rm 5,9). Malgrado la legge, le alleanze e i doni che Dio ha destinato al popolo eletto, il mistero pasquale rimane l'unica via della giustificazione che realizza la salvezza integrale dell'umanità. Nel v. 30 l'Apostolo pone in relazione la giustificazione con la «glorificazione» dei credenti, collegando il motivo iniziale della «gloria» della creazione con la meta escatologica che è oggetto di speranza. È importante rilevare come il compimento della gloria non è ostacolato dalla paradossale sofferenza dei credenti. Al contrario: la condizione di prova che il credente vive nel presente rappresenta un'attualizzazione della passione di Cristo il cui esito è la partecipazione finale alla sua gloria. Nella ricca e profonda analisi paolina si coglie la grandezza del progetto di Dio e il senso della speranza cristiana, che contempla il destino di felicità dell'uomo in Cristo.

## 6.7. Aspetti teologici

L'analisi della seconda parte pone in rilievo la ricchezza della riflessione paolina sulla storia e sul destino dell'umanità. Per la nostra *Meditatio* si evidenziano tre motivi: a) Custodi della speranza della creazione; b) I gemiti inesprimibili dello Spirito; c) Vocazione e conformazione al Figlio.

### a) Custodi della speranza della creazione

I credenti sostenuti dall'azione trasformante dello Spirito fanno di essere presenti nel mondo creato da Dio. Dopo aver sottolineato l'interiorità dell'uomo, l'Apostolo schiude la sua riflessione sulla realtà cangiante del tempo e dello spazio. Se la condizione per vivere la «legge dello Spirito» è la fede, la virtù che accompagna i credenti nelle sfide della storia è «la speranza». Il binomio momento «tempo presente / gloria futura» (v. 18) apre la prospettiva escatologica che indica la meta finale del «camminare» umano. I credenti non sono né vittime né carnefici, ma sono i «custodi» della speranza della gloria futura. L'esercizio della «speranza» si declina nel mondo creato e limitato nel tempo e nello spazio. Esso è segnato dall'ineluttabile fragilità che spesso vanifica gli sforzi delle persone di «buona volontà». I credenti sono chiamati a diventare come «l'anima nel mondo»<sup>154</sup>, costruttori di speranza, capaci di saper attendere e di interpretare i segni dei tempi. Una nuova visione della creazione deve saper condurre a una nuova interpretazione del ruolo del creato e dell'ecologia<sup>155</sup>.

### b) I gemiti inesprimibili dello Spirito

«Camminare» nel tempo e nello spazio animati dall'azione dello Spirito non corrisponde a un attivismo competitivo e strumentalmente fine a se stesso. Al contrario, il primo passo del cammino appartiene al cuore, secondo l'invocazione del salmista: «Beato chi trova in te la sua forza e decide nel suo cuore il santo viaggio. Passando per la valle

<sup>154</sup> «1. A dirla in breve, com'è l'anima nel corpo, così nel mondo sono i cristiani. 2. L'anima è diffusa in tutte le parti del corpo e i cristiani nelle città della terra. 3. L'anima abita nel corpo, ma non è del corpo; i cristiani abitano nel mondo, ma non sono del mondo. L'anima invisibile è racchiusa in un corpo visibile; i cristiani si vedono nel mondo, ma la loro religione è invisibile. 5. La carne odia l'anima e la combatte pur non avendo ricevuto ingiuria, perché impedisce di prendersi dei piaceri; il mondo che pur non ha avuto ingiustizia dai cristiani li odia perché si oppongono ai piaceri. 6. L'anima ama la carne che la odia e le membra; anche i cristiani amano coloro che li odiano. 7. L'anima è racchiusa nel corpo, ma essa sostiene il corpo; anche i cristiani sono nel mondo come in una prigione, ma essi sostengono il mondo. 8. L'anima immortale abita in una dimora mortale; anche i cristiani vivono come stranieri tra le cose che si corrompono, aspettando l'incorruttibilità nei cieli. 9. Maltrattata nei cibi e nelle bevande l'anima si raffina; anche i cristiani maltrattati, ogni giorno più si moltiplicano. 10. Dio li ha messi in un posto tale che ad essi non è lecito abbandonare» (*Lettera a Diogneto*, VI).

<sup>155</sup> Cf. A. PORRAS, *La creazione geme nelle doglie del parto...* (Rm 8,22): anche un'etica ecologica?, «Pontificia Accademia Teologica» 8 (2009) 181-195

del pianto, la cambia in una sorgente» (Sal 84,6-7). Per indicare la forza interiore dei sentimenti e delle suppliche, l'Apostolo utilizza l'immagine del «gemere». Essa è applicata alla creazione che gene come una donna in procinto di partorire ed è estesa a coloro che vivono nella speranza. I credenti hanno ricevuto la «primizia dello Spirito» che li spinge verso il compimento atteso, desiderato, invocato. L'esercizio della speranza si declina mediante la preghiera «nello Spirito». L'appartenenza dei figli al Padre implica il dialogo e l'intercessione costante a causa della «debolezza» umana. Comprendiamo il ruolo centrale della preghiera comune e del discernimento dello Spirito. Nella dimensione «viatoria» dell'esistenza cristiana siamo chiamati a condividere i «gemiti inesprimibili» dello Spirito senza la pretesa di assolutezza.

### c) Vocazione e conformazione al Figlio

Il culmine dell'itinerario concettuale proposto da Paolo è condensato nei vv. 28-30. Se l'esistenza umana va intesa come «compito vocazionale», nel nostro testo l'Apostolo ne definisce sinteticamente l'intero processo. Mai prima era stata proposta una simile parabola antropologica e teologica, inquadrata nel contesto trinitario e teologico della grande lettera paolina. Nella provvidenza del Padre, nel Figlio e per lo Spirito Santo, viene rivelata una verità sconvolgente («sappiamo»: v. 28): ogni realtà creata nel tempo e nella storia «concorre al bene» di coloro che amano Dio! I cammini dell'uomo, del cosmo e della storia sono interpretati nell'ottica del «bene» sommo, che corrisponde a Dio-Amore. Pertanto l'«essere» porta in sé il segno di una vocazione «cosmica, storica e antropologica» orientata al «bene». Tale segno esclude il male e il peccato. In conseguenza di questa fondamentale verità Paolo sintetizza i passaggi cruciali dell'esistenza dei credenti in cinque tappe: i credenti sono «conosciuti», «predestinati», «chiamati», «giustificati» e «glorificati». Il «disegno» originario di Dio si declina nella storia in modo tale da realizzare il fondamentale motivo vocazionale che giustifica il cammino dell'essere umano: «diventare conforme all'immagine del Figlio suo» (v. 29). Pertanto la «vocazione» come compito di tutta l'esistenza umana si traduce in un processo unico e irripetibile di «cristificazione»<sup>156</sup>.

### 6.8. Chi ci separerà? (Rm 8,31-39): analisi letteraria



<sup>31</sup>Che diremo dunque di queste cose? Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi? <sup>32</sup>Egli, che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi, non ci donerà forse ogni cosa insieme a lui? <sup>33</sup>Chi muoverà accuse contro coloro che Dio ha scelto? Dio è colui che giustifica! <sup>34</sup>Chi condannerà? Cristo Gesù è morto, anzi è risorto, sta alla destra di Dio e intercede per noi! <sup>35</sup>Chi ci separerà dall'amore di Cristo (*ti hēmas chōrisei*)? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada? <sup>36</sup>Come sta scritto: *Per causa tua siamo messi a morte tutto il giorno, siamo considerati come pecore da macello*. <sup>37</sup>Ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori (*hypernikōmen*) grazie a colui che ci ha amati. <sup>38</sup>Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, <sup>39</sup>né altezza né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci (*hēmas chōrisai*) dall'amore di Dio (*apo tēs agapēs tou theou*), che è in Cristo Gesù, nostro Signore.

(Rm 8,31-39)

La terza parte contiene l'inno all'amore di Dio e di Cristo che chiude non solo la pagina di Rm 8 ma l'intera sezione di Rm 5-8<sup>157</sup>. Il testo presenta una strutturazione abbastanza chiara, caratterizzata da un genere forense (si evince il motivo dell'accusa, della difesa e della vittoria). Il brano si apre con cinque incalzanti domande (v. 31) e termina con una dossologia tematizzata sul tema dell'amore di Dio in Cristo (v. 39). L'oggetto dell'inno è costituito dal motivo del *kerigma* pasquale (v. 34) e dalla conseguente vittoria dell'amore sulla morte. Siamo di fronte ad una perorazione di rara bellezza, dotata di una straordinaria efficacia retorica<sup>158</sup>. Riassumendo il movimento letterario si possono individuare due parti: a) l'esclusione della condanna (vv. 31-34); b) l'affermazione dell'amore di Dio e di Cristo (vv. 35-39).

Nel v. 31 Paolo esordisce con la prima domanda retorica che invita il lettore a giudicare l'intero percorso della storia descritta in Rm 5-8. Di fronte alla rivelazione salvifica di Dio e alla condizione dell'uomo nel mondo, cosa è possibile affermare? Alla prima domanda di collegamento segue una seconda, che riguarda direttamente la posizione di Dio nei riguardi dell'umanità (si nota l'uso del pronome «noi»). Come in una scena di tribunale, Paolo include dalla parte degli uomini che soffrono anche Dio il quale non ha risparmiato suo Figlio. Pertanto la sofferenza che è caduta sull'umanità non può essere causata da Dio e nessuno può attribuire a Dio la condanna nei riguardi dell'umanità (cf. Rm 5,1-11; 8,1).

Nel v. 32 Paolo desidera approfondire la natura dell'intervento di Dio a favore dell'umanità, ricollegandosi all'affermazione di Rm 5,8 nella quale ha dimostrato l'atto divino della morte di Cristo a favore degli uomini peccatori (cf.

<sup>156</sup> Cf. F. PIERI, *L'itinerario di cristificazione di Paolo di Tarso. Caratteristiche di un'esperienza di Dio*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010, 168-187 (commento a Gal 2,20).

<sup>157</sup> Cf. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, 310-311; R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 606-609.

<sup>158</sup> «Questo breve passo epistolare è uno dei vertici più luminosi del Nuovo Testamento, sia dal punto di vista contenutistico sia formale. Il testo è di rara efficacia retorica e suscita inevitabilmente un'impressione di bellezza» (R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 606).

analogamente Gv 3,16-17). Nel nostro testo l'Apostolo sviluppa ulteriormente la sua affermazione. Non solo Dio ha voluto la salvezza dell'umanità, ma per realizzarla «non ha risparmiato il proprio Figlio» (*tou idiou hyiou ouk ephesato*). L'espressione non trova paralleli nel Nuovo Testamento e gli autori hanno cercato di individuare collegamenti con altri testi e personaggi biblici<sup>159</sup>. Con buona probabilità l'unico testo parallelo all'espressione paolina è la scena del sacrificio di Isacco (Gen 22,1-19), in cui appare il verbo «risparmiare» (*phaidomani*) preceduto da una negazione e seguito dal sostantivo figlio. Il testo recita:



«L'angelo disse: “Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli niente! Ora so che tu temi Dio e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unigenito”. (...) L'angelo del Signore chiamò dal cielo Abramo per la seconda volta e disse: “Giuro per me stesso, oracolo del Signore: perché tu hai fatto questo e non hai risparmiato tuo figlio, il tuo unigenito, io ti colmerò di benedizioni e renderò molto numerosa la tua discendenza, come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare; la tua discendenza si impadronirà delle città dei nemici” (Gen 22,12.15-17).

In entrambi i casi che riguardano la paternità di Dio e quella di Abramo vi è l'idea di «non risparmiare il figlio». Questa relazione rievoca il collegamento con il motivo giudaico della «*āquêdâ*» (= legame) di Isacco, nel quale si afferma la completa donazione al Padre da parte del figlio, al fine di compiere un sacrificio perfetto. Pur con le necessarie distinzioni, non c'è dubbio che il motivo della «*āquêdâ*» permette di capire meglio il pensiero dell'Apostolo<sup>160</sup>. Nel caso di Abramo la donazione di Isacco è un atto di perfetta obbedienza, nel caso di Dio il «non risparmiare» il Figlio è la rivelazione di un amore straordinario. La conseguenza di tale affermazione è chiara: se Dio non ha risparmiato per amore il suo unico Figlio «per noi», allora non c'è bene più importante che può sostituirsi al Figlio e che può essergli anteposto. La felicità e la salvezza dell'uomo sono oggetto dell'amore unico e irripetibile di Dio e di Cristo.

Nei vv. 33-34 si registra l'impiego del lessico e del contesto forense (cf. l'impiego della metafora forense in Rm 14,10; 2Cor 5,10). Di fronte ad un Dio che ama così l'umanità, chi sarebbe disposto ad accusare gli «eletti di Dio»? La risposta è lapidaria e definitiva: «Dio è colui che giustifica» (*theos o dikaiōn*). Egli è l'eterno Amore che rende giusti eternamente e in pienezza, per il fatto che in Cristo la salvezza è stata realizzata. Lo sviluppo dell'argomentazione culmina nel *kerigma* pasquale (v. 34). La redenzione del mondo esclude la sua condanna. L'immagine dell'adultera perdonata evoca proprio questa condizione di gratuità e di rinnovamento dell'uomo peccatore posto di fronte al giudizio (cf. Gv 8,10-11).

Nella trasposizione figurata del motivo forense, comprendiamo come il ruolo di Cristo non è più quello di «giudice» ma quello di «avvocato» (lat.: *ad-vocatus*; gr.: *paraklitos*; lett: «colui che è chiamato a stare accanto») nel senso di «difensore», che si mette dalla parte dell'imputato. Rapidamente Paolo sintetizza l'itinerario della missione di Cristo: morto, risuscitato, asceso al cielo, assiso alla destra di Dio, intercessore a favore dell'umanità.

Nel v. 35 si apre la seconda parte della perorazione che esplicita il senso del «per noi» (vv. 34-39). Si nota la ripetizione tematica tra l'«amore di Cristo» (v. 35) e l'«amore di Dio in Cristo» (v. 39). Nella domanda retorica «chi ci separerà» (*tis hymas chōrisei*) l'Apostolo impiega un verbo tipico del contesto matrimoniale, che indica la «separazione» tra marito e moglie (cf. 1Cor 7,10-15; Mt 19,6). L'immagine è intensa ed evocatrice della tradizione profetica. Paolo pone in parallelo la relazione di amore tra Cristo e l'umanità con l'unione profonda e vitale degli sposi (cf. Rm 7,1-5). Alla grandezza dell'amore paterno si unisce l'intensità dell'amore nuziale di Cristo. La relazione dei credenti non può avere un vincolo più solido e sicuro di questo.

Segue un elenco di avversità che mettono alla prova l'amore: «la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada». Poiché l'esistenza umana è contrassegnata da pericoli che dividono, l'Apostolo mostra tutto il suo realismo nell'esemplificare la condizione del limite umano attraverso sette realtà «nemiche dell'amore»: la tribolazione (*tlipsis*) segna la sofferenza intima dell'uomo, l'angoscia (*stenochōria*) descrive il senso di disperazione di fronte alla sofferenza, la persecuzione (*diōgmos*) allude alla violenza esterna, la fame (*limos*) è la privazione del bene fondamentale del nutrimento, la nudità (*gymnopēs*) indica la privazione dell'essenziale fisico-spirituale che attiene alla dignità personale, il pericolo (*kindynos*) che genera paura e insicurezza, la spada (*machaima*) che richiama la violenza estrema, che provoca la morte. Nel simbolismo settenario della pienezza, sembra quasi scorgere in queste tappe di dolore la *Via crucis* di Paolo stesso e di quanti hanno scelto di testimoniare il Vangelo.

Nel v. 36 si introduce una conferma biblica dell'argomentazione paolina mediante la citazione del Sal 43,23. Nel testo salmico, che è una lamentazione collettiva, si descrive la situazione di sofferenza del popolo e la sua implorazione a Dio. L'evocazione pastorale («come pecore da macello») ha fatto pensare a un'allusione al *IV Carme* del Servo sofferente (cf. Is 53,7-8). La connotazione cristologica della rilettura paolina del Sal 43 è confermata ancora più chiaramente

<sup>159</sup> Si è pensato all'esortazione di Davide nei riguardi di Assalonne (2Sam 18,5), all'episodio di Davide che risparmia dalla morte Meribaal (2Sam 21,1-14). Altri hanno accostato l'azione della consegna del Figlio alla figura del servo sofferente di *Yhwh* che si è consegnato alla morte (Is 53,16: l'uso del verbo «consegnare»). Tuttavia a una maggiore verifica del confronto, si nota come i testi evocati rivelano scarsi rapporti con Rm 8,32.

<sup>160</sup> Cf. l'*excursus* sulla «*āquêdâ*» in A. PITTA, *Lettera ai Romani*, 314-317.

dall'affermazione di 2Cor 4,11, dove si presenta la condizione di sofferenza di Paolo e dei missionari del Vangelo: «veniamo esposti alla morte a causa di Gesù (*dia Iēsou*), affinché anche la vita di Gesù sia manifestata nella nostra carne».

Nei vv. 37-39 si passa dalla descrizione della sofferenza all'esaltazione della vittoria. L'esito della storia umana non può che seguire lo stesso itinerario sperimentato da Cristo: dalla sofferenza della croce alla vittoria della risurrezione, dalla morte alla vita piena. L'enfasi della riflessione paolina si coglie nell'impiego ridondante del verbo «super-vincere» (*hypernikōmen*). Definire i credenti «super-vincitori» in virtù dell'«amore superiore» di Dio in Cristo, rivela la portata incommensurabile dell'opera redentiva che implica la corrispondenza umana (v. 37). Nel formulare il suo pensiero Paolo intende coinvolgere i credenti («noi») nella collaborazione all'opera divina: essi sono super-vincitori per mezzo dell'amore di Dio in Cristo<sup>161</sup>.

Nei vv. 38-39 l'Apostolo rende ancora più personale e autorevole il suo atto di fede, ribadendo la profonda convinzione (*pepeismai*) che il destino dell'uomo è inseparabile dal progetto salvifico manifestato nell'amore di Dio (v. 38). Il *pathos* argomentativo di quest'ultima unità fa registrare il suo culmine, mediante un rapido elenco di realtà ritenute inefficaci: «morte-vita, angeli-principati, presente-avvenire, potenze, altezza-profondità». Le coppie polari menzionate servono a indicare l'estensione e insieme il limite delle realtà rispetto al mistero divino: «morte-vita» segna il cammino dell'umanità, «angeli-principati» si riferisce alle creature soprannaturali, «presente-avvenire» determina la finitudine della storia, «altezza-profondità» delinea la dimensione spaziale-astronomica del creato. A ben vedere si tratta di quattro «coppie polari» di elementi che segnano le coordinate spazio-temporali, interrotte nella loro sequenza solo dalla designazione delle «potenze» (*dynameis*). L'elenco si chiude con la definitiva impossibilità della separazione dall'amore di Dio in Cristo proveniente da qualsiasi altra creatura. La conclusione perentoria del v. 39 è profondamente incoraggiante. Si pone l'accento su ciò che rimane della vita e del cammino umano. Rimane per sempre l'amore (*agapē*) di Dio in Cristo, così come l'Apostolo ha avuto modo di affermare nell'inno di 1Cor 13,13. In questa dossologia finale si stabilisce una continuità tra Dio e Cristo, mostrando come l'intero progetto della storia della salvezza volge verso il compimento dell'amore di Cristo in Dio (cf. 1Cor 15,28; Col 3,11).

## 6.9. Aspetti teologici

L'ultima sezione della riflessione paolina sintetizza gli aspetti centrali dell'esistenza cristiana nell'orizzonte del compimento escatologico. Approfondiamo il dinamismo dell'amore nelle tre persone divine: a) Il Padre «amante»; b) Il Figlio «amato»; c) Lo Spirito Santo «amore»<sup>162</sup>.

### a) Il Padre «amante»

Abbiamo constatato come Rm 8,31-39 conclude l'intera sezione di Rm 5-8, ritenuta la parte fondamentale per determinare la teologia di Paolo sulla giustificazione e sulla storia della salvezza. La domanda inquietante con la quale si chiudeva Rm 7,24 era: «chi mi libererà...?». Essa si collega all'ultimo passaggio consolante di Paolo, che non più «solo» di fronte al dramma del male e del peccato, ma cammina «insieme» a quanti condividono l'esperienza della liberazione e il cammino verso la pienezza della vita: «chi ci separerà...?» (Rm 8,35). Tutto ha inizio con Dio Padre, sorgente dell'amore e tutto si compie in Lui. La prospettiva della paternità di Dio avvolge lo scorrere della storia e ne segna interamente l'esito. Dal punto di vista dei credenti il Padre non è un'entità astratta, ma è colui che «nel Figlio» possiamo invocare con il grido di «Abba!». Non poteva esserci espressione più filiale e affettuosa, che collega l'uomo alla sua origine e gli permette di scoprire la sorgente della propria vocazione di amore.

### b) Il Figlio «amato»

La paternità di Dio si rende manifesta nel volto del Figlio «amato» (cf. Mt 3,17) e «non risparmiato» dal Padre. La densità dell'affermazione di Paolo fa prendere coscienza dell'abisso dell'amore in tutta la sua paradossalità. Solo in Abramo possiamo intravedere la figura del «padre» che dona perduto ciò che ama, tutto il suo presente e il suo futuro, a Dio. Nel Figlio i credenti si riscoprono «figli» e sanno di poter condividere l'universale vocazione alla santità. Il Figlio «amato» condivide in pienezza la nostra umanità e per questo è posto nella nostra storia come «primogenito di ogni creatura». Nel suo volto i credenti vedono il volto del Padre, nella sua persona contemplanò il mistero ineffabile di Dio, nella sua missione partecipano al mistero della morte e risurrezione. Dio ci ha amati nel Figlio e noi ci scopriamo «inseparabilmente uniti» a Lui.

### c) Lo Spirito Santo «amore»

<sup>161</sup> Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 620.

<sup>162</sup> La nota definizione trinitaria risale a AGOSTINO D'IPPONA, *La Trinità*, Paoline, Roma 1973, IV, 2.4; VII, 10.

L'inno all'amore di Dio si completa nel «dono» dello Spirito Santo che è «amore», eterno dialogo trinitario tra il Padre e il Figlio, dinamismo di vita e di luce. La storia umana può essere paragonata a un solenne aula di «tribunale», in cui è stato condotto l'uomo schiavo del peccato<sup>163</sup>. Paolo riprende la metafora forense per porre come «grande avvocato» dell'umanità lo Spirito Santo. Egli è il protagonista della risposta finale alla domanda: «chi ci separerà dall'amore di Cristo?» (v. 35). Nulla e nessuno potranno mai separare i credenti dall'Amore, perché lo Spirito «che dà la vita» garantisce l'unità e la pace. L'esito consolante è racchiuso nel verbo «vincere», impiegato da Paolo con particolare enfasi spirituale. In definitiva i cristiani nel mondo sono descritti come «silenziosi vincitore» nell'amore<sup>164</sup>. Ogni considerazione intorno alla condizione di sofferenza e di prova, perfino alla prevaricazione del potere umano e sovrumano, non può prevalere sull'Amore di Dio in Cristo. Abbiamo da cercare, scoprire e interpretare una «vocazione» che ci è stata consegnata: essere eternamente felici nel mistero del Dio trinitario.

## 7. Bilancio

L'analisi di Rm 8,1-39 aiuta a comprendere una delle componenti fondamentali della teologia paolina e della visione antropologica cristiana: la giustificazione come azione trasformante e vivificante dello Spirito Santo. Avendo presente il significato antico della festa di Pentecoste (cf. Lv 25) e il suo graduale sviluppo nell'evoluzione della storia di Israele, l'Apostolo Paolo non esita ad associare il dono della Legge con la discesa dello Spirito Santo nel giorno della Pentecoste. Lo Spirito è la nuova legge del cristiano. Si tratta di un'associazione ardita che segna un nuovo modo di concepire l'essere umano, le sue relazioni interpersonali, la condizione del cosmo, il senso della sofferenza, il destino misterioso che si cela nel futuro e la speranza nella meta finale. Tutto comincia dal Padre, si compie nel Figlio e si realizza mediante l'azione efficace dello Spirito Santo. La declinazione «trinitaria» dell'opera di Dio (cf. 1Cor 12,4-6) si collega con la dimensione teologale dei doni offerti all'uomo. Camminare secondo lo Spirito implica l'adesione della «fede» (*πιστις*), ancora sicura di salvezza e dimensione fiduciale del credente, che cresce lungo l'intero arco dell'esistenza. Attendere il compimento chiede la «speranza» (*ἐλπίς*), virtù «bambina» che permette all'uomo di percorrere il tempo penultimo aspirando alla grande meta. E' la condizione del pellegrinaggio esistenziale che permane nella vicenda umana come memoria che si rinnova, attraverso la mutabilità e la fragilità della creazione.

Rimanere nell'«amore» (*ἀγάπη*) e sperimentare l'inseparabilità da Cristo. Nella logica dell'amore cristologico avviene la scoperta della propria vocazione che consiste nell'«essere conformi all'immagine del Figlio suo» (Rm 8,29) per l'azione interiore dello Spirito. In definitiva la pagina di Rm 8,1-39 va considerata come l'incontro armonico di più traiettorie che s'intersecano e formano un prezioso diamante da cui promanano molteplici traiettorie di luce: la traiettoria trinitaria, teologale, antropologica, temporale, spaziale, escatologica, vocazionale. La chiave interpretativa della chiamata di Dio e della risposta dell'uomo si evidenzia in tutta la sua peculiarità, per il fatto che il soggetto agente è lo Spirito Santo. La ricchezza espressiva della riflessione paolina in Rm 8,26-30 può diventare un programma di vita per quanti cercano Dio. Possiamo intravedere in questa pagina paolina le tappe del cammino esistenziale di coloro che da Dio sono da sempre «conosciuti, predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, chiamati, giustificati, glorificati».

## 8. Sviluppi in Rm 9-15

Il motivo della giustificazione è ripreso nella terza sezione della dimostrazione *kerigmatica* (9,1-11,36) che riguarda la fedeltà della Parola di Dio circa il ruolo di Israele. Allo stesso modo si può stabilire una relazione tra l'impiego di *hypothesis* in Rm 8 e nel successivo capitolo (Rm 9)<sup>165</sup>. L'Apostolo presenta la giustizia divina come «misericordia elettiva»<sup>166</sup>. In Rm 9,6-29 si elabora la riflessione sull'imperscrutabilità dell'elezione di Dio nei riguardi di Israele e sulla stessa identità del

<sup>163</sup> Si evidenzia il paragone tra la metafora forense paolina e i racconti della Passione di Gesù (cf. soprattutto Gv 19).

<sup>164</sup> La descrizione circa la presenza e l'identità dei cristiani proposta dalla *Lettera a Diogneto* è eloquente e attuale: «1. I cristiani né per regione, né per voce, né per costumi sono da distinguere dagli altri uomini. 2. Infatti, non abitano città proprie, né usano un gergo che si differenzia, né conducono un genere di vita speciale. 3. La loro dottrina non è nella scoperta del pensiero di uomini multiformi, né essi aderiscono ad una corrente filosofica umana, come fanno gli altri. 4. Vivendo in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e adeguandosi ai costumi del luogo nel vestito, nel cibo e nel resto, testimoniano un metodo di vita sociale mirabile e indubbiamente paradossale. 5. Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera. 6. Si sposano come tutti e generano figli, ma non gettano i neonati. 7. Mettono in comune la mensa, ma non il letto. 8. Sono nella carne, ma non vivono secondo la carne. 9. Dimorano nella terra, ma hanno la loro cittadinanza nel cielo. 10. Obbediscono alle leggi stabilite, e con la loro vita superano le leggi. 11. Amano tutti, e da tutti vengono perseguitati. 12. Non sono conosciuti, e vengono condannati. Sono uccisi, e riprendono a vivere. 13. Sono poveri, e fanno ricchi molti; mancano di tutto, e di tutto abbondano. 14. Sono disprezzati, e nei disprezzi hanno gloria. Sono oltraggiati e proclamati giusti. 15. Sono ingiuriati e benedicono; sono maltrattati ed onorano. 16. Facendo del bene vengono puniti come malfattori; condannati gioiscono come se ricevessero la vita. 17. Dai giudei sono combattuti come stranieri, e dai greci perseguitati, e coloro che li odiano non saprebbero dire il motivo dell'odio» (*Lettera a Diogneto*, n. V).

<sup>165</sup> Cf. BIANCHINI, *La categoria della figliolanza in Romani*, 184; ID., *Figli nel figlio*, 61-68; BYRNE, «*Sons of God*», 79-84.

<sup>166</sup> Cf. PITTA, *Giustificati per grazia*, 160-172.

popolo eletto. Ricorrendo a una serie di citazioni anticotestamentarie, Paolo intende sostenere che l'identità di Israele non va individuata nella sua connotazione etnica, ma nel misterioso disegno della promessa (*epaggellia*) rivolta ad Abramo e ai suoi figli (9,8). Si sottolinea la relazione tra «elezione» (9,11: *eklogē*) e l'azione del chiamare (*kalēin*) libero da parte di Dio, senza precomprensioni meritorie, né «duplice predestinazione» (al bene e al male)<sup>167</sup>. Le testimonianze bibliche confermano come la giustizia e la misericordia provengono da Dio, che nella sua libera volontà offre la salvezza sia ai Giudei che ai pagani. Poiché in Dio non c'è ingiustizia (*adikia*), il dinamismo della salvezza (giustificazione) si declina mediante la misericordia (9,14-15).

La seconda parte (9,30-10,21) si apre con la considerazione paradossale secondo cui i pagani, che non ricercavano la giustizia, hanno raggiunto la giustizia della fede, mentre Israele che cercava la giustizia attraverso la Legge, non ha potuto ottenerla. È la giustizia che deriva dalla fede a rappresentare la «pietra d'inciampo» per Israele incredulo (vv. 32-33; cf. Is 28,16). Tale considerazione spinge l'Apostolo ad approfondire in prospettiva cristologica la relazione tra giustizia e Legge, affermando che il fine (*télos*) della Legge è Cristo<sup>168</sup>. L'affermazione sottolinea la irreversibilità della giustificazione per la fede in Cristo, che non ammette altre condizioni per la salvezza. Seguono tre passaggi dedicati rispettivamente alla giustizia della fede (10,5-13), alla parola di Cristo (10,14-17) e alla condizione inescusabile di Israele che non ha accolto il Vangelo (10,18-21)<sup>169</sup>. Mediante un corredo di citazioni anticotestamentarie l'Apostolo evidenzia il confronto tra la giustizia derivante dalla Legge mosaica e quella che proviene dalla fede nel Signore morto e risorto. L'evento pasquale di Cristo costituisce la «Parola» che viene proclamata (v. 8: *kērýssomen*) e che implica l'adesione interiore («nel cuore») e la confessione pubblica («con la bocca») in vista della salvezza.

Nella successiva sezione esortativa (Rm 12-15) e segnatamente in 14,1-15,13, si evidenziano le conseguenze morali derivanti dal dinamismo della giustificazione<sup>170</sup>. Per esortare i forti e i deboli ad accogliersi l'un l'altro, Paolo descrive la realtà del regno di Dio come «giustificazione, pace e gioia nello Spirito Santo» (14,7). La sentenza lapidaria che collega il tema del Regno con la *dikaiosyne* è finalizzata a segnalare le scelte etiche del credente. Le esigenze morali richiamate nella Lettera in forma esortativa non sono costruite sulla variegata tradizione culturale che persiste nel cristianesimo, bensì conseguono logicamente dalla «giustificazione» donata da Dio al peccatore, dalla liberazione dai peccati e dall'opera di santificazione per mezzo del battesimo. In questo preciso rapporto si colloca l'origine stessa dell'etica paolina che contempera la reciproca correlazione tra la novità dell'evento della salvezza e l'obbligazione morale, l'essere «in Cristo» e l'agire «secondo il vangelo», l'indicativo della fede e l'imperativo della carità (Gal 5,6). Tale relazione non solo fonda la prospettiva etica di Paolo, ma ne configura anche la natura secondo un orientamento marcatamente escatologico (Rm 14,12). Infatti è proprio da questa «tensione» tra il dono della salvezza e la situazione di provvisorietà dei cristiani che vivono ancora in un «corpo mortale», che emerge la necessità dell'esortazione morale in vista del compimento del regno di Dio (Rm 14,17-18). L'etica cristiana si trova tra la «risurrezione di Cristo» e la *parusia*, essa è contestualizzata nel tempo intermedio, cioè nel tempo della Chiesa che cammina verso il compimento.

## 9. Conclusione

La straordinaria riflessione contenuta nella più grande lettera dell'Apostolo ha come centro propulsore il dinamismo del Vangelo. Esso è assunto da Paolo, servo di Gesù Cristo, «segretato» per l'annuncio a tutte le genti (Rm 1,1-7). La rielaborazione della «teologia della storia» nell'ottica dell'azione giustificante di Dio mediante Cristo costituisce l'ossatura dell'annuncio salvifico. La giustificazione per fede è il cuore del Vangelo e la rivelazione di Dio culmina con il compiersi in Cristo della «giustizia salutare» a favore di tutti coloro che credono (Rm 3,28-30). Essa non consiste in un intervento giudiziale retributivo che punisce l'uomo immerso nel peccato, ma nell'atto gratuito mediante il quale Dio «rende giusto» l'uomo (Dio giustifica l'empio: Rm 4,5). La promessa fatta ad Abramo, la cui fede rappresenta il modello della risposta del credente alla volontà del Padre (cf. Gen 15,6), viene portata a compimento nel mistero pasquale del Figlio, Gesù Cristo (Rm 4-23-25).

<sup>167</sup> La questione fu sollevata nell'alveo della teologia calvinista. Nel suo commento K. Barth chiarirà che vi è un'unica predestinazione al bene (cf. K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1993, 324).

<sup>168</sup> L'interpretazione dell'espressione *télos nóμου Christòs* (v. 4) è discussa, poiché il termine *télos* può designare sia il fine (la finalità) sia la fine (la conclusione) della Legge. La questione è di natura ermeneutica e implica la valutazione dell'intera argomentazione paolina. In 3,31 Paolo ha affermato di non voler abrogare la Legge e in 7,1-6 ha sostenuto che sono i credenti a essere morti alla Legge. Nell'argomentazione di Rm 10 si deve riconoscere che la Legge è finalizzata a Cristo. «Il contesto immediato sembra favorire il duplice valore del sostantivo *télos*: mentre in 9,30-10,3 la Legge è vista in funzione finale rispetto a Cristo, in 10,5-20 subentrerebbe quella abrogativa. D'altro canto sarebbe difficile sostenere l'universalità della giustizia divina per chiunque crede (cf. 10,12) se la Legge continuasse ad assumere valore in questo ambito» (PITTA, *L'evangelo di Paolo*, 263).

<sup>169</sup> Cf. M. A. TÁBET, *Rm 10,4 nel dialogo ebraico-cristiano*, in M. GALVÁN (ed.), *La giustificazione in Cristo*, 83-100. Per l'approfondimento di Rm 11,25-27, cf. E. GONZÁLEZ MARTÍNEZ, *La salvación escatológica de Israel en Romanos 11,25-27. Estudio de la cita de Isaías 59,20-21 + 27,9 en la literatura bíblica y parabíblica*, («Tesis», 72), Verbo Divino, Estella 2019.

<sup>170</sup> Cf. PITTA, *Giustificati per grazia*, 172-176.

Così «giustificati per la fede siamo in pace con Dio» (Rm 5,1)<sup>171</sup>. L'azione efficace della salvezza è preveniente ogni merito umano. Mentre gli uomini erano ancora «deboli, nel tempo stabilito Cristo morì per gli empi» (5,6). Siamo nel nucleo della rivelazione cristiana: non è l'uomo che opera lo sforzo di salvarsi, ma è Dio che agisce mediante il suo Figlio, operando la salvezza. In questo processo la giustificazione per fede esclude le opere della Legge perché nessuno possa vantare meriti di fronte a Dio. Per questo nel cuore umano finalmente giustificato e rinnovato, «viene riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (5,5). La connotazione battesimale del credente (Rm 6) implica la sua piena partecipazione alla stessa vita di Cristo e ha come conseguenza il camminare nello Spirito. L'Apostolo rimarca l'antinomia tra la carne (*sarx*) e lo spirito (*pneuma*), riflettendo sul dramma interiore dell'essere umano (Rm 7,7-25) schiavo della legge del peccato. Allo stesso tempo, in virtù del mistero pasquale, la legge dello Spirito devitalizza il potere invasivo del peccato e della carne e consente ai credenti di partecipare come «figli nel Figlio» al progetto della piena redenzione del mondo (Rm 8,1-39). Tale figliolanza è ancora menzionata in Rm 9,6-8 per sottolineare la relazione del popolo eletto con la promessa ad Abramo.

La nostra lettera sviluppa in modo completo la relazione tra giustificazione e figliolanza divina già puntualizzata in Gal 4. La *hyiothesia* insieme alle ricorrenze della terminologia filiale confermano che la «categoria della figliolanza» rappresenta uno snodo importante della lettera ai Romani (soprattutto in Rm 1-9)<sup>172</sup>. Ci resta da approfondire il motivo della giustificazione (o giustizia) nelle lettere successive a Rm: Filippesi, 2 Tessalonicesi, Efesini; 1 Timoteo e Tito.

---

<sup>171</sup> «Giustificati» (*dikaiothentes*) è participio aoristo passivo (passivo divino) ed indica come l'iniziativa del rendere giusto l'uomo viene esclusivamente da Dio.

<sup>172</sup> Cf. BIANCHINI, *La categoria della figliolanza in Romani*, 185-197; ID., *Figli nel figlio*, 67-73.

## CAPITOLO VI

### LA GIUSTIFICAZIONE NELLE ALTRE LETTERE PAOLINE

La trattazione della giustificazione e della figliolanza divina si sviluppa seppure in modo sfumato in altre lettere paoline. Segnaliamo alcuni testi in cui Paolo Fil 3,4b-16, 2Ts 1,3-12; 1Tm 1,9-10; 3,16; Tt 3,4-7, che brevemente approfondiamo.

#### 1. Fil 3,4b-11 la giustizia che deriva dalla fede in Cristo

La ripresa del tema della giustificazione è attestata in Filippesi, per sottolineare il contenuto del vangelo e sostenere la missione della comunità. L'Apostolo conferma la sua preghiera per i Filippesi affinché siano integri e irreprensibili, ricolmi del frutto di giustizia per mezzo di Gesù Cristo (Fil 1,11). È dibattuto il senso da dare all'espressione «frutto di giustizia» (*karpon dikasynes*), che probabilmente allude al processo di giustificazione interiore iniziato nel passato e ora manifestato nella carità e nel sostegno economico verso Paolo (cf. Fil 1,11; 4,19)<sup>173</sup>.

È soprattutto nella pagina autobiografica di Fil 3 che il motivo della giustificazione è ribadito con efficacia<sup>174</sup>. Rileggiamo una parte dell'autoelogio (periautologia) e precisamente i vv. 4-11:



<sup>4</sup>Se qualcuno ritiene di poter avere fiducia nella carne, io più di lui: <sup>5</sup>circonciso all'età di otto giorni, della stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino, Ebreo figlio di Ebrei; quanto alla Legge, fariseo; <sup>6</sup>quanto allo zelo, persecutore della Chiesa; quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della Legge (*katà dikaiosynen ten en nomo genomenos*), irreprensibile. <sup>7</sup>Ma queste cose, che per me erano guadagni, io le ho considerate una perdita a motivo di Cristo. <sup>8</sup>Anzi, ritengo che tutto sia una perdita a motivo della sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore. Per lui ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero spazzatura, per guadagnare Cristo <sup>9</sup>ed essere trovato in lui, avendo come mia giustizia non quella derivante dalla Legge (*me echon emen dikaiosynen ten ek nomou*), ma quella che viene dalla fede in Cristo (*ma ten dià pisteos Christou*), la giustizia che viene da Dio *ten ek theou dikaiosynen*), basata sulla fede (*epi te pistei*): <sup>10</sup>perché io possa conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la comunione alle sue sofferenze, facendomi conforme alla sua morte, <sup>11</sup>nella speranza di giungere alla risurrezione dai morti.

(Fil 3,4b-11)

L'Apostolo ricorda le due fasi della sua esperienza autobiografica. La prima fase (vv. 4b-6) riguarda la sua condotta nel giudaismo e la seconda fase, segnata dall'evento di Damasco, consiste nella trasformazione radicale della sua esistenza in Cristo (vv. 7-11). L'autoelogio ricorda la condotta irreprensibile e zelante di Paolo nei confronti della Legge<sup>175</sup>. Nei vv. 7-11 si delinea il radicale cambiamento della sua vita, segnata dall'incontro con Cristo. L'intensità della comunicazione assume un tono testimoniale unico. Paolo si sente «conquistato da Cristo» e ricostruisce la propria biografia e le conseguenti scelte nella logica paradossale del progetto di Dio compiutosi nel Signore Gesù.

Sull'esempio di Cristo, che non ha considerato un possesso geloso la sua condizione divina ma si è svuotato e umiliato nella forma di servo (cf. 2,6-11), Paolo rilegge la propria vicenda cristiana. Egli partecipa della stessa vita di Gesù di Nazaret e a Lui si conforma fino a riconsiderare ogni onore umano come una «spazzatura» di fronte alla sublimità dell'esperienza di Cristo suo Signore (v. 8). Tutto questo è finalizzato alla conoscenza del Crocifisso morto e risorto e alla partecipazione al suo destino di gloria (vv. 10), nella speranza di giungere alla risurrezione dai morti (v. 11). È importante per la nostra ricerca il confronto tra la «giustizia dalla Legge» (v. 4) e la «giustizia da Dio» (v. 9). La disposizione chiasmica del v. 9 pone al centro dell'affermazione la «via della giustificazione» che è la fede di Cristo<sup>176</sup>. La fede è dono divino collegato al processo della giustificazione. Si conferma nella lettera ai Filippesi l'interpretazione teologica dell'opera salvifica di Dio, che porta a compimento la Legge mediante l'evento pasquale di Gesù Cristo. Nella nostra lettera Paolo

<sup>173</sup> Cf. PITTA, *Giustificati per grazia* 178-179.

<sup>174</sup> La scansione di Fil 3,1b-4a: vituperazione; vv. 4b-16; autoelogio; vv. 17—4,1: esortazione all'imitazione.

<sup>175</sup> Cf. Nm 25,11 (esemplarità di Finees); Sal 105,21<sup>LXX</sup>; 1Mac 2,26-27 (Mattatia).

<sup>176</sup> La disposizione chiasmica del v. 9b è la seguente: (a) e se fossi trovato in lui // (b) non possedendo una mia giustizia // (c) quella dalla Legge // (d) bensì quella per mezzo della fede di Cristo // (c') la giustizia da Dio // (b') sulla fede; cf. PITTA, *Giustificati per grazia* 182.

relaziona la fede alla progressiva conformazione del credente a Cristo, mediante un processo di imitazione che da presente di proietta verso il futuro (Fil 3,21). Fede e obbedienza alla volontà di Dio fanno riferimento a Cristo, il cui modello «kenotico» (2,6-11) costituisce la chiave interpretativa della giustificazione e della figliolanza divina.

## 2. 2Ts 1,3-10: Il giusto giudizio di Dio

 <sup>3</sup>Dobbiamo sempre rendere grazie a Dio per voi, fratelli, come è giusto, perché la vostra fede fa grandi progressi e l'amore di ciascuno di voi verso gli altri va crescendo. <sup>4</sup>Così noi possiamo gloriarci di voi nelle Chiese di Dio, per la vostra perseveranza e la vostra fede in tutte le vostre persecuzioni e tribolazioni che sopportate. <sup>5</sup>È questo un segno del giusto giudizio di Dio (*endeigma tes dikaias jtiseos tou Theou*), perché siate fatti degni del regno di Dio, per il quale appunto soffrite. <sup>6</sup>È proprio della giustizia di Dio (*dikaion para Theo*) ricambiare con afflizioni coloro che vi affliggono <sup>7</sup>e a voi, che siete afflitti, dare sollievo insieme a noi, quando si manifesterà il Signore Gesù dal cielo, insieme agli angeli della sua potenza, con <sup>8</sup>fuoco ardente, per punire quelli che non riconoscono Dio e quelli che non obbediscono al vangelo del Signore nostro Gesù. <sup>9</sup>Essi saranno castigati con una rovina eterna, lontano dal volto del Signore e dalla sua gloriosa potenza. <sup>10</sup>In quel giorno, egli verrà per essere glorificato nei suoi santi ed essere riconosciuto mirabile da tutti quelli che avranno creduto, perché è stata accolta la nostra testimonianza in mezzo a voi. (2Ts 1,3-10)

Dopo l'esordio epistolare nel quale Paolo, Silvano e Timoteo augurano ai Tessalonicesi «grazia e pace», doni provenienti da Dio Padre e dal Signore Gesù Cristo (cf. 2Ts 1,1-2), la lettera presenta la condizione di «persecuzione» in cui versa la comunità ed introduce il tema escatologico del «giusto giudizio» di Dio (cf. 1,3-12). L'«azione di grazie» (v. 3) che apre la prima parte della lettera (cf. 1,3-12) manifesta la condizione di disagio in cui versano i cristiani di Tessalonica. L'autore mostra di conoscere e di avere a cuore la sofferenza della Chiesa e offre ai suoi destinatari una chiave interpretativa della loro situazione, collegando il motivo della persecuzione con quello del «giudizio finale» di Dio. Lo sviluppo della lettera permette di cogliere la motivazione di una tale insistenza: la consapevolezza del «giusto giudizio di Dio» sollecita i credenti a restare saldi nella fede e a qualificare la loro testimonianza cristiana. In tal modo il ringraziamento iniziale prepara le esortazioni concrete di 2Ts 3 che mirano a dare conforto e speranza alla comunità tanto provata dalla persecuzione (cf. 2Ts 3,6-12).

Il «rendere grazie» (v. 3) e la successiva ripresa della «preghiera incessante» (v. 11) costituiscono un unico atto religioso che contiene e supporta le riflessioni escatologiche dei vv. 5-10. La nostra attenzione verte sull'impiego retributivo del motivo relativo alla «giustizia di Dio». Al ringraziamento dei vv. 3-4 segue la riflessione sulla condizione attuale di afflizione in cui versa la comunità di Tessalonica. La disposizione letteraria dell'unità mostra un primo sviluppo nei vv. 5-7a sul tema del «giusto giudizio di Dio» (v. 5) collegato alle sofferenze dei destinatari. Nei vv. 7b-8a si registra un ulteriore sviluppo riguardante le modalità della manifestazione del Signore Gesù Cristo (v. 7); nei vv. 8b-9 ritorna il motivo del giudizio di condanna per coloro che non hanno riconosciuto Dio e nel v. 10 vi è la ripresa della manifestazione gloriosa del Signore a favore di coloro che hanno aderito al Vangelo. La disposizione tematica può essere così riassunta<sup>177</sup>:

### *Il giudizio divino*

### *le implicazioni umane*

vv. 5-7a: giudizio e retribuzione secondo la giustizia di Dio	Il senso escatologico della sofferenza La perseveranza ricompensata
vv. 7b-8a: manifestazione del Signore Gesù dal cielo	Il sollievo proveniente dal cielo
vv. 8b-9: giudizio e retribuzione per la condanna	La punizione per chi non riconosce Dio e non obbedisce la Vangelo
v. 10: manifestazione del Signore Gesù e glorificazione	Il senso escatologico della glorificazione Nei credenti si rende mirabile Dio

La pagina evidenzia un contesto di persecuzione che i credenti stanno vivendo. Paolo indirizza questa lettera per sostenere la testimonianza della loro fede. Emergono dalla nostra pericope tre messaggi<sup>178</sup>.

<sup>177</sup> Per l'approfondimento strutturale di 2Ts cf. M. J. J. MERKEN, «The Structure of 2 Thessalonians», in R. F. COLLINS (ed.), *The Thessalonian Correspondence*, 373-374; Y. REDALIÉ, *Deuxième épître aux Thessaloniens*, Labor et Fides, Genève 2011, 52.

<sup>178</sup> Cf. G. DE VIRGILIO, *Il "giusto giudizio" di Dio in 2Ts 1,5. Aspetti escatologici in 2Ts*, «Bibbia e Oriente» 248 (2011) 122-138.

Il primo riguarda la capacità di interpretare la situazione sofferta dei Tessalonicesi nell'orizzonte della speranza cristiana. L'esercizio della speranza va collocato nella permanente tensione dialettica tra presente storico e futuro escatologico. La condizione di tribolazione e di prova, illuminata dalla redenzione di Cristo, assume per l'Apostolo un'interpretazione positiva ed è collocata nell'orizzonte del traguardo escatologico (cf. 2Ts 1,10; cf. Rm 5,4). La speranza diventa così la condizione itinerante e insieme la virtù dinamica per quanti vivono in questo tempo, che va dalla risurrezione di Cristo alla realizzazione definitiva del Regno di Dio. Il tempo presente, contrassegnato dalla «tensione spirituale» verso la definitività della salvezza, è dominato dalla forza dinamica della speranza che si traduce nell'annuncio del compimento escatologico e insieme nell'assunzione dell'imperativo morale conseguenza della giustificazione donata da Dio (2Ts 3,6-15).

Il secondo concerne il senso della perifrasi «giusto giudizio di Dio» nella novità della visione escatologica di Paolo. In questa espressione singolare si condensa il senso dell'azione divina nei riguardi dell'umanità. «Giusto» perché Dio è l'unico che può giustificare, Paolo presenta ai Tessalonicesi la novità dell'orizzonte escatologico che avrà il «giudizio universale» come segno di discernimento. Dio vuole la salvezza degli uomini e per realizzare questo progetto Egli ha scelto di salvare l'uomo mediante la persona e la missione di Cristo suo Figlio. Il «giusto giudizio» implica la mediazione necessaria del Figlio, la cui manifestazione celeste (*parousia*) segnerà l'intervento finale Dio sulla storia. Nel più profondo e sincero atto di verità avverrà il compimento del Regno con le conseguenze retributive che saranno determinate dalla libera scelta di ciascuno<sup>179</sup>. Le immagini del «sollievo» per gli afflitti e della «rovina eterna» per chi non ha accolto la «testimonianza» del Vangelo sono eloquenti e rimandano al linguaggio apocalittico e profetico, rielaborato nella letteratura giudaica<sup>180</sup>.

Il terzo è collegato alla «dimensione responsoriale» dei credenti che si coinvolgono nella costruzione della storia e nella collaborazione all'opera della salvezza. L'argomentazione di Paolo mira a sollecitare i credenti, a sostenere la loro fede, a coinvolgerli nella preghiera e nell'azione aperta a un futuro positivo e denso di attese. Di fronte alle minacce contro la libertà e la verità, la comunità di Tessalonica non deve cedere allo scoraggiamento ma reagire con realismo e determinazione. Ogni cristiano deve poter testimoniare la sua «chiamata» alla santità. Per questo la tribolazione diventa un «segno di autenticazione» e si trasforma fin da ora in un «giudizio» profetico sulla storia. La lettura escatologica del «giusto giudizio di Dio» si traduce in un insegnamento di vita a livello personale e comunitario. Considerando le persecuzioni e le tribolazioni dei cristiani di Tessalonica, tutta la Chiesa è chiamata a interrogarsi sul futuro a partire dalla situazione presente<sup>181</sup>. Nella luce della rivelazione del «Cristo-*éskaton*» i credenti sono chiamati all'esercizio di una responsabilità coraggiosa, sono resi santi per la potenza di Dio e destinati a far glorificare in loro il nome del Signore Gesù.

### 3. Ef 4,20-24: l'uomo nuovo nella giustizia

Il motivo della «giustizia» è introdotto nella parte parenetica della lettera (cf. Ef 4,1-6,20). Essa si compone di una serie esortazioni così tematizzate: a) Mantenere l'unità nella diversità (4,1-16); b) Non camminare come i pagani ma come persone nuove (4,17-24); c) La vita dell'uomo nuovo: disposizioni pratiche (4,25-5,20); d) il codice domestico (5,21-6,9). Presentando la condizione dell'uomo «nuovo», immerso nella vita dello Spirito, Paolo delinea la sua realtà battesimale, affermando che egli è creato secondo Dio «nella giustizia e nella vera santità» (Ef 4,24). Riportiamo Ef 4,20-24:

 <sup>20</sup>Ma voi non così avete imparato a conoscere il Cristo, <sup>21</sup>se davvero gli avete dato ascolto e se in lui siete stati istruiti, secondo la verità che è in Gesù, <sup>22</sup>ad abbandonare, con la sua condotta di prima, l'uomo vecchio (*ton palaion anthropon*) che si corrompe seguendo le passioni ingannevoli, <sup>23</sup>a rinnovarvi nello spirito della vostra mente <sup>24</sup>e a rivestire l'uomo nuovo (*ton kainon anthropon*), creato secondo Dio nella giustizia e nella vera santità (*en dikaiosyne kai osioteti tes aletheias*). (Ef 4,20-24)

L'immagine battesimale è attestata in Gal 3,27; Rm 13,14. In questi testi si riferisce come la vita del battezzato è immersa nella novità di Cristo. Nel nostro testo il passaggio dall'uomo vecchio a quello nuovo è collegato alla creazione secondo Dio nella giustizia e nella vera santità (*en dikaiosyne kai osioteti tes aletheias*). L'impiego del termine «giustizia» evidenzia un nuovo significato: non si fa riferimento alla giustificazione per fede, né alla virtù morale della giustizia, ma alla

<sup>179</sup> «Il giudizio escatologico è condensazione e fissazione in uno stato di cui, nel corso della vicenda umana, già si danno ampie, dolorose esperienze. La «rovina eterna lontana dal volto del Signore» è la riduzione dell'uomo al suo limite, l'egoismo, la non dedizione, che mura nel cerchio asfissiante di un io depauperato, ripiegato, vuoto. E' la perdita di ogni umanità autentica. L'inferno non solo gli altri. È l'io abbandonato a se stesso. L'io felice di sé, compiaciuto della sua intima ricchezza. All'inferno non si va: ci si ritrova. Basta non uscire da se stessi» (E. GHINI, *Le lettere di Paolo ai Tessalonicesi*, 297).

<sup>180</sup> Cf. PITTA, *Giustificati per grazia*, 185-186.

<sup>181</sup> «Il giudizio escatologico è il compimento definitivo di un giudizio che si realizza già qui e ora [...]. Conoscere Dio e ubbidire al vangelo è in definitiva amare. Non amare è già un giudizio di condanna, fuoco che consuma nell'aridità, nell'egoismo, nella chiusura ai fratelli, nel vuoto dei rapporti epidermici, estetizzanti e/o utilitaristici, dove l'altro è specchio alla propria vanità, oggetto di piacere, di sfruttamento, di possesso» (E. GHINI, *Le lettere di Paolo ai Tessalonicesi*, 296-297).

volontà di Dio che si esprime nel suo progetto salvifico<sup>182</sup>. Tale slittamento è confermato dall'impiego del termine giustizia in Ef 5,9 e 6,14. Quest'ultimo testo non farebbe riferimento alla virtù morale della giustizia, ma all'immagine di Is 59,17<sup>183</sup>.

Secondo Pitta la mancanza di riferimenti alla problematica della giustificazione per fede in 2Ts, Col ed Efesini, lascia supporre che in questo contesto «deuteropaolino», gli interrogativi riguardanti la giustificazione avevano perso di mordente e non richiedevano di essere rielaborati. Mentre ritroviamo il motivo della giustificazione nelle Lettere Pastorali, in tre testi: 1Tm 1,9-10; 1Tm 3,16; Tt 3,4-7.

#### 4. 1Tm 1,9-10: la legge non è per il giusto

Nella sua prima lettera a Timoteo, Paolo affronta la questione della Legge e accenna al motivo della giustizia-giustificazione. Ci limitiamo a riportare il testo di 1Tm 1,8-11, che recita:

<sup>8</sup>Noi sappiamo che la Legge è buona, purché se ne faccia un uso legittimo, <sup>9</sup>nella convinzione che la Legge non è fatta per il giusto, ma per gli iniqui e i ribelli, per gli empì e i peccatori, per i sacrileghi e i profanatori, per i parricidi e i matricidi, per gli assassini, <sup>10</sup>i fornicatori, i sodomiti, i mercanti di uomini, i bugiardi, gli spergiuri e per ogni altra cosa contraria alla sana dottrina, <sup>11</sup>secondo il vangelo della gloria del beato Dio, che mi è stato affidato.  
(1Tm 1,8-11)

Il contesto in cui si colloca la riflessione paolina è caratterizzato dalla situazione di confronto con i maestri della Legge (*nomodidaskaloi*) e il cammino della comunità. Nei vv. 8-11 si prende posizione circa il ruolo positivo della Legge. Il tema della Legge è qui ripreso con l'accentuazione sull'uso e non tanto sul contenuto della Legge. È rilevante notare la variazione del soggetto dall'«io» personale al «noi» ecclesiale, per indicare che Paolo parla a nome della comunità. La frase con il soggetto al plurale suona come una sentenza solenne: «noi sappiamo che la Legge è buona» (*kalòs o nómos*; cf. Rm 3,19; 7,12.16). A differenza del dibattito sul ruolo della Legge mosaica nelle lettere autoriali, in questo contesto l'autore pensa alla Legge morale e alle norme di comportamento, che sono positive quando vengono usate «legalmente» (*nomimòs*). Il riferimento all'uso corretto della Legge fa percepire la tensione contro le tendenze eretiche e devianti sopra descritte, che minacciavano la vita comunitaria. La validità della Legge, estesa a tutti, assume un ruolo necessario soprattutto per stigmatizzare comportamenti peccaminosi, estranei alla vita nella fede.

Nei vv. 9b-10 si presenta in forma di catalogo di vizi, la gamma degli stereotipi negativi che si oppongono alla Legge divina e alla sana dottrina. Il catalogo negativo nomina nei primi otto vizi, le offese contro Dio e i genitori: «iniqui, ribelli, empì, peccatori, sacrileghi, profanatori, parricidi e matricidi». Seguono le offese contro il prossimo: «assassini, fornicatori, pervertiti, trafficanti di uomini, falsi, spergiuri». Alcuni autori hanno interpretato l'elenco dei vizi, ponendoli in relazione alle due tavole della Legge mosaica: il primo gruppo farebbe riferimento ai comandamenti riguardanti Dio e la famiglia (I – IV), mentre il secondo gruppo ai comandamenti riguardanti il prossimo, la vita, la sfera sessuale, la verità e il rispetto della proprietà (V-X). Lasciando da parte il dibattito sul merito della proposta, va comunque notato che siffatti elenchi erano noti nell'ambiente popolare ellenistico, dove delineavano comunemente gli stereotipi morali della vita sociale del tempo. Alla prassi negativa rappresentata dai vizi degradanti, l'autore contrappone la «sana dottrina» (*hygiainoúsē didaskalia*), che qualifica l'originalità del Vangelo. La «dottrina sana» corrisponde al «Vangelo della gloria del beato Dio». La correlazione tra «dottrina sana» e «Vangelo della gloria» conferma l'accentuazione etico-istituzionale dell'insegnamento cristiano, divenuto sicuro «deposito di fede».

L'accento alla «gloria» connessa con il Vangelo richiama la riflessione paolina sul ministero della nuova alleanza (2Cor 3,7-11; 4,4), mentre l'attribuzione della «beatitudine» a Dio, ne esalta la trascendenza celeste. Il testo ha la funzione di stabilire il nesso tra l'agire etico dei credenti e la prospettiva della gloria e della beatitudine divina. Timoteo, insieme alla sua comunità, è chiamato ad accogliere la sana dottrina, rifiutando le deviazioni dei falsi maestri, che inducono all'errore. L'esclusività della testimonianza di Paolo (il v. 11 si chiude con il pronome: «io»), che ha ricevuto l'incarico di annunciare il Vangelo, rappresenta la conferma e insieme lo stimolo a perseverare nella via di Dio. In questo contesto la Legge assume soltanto una funzione negativa: serve per i peccatori e non per chi è giusto. Si nota il cambiamento di prospettiva rispetto al Paolo autoriale sul tema della Legge (cf. Gal 1,13-14; Rm 7,7-25). La stessa figura di Paolo viene presentata come modello di chi da peccatore è stato chiamato per grazia (1Tm 1,14).

#### 5. 1Tm 3,16: fu giustificato nello Spirito

<sup>182</sup> L'immagine è ripresa anche in Sap 5,17-19; cf. PITTA, *Giustificati per grazia*, 187-189.

<sup>183</sup> Cf. *Ibidem*, 188,

Di notevole importanza risulta la confessione di fede attestata in 1Tm 3,16. In essa si fa menzione dell'opera di «giustificazione» nello Spirito.

<sup>16</sup>Non vi è alcun dubbio (*omologouménōs*) che grande è il mistero della pietà (*tes eusebeias mysterion*): egli fu manifestato in carne umana e riconosciuto giusto nello Spirito (*edikaiothe en pneumati*), fu visto dagli angeli e annunciato fra le genti, fu creduto nel mondo ed elevato nella gloria.

(1Tm 3,16)

Il brano è introdotto dal v. 16a, che segna il passaggio al successivo frammento innico, L'avverbio *omologouménōs* (certamente), che richiama alla memoria il motivo della «professione di fede» (*omologeín - omología*). Segue la locuzione «grande è il mistero della vera religiosità» (*méga éstin to tēs eusebeias mystērion*), che qualifica il fondamento della fede ecclesiale. Si tratta di una formula solenne, simile alla precedente espressione «mistero della fede» (v. 9), che racchiude il fulcro cristologico del credere ecclesiale<sup>184</sup>.

Il v. 16b contiene una confessione di fede cristologica. Nell'ambito dell'epistolario paolino, un testo direttamente collegabile con 1Tm 3,16b è l'inno cristologico di Fil 2,6-11, dove s'insiste non solo sull'incarnazione, ma anche sull'umiliazione (*kénosis*) del figlio di Dio preesistente. Siamo di fronte a due capisaldi della cristologia neotestamentaria, derivanti dalla più antica tradizione liturgica della Chiesa. La nostra confessione di fede è racchiusa in sei versi disposti in forma parallela. Si descrive lo sviluppo ascendente del mistero di Cristo che dalla condizione della «carne» (*sárx*) accede a quella della «gloria» (*dóxa*). Il pronome personale «egli» (*ós*) si riferisce a Gesù Cristo, soggetto e protagonista dell'inno, la cui esistenza opera nella sfera dell'incarnazione e dello spirito. Spazio storico-terreno e celeste, umanità e trascendenza, terra e cielo definiscono la realtà personale del Figlio di Dio. Diversi autori hanno rilevato come «il carattere delle affermazioni su Gesù espresso nei sostantivi è nettamente determinato dai verbi relativi, i quali fanno tutti parte del “lessico della predicazione e della rivelazione” (L. Oberlinner). La composizione strutturale è simmetrica, organizzata in tre strofe e caratterizzata da rispettive contrapposizioni: carne umana/Spirito; angeli/genti; mondo/gloria. Ne riportiamo la struttura strofica tripartita:

Egli [Gesù Cristo]			
I.	fu manifestato in carne umana	/	e riconosciuto giusto nello Spirito,
II.	fu visto dagli angeli	/	e annunciato fra le genti,
III.	fu creduto nel mondo	/	ed elevato nella gloria.

Ogni strofa si apre con un verbo al passivo, che descrive l'azione di Dio, a cui segue (in I e III) la determinazione avverbiale «nel» (*en*) e termina con un sostantivo. I sei sostantivi sono pensati come coppie contrapposte e definiscono il processo rivelativo e soteriologico, che contrassegna la persona e la missione di Cristo, dall'incarnazione all'ascensione nella gloria.

La *prima strofa* (I) evidenzia la manifestazione (*ephanerōthē*) dell'uomo Gesù (cf. 2,5) nella sua esistenza storica. L'impiego del verbo «manifestare» (*phanerōō*: cf. 2Tm 1,10; Tt 1,3) indica la dimensione rivelativa dell'evento cristologico, la cui origine è in Dio (cf. l'impiego del passivo divino). L'enfasi sulla concretezza storica della «carne» (intesa come incarnazione della persona umana) di Cristo (cf. l'impiego di *sárx* in LXX) oltre ad essere in linea con la predicazione kerigmatica, sembra connotata apologeticamente in funzione anti-eretica (anti-docetista: cf. J. Jeremias). In primo piano si colloca l'antitesi tra la «manifestazione nella carne» la «giustificazione nello Spirito» (*edikaiōthē en pneumati*). In essa si definisce il compimento della missione del Figlio di Dio, incarnato morto e risorto, che si realizza nella sfera del trascendente. È difficile collegare il concetto di «giustificazione» delle grandi lettere paoline (*Gal*; *Rm*) all'uso che qui è fatto. Alcuni hanno posto in relazione la «giustificazione» con l'evento della «risurrezione», rifacendosi al parallelismo tra «carne e Spirito» attestato nell'esordio della lettera ai Romani. In *Rm* 1,3-4 Paolo definisce il contenuto del Vangelo che «riguarda il Figlio suo, nato dal seme di Davide secondo la carne (*katá sarká*), costituito Figlio di Dio con potenza, secondo lo Spirito di santità (*katá pneúma agiosýnēs*), in virtù della risurrezione dei morti (*ex anastáseōn nekrōn*), Gesù Cristo nostro Signore» (*Rm* 1,3-4). Tuttavia la prospettiva dei due testi è diversa: in *Rm* 1,3-4 l'attenzione è posta sulla connotazione soteriologica del *kérygma*, mentre in 1Tm 3,16b si mette in luce l'antitesi carne/Spirito, finalizzata a segnare il passaggio tra la condizione della «terra» e quella del «cielo». Pertanto l'espressione «fu reso giusto nello Spirito» allude all'esaltazione di Cristo incarnato nel mondo celeste (N. Brox; L. Oberlinner).

<sup>184</sup> Nelle *Pastorali* il termine *eusebeía* (lat.: *pietas* = pietà, religiosità) non solo porta in sé un contenuto «grande», ma riveste un ruolo determinante, poiché unisce l'«ortodossia» della fede professata con l'«ortoprassi» della vita dei credenti. Pertanto la locuzione «mistero della vera religiosità» definisce la circolarità dell'appello veritativo della storia salvifica culminato in Cristo, con la «risposta di fede» dei credenti.

La *seconda strofa* (II) ripropone il binomio terra/cielo, associando la conoscenza (visione) degli angeli all'annuncio rivolto alle genti<sup>185</sup>. Alla manifestazione rivolta agli angeli, si collega la predicazione tra le genti (*ekērychthē en ethnēsīn*). Si tratta dell'universalismo della predicazione evangelica che caratterizza la riflessione paolina e definisce un aspetto peculiare della teologia delle *Pastorali*. Tale affermazione, contenuta nel nostro frammento innico, sorprende per la sua apertura universalistica. La comunità deve sentirsi responsabile dell'annuncio salvifico che è destinato a tutte le genti<sup>186</sup>. La *terza strofa* (III) sviluppa le conseguenze della predicazione evangelica rivolta alle genti. Alla predicazione fa riscontro l'azione del credere (*episteúthē*). Raggiunto dal messaggio salvifico del Vangelo, il mondo (*kósmos*) è spinto a riconoscere il Cristo nella fede. Il frammento innico si chiude con l'ultimo atto, che è la glorificazione del Figlio, elevato da terra per volere di Dio. Nel Cristo «esaltato» culmina la professione di fede e la preghiera della comunità dei credenti<sup>187</sup>. In definitiva l'inno di 3,16b raccoglie il nucleo veritativo di quel «deposito della fede» che l'Apostolo consegna a tutta la comunità, sotto la responsabilità e la custodia premurosa di Timoteo e dei suoi successori.

## 6. Tt 3,4-7: giustificati per grazia

Un ultimo testo riguardante la giustificazione è inserito nell'inno di Tt 3,4-7, dedicato alla filantropia di Dio.

<sup>4</sup>Ma quando apparvero la bontà di Dio, salvatore nostro, e il suo amore per gli uomini, <sup>5</sup>egli ci ha salvati, non per opere giuste da noi compiute, ma per la sua misericordia, con un'acqua che rigenera e rinnova nello Spirito Santo, <sup>6</sup>che Dio ha effuso su di noi in abbondanza per mezzo di Gesù Cristo, salvatore nostro, <sup>7</sup>affinché, giustificati per la sua grazia, diventassimo, nella speranza, eredi della vita eterna. (Tt 3,4-7)

Per la ricchezza del vocabolario e la profondità teologica del suo contenuto, l'unità letteraria costituita dai vv. 4-7 (o almeno i vv. 5-6) è ritenuta un probabile frammento innico di origine battesimale. L'inno esaltava gli effetti salvifici del battesimo, come la nuova nascita e il dono dello Spirito, che implica l'adesione della fede (cf. 1Cor 6,9-11). Il v. 4 si apre con la presentazione dell'azione salvifica che ha Dio come protagonista. Nel testo parallelo di 2,11 il soggetto della manifestazione è la grazia. Nel v. 5 viene formulata la confessione di fede, in piena consonanza con la visione soteriologica paolina. Nella sua infinita benevolenza Dio «ci ha salvati». Si tratta di un avvenimento storicamente accaduto, non per le opere di giustizia (*en dikaiosyne*) compiute dall'uomo, ma esclusivamente per la sua «misericordia». Alla luce della peculiare visione teologica paolina, possiamo collegare la relazione tra giustificazione per la fede e opere della Legge, con l'argomentazione che l'Apostolo ha elaborato nelle lettere autoriali (Gal 2,16; Rm 3,21; Fil 3,9). La salvezza integrale dell'uomo non deriva dai meriti delle sue opere né dall'osservanza delle prescrizioni legali, ma dall'accoglienza nella fede del mistero pasquale di Cristo.

Tuttavia si nota come tale problematica, che ha segnato profondamente il dibattito in Galati e Romani, nelle Lettere Pastorali non rappresenta più un problema teologico. Poiché nelle Pastorali si pone l'accento sulla misericordia di Dio e non più sulla problematica della Legge, anche il ruolo delle opere assume un significato ulteriore. Esse hanno importanza per la vita attuale dei credenti, perché attraverso di esse si manifesta la giustificazione di Dio e anche la «giustizia» dei credenti. Nelle Pastorali il termine *dikaiosyne* indica la rettitudine morale dell'uomo. Pertanto le opere dei credenti vanno interpretate «in senso positivo come segno (indispensabile!) della nostra giustizia, e in senso “negativo” in quanto fra le ragioni della nostra salvezza, restano pur sempre in una posizione di secondo piano rispetto alla «misericordia di Dio». La pregnanza teologica del testo rispecchia il pensiero e il vocabolario paolino di Rm 3,24 (cf. 4,16; 5,1-2), con la differenza qui la giustificazione è posta in relazione al battesimo e non più con la fede (e le problematiche derivanti dal ruolo della Legge). L'idea che, coloro che hanno ricevuto lo Spirito Santo sono «eredi», si accorda coerentemente con Gal 4,7; Rm 8,17. Allo stesso modo, la volontà salvifica di Dio che opera mediante Cristo e lo Spirito, è contraddistinta dalla prospettiva escatologica della «speranza nella vita eterna» (cf. Gal 6,8; Rm 2,7; 5,21; 6,22). È interessante notare come la formula che esprime la «speranza della vita eterna» costituisce come una preziosa cornice che apre e chiude la lettera a Tito (1,2; 3,7).

<sup>185</sup> La menzione degli angeli in cielo va interpretata nella linea della cristologia dell'esaltazione: il risorto è insediato nella sfera celeste, abitata dalle sfere angeliche, da cui riceve gloria e su cui esercita la sua signoria regale (cf. *Fil* 2,9-11; *Ef* 1,20-21; *1Pt* 3,21-22). Troviamo tale rappresentazione nella letteratura di genere apocalittico (cf. *Ap* 5,11-12; 7,11-12; *Ascensione di Isaia*, 11,23).

<sup>186</sup> «Come l'universalità della volontà salvifica di Dio (2,4) e la portata globale della morte espiatrice di Gesù (2,6), così si sottolinea anche l'illimitata responsabilità dei cristiani per tutti gli uomini (2,1). Questa concezione ecclesiologica che va oltre i limiti della comunità e della chiesa per raggiungere il mondo si è manifestata, del resto, nelle raccomandazioni agli uomini e alle donne responsabili del governo delle comunità» (L. OBERLINNER, *Prima Lettera a Timoteo*, 285).

<sup>187</sup> Per spiegare l'origine stilistica di questa figura, J. Jeremias ha proposto la connessione del nostro testo con il genere innico delle intronizzazioni presenti nell'Oriente antico. In tal modo si comprende perché l'ascesa al trono del Cristo è presentata come una «processione trionfale», dove ogni stazione è illustrata dalla coppia di antitesi di ogni strofa, con un notevole effetto espressivo nel lettore. L'interessante proposta però non sembra collegabile al nostro testo, che ripete non tanto uno schema d'intronizzazione, ma la formula kerigmatica (abbassamento/esaltazione), utilizzando un linguaggio apocalittico (cf. le tradizioni di *Enoc*).

L'accenno alla giustizia (*diakiosyne*) è inoltre presente nelle raccomandazioni che l'Apostolo riserva a Timoteo: egli deve perseguire la giustizia (1Tm 6,11; 2Tm 2,2), come impegno nel ministero pastorale e segno di maturità umana e spirituale (Tt 1,8; 2,12) dell'uomo di Dio (2Tm 3,16-17). La giustizia è infine menzionata nel testamento spirituale di Paolo, in cui si indica la «corona di giustizia» che Dio «giusto giudice» consegnerà all'Apostolo al traguardo (2Tm 4,8).

## 7. Conclusione

Le indicazioni emerse dalla sintetica analisi delle lettere ai Filippesi, Efesini, a Timoteo e Tito mostrano come il motivo della giustificazione sia declinato con una diversa sfumatura. In Filippesi l'accentuazione è rappresentata dalla mistica dell'imitazione, finalizzata a sostenere il cammino di fede della comunità. In Efesini il motivo della giustizia assume un risvolto principalmente etico, sottolineando il ruolo sociale dell'impegno dei cristiani nel mondo. Nelle lettere a Timoteo la giustificazione è associata alla manifestazione di Cristo e alla risposta del pastore chiamato a testimoniare la giustizia di Dio. Infine la definizione della giustificazione per grazia (Tt 4,47) sintetizza il dinamismo del dono divino nella storia.

## CAPITOLO VII

### LA GIUSTIFICAZIONE E FIGLIOLANZA DIVINA NELLA TEOLOGIA E NELLA MORALE PAOLINA

Il percorso svolto finora ha posto in luce la rilevanza del binomio giustificazione- figliolanza divina. La riflessione dell'Apostolo sulla giustificazione è stata al centro di un dibattito che ha segnato la storia dell'interpretazione biblica<sup>1</sup>. Dopo aver puntualizzato i termini del dibattito sulla teologia paolina, focalizziamo gli aspetti peculiari del binomio giustificazione-figliolanza divina e le sue connessioni con la morale paolina<sup>2</sup>.

#### 1. Aspetti del dibattito teologico

##### 1.1. Lutero e la giustificazione<sup>3</sup>

Come è noto, la concezione luterana della giustificazione del peccatore ha preso forma nel contesto dell'interpretazione esegetica della Scrittura. Lutero infatti, dopo aver compiuto gli studi, inizia la sua carriera accademica come professore di Sacra Scrittura e, dopo aver commentato per due anni il libro dei Salmi (1513-1515), nell'anno 1515-1516 si dedica alla spiegazione della lettera ai Romani e qui si trova a confronto con il cuore della visione paolina della giustizia di Dio che si manifesta e che giustifica il peccatore<sup>4</sup>.

Nella sua interpretazione della lettera ai Romani Lutero prende le distanze da una concezione della giustizia come attributo divino, sulla base del quale Dio giudica l'uomo e punisce il suo peccato. Per descrivere il modo in cui la giustizia divina è comunicata all'uomo che si riconosce peccatore e privo della vera giustizia, Lutero ricorre al concetto di *imputazione*. L'intenzione fondamentale soggiacente alla scelta di questa categoria, che nei secoli successivi è stata al centro di innumerevoli controversie, è di sottolineare il carattere rigorosamente teocentrico della salvezza umana e la necessità di non perdere di vista neppure per un momento la totale dipendenza della creatura umana dal dono divino. La giustizia donata all'uomo non può perciò essere concepita come una qualità che inerisca all'uomo e gli sia propria - come riteneva la teologia medievale che aveva definito la grazia come *habitus* - ma rispetto all'uomo deve rimanere "esterna" e "aliena". All'origine della vera giustizia si trova dunque la considerazione che Dio ha del peccatore quando non tiene conto del suo peccato. La metafora giudiziale dell'*imputazione*, nonostante il significato centrale che indubbiamente Lutero le attribuisce, non rappresenta tuttavia l'unica chiave di lettura utilizzata per comprendere l'annuncio di salvezza proclamato da Paolo nella lettera ai Romani<sup>5</sup>. Se dunque la giustizia attribuita all'uomo proviene dall'esterno, non per questo essa rimane

---

<sup>1</sup> Cf. PITTA, *Giustificati per grazia* 16-22; A. E. MCGRATH, *Giustificazione*, in *DPL*, 789-198. Per l'approfondimento del tema: cf. G. COLZANI, *La dottrina della giustificazione alla prova della storia*, in J. M. GALVÁN (ed.), *La giustificazione in Cristo*, 35-60; P. O'CALLAGHAN, *Fides Christi: the Justification Debate*, Four Courts, Dublin 1997, 185-194; ID., *New Perspectives on Paul: A Reflection on Luther's Contribution to the Doctrine of Christian Grace on the Occasion of the Fifth Centenary of the Reformation*, «Nova et Vetera», English Edition, 16 (2018) 797-833; B. LOHSE, *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development*, Fortress Press, Minneapolis 2011; E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica* (BTC 112), Queriniana, Brescia 2000; S. WESTERHOLM, *La giustificazione riconsiderata* (SB 185), Paideia, Brescia 2016.

<sup>2</sup> Cf. F. FESTORAZZI, *Originalità della morale cristiana secondo san Paolo*, in AA. VV., *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12-13)*, par L. De Lorenzi, Rome 1979, 237-359; S. ZEDDA, *Relativo e assoluto nella morale di San Paolo* (BCR 43) Paideia, Brescia 1984; R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. II. I primi predicatori cristiani* (SCTNT 2), Paideia, Brescia 1990, 19-93; S. C. MOTT, *Etica*, in *DPL*, 591-601. Per una ricognizione del dibattito sulla morale paolina, cf. A. RODRIGUEZ LUÑO, *Introduzione allo studio della morale di San Paolo*, «Annales Theologici» 21/2

<sup>3</sup> Cf. J. VERCRUYSE, *Alle origini del dibattito sulla giustificazione*, *Crede Oggi* 130 (2002) 51-72.

<sup>4</sup> Cf. M. LUTERO, *Lettera ai Romani* (1515-1516), a cura di F. Buzzi, Paoline, Cinisello Balsamo 1991. Per l'approfondimento, cf. B. GHERARDINI, *Articulus stanti et cadentis ecclesiae*, in J. M. GALVÁN (ed.), *La giustificazione in Cristo*, 26-34.

<sup>5</sup> Nel commento di Lutero ricorre frequentemente anche la metafora del medico che si prende cura del malato fino a portarlo alla completa guarigione. L'immagine dell'azione del medico suggerisce invece, oltre al duplice punto di vista da cui considerano la malattia il medico e il malato, il *processo graduale* di guarigione che ha come scopo la sconfitta del peccato nell'esistenza del credente. Lutero si interroga sulla condizione del malato al quale il medico ha prescritto il rimedio per la sua malattia. Scrive Lutero: «È forse sano questo ammalato? No, ma è insieme ammalato e sano. In realtà, è malato; ma è sano per la sicura promessa del medico, al quale egli crede. Il medico, da parte sua, lo considera già come sano, poiché è sicuro di guarirlo; infatti, ha già incominciato a curarlo e non ha considerato per lui questa malattia come una condanna a morte. Allo stesso modo Cristo, il nostro Samaritano, prendendosi cura del suo malato, cioè dell'uomo mezzo morto, l'ha portato alla locanda per curarlo; e, dopo avergli promesso una guarigione totale e perfetta, ha cominciato a guarirlo per la vita eterna. Non gli imputa il peccato, cioè le sue concupiscenze, per la morte; ma,

totalmente estrinseca. Il modello dell'imputazione porta ad affermare la *presenza simultanea di peccato e giustizia (homo simul justus et peccator)*, in dipendenza dal punto di vista da cui l'uomo considera la propria condizione<sup>6</sup>. Nella formula *homo simul justus et peccator* trova espressione il duplice punto di vista da cui la condizione umana può essere considerata, ma il contesto in cui ricorre non autorizza di vedervi una concezione puramente estrinseca della salvezza perché si inserisce in un quadro che descrive la salvezza come progressiva guarigione che troverà escatologicamente il suo compimento.

La scoperta della «giustizia di Dio» non come giustizia punitiva e vendicativa (cf. Rm 1,18: l'ira di Dio), ma come giustizia salvifica applicata all'uomo peccatore che si apre alla fede, diventa il centro del vangelo paolino, con conseguenze notevoli<sup>7</sup>. Senza entrare nel merito delle conseguenze teologiche, ci limitiamo a segnalare che la lettura luterana della lettera ai Romani e del messaggio paolino della salvezza nel suo insieme è stata giudicata dal magistero della chiesa cattolica parziale e inaccettabile essenzialmente per due ragioni:

- per la tendenza, implicita nell'idea dell'imputazione di una giustizia che rimane estranea, a sminuire l'effettiva trasformazione della creatura umana alla quale è donata la grazia divina;
- per la negazione del ruolo spettante alla libertà della creatura nell'accoglienza della grazia divina. Questi sono gli aspetti fondamentali della dottrina della giustificazione che il Concilio di Trento oppone alla Riforma protestante<sup>8</sup>.

Volendo richiamare la sintesi della dottrina cattolica, segnaliamo che il *Catechismo della Chiesa Cattolica* riassume il tema della giustificazione ai nn. 1987-1995. Il n. 1991 recita:

«La giustificazione è, al tempo stesso, accoglienza della giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo. Qui la giustizia designa la rettitudine dell'amore divino. Insieme con la giustificazione, vengono infuse nei nostri cuori la fede, la speranza e la carità, e ci è accordata l'obbedienza alla volontà divina»<sup>9</sup>.

Nel n. 1993 si sottolinea la collaborazione tra Dio e l'uomo:

«La giustificazione stabilisce la collaborazione tra la grazia di Dio e la libertà dell'uomo. Da parte dell'uomo essa si esprime nell'assenso della fede alla parola di Dio che lo chiama alla conversione, e nella cooperazione della carità alla mozione dello Spirito Santo, che lo previene e lo custodisce: «Dio tocca il cuore dell'uomo con l'illuminazione dello Spirito Santo, in modo che né l'uomo resti assolutamente inerte subendo quell'ispirazione, che certo può anche respingere, né senza la grazia divina, con la sua libera volontà, possa incamminarsi alla giustizia dinanzi a Dio»<sup>10</sup>.

Nel n. 1994 si afferma che la giustificazione è l'opera più eccellente dell'amore:

«La giustificazione è l'opera più eccellente dell'amore di Dio, manifestato in Cristo Gesù e comunicato tramite lo Spirito Santo. Sant'Agostino ritiene che «la giustificazione dell'empio è un'opera più grande della creazione del cielo e della terra», perché «il cielo e la terra passeranno, mentre la salvezza e la giustificazione degli eletti non passeranno mai». Pensa anche che la giustificazione dei peccatori supera la stessa creazione degli angeli nella giustizia, perché manifesta una più grande misericordia» (cf. Sant'Agostino, *In Evangelium Johannis tractatus*, 72,3)<sup>11</sup>.

Confermando la costante interpretazione dei testi paolini, si afferma che la giustificazione per fede consiste

---

nella speranza della guarigione promessa, gli vieta frattanto di fare e di omettere ciò che potrebbe ostacolare la guarigione e fomentare il peccato, cioè la concupiscenza» (LUTERO, *Lettera ai Romani*, 365-366).

<sup>6</sup> «I santi, intrinsecamente, sono sempre peccatori; perciò sono sempre giustificati estrinsecamente. Invece gli ipocriti, intrinsecamente, sono sempre giusti; perciò sono sempre peccatori estrinsecamente. "Intrinsecamente", dico, cioè come siamo in noi stessi, ai nostri occhi, nella stima che abbiamo di noi stessi; invece, con "estrinsecamente", intendo come siamo davanti a Dio, nella considerazione che egli ha di noi. Dunque noi siamo estrinsecamente giusti, quando non lo siamo da noi stessi né a motivo delle nostre opere, ma solo grazie alla considerazione di Dio. Infatti la sua considerazione non sta in noi né è in nostro potere; dunque neanche la nostra giustizia si trova in noi né è in nostro potere. [ ... ] Invece, intrinsecamente, siamo peccatori, per la natura dei relativi; se siamo giusti solo perché Dio ci reputa tali, non siamo tali per il fatto di vivere e di operare. Perciò, intrinsecamente e per quanto dipende da noi, siamo sempre malvagi» (LUTERO, *Lettera ai Romani*, 361).

<sup>7</sup> In quel frangente storico, alla scoperta interiore di Lutero portò il riformatore ad identificare se stesso come con Paolo che doveva lottare contro i giudaizzanti e fatalmente porta ad identificare questi ultimi con i teologi e il magistero della chiesa di Roma, accusati quindi di sostenere una giustizia che viene dalle opere (cf. la questione del merito e delle indulgenze); cf. G. PULCINELLI, *Paolo, scritti e pensiero. Introduzione alle lettere di Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013, 313; DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 339-340.

<sup>8</sup> Cf. A. MAFFEIS, *La dottrina della giustificazione da K. Barth a oggi*, in G. ANCONA (ed.), *La giustificazione*, Messaggero, Padova 1997, 113-194; ID., *La dottrina della giustificazione: criterio per la chiesa*, «Credere Oggi» 130 (2002) 121-134

<sup>9</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992, n. 1991.

<sup>10</sup> *Ibidem*, n. 1993.

<sup>11</sup> *Ibidem*, n. 1994.

nell'accoglienza dell'opera giustificante dell'amore di Dio per la fede in Cristo, mediante l'azione dello Spirito. Il nucleo stesso della rivelazione cristiana nella sua peculiarità è rappresentato dal fatto che non è l'uomo a meritare la salvezza davanti al Dio, ma è Dio a salvare l'uomo, indipendentemente dalla Legge. Pertanto la giustificazione per fede esclude che in questo processo salvifico entrino le opere (della Legge), davanti al Dio di Gesù Cristo infatti non ci sono meriti o altre qualifiche da far valere: la sua grazia non considera le qualità dell'uomo e non è mai una ricompensa alle opere meritorie. L'uomo riceve la grazia unicamente come dono, ed essendo un dono non chiede se non di essere accolto; questa accoglienza coincide con il credere.

## 2. La giustificazione e il recente cammino interpretativo

Nel corso del sec. XX la concezione luterana, che centralizzava il tema della giustificazione per sola fede<sup>12</sup> come paradigma essenziale della Riforma, ha ricevuto forti obiezioni da parte degli stessi studiosi luterani<sup>13</sup>. Il vescovo svedese Krister Stendahl (1921-2008) ha dato inizio ad un ripensamento della «dottrina della giustificazione» ritenendo che essa non rappresentava il «cratere principale»<sup>14</sup> della teologia paolina, ma solo quello secondario<sup>15</sup>. L'impiego della giustificazione per fede andava considerato come una dottrina polemica a servizio dell'ingresso dei gentili nella salvezza promessa ad Israele. Per questa ragione l'autore conferisce alla sezione di Rm 9-11 un'importanza prevalente nell'impianto della lettera, aprendo la strada all'ipotesi delle «due vie di salvezza» una per Israele e, un'altra diversa, per tutti gli altri popoli. In questa linea interpretativa si colloca un nuovo orientamento denominato *New Perspective*. Secondo Pitta<sup>16</sup> i cambiamenti riguardanti la concezione della giustificazione e l'attenuazione delle posizioni contrapposte tra cattolici e luterani sono dovuti a tre fasi della recente ricerca su Paolo. La prima fase è collegata allo sviluppo della *New Perspective*. Una seconda fase sarebbe frutto di un «nuovo dibattito» sulla Lettera ai Romani (*The Roman Debate*) introdotto da K. P. Donfried nel 1977, mentre una terza fase consiste nell'individuazione del «modello» per la teologia paolina.

### 2.1. *New Perspective*

La situazione della riflessione intorno alla teologia paolina è caratterizzata dal recente ripensamento dei paradigmi classici<sup>17</sup>. Quello che fino agli inizi del '900 era considerato l'assioma tipico del pensiero dell'Apostolo cioè la «giustificazione per la fede» ed era ritenuto il cardine dell'intera teologia paolina, è stato gradualmente riconsiderato nell'esegesi del XX secolo a vantaggio della cosiddetta «visione partecipazionista»<sup>18</sup>. Tale cambiamento inauguratosi all'interno dell'ambiente luterano da autori come A. Schweitzer (1930) e K. Stendahl (1963), ha ricevuto nuovo impulso con gli studi di E. P. Sanders (1977) e di N. T. Wright (1991)<sup>19</sup>. Sulla base degli sviluppi di tipo storico-religioso, Sanders per primo ha contribuito a un ripensamento della relazione tra giudaismo e movimento cristiano delle origini, attenuando l'idea diffusa della radicale contrapposizione tra i due sistemi religiosi. Le ricerche intorno al giudaismo e al suo confronto con il movimento cristiano evidenziano un comune denominatore, definito da Sanders «nomismo del patto» (*covenantal Nomism*). A partire da questa categoria, Sanders propone di interpretare le diverse tendenze e sensibilità giudaiche collocandole nel quadro unitario del «comune giudaismo» (*common Judaism*) del tempo. La contrapposizione che si delinea all'interno del pensiero teologico paolino rispetto alla legge e alle sue tradizioni interpretative, riflette la naturale differenza interna al pluralismo dai movimenti giudaici del sec. I d. C.<sup>20</sup>.

<sup>12</sup> La sua essenzialità veniva espressa nella perifrasi: «*articulus stantis et cadentis ecclesiae*» (cf. J. A. FITZMYER, *Romans*, Doubleday, New York 1993, 362. Nella sua *Dogmatica ecclesiale*, K. Barth precisa che l' *articulus stantis et cadentis ecclesiae* non è la dottrina della giustificazione, bensì il suo fondamento e il suo vertice, cioè la confessione di Gesù Cristo (cf. PITTA, *Giustificati per grazia* 15).

<sup>13</sup> Per una ricognizione del dibattito sulla *New Perspective*, cf. P. STUHLMACHER - D. A. HAGNER, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification. A Challenge to the New Perspective*, Intervarsity Press, Downers Grove 2001; J. - N. ALETTI, *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul. Keys to Interpretation*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2015.

<sup>14</sup> La terminologia è presa dalla nota opera di A. SCHWEITZER, *La mistica dell'apostolo Paolo*, Arielle, Milano 2011, 170.

<sup>15</sup> Cf. K. STENDAHL, *Paolo tra ebrei e pagani*, Claudiana, Torino 1995, 21-45.

<sup>16</sup> Cf. PITTA, *Giustificati per grazia* 16.

<sup>17</sup> Cf. S. J. HAFEMANN, *Interpreti di Paolo*, in DPL, 868-890 (spec. 879-881); M. B. THOMPSON, *The New Perspective on Paul* (B 26), Grove Biblical Series, Cambridge 2002; J. A. FITZMYER, *Teologia Paolina*, in *Nuovo Grande Commentario Biblico*, a cura di R. E. BROWN - J. A. FITZMYER - R. E. MURPHY, Queriniana, Brescia 2002, 1818-1824; C. VIAL, *La "Nueva Perspectiva" sobre san Pablo*, «*Annales Theologici*» (2021) 211-237.

<sup>18</sup> Per «partecipazionismo» s'intende la tendenza a centralizzare la teologia paolina nella relazione del credente con Cristo, attraverso le formule di partecipazioni impiegate dall'Apostolo nell'epistolario; cf. PITTA, *L'evangelo di Paolo*, 50-51. Per il bilancio delle prospettive paoline nell'ultimo trentennio, cf. J. N. ALETTI, *Où en sont les études sur St Paul? Enjeux et proposition*, «*Recherches de Science Religieuse*» 90 (2002) 329-352; A. PITTA, *Paolo la Scrittura e la legge*. Antiche e nuove prospettive, EDB. Bologna 2008, 223-239.

<sup>19</sup> Cf. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo di modelli di religione*, 27-36; N.T. WRIGHT, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, T. & T. Clark, Edinburgh 1991.

<sup>20</sup> Annota Pitta: «A Sanders si deve inoltre la dinamica che procede, nel sistema del pensiero paolino, dalla *solution* al *plight* o dalla soluzione cristologica alla «distretta» della situazione umana e la prospettiva che distingue le condizioni per entrare da quelle richieste per rimanere nel popolo dell'alleanza. Quanto

Riassumiamo la posizione di Sanders nei seguenti punti<sup>21</sup>:

- Sanders confuta l'opinione corrente sul giudaismo palestinese, di una religione cioè che sarebbe fondata sulla giustizia derivante dall'osservanza della Legge (e delle opere della Legge), e che legittimava un vanto davanti a Dio;
- Esaminando con cura gran parte della letteratura giudaica coeva (cf. la letteratura del Mar Morto), Sanders intende dimostrare che anche il giudaismo del tempo di Paolo è una *religione della grazia*, quella dell'elezione a parte di Dio manifestata attraverso l'alleanza, e che l'ingresso nel patto di salvezza per il popolo d'Israele non è dato dall'osservanza della legge, ma appunto per *grazia d'elezione*;
- Secondo Sanders l'osservanza della legge è richiesta non per essere salvati (entrando nel patto), ma per restare dentro il patto (nel caso di peccati commessi, il pentimento e il culto sacrificale previsto dall'alleanza è il grado di ottenere il perdono).

Secondo questa prospettiva viene a cadere l'accusa rivolta finora al giudaismo palestinese di essere una religione fondata sull'osservanza delle opere della legge. Allo stesso tempo ci si pone il problema di riformulare l'obiettivo contro cui Paolo si scaglierebbe (e quindi l'identificazione dei suoi oppositori) con la sua dottrina della giustificazione.

Anche se tale posizione ha ricevuto ampie e puntuali critiche, va il merito a Sanders di aver contribuito a ripensare le relazioni tra giudaismo e cristianesimo delle origini<sup>22</sup>. È stato J. D. G. Dunn a sviluppare ulteriormente la riflessione, aprendo la strada alla cosiddetta *New Perspective*, che ha spinto la ricerca esegetica e teologica a rivedere l'impostazione classica dell'interpretazione paolina<sup>23</sup>. Tale sviluppo, che si avvale dei lavori di Sanders e dell'applicazione del metodo sociologico<sup>24</sup>, interpreta la contrapposizione tra «fede in Cristo» e «opere della legge» come espressione della «differenza identitaria» tra il giudaismo e il mondo pagano (cf. la formula: «marchi identitari»: *identity markers*). L'accentuazione della separazione tra giudaismo e mondo socio-religioso pagano (cf. la polemica sulla circoncisione, le norme alimentari, il calendario liturgico e il mondo rituale giudaico) risulterebbe comprensibile nell'ottica del confronto dialettico tra i due sistemi religiosi. Di conseguenza il nomismo del patto dell'Antico Testamento sarebbe una via di salvezza che Dio offre a Israele, mentre il Vangelo della libertà dalla Legge mosaica è la via di salvezza che Dio offre ai non giudei. Tale assunto ha generato una rivisitazione notevole della teologia paolina<sup>25</sup>. Un altro autore che è intervenuto nel dibattito è stato N. T. Wright<sup>26</sup>, il quale ha sottolineato come la giustificazione per fede sarebbe una «dichiarazione di salvezza» compiuta da Dio mediante Cristo che conferma la sua fedeltà all'alleanza con il popolo. La giustificazione sarebbe da intendere come una significativa forma espressiva che va inclusa nel processo di salvezza.

Non sono mancati autori recenti che hanno criticato tale prospettiva, ritenendo che l'eccessivo credito dato alla sociologia religiosa rischia di ridurre la portata teologica del pensiero paolino<sup>27</sup>. Tra i punti discussi della *New Perspective*<sup>28</sup> avanzata da Sanders e Dunn va sottolineato come la presentazione del giudaismo del tempo sia variegata e la distinzione l'idea del «comune giudaismo» come «religione della grazia» non è sempre confermata dalle fonti rabbiniche<sup>29</sup>. La stessa distinzione tra l'entrare nel giudaismo e il «rimanervi» (secondo la distinzione di Sanders) appare abbastanza debole, visto

---

differenzia il giudaismo antico è semplicemente il fatto che non è cristianesimo» (A. PITTA, *Paolo, la Scrittura e la legge*, 224); cf. PENNA, *Vangelo e inculturazione*, 63-88.

<sup>21</sup> Cf. PULCINELLI, *Paolo, scritti e pensiero*, 315.

<sup>22</sup> Cf. T. ESKOLA, *Paul et le judaïsme du second Temple. La sotériologie de Paul avant et après E. P. Sanders*, «Recherches de science Religieuse» 90 (2002) 377-298.

<sup>23</sup> L'espressione *New Perspective* riferita agli studi paolini è stata coniata da J. D. G. Dunn; cf. J. D. G. DUNN, *La nuova prospettiva su Paolo* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 59), Paideia, Brescia 2014 (or. ingl. 2005).

<sup>24</sup> Cf. l'apporto degli studi di G. Theissen, A. J. Malherbe, W. A. Meeks; E. W. Stegemann, P. Lampe; più ampiamente, cf. D. J. TIDBALL, *Sociologia delle Chiese missionarie*, in *DPL*, 1466-1481.

<sup>25</sup> La questione ermeneutica è posta in DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 40-46. Dunn sottolinea come l'opera di Sanders «provocò un brusco risveglio. Ciò su cui richiamò l'attenzione non era tanto nuovo in sé – la caratteristica del giudaismo palestinese quale sistema religioso basato sul postulato dell'iniziativa della grazia divina. Ma Sanders lo fece con tale efficacia che nessuno che operasse seriamente con l'intento di capire le origini cristiane in genere e la teologia paolina in particolare poté più permettersi di ignorare il netto contrasto che egli tracciò tra la sua nuova descrizione del giudaismo palestinese e le ricostruzioni tradizionali del giudaismo entro la teologia cristiana. Divenne assolutamente necessaria una rivalutazione completamente nuova de rapporto di Paolo con la religione dei suoi avi, per non parlare poi di tutte le conseguenze considerevoli che sarebbero seguite per la comprensione odierna della sua teologia» (*Ibidem*, 33).

<sup>26</sup> Cf. N. T. WRIGHT, *What St. Paul Really Said?*, Lion, Oxford 1997; ID., *Pauline Perspectives. Essays on Paul, 1978-2013*, SPCK, London 2013.

<sup>27</sup> Cf. PITTA, *Giustificati per grazia* 19-20.

<sup>28</sup> Cf. PULCINELLI, *Paolo, scritti e pensiero*, 317-319.

<sup>29</sup> Ci sono importanti testi rabbinici che insistono fortemente sulla pratica delle prescrizioni della legge (e dei meriti di giustizia che ne derivano) come condizione per essere salvati nel giudizio finale. Nel pensiero rabbinico antico emergono di fatto entrambi i principi e spesso restano in tensione tra loro, quello cioè della lezione e quello della retribuzione; principi i cui confini non sono ben definiti e non è sempre chiaro in quale relazione stanno l'uno con l'altro, e tanto meno è possibile stabilire quale dei due abbia la priorità. A sostegno di questa indicazione si menzionano testi come 4 Esdra; 2 Baruc 14,12-13; 51,7-14, 1QS 3,9-11; 4,2-8; 8,1-10; 9,3-5; 1QpHab 8,1-2; 4QMMT frg. 14, col II,2-7 (cf. *Ibidem*, 318).

che le fonti rabbiniche sottolineano la ricorrente preoccupazione di «compiere le opere», evidenziando una chiara tendenza legalistica. La riflessione su questo versante è caratterizzata da diverse posizioni. C'è chi ha inteso recuperare il tema classico della giustificazione per la fede (cf. E. Lohse) e chi ha sostenuto l'impossibilità di formulare una teologia paolina unitaria, a causa della frammentarietà dei suoi scritti (cf. G. Barbaglio) e della problematicità della coerenza interna della sua argomentazione (cf. H. Räisänen, circa la questione della Legge)<sup>30</sup>. M. F. Bird ha proposto una soluzione intermedia che salvaguarda la cognizione forense, propria del luteranesimo classico e la prospettiva etnica o sociale della giustificazione. Secondo Bird Paolo non entrerebbe in discussione con il legalismo del patto, ma con il legalismo etnico del suo contesto. Questo assunto mostra come non sia possibile definire un solo modello di giudaismo (cf. il tema del «giudaismo comune») al tempo di Paolo.

## 2.2. *The Roman Debate*

Una seconda fase della riflessione sulla giustificazione è rappresentata dal ripensamento del ruolo che la lettera ai Romani svolge nel quadro della teologia paolina. Si tratta del cosiddetto *The Roman Debate* introdotto da K. P. Donfried nel 1977<sup>31</sup> e proseguito nel corso degli ultimi decenni con un vivace confronto tra gli studiosi. Una delle questioni centrali del dibattito riguarda le motivazioni che sono all'origine della lettera ai Romani<sup>32</sup>. La tesi di Donfried intorno a cui si è formato un ampio consenso di ricercatori, consiste nel considerare l'elaborazione di Romani nel quadro contestuale delle comunità domestiche e delle loro problematiche collegate alle tensioni con alcuni giudaizzanti. Per questa ragione emergono dalla lettura del testo ispirato due aspetti che vanno tenuti presente: a) la necessità di difendere il «vangelo paolino» dalla diffamazione strumentalizzante ad opera di alcuni avversari (cf. Rm 3,8; 14,16)<sup>33</sup>; b) contribuire a risolvere le tensioni tra i deboli e i forti<sup>34</sup>. In questa ottica la giustificazione per fede è solo una delle tematiche rilevanti della lettera. A confermare l'occasionalità di *Romani* vi sarebbe anche la sezione finale dei saluti (cf. Rm 16,1-24). Il consenso crescente degli studiosi che si collocano nella linea aperta da Donfried ritiene che lo scopo di Romani non possa essere racchiuso nella sola giustificazione per fede, ma che sussistano diverse finalità egualmente importanti<sup>35</sup>. Pitta riferisce che l'evoluzione del confronto sul tema avrebbe avuto una svolta nel 2016 in occasione del *XXIV Colloquium Oecumenicum Paulinum* in cui «alcuni dei partecipanti hanno chiesto di intonare il De Profundis per il *The Romans Debate*»<sup>36</sup>. Lo stesso Pitta ritiene che non si debba porre una contrapposizione netta tra l'occasionalità (contingenza) delle motivazioni che hanno spinto Paolo a comporre la lettera e il «distanziamento» del suo pensiero teologico<sup>37</sup>, ma che entrambe le condizioni «possono e dovrebbero proseguire secondo il livello retorico-epistolare della lettera»<sup>38</sup>. In questo senso la strategia retorica di Paolo aiuta a cogliere il carattere teologico della sua riflessione che si declina nel contesto contingente della comunità di Roma e allo stesso tempo assume una valenza generale.

Riassumendo la posizione di Paolo nel quadro del dibattito sulla *New Perspective*, segnaliamo le principali tendenze sulla teologia dell'apostolo<sup>39</sup>: a) Paolo giudeo radicale; Paolo «incoerente»; c) Paolo apocalittico; d) Paolo politico; e) Paolo e la grazia.

<sup>30</sup> Secondo alcuni esegeti, Paolo sarebbe incoerente da una lettera all'altra e anche all'intero di una stessa lettera. Gli esempi i più conosciuti sono Rm 2,13 e 3,20. Cf. H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law* (WUNT 29), Mohr/Siebeck, Tübingen 1986. Per una critica a tale impostazione, cf. PITTA, *L'evangelo di Paolo*, 51; HAFEMANN, *Interpreti di Paolo*, 884; A. GIENIUSZ, 'Identity markers' o 'solus Christus'. *Quale posta in gioco nella dottrina della giustificazione per fede in Paolo?*, «Euntes Docete» 53 (2000) 7-27; C. H. TALBERT, *Paul, Judaism, and the Revisionists*, «Catholic Biblical Quarterly» 63 (2001) 1-22.

<sup>31</sup> Cf. K. P. DONFRIED (ed.), *The Roman Debate. Revised and Expanded Edition*, T. & T. Clark, Edinburg 1991.

<sup>32</sup> Una ricognizione del dibattito è proposta in G. PULCINELLI, *Occasione e scopo della Lettera ai Romani, vagliando le opzioni*, «Lateranum» 75 (2009) 567-587.

<sup>33</sup> Cf. PITTA, *L'evangelo di Paolo*, 234-236.

<sup>34</sup> Cf. *Ibidem*, 269-272; A. ALBERTIN, *Il caso dei deboli e dei forti. Rm 14,1 - 15,13 come esemplificazione di vita etica alla luce della giustificazione per la fede* (AnBi 208), Gregorian & Biblical Press, Roma 2015.

<sup>35</sup> Cf. A. A. DAS, *Solving the Romans Debate*, Fortress, Minneapolis MN 2007, 9-52.

<sup>36</sup> PITTA, *Giustificati per grazia* 20.

<sup>37</sup> Di distanziamento parla Aletti, ritenendo che non sarebbe possibile precisare e definire il grado di influenza che le contingenze hanno esercitato nella stesura della lettera; cf. J.-N. ALETTI, *Justification by faith in the letters of Saint Paul: keys to interpretation* (AnBi Studia: 5) Gregorian & Biblical Press, Roma 2015.

<sup>38</sup> PITTA, *Giustificati per grazia*, 21; cf. ID., *Retorica epistolare in Romani; bilanci e prospettive*, in *Epistolario paolino Lettere ai Galati e ai Romani. Seminario per studiosi di Sacra Scrittura*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2017, 199-218.

<sup>39</sup> «La *New Perspective* ha aperto le porte a una moltitudine di nuovi studi su Pablo, tanto che, secondo Wright, "ci sono probabilmente quasi tante posizioni di 'nuova prospettiva' quanti sono gli scrittori che la difendono – e non sono d'accordo con la maggior parte di loro". Alcuni autori diffondono i principi generali della *New Perspective* e, da essi, Approfondiscono diversi punti. È il caso di Garlington che ha approfondito il tema dell'«obbedienza della fede» (Rm 1,5; 16,26); Terence L. Donaldson che ha lavorato sull'origine della missione di Paolo ai Gentili e Kent Yinger che ha studiato il ruolo delle opere e dell'obbedienza di fronte alla salvezza finale. Altri, d'altra parte, seguono una linea di ricerca che nasce dalla *New Perspective* in parallelo ad essa» (cf. VIAL, *La "Nueva Perspectiva" sobre san Pablo*, 227).

a) *Paolo giudeo radicale*

Autori come Markus Barth, Lloyd Gaston, John Gager, Pamela Eisenbaum, Matthew Thiessen e Paula Fredriksen affermano che Paolo critica la legge ebraica come inadeguata per i gentili, ma valida per gli ebrei. Per quest'ultimo gruppo, l'osservanza della Torah ha ancora valore salvifico.

b) *Paolo "incoerente"*

È la posizione di Heikki Räisänen. L'Apostolo, riferendosi alla legge, oscilla tra gli estremi positivi e negativi. Questa contraddizione interna si spiega con la sconcertante novità di Paolo di un'istituzione divina che è stata abolita da Dio attraverso Cristo. In questo senso, Kari Kuula sottolinea anche che le affermazioni di Paolo sulla legge sono difficili da armonizzare tra loro.

c) *Paolo apocalittico*

È una prospettiva iniziata da J. Louis Martyn, a cui aderiscono autori come Susan Eastman, Martinus de Boer, Douglas Campbell e Beverly Gaventa. Con la venuta di Cristo nel mondo, la potenza di Dio irrompe nella storia.

d) *Paolo politico*

Alcuni autori come Neil Elliott sostengono che le lettere di Paolo dovrebbero essere lette come una critica dell'Impero Romano, in particolare della religione imperiale romana. Quando Gesù annuncia la venuta del regno di Dio e Paolo afferma che Cristo è il Signore, sta affermando che Cesare non lo è. Negli ultimi anni, Wright segue questa linea antimperialista, secondo la quale l'Apostolo non solo trasmette un messaggio di Dio al popolo di Israele, ma anche all'impero e a tutta la creazione.

e) *Paolo e la grazia*

È la posizione di John Barclay nella sua opera: *Paolo e il dono*. Egli segna una nuova tendenza nell'ermeneutica paolina. A suo avviso, studi recenti non hanno approfondito un tema fondamentale per comprendere i testi dell'Apostolo: il tema della grazia.

### 2.3. La ricerca del modello per la teologia paolina

Un'ultima fase riguarda l'individuazione del modello per comprendere la teologia di Paolo. Bultmann aveva proposto come modello di base la lettera ai Romani e segnatamente la condizione antropologica dell'uomo così come emerge dal motivo della giustificazione per fede<sup>40</sup>. In modo simile, J. D. G. Dunn segue il canovaccio della lettera ai Romani per offrire il disegno teologico del pensiero paolino. U. Wilkens aveva sottolineato l'importanza del motivo della «giustizia di Dio». Più specifica è la posizione di D. A. Campbell, che individua in Rm 5-8 il cuore pulsante della visione teologica dell'Apostolo e della sua soteriologia. Altri autori invece seguono indirizzi diversi, ispirati dalla *New Perspective*<sup>41</sup>. Anche sul versante della teologia ortodossa si sottolinea la relazione tra processo interiore della santificazione/divinizzazione del credente e contingenza sociale delle comunità<sup>42</sup>. Nel discernimento delle proposte, è importante cogliere la posizione oggettiva di Paolo sulla giustificazione per fede e la figliolanza divina, distinguendo la fonte biblica dalle sue interpretazioni successive che hanno polarizzato la storia del pensiero cristiano. Per questa ragione è importante focalizzare la questione del «centro vitale» del pensiero teologico di Paolo.

### 3. Il pensiero teologico di Paolo e l'individuazione del «centro vitale»

La riflessione sulla giustificazione e sulla figliolanza divina solleva la più ampia questione circa l'organicità del pensiero teologico di Paolo e il dibattito intorno all'individuazione del «centro vitale». La giustificazione per fede fu considerata da Lutero e dal processo riformatore come il cuore pulsante del pensiero paolino. Occorre ribadire l'importanza dell'individuazione del centro perché esso rappresenta il «nucleo organizzatore» da cui dipende la genesi e lo sviluppo della teologia paolina<sup>43</sup>. Negli ultimi decenni sono sorte molte obiezioni circa la posizione centrale della giustificazione nella teologia paolina.

Per cogliere il cambiamento verificatosi in questi ultimi decenni (1970-2020) offriamo alcune indicazioni complessive a partire dalla questione «metodologica». Secondo J. D. G. Dunn «il problema dell'immagine di un centro o

<sup>40</sup> Cf. l'impianto della teologia biblica del Nuovo Testamento, centrato su questo motivo: cf. R. BULTMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1992, 181-336.

<sup>41</sup> Ad esempio M. Wolter presenta la giustificazione per fede semplicemente come un capitolo della sua riflessione su Paolo: cf. M. WOLTER, *Paul. An Outline of His Theology*, Baylor University Press, Waco TX 2015.

<sup>42</sup> Secondo A. Despotis è possibile conciliare la *Old Perspective* con le esigenze della *New Perspective* (cf. PITTA, *Giustificati per grazia* 22).

<sup>43</sup> Cf. R. P. MARTIN, *Centro della teologia di Paolo*, in *DPL*, 205-210; DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 49-50; PITTA, *L'evangelo di Paolo*, 50-53.

cuore o nucleo o principio, tuttavia, è che tale figura è troppo rigida e ferma, favorendo fin dall'inizio l'impressione che la teologia di Paolo fosse statica e immutabile»<sup>44</sup>. Sarebbe opportuno individuare uno schema dinamico-evolutivo capace di mostrare come all'interno delle lettere vi sia uno sviluppo che parte dall'esperienza dell'evento di Damasco e s'irradia nelle dinamiche ecclesiali descritte nelle singole lettere<sup>45</sup>. Una semplice presentazione delle argomentazioni teologiche delle singole lettere non rende ragione del processo unitario del pensare paolino<sup>46</sup>. L'approccio metodologico alla teologia paolina ha seguito strade diverse negli ultimi decenni. In alcuni autori classici come F. Prat e L. Cerfaux, si coglie lo sforzo di ricavare mediante un metodo storico-critico un'interpretazione teologica unitaria, saldamente ancorata allo sviluppo genetico dell'epistolario<sup>47</sup>. G. Bonsirven ritiene che sia poco fondato il tentativo di vedere in Paolo un fariseo evoluto, così come considera poco credibile la prevalenza della visione ellenistica del suo pensiero. La comprensione della teologia paolina va individuata all'interno dell'ambiente cristiano. La chiave ermeneutica risale alla visione di Damasco. Essa esprime non le sue letture, ma la sua esperienza, la sua storia personale, corrispondente, del resto, alle esperienze dei cristiani. Pertanto la teologia paolina è collegata all'esperienza della catechesi cristiana. Per quanto riguarda la strutturazione della teologia paolina, Bonsirven ritiene che il centro teologico di Paolo, unificatore dei diversi elementi (salvezza, riconciliazione) sia offerto dall'intuizione di Damasco in cui Paolo scopre Gesù come mediatore universale della salvezza<sup>48</sup>. R. Bultmann accentua la connotazione antropologia del pensare di Paolo, partendo dall'idea che «ogni proposizione su Dio e su Cristo è, nello stesso tempo, proposizione sull'uomo e viceversa»<sup>49</sup>. Di conseguenza Bultmann interpreta la teologia paolina ponendo al centro dell'azione salvifica di Dio la condizione dell'uomo nel mondo. E. Käsemann vede invece nella rivelazione della giustizia divina (giustificazione per la fede) il centro della teologia di Paolo. Tale giustizia è intesa in chiave apocalittica (cosmica) in favore del mondo creato. Altri autori hanno individuato il centro della teologia di Paolo nel «partecipazionismo in Cristo» come esperienza mistica del credente<sup>50</sup> o configurazione alla sua croce<sup>51</sup>, o più ampiamente dalla soteriologia espressa mediante i titoli cristologici<sup>52</sup>. Secondo Plevnik il centro originario della teologia di Paolo sarebbe rappresentato non da un solo tema, ma dall'azione di Dio Padre nella morte, risurrezione e signoria del Figlio. In questa originaria azione salvifica vanno racchiusi tutte le implicazioni che l'intervento divino comporta nel suo compimento storico-escatologico<sup>53</sup>.

J. Becker ha cercato di combinare uno schema evolutivo con la ricerca di un centro, basandosi solo sulle lettere autoriali. Egli individua tre fasi principali della produzione teologica dell'Apostolo: a) la teologia dell'elezione (cf. 1Ts); b) la teologia della croce (cf. 1-2Cor); c) l'annuncio della giustificazione (cf. Gal; Rm). Di queste tre fasi il centro vero è proprio è rappresentato dalla «teologia della croce», che egli considera come il «canone» mediante il quale viene definita la teologia dell'elezione e l'annuncio della giustificazione<sup>54</sup>. Si sottolinea l'importanza dell'uso del linguaggio paradossale

<sup>44</sup> DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 47.

<sup>45</sup> Dunn elogia l'impostazione ermeneutica di J. Beker che individua lo schema evolutivo della teologia paolina in tre fasi principali: a) la teologia dell'elezione (1Ts); b) la teologia della croce (1-2Cor); c) l'annuncio della giustificazione (Gal- Rm). Di queste tre fasi il centro vero e proprio è la seconda: la teologia della croce è il «canone» con quale viene definita la teologia dell'elezione, e l'annuncio della giustificazione è il linguaggio col quale la teologia della croce viene rivestita (cf. *Ibidem*, 49).

<sup>46</sup> Una «teologia di Paolo» non equivale ad una «somma di temi» trattati nelle lettere, ma ad un sistema organico, coerente e progressivo, capace di illuminare le questioni e i contesti affrontati nelle lettere. La problematica è chiaramente ermeneutica e abbraccia l'intera comprensione del Nuovo Testamento. A nostro giudizio occorre superare due possibili rischi ermeneutici: da una parte applicare al pensiero di Paolo una lettura interpretativa di tipo manualistico (rigida e immutabile) e dall'altra dividere il suo pensiero in sezioni autonome (lettere autoriali / scuola paolina), scollegate e ritenute frutto della tradizione successiva, rischiando una lettura frammentaria o incompleta dell'intero epistolario.

<sup>47</sup> Prat individua il centro teologico nella cristologia di Paolo esponendo la materia secondo uno schema puramente logico: preistoria della redenzione, persona del Redentore, opera della redenzione, i suoi canali e i suoi frutti (cf. F. PRAT, *La teologia di San Paolo*, SEI, Torino 1964). Cerfaux presenta l'articolazione del pensiero paolino «per rami», cioè per sezioni (ecclesiologia, cristologia, economia cristiana, esperienza del credente) (cf. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Cerf, Paris 1942; ID., *Le Christ dans la théologie paulinienne*, Cerf, Paris 1951; ID., *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Cerf, Paris 1962).

<sup>48</sup> Cf. G. BONSIIVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Paoline, Roma 1951. Recentemente S. Kim ha ripreso e sottolineato l'importanza dell'evento di Damasco: cf. S. KIM, *The Origin of Paul's Gospel* (WUNT 2.R 4) Mohr/Siebeck, Tübingen 1981; IDEM, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel* Eerdmans, Grand Rapids, MI 2002.

<sup>49</sup> Cf. R. BULTMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1995, 182-186; cf. BARBAGLIO, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, 722.

<sup>50</sup> Cf. l'opera classica di A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Mohr, Tübingen 1930. Il centro della sua teologia è quello che è stato chiamato il misticismo di Cristo. La concezione paolina dell'essere in Cristo, che egli interpreta sullo sfondo del giudaismo apocalittico. Il vero popolo di Dio è incorporato in Cristo. Schweitzer richiama l'attenzione sul fatto che la risurrezione di Cristo costituisce l'irruzione dell'*éschaton* nella storia, cosicché è fondamentale la valutazione teologica del periodo che sta tra la risurrezione di Cristo e la parusia; cf. C. R. CAMPBELL, *Paul and Union with Christ. An Exegetical and Theological Study*, Zondervan, Grand Rapids 2012.

<sup>51</sup> La centralità della «croce» (U. Wilckens), il motivo della storia della salvezza (O. Cullmann), il tema dell'alleanza (R. Hays).

<sup>52</sup> Secondo Fitzmyer la chiave della teologia paolina dovrebbe essere formulata nei termini di ciò che l'Apostolo affermò più volte e in vari modi: «E' piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione (*kérygma*)». Questa «parola della croce» (1Cor 1,18) pone Cristo stesso al centro della soteriologia (nuova modalità salvifica di Dio), e tutto il resto dell'insegnamento di Paolo deve essere orientato a questa soteriologia cristocentrica» (cf. J. A. FITZMYER, *Teologia paolina*, 82, 25); cf. anche il lavoro iniziale di J. A. FITZMYER, *Pauline Theology: A Brief Sketch*, Prentice - Hall, Englewood Cliffs (NJ) 1967.

<sup>53</sup> Cf. PLEVNIK, *The Center of Paul's Theology*, 477-478.

<sup>54</sup> Cf. BECKER, *Paolo l'Apostolo delle genti*, 359-431.

di Paolo come chiave interpretativa della sua visione teologica<sup>55</sup>. Nel suo lavoro ampio e documentato Dunn ha centrato la teologia di Paolo nel mistero di Cristo assumendo come approccio metodologico il modello del «dialogo»: dialogo di Paolo con se stesso, con le comunità destinatarie delle lettere e con il lettore del nostro tempo<sup>56</sup>. Dunn fonda tale «dialogo» a partire dalla lettera ai Romani, che contiene gli elementi centrali della sintesi teologica paolina<sup>57</sup>. G. Segalla rilegge l'intera teologia paolina della «memoria di Gesù», attraverso la categoria del vangelo, originata dall'intreccio tra la memoria di Gesù e quella delle Scritture d'Israele<sup>58</sup>. G. Bornkamm riconosce che l'impostazione costitutiva del pensiero dell'Apostolo è rappresentata dallo sviluppo del *kérygma* (1Cor 15,1-5) e, nella stessa linea, R. Penna individua nel «mistero pasquale» l'elemento portante della teologia paolina<sup>59</sup>.

Secondo F. J. Matera il nucleo sorgivo della visione teologica di Paolo è costituito dalla «grazia salvifica» di Dio a favore dell'umanità<sup>60</sup>. Similmente J. Barclay sottolinea il motivo della salvezza collegato al tema della «grazia» quale fondamento della missione paolina<sup>61</sup>. A. Pitta ritiene che il «centro contenutistico dell'epistolario autografo di Paolo è costituito dal suo vangelo, che non assume caratteri sistematici e richiede di essere specificato a causa della sua genericità. L'evangelo, variamente declinato in ogni sua lettera, s'identifica non con un libro, ma con Gesù Cristo, il Signore. Per questo l'evangelo di Paolo è come un caleidoscopio, che assume tonalità e accentuazioni diverse in dipendenza delle situazioni che affronta»<sup>62</sup>.

Il dibattito sulla teologia paolina evidenzia la ricchezza e la poliedricità del pensiero dell'Apostolo, che si caratterizza per la sua circolarità ermeneutica. Dalla «rivelazione» del mistero salvifico di Dio Padre, compiutosi nella pasquale del Figlio, mediante l'azione dello Spirito Santo, alla trasformazione progressiva dell'uomo e del cosmo. Essa implica la riconciliazione universale e la rigenerazione di una nuova creazione, attraverso il cammino storico della Chiesa, popolo di Dio, la cui testimonianza fondata sulle tre virtù teologali si trasmette nel tempo presente e si apre ai doni di Dio, nell'attesa della piena e definitiva restaurazione di tutte le cose. Come si può comprendere, il binomio giustificazione-figliolanza divina è in primo piano nel dibattito teologico.

#### 4. L'etica paolina e il binomio giustificazione-figliolanza divina

La teologia paolina e segnatamente il binomio giustificazione-figliolanza divina hanno conseguenze notevoli per la riflessione etico-antropologica e per le sue esigenze morali<sup>63</sup>. Esse percorrono l'intero epistolario e si esprimono mediante il genere parenetico<sup>64</sup>. Malgrado l'inclusione di «debiti culturali» che Paolo assume e personalizza nella sua elaborazione etico-teologica<sup>65</sup>, si evidenzia nell'epistolario un «nuovo orientamento etico» fondato sullo stretto susseguirsi e compenetrarsi tra l'indicativo della salvezza e l'imperativo morale<sup>66</sup>. Infatti le esigenze morali che emergono dal carteggio paolino non sono unicamente costruite sulla variegata tradizione culturale che persiste nel cristianesimo, bensì conseguono

<sup>55</sup> Il paradosso della croce non è soltanto centrale, invade tutti i campi teologici paolini: etica, ecclesiologia, apostolato. Il carattere paradossale non è soltanto quello della morte in croce di Cristo, ma determina anche tutta la vita dei credenti: chi vuole essere il primo si faccia l'ultimo, ecc. Il vantaggio di riflettere sull'unità della teologia paolina a partire dai paradossi, presenti in tutti i settori teologici (soteriologia, ecclesiologia, ecc.) è di permettere di evidenziare una vera struttura teologica nell'epistolario paolino; cf. J. N. ALETTI, *Théologie paulinienne*, in J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dictionnaire critique de Théologie*, PUF, Paris 1998, 867-872; circa l'estetica del paradosso, cf. PITTA, *L'evangelo di Paolo*, 59-63.

<sup>56</sup> Il tema del dialogo è motivato dalla necessità di confermare la relazione tra cristianesimo e giudaismo (cf. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 340-341).

<sup>57</sup> «Come scrivere una teologia di Paolo? La lettera di Paolo ai cristiani di Roma è la cosa più vicina, che si abbia oggi, una risposta quella domanda data da Paolo stesso. Il che significa che Romani fornisce un esempio del modo in cui Paolo stesso scelse di ordinare la successione dei temi della sua teologia. Se quindi si desidera avere accesso alla teologia matura di Paolo e dialogare con essa, la soluzione migliore sembra proprio quella di utilizzare Romani come sorta di profilo sul quale costruire la nostra esposizione della teologia di Paolo, l'accordo dominante sul quale accordare i nostri, inferiori strumenti» (DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 52).

<sup>58</sup> Cf. G. SEGALLA, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio (Lógos 8/2), Elledici, Leumann (TO) 2005, 420-465.

<sup>59</sup> Cf. G. BORNKAMM, *Paolo, apostolo di Gesù Cristo*, Claudiana, Torino 1977, 115-124. Annota Penna: «E' all'interno del discorso teologico di Paolo che occorre ricercare l'elemento catalizzatore dei suoi sviluppi tematici. E questo lo troviamo non in una categoria astratta dogmatica e neppure in una prospettiva fideistico-antropocentrica che fa violenza alla semantica dei testi. Molto meglio. È il binomio storico-salvifico della morte-risurrezione di Gesù, che dà l'intonazione all'intera teologia dell'Apostolo e ne condiziona le varie componenti, come si riconosce da molte parti» (PENNA, *Paolo di Tarso*, 65).

<sup>60</sup> Cf. F. J. MATERA, *God's Saving Grace: A Pauline Theology*, William B. Eerdmans, Grand Rapids & Cambridge 2012.

<sup>61</sup> Cf. J. BARCLAY, *Paul and the Gift*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2015.

<sup>62</sup> PITTA, *L'evangelo di Paolo*, 52-53. Va rilevato che Pitta si riferisce alla teologia delle «lettere autoriali».

<sup>63</sup> La questione è affrontata ampiamente nella ricerca biblica e teologico-morale: cf. V. P. FURNISH, *Theology and Ethics in Paul*, Abingdon, Nashville 1968; J. MURPHY O'CONNOR, *L'existence chrétienne selon saint Paul*, Cerf, Paris 1974; J. F. COLLANGE, *De Jésus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament*, Fides et Labor, Genève-Paris 1980.

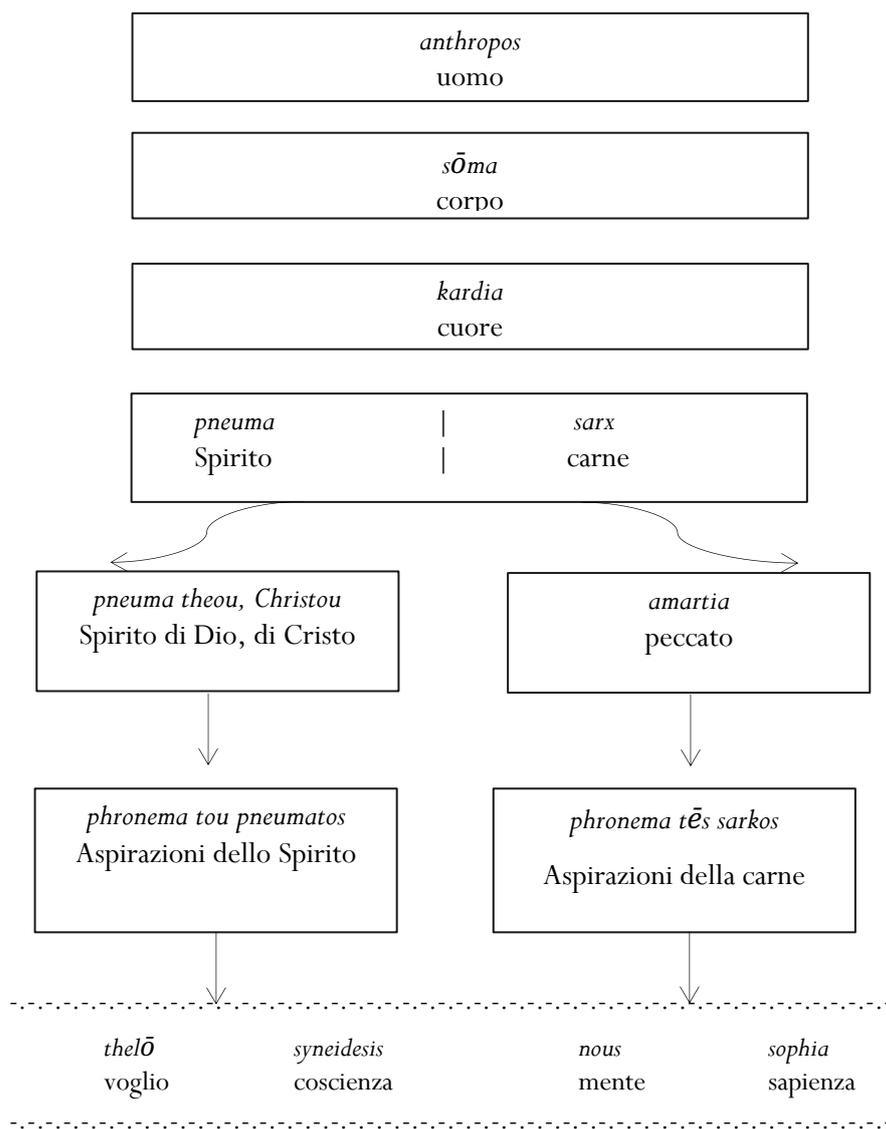
<sup>64</sup> Per l'approfondimento del genere parenetico in Paolo, cf. M. B. THOMPSON, *Insegnamento, parenesi*, in *DPL*, 863-865.

<sup>65</sup> Cf. R. PENNA, *Problemi di morale paolina. Status quaestionis*, in Id., *L'Apostolo Paolo*, 550-562. Circa il dibattito intorno all'etica paolina, cf. S. ZEDDA, *Relativo e assoluto nella morale di San Paolo*, Paideia, Brescia 1984; G. DE VIRGILIO, *Bibbia e teologia morale. Paradigmi ermeneutici per il dialogo interdisciplinare* (Studi di Teologia 17), EDUSC, Roma 2013, 136-142.

<sup>66</sup> Cf. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 604-608.

logicamente dalla giustificazione donata da Dio al peccatore, dalla liberazione dai peccati e dall'opera di santificazione per mezzo del battesimo e la figliolanza divina. In questo preciso «intreccio» si colloca l'origine stessa dell'etica paolina. Essa contempera la reciproca correlazione tra la novità dell'evento della salvezza e l'obbligazione morale, l'essere «in Cristo» e l'agire «secondo il vangelo», l'indicativo della fede e l'imperativo della carità (Gal 5,6). Tale relazione non solo fonda la prospettiva etica di Paolo, ma ne configura anche la natura secondo un orientamento marcatamente escatologico (cf. 1Cor 7,29-31)<sup>67</sup>. Paolo esprime il nesso tra mistero della salvezza e impegno morale in diversi modi e forme, secondo le tradizioni e i contesti nei quali interviene<sup>68</sup>. In questo senso, poiché l'etica cristiana si trova tra la “risurrezione di Cristo” e la *parousía*, essa è contestualizzata nel tempo intermedio, cioè nel tempo della Chiesa che cammina verso il compimento<sup>69</sup>.

Un utile visione schematica dell'antropologia paolina consente di cogliere il posto dell'etica nella sistematizzazione del suo pensiero<sup>70</sup>.

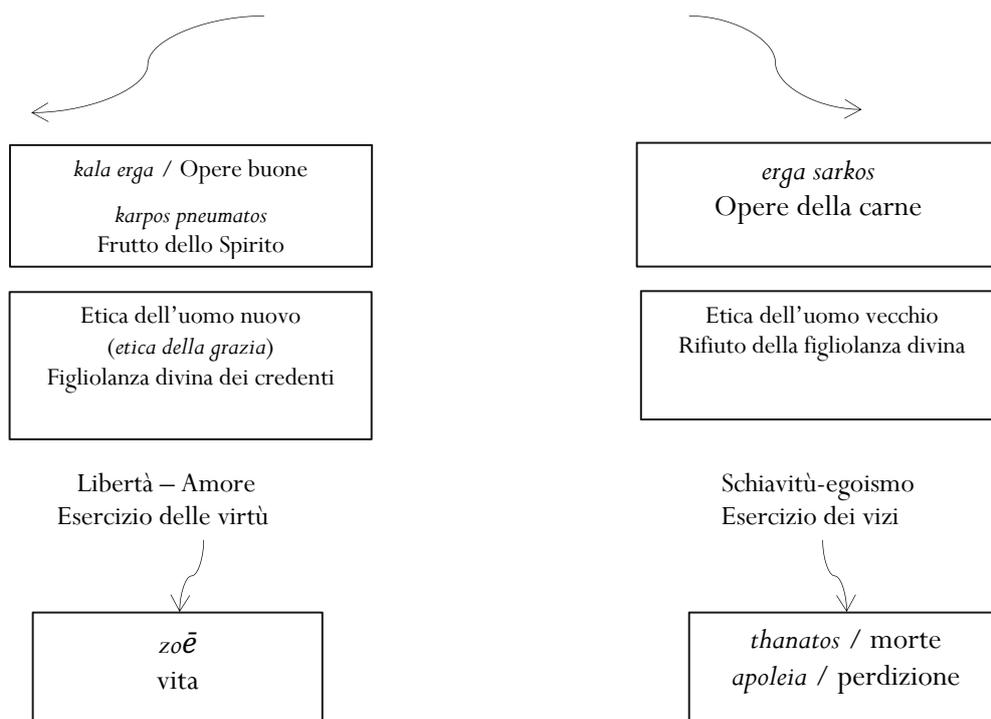


<sup>67</sup> «Di immediata rilevanza è anche la tensione escatologica, aspetto ineludibile del processo di salvezza di cui Paolo è anche troppo consapevole. Infatti il già e non ancora della vita tra le due età si traduce direttamente nell'indicativo e imperativo di Paolo» (DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 607); cf. E. H. LOVERIN - J. L. SUMNEY (ed.), *Theology and Ethics in Paul and His Interpreters. Essays in Honor of Victor Paul Furnish*, Abingdon, Nashville 1996, 114-131.

<sup>68</sup> H.D. Wendland rileva tre principali tradizioni: 1) il *kerygma* dell'unico vero Dio in contrasto con il politeismo pagano (eredità giudaica); 2) la predicazione escatologica del *giudizio*, che collega Paolo alla tradizione sinottica scritta di Gesù, formatasi più tardi; 3) Le prime forme di *parenesi* etica (fatta di ammonimenti e direttive) di tipo battesimale che veniva impartita ai catecumeni. Inoltre evidenzia come Paolo ha elaborato la dottrina etica dovendo contrastare due tendenze del suo tempo: la dottrina giudaica della giustizia e della legge (nomismo) e la gnosi presente soprattutto a Corinto e a Colossi; cf. H. D. WENDLAND, *Etica del Nuovo Testamento* (NT Suppl. 4.), Paideia, Brescia 1975, 86-89.

<sup>69</sup> “L'etica di Paolo può essere definita anche un'“etica della comunità”, perché le sue direttive ed esortazioni provengono dalla comunità e valgono per essa. Non si tratta quindi inizialmente di un'etica per tutti gli uomini, come era l'etica degli stoici nel mondo ellenistico; cf. *Ibidem*, 88-89.

<sup>70</sup> Cf. G. DE VIRGILIO, *Paolo di Tarso e il suo epistolario* (Manuali), Edusc, Roma 2021,



L'uomo (*anthropos*) è corpo (*soma*) e cuore (*kardia*), spirito (*pneuma* e *psiche*) e carne. (*sarx*): dalle lettere paoline non emerge una riflessione sistematica sull'uomo e sul rapporto esistente fra corpo e anima. Lo schema che riproponiamo di Ugo Vanni, ci aiuta a comprendere meglio la dinamica antropologica paolina.

La terminologia non uniforme nelle diverse lettere di Paolo porta a ritenere che egli non si preoccupasse eccessivamente di distinguere *kardia* da *psiche* o da *pneuma* oppure *soma* da *sarx*. L'antropologia paolina risulta pertanto profondamente unitaria, quanto alla costituzione dell'uomo in sé considerata. Chiarissima invece è, nell'epistolario paolino, una distinzione che deriva all'uomo dal peccato di Adamo e dalla redenzione portata da Cristo, duplice possibilità che si ripresenta in ogni esistenza individuale. È tutto l'uomo che può seguire - per grazia di Dio e per la fede in essa - lo Spirito di Dio (che è anche Spirito di Cristo - *pneuma tou theou* e *pneuma tou Christou*), oppure può commettere il peccato (*amartia*).

Se si affida allo Spirito di Dio l'uomo segue l'aspirazione dello Spirito (*phronema tou pneumatōs*), se compie il peccato si affida all'aspirazione della carne (*phronema tes sarkos*). A questo secondo livello la carne (*sarx*) è causa del peccato e del male, mentre non lo è in quanto dimensione corporea dell'uomo. Così quando Paolo afferma, ad esempio, che «la carne ha desideri contrari allo Spirito» e che «le opere della carne sono: fornicazioni, impurità, dissolutezze, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere» (Gal 5,17-21), intende le «opere del peccato», non le «opere compiute dall'uomo in quanto essere corporale», tanto è vero che molti dei peccati elencati riguardano l'interiorità dell'uomo (come la discordia, la gelosia, le divisioni, l'invidia ecc.).

Altrove Paolo parla della possibilità piena che Cristo sia principio di vita del suo stesso corpo e non solo di una dimensione interiore separabile dalla corporeità, come afferma Fil 1,20: «nella piena fiducia che, come sempre, anche ora Cristo sarà glorificato nel mio corpo». Ovviamente questa valutazione in sé positiva del corpo come dello spirito - se essi non divengono schiavi del peccato - discende dalla fede nella creazione e nell'incarnazione e suscita la certezza che come Cristo è resuscitato corporalmente così anche l'uomo risorgerà con il proprio corpo. L'antropologia paolina è quindi concentrata sulla possibilità di vivere l'intera vita - insieme corporea e spirituale - nella luce della redenzione operata da Cristo.

Dalla vita di fede nasce il frutto dello Spirito (*karpos tou pneumatōs*) che si concretizza nelle opere buone (*kala erga*), mentre dal seguire il peccato nascono le opere della carne (*erga tes sarkos*). Nell'orientarsi in questa duplice possibilità l'uomo mette in gioco la volontà (verbo *thelo*), la coscienza (*sineidesis*), la mente, (*nous*), la saggezza (*sophia*).

La dimensione della salvezza con il processo di giustificazione trasforma la condizione del credente in «uomo nuovo» che esercita la sua esistenza nella logica della figliolanza divina, declinando il suo essere nel mondo con una etica della grazia<sup>71</sup>. Il frutto della vita secondo lo Spirito è la vita (*zoe*), mentre le conseguenze della vita secondo il peccato sono la perdizione (*apoleia*) e la morte (*thanatos*).

<sup>71</sup> Cf. J. M. GALVÁN, *La giustificazione di Dio sorgente della giustificazione*, in ID. (ed.), *La giustificazione in Cristo*, 117-128.

Dalla visualizzazione schematica si coglie come l'Apostolo ponga alla base dell'intera riflessione etica due motivi centrali dell'esistenza morale: la libertà e l'amore<sup>72</sup>. Si tratta di due cardini dell'etica paolina che sono strettamente collegati alla realtà dell'uomo nuovo giustificato dalla grazia e reso figlio adottivo di Dio. Fermiamo brevemente l'attenzione su questi due motivi.

#### 4.1. La libertà

Un primo rilevante tema della visione antropologica ed etica dell'Apostolo è rappresentato dal concetto di «libertà» (*eleuthería*)<sup>73</sup>. Fermiamo la nostra attenzione sull'uso di questo tema nelle diverse situazioni delle comunità destinatarie delle lettere (Corinto, Galazia). Nel contesto della comunità di Corinto l'Apostolo deve far fronte ad una concezione della libertà intesa in senso "gnostico", come svincolamento (cf. 1Cor 6,12; 10,23) «da» ogni limite e norma e quindi come "esercizio di un potere" (1Cor 8,9: *exousía*) da parte dei credenti, conferito loro per opera dello Spirito. Nondimeno Paolo corregge tale idea presentando la libertà nella prospettiva escatologico-pneumatica come un «servizio del credente che è nella sovranità di Cristo»<sup>74</sup>, cioè come esercizio della propria autodeterminazione ad amare Dio e il prossimo in vista del reciproco servizio (cf. Gal 5,13). In quanto il battezzato appartiene a Cristo Signore e vive per Lui (cf. 1Cor 3,21-23; 6,19; Rm 14,7-8), la sua libertà non è libertà di peccare, bensì libertà "per" amare e l'esercizio di tale "libertà amante" rivela intrinsecamente la dinamica della redenzione dall'uomo salvato dal potere della schiavitù del peccato e della carne e reso "figlio di Dio" (Gal 4,4-7; Rm 8,14-17). Questa concezione della libertà che si attua mediante l'obbedienza della fede ha una conseguenza diretta nella dialettica paolina della legge (*nómos*), secondo cui al potere di condannare il peccato e di regolare le azioni umane, subentra l'imperativo della grazia mediante la «nuova legge dello Spirito della vita» (cf. Rm 7,12.14; 8,2) e la necessità di osservare i comandamenti di Dio (1Cor 7,19) che non sono emanazione legalistica della «lettera» ma espressione dello «Spirito che dà la vita» (cf. 2Cor 3,6.17).

Possiamo riassumere le conseguenze di tale ribaltamento concretizzato nell'esercizio della libertà: la legge culturale dell'Antico Testamento e del giudaismo non obbliga più la comunità cristiana. Tale legge è portata a compimento con l'annuncio del vangelo, il dono del battesimo e dell'Eucaristia e la pratica del «nuovo culto». Inoltre rimane ai credenti l'obbligo di osservare i comandamenti morali, in quanto tutti vengono radicalizzati positivamente nell'esercizio dell'unico e più importante: l'amore (cf. Rm 13,8-10)<sup>75</sup>. La definizione che Paolo dà di se stesso in 1Cor 9,19-23, giocando sul binomio "senza legge/sotto la legge" (1Cor 9,21: *ánomos theoù/énnomos Christoú*), evidenzia il superamento del vecchio regime della legge giudaica a cui è subentrato il dinamismo dello Spirito. Egli rifiuta l'idea di un'etica «formale e perfezionistica» in cui l'io morale si riposi e si appaghi in se stesso, ma al contrario la libertà del credente rinvia con forza alla comunità come al campo della propria azione morale. Il credente inserito nel circuito della nuova vita spirituale è in grado di esercitare la libertà come «dono di Dio» in vista del compimento del progetto di amore sul piano della realizzazione di sé e degli altri<sup>76</sup>.

#### 4.2. L'amore

L'amore (*agápē*) rappresenta insieme la condizione e il termine a cui deve tendere l'agire morale<sup>77</sup>. Nei diversi casi morali affrontati dall'Apostolo si evidenzia il nesso indissolubile tra la libertà del credente e la finalità dell'amore. Paolo è convinto che l'autodeterminazione di poter disporre di se stessi non può trovare realizzazione piena se non nella logica della consegna della propria vita al prossimo, secondo l'esempio di Cristo (cf. 2Cor 5,14-15; Rm 14,8-10). Sussiste una sostanziale continuità del messaggio evangelico nel comandamento dell'amore, che Paolo assume dalla tradizione della comunità (cf. Rm 12,13ss.; Mt 5,39.44) e traduce nella prospettiva della prassi ecclesiale. L'impiego dell'*agápē* nella teologia paolina non è da interpretarsi in una linea semplicemente filantropica, né si limita nell'orizzonte di una parnesi tendente alla ricomposizione dell'armonia ecclesiale o delle relazioni esterne<sup>78</sup>, bensì costituisce la chiave di lettura

<sup>72</sup> Cf. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 634-636.

<sup>73</sup> Per le ricorrenze nell'epistolario paolino: *eleuthería* ricorre in Rm 8,21; 1Cor 10,29; 2Cor 3,17; Gal 2,4; 5,1.13; *eleutherós*: Rm 6,20; 7,3; 1Cor 7,21.39; 9,1.19; 12,13; Gal 4,22.23.26.30; Ef 6,8; Col 3,11; *eleutheróō*: Rm 6,18.22; 8,2; 21; Gal 5,1; cf. J. Cf. K. CHAMBLIN, *Libertà*, in *DPL*, 968-973; R. PENNA, *Legge e libertà nel pensiero di San Paolo*, in J. LAMBRECHT (ed.), *The Truth of the Gospel* (Galatians 1:1-4:11), MSB 12, St. Paul's Abbey, Roma 1993, 249-276; SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, II, 47-56; 60-63.

<sup>74</sup> Wendland evidenzia quattro espressioni della libertà cristiana: libertà dal peccato; libertà dalla carne; libertà dalla morte; libertà dalla legge: cf. WENDLAND, *Etica del Nuovo Testamento*, 94-95; SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, II, 60-63.

<sup>75</sup> In questa prospettiva va interpretata la soluzione alla questione idolotia (cf. 1Cor 8-10): l'amore del prossimo che si esercita nei riguardi del "fratello debole" diventa non privazione bensì compimento della libertà, la quale senza cercare il proprio interesse (1Cor 10,24) potrà assumere anche la forma della rinuncia e del limite in vista di un bene più eccellente (1Cor 8,13).

<sup>76</sup> Per lo sviluppo teologico-morale, cf. E. COLOM-A. RODRIGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, I: *Morale fondamentale*, Edusc, Roma 2008, 129-137.

<sup>77</sup> Cf. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, II, 56-60.

<sup>78</sup> Cf. gli appelli alla concordia, all'amore fraterno e al servizio caritatevole: 1Ts 4,9; 1Cor 8,1; 10,24; 16,14; Gal 5,13; Rm 12,10; 13,8-10.

dell'intera esperienza di fede, in quanto l'*agápē* è «la via sublime al di sopra di tutti i doni dello spirito, ai quali soltanto conferisce il loro valore». Si tratta infatti dell'amore divino che è lo stesso Spirito infuso nei cuori dei credenti (Rm 5,5); l'azione dello Spirito di amore produce la vita nuova in senso escatologico e nel "cammino" del tempo intermedio diventa la «norma fondamentale» a cui devono ispirarsi singoli e comunità cristiana (cf. 1Cor 9,19-23; 2Cor 6,6; 11,28).

In questo senso l'amore inteso da Paolo è nello stesso tempo divino ed umano, dono gratuito derivato dalla pasqua di Cristo e servizio ecclesiale nei riguardi del prossimo, universalmente inteso. Oltre alla connessione con lo Spirito, l'*agápē* paolina conserva una essenziale matrice cristologica (cf. Fil 2,6-11; Rm 8,31-39), il cui modello esemplare si basa sul *kérygma pasquale* e viene proposto da Paolo a tutti i cristiani, mediante l'invito ad offrire la propria vita per amore, avendo lo stesso «sentire (*phronéin*) che fu in Cristo Gesù» (Fil 2,5). Nel prezioso elogio di 1Cor 13,1-13 l'*agápē* non è presentato come un semplice carisma congiunto alla profezia o al dono delle guarigioni. L'*agápē* è soggetto di relazioni profonde e condizione e compimento di tutti i doni spirituali, realtà pneumatica ed escatologica che «permane» fino alla fine (1Cor 13,8-13). Nel suo dinamismo vitale si comprende la dimensione sociale e operativa della carità, contrassegnata da una splendida corona di virtù che qualificano l'agire morale del credente (1Cor 13,4-7). Così l'amore divino fa degli uomini i suoi interpreti e agenti e s'irradia in tutte le direzioni del vivere umano: dall'etica sessuale alle problematiche della giustizia, dall'ordinamento carismatico-ministeriale della comunità alle questioni legate alla vita familiare, dalla morale della persona a quella sociale e politica. In definitiva si comprende come l'*agápē* è il «vincolo di perfezione» (Col 3,14) del credente, facendo emergere non solo il carattere morale della sua applicazione, ma soprattutto quello teologico-spirituale che fonda e sostiene l'ideale cristiano.

#### 4.3. I diversi gradi della «figliolanza»: creazione e redenzione

Un ultimo accenno va riservato alla distinzione tra «figliolanza sul piano della creazione» (natura) e «figliolanza sul piano della redenzione» (grazia) in relazione all'incarnazione di Gesù Cristo. Infatti l'incarnazione rappresenta l'evento determinante con cui Dio si fa solidale alla condizione umana in Gesù, vero Dio e vero uomo. Sulla base di quanto affermato circa l'etica paolina e i due fondamenti costitutivi che sono la libertà e l'amore, la tradizione teologica cristiana distingue i «diversi gradi» che caratterizzano la posizione di Cristo capo di tutti gli uomini<sup>79</sup>. I «diversi gradi» della partecipazione alla figliolanza divina sono motivati dal fatto che vi è una distinzione tra *la chiamata* di tutti gli uomini alla salvezza e *l'appartenenza in atto* dei credenti alla comunione di Gesù Cristo<sup>80</sup>. Senza entrare nel merito della riflessione dogmatica<sup>81</sup>, ci limitiamo a sottolineare come la visione paolina della giustificazione per fede e della figliolanza divina dei credenti è strettamente collegata al dono della grazia e alla sua declinazione operativa nelle scelte etiche dei credenti<sup>82</sup>. Trattando della figliolanza divina come partecipazione dell'uomo alla figliolanza originaria del Verbo», O'Callaghan rileva:

«L'uomo è *ipso facto* figli di Dio nella misura in cui si identifica con Cristo, appunto perché questi è il Figlio di Dio per antonomasia. Da ciò scaturisce il compito morale e spirituale di un verso e proprio programma di identificazione, che giunga a farci condividere i suoi sentimenti (Col 3,1), in poche parole, che giunga a farsi essere "figli nel Figlio". Questa identificazione con Cristo ha luogo per mezzo dell'agire dello Spirito santo»<sup>83</sup>.

Riassumendo la riflessione sistematica, si afferma che:

- in Dio non esiste che un'unica figliolanza che è quella del Verbo unigenito (Gv 1,18).
- la figliolanza divina dei credenti è vera, seppur adottiva, e ha il suo fondamento ultimo nella figliolanza del Verbo «unigenito per natura, ma anche Primogenito, in quanto dalla sua figliolanza naturale discende la figliolanza di molti, come per somiglianza e partecipazione»<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> «Considerando la generalità degli uomini, per tutto il tempo del mondo, Cristo è il capo di tutti gli uomini, ma *secondo gradi diversi*» (Tommaso d'Aquino *Summa theologica* III, 8, 3). Il Concilio vaticano II ha ripreso tale distinzione snella Costituzione pastorale *Gaudium et spes* affermando: «Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito *in certo modo* a ogni uomo» (*Gaudium et spes*, n. 22). Annota I. De la Potterie a proposito: «Se, con l'incarnazione del Verbo, la figliolanza divina fosse attribuita immediatamente a ogni uomo, il mistero della *scelta o elezione* e quindi la fede, il battesimo e la Chiesa non avrebbero più alcun ruolo costitutivo per la salvezza: la missione della Chiesa nel mondo sarebbe solo quella di far prendere coscienza a tutti gli uomini di questa salvezza già presente nella profondità di ognuno. Insomma, ogni uomo, in virtù dell'incarnazione del Verbo, acquisirebbe automaticamente, anche se inconsapevolmente, "l'esistenza in Cristo" ricevendo così, in virtù della sua trascendenza come persona umana, gli effetti salvifici della redenzione operata da Gesù Cristo» (I. DE LA POTTERIE, *Figli di Dio non si nasce. Si diventa*, «30 Giorni» 12 (1997).

<sup>80</sup> Cf. *Lumen Gentium*, n. 13.

<sup>81</sup> Cf. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 341-352. Più ampiamente, ID., *L'uomo giustificato, nuova creatura in Cristo. Una riflessione intorno l'attuale dibattito ecumenico*, in J. M. GALVÁN (ed.), *La giustificazione in Cristo*, 129-164.

<sup>82</sup> Cf. I. DE LA POTTERIE *La figliolanza divina del cristiano secondo Giovanni*, in *Atti del VI Simposio di Efeso su san Giovanni apostolo*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1996, 53-80.

<sup>83</sup> O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 345.

<sup>84</sup> *Ibidem*, 345.

- la condizione di adozione filiale del credente si spiega come una vera partecipazione trascendentale di ordine soprannaturale.
- la modalità dell'essere figli di Dio consiste nell'azione dello Spirito Santo come dono.
- Lo Spirito dona al credente il senso della figliolanza divina.

Conclude O'Callaghan:

«Nella forza dello Spirito che stabilisce e vivifica il legame paterno-filiale tra il cristiano e il *Padre*, l'uomo si rende consapevole (1) del Padre di cui è figlio amato e dal quale ha ricevuto tutto gratuitamente, (2) del *Figlio* con cui e (soprattutto) per cui è diventato figlio del Padre e di cui è fratello, (3) della *Chiesa*, Corpo di Cristo, dalla quale e nella quale vive la sua filiazione e la sua fratellanza soprannaturali, e (4) dello stesso *Spirito* nel medesimo atto di donarsi all'uomo»<sup>85</sup>.

## 5. Giustificazione-figliolanza divina e dialogo ecumenico

Un'ultima riflessione riguarda la portata ecumenica del binomio giustificazione-figliolanza. L'ampio dibattito che ha caratterizzato le posizioni cattoliche e luterane sulla giustificazione ha avuto uno sviluppo grazie anche al contributo dell'esegesi biblica nei secoli XIX-XX e al movimento ecumenico che ha saputo raccogliere i frutti della ricerca biblica e della riflessione teologica<sup>86</sup>. Le posizioni confessionali che hanno determinato la contrapposizione tra cattolici e luterani sono state in parte modulate dallo sviluppo del movimento ecumenico che ha operato al fine di creare le condizioni per una lettura comune della Scrittura da parte delle diverse tradizioni ecclesiali. Il movimento ecumenico e la teologia che si è sviluppata al suo interno hanno beneficiato dei metodi utilizzati dall'esegesi nell'interpretazione biblica, individuando vie nuove nell'interpretazione della Scrittura in grado di valorizzarla come fondamento e criterio dell'unità ecclesiale<sup>87</sup>. I nuovi approcci metodologici al testo biblico hanno permesso di superare il blocco che il pregiudizio dogmatico rappresentava per l'interpretazione biblica. La riflessione dogmatica ha potuto assolvere il compito che le è proprio basandosi su una percezione assai meno selettiva e più completa del dato biblico. L'evoluzione descritta è tanto più evidente quanto più accesa è stata nel passato la controversia sugli aspetti dottrinali della giustificazione per fede. Questi elementi, che hanno permesso di «ascoltare» la testimonianza biblica nella sua globalità, senza lasciarsi imprigionare da schemi confessionali precostituiti, hanno rappresentato la condizione essenziale per la ricerca e l'elaborazione del consenso. Le indicazioni emerse nel corso della riflessione sul binomio giustificazione-figliolanza divina interpellano il dialogo ecumenico. La *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* (31.10.1999) tra cattolici e luterani firmata in occasione del *Giubileo del Duemila* ha permesso di puntualizzare le posizioni teologiche frutto dell'interpretazione dei due distinti approcci al pensiero di Paolo<sup>88</sup>. Un secondo documento intitolato: *Dal conflitto alla comunione. Relazione della commissione luterana e cattolico-romana sull'unità*<sup>89</sup>, è stato redatto in vista della ricorrenza dei cinquecento anni della Riforma<sup>90</sup>. Il documento si chiude con i seguenti cinque imperativi, sottoscritti dalle parti:

*Primo imperativo*: cattolici e luterani dovrebbero sempre partire dalla prospettiva dell'unità e non dal punto di vista della divisione, al fine di rafforzare ciò che hanno in comune, anche se è più facile scorgere e sperimentare le differenze (n. 239).

*Secondo imperativo*: luterani e cattolici devono lasciarsi continuamente trasformare dall'incontro con l'altro e dalla reciproca testimonianza di fede (n. 240).

*Terzo imperativo*: cattolici e luterani dovrebbero di nuovo impegnarsi a ricercare l'unità visibile, a elaborare e sviluppare insieme ciò che questo comporta come passi concreti, e a tendere costantemente verso questo obiettivo (n. 241)

*Quarto imperativo*: luterani e cattolici dovrebbero riscoprire congiuntamente la potenza del Vangelo di Gesù Cristo per il nostro tempo (n. 242).

<sup>85</sup> *Ibidem*, 352.

<sup>86</sup> Cf. A. MAFFEIS, *Salvezza cristiana come giustificazione: la concezione paolina e i risvolti ecumenici*: <http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it>). Più ampiamente: B. SESBOÛÉ, *Salvati per grazia. Il dibattito sulla giustificazione dalla Riforma ai nostri giorni*, EDB, Bologna 2012.

<sup>87</sup> In particolare, secondo A. Maffeis, l'applicazione alla Scrittura del *metodo storico-critico* ha consentito di mettere da parte, insieme ai presupposti dogmatici, anche i «pregiudizi confessionali», aprendo la via a un lavoro comune tra esegeti delle diverse confessioni.

<sup>88</sup> Cf. Appendice. Sul tema, cf. A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La giustificazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico* (GdT 276), Queriniana, Brescia 2000; P. HOLC, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, «Credere Oggi» 130 (2002) 121-134.

<sup>89</sup> *Dal conflitto alla comunione. Commemorazione comune luterana – romano cattolica della Riforma nel 2017* (26.11.2014).

<sup>90</sup> L'anno 2017 è la celebrazione della prima commemorazione giubilare della Riforma in epoca ecumenica. Il 2017 segna anche i 50 anni del dialogo luterano cattolico romano.

*Quinto imperativo*: cattolici e luterani dovrebbero rendere insieme testimonianza della misericordia di Dio nell'annuncio del Vangelo e nel servizio al mondo (n. 243)<sup>91</sup>.

Inoltre il *Consiglio della Chiesa evangelica in Germania* ha redatto una sua pubblicazione intitolata: *Giustificazione e libertà*, che è il documento base per il giubileo della Riforma. In essa si completano i «quattro *solus*» della tradizione luterana (*solus Christus, sola gratia sola Scriptura, sola fides*), aggiungendo il quinto *solus*: *solo verbo* (solo la Parola)<sup>92</sup>. Il dialogo prosegue in un desiderio sincero di confronto e di ascolto reciproco, sulla linea dei protagonisti che nel XX secolo hanno contribuito a ripensare l'impianto della giustificazione. Nel suo studio Pitta menziona il ruolo di J. H. Newman con e sue *Conferenze sulla dottrina della giustificazione* e K. Barth nella sua *Dogmatica ecclesiale*. La riflessione barthiana rappresenta un punto di partenza per cogliere ulteriori aspetti collegati alla riflessione teologica sulla giustificazione<sup>93</sup>. La rivalutazione del tema, sollecitata dalle ricorrenze giubilari menzionate, rende ancora più attuale il confronto biblico-teologico per il presente e il futuro.

## 6. Conclusione

Dall'analisi proposta si conferma l'importanza che la giustificazione e la figliolanza divina rivestono nella teologia paolina. Ripercorrendo alcuni tratti del dibattito emergono alcuni elementi di continuità e di novità che meritano di essere riassunti.

a) Il binomio giustificazione-figliolanza divina rappresenta un tema cruciale della rivelazione neotestamentaria e della teologia biblica. La sua posizione è vitale sul piano dottrinale e il suo messaggio si irradia in tutte le direzioni del pensiero teologico e dell'esistenza umana. L'indebolimento di questo binomio ha delle conseguenze cruciali per l'esito dell'evento cristiano e della sua trasmissione generazionale. In questo senso la storia dell'interpretazione che ha segnato la giustificazione e la figliolanza divina testimonia la posta in gioco che implica il saper ritornare sul tema, favorendo il dialogo inter-culturale e inter-religioso.

b) È emerso dall'analisi del tema come già prima di Paolo il motivo della giustificazione in relazione alla condizione peccaminosa dell'uomo era un'esigenza del cristianesimo nascente<sup>94</sup>. L'Apostolo è riuscito in un'operazione peculiare a riassumere la portata del processo giustificante di Dio, elaborando una visione soteriologica di rara profondità, nell'ottica della rivelazione cristologica e pneumatologica. Pertanto la sintesi paolina è da considerarsi il «salto di qualità» che definisce la misura preziosa del contributo al pensiero della Chiesa.

c) Il binomio giustificazione-figliolanza divina va ricondotto nell'orizzonte dell'azione trinitaria come «dono» che abilita mediante l'azione dello Spirito Santo i credenti a corrispondere nella libertà e nell'amore (grazia) al progetto salvifico di Dio Padre in Cristo Gesù. In questo senso l'indicativo della salvezza si declina con l'imperativo dell'agire morale dei «figli adottivi di Dio».

d) La giustificazione e la figliolanza divina rappresentano una chiave ermeneutica per interpretare i segni dei tempi e lo svolgersi della storia umana, sul piano personale e comunitario. Pertanto il binomio si inserisce nel processo di discernimento spirituale dell'«uomo nuovo» che si apre all'avventura della fede di/in Cristo<sup>95</sup>. Tale interpretazione sapienziale avviene nella comunità (ecclesialità) costituita dalla comunione dei giustificati. Inoltre il tema coinvolge, come si è visto in occasione del Giubileo del 2000, il dialogo ecumenico, frutto di un prezioso cammino comune di riflessione e di ascolto reciproco tra cattolici e luterani.

e) La prospettiva etica derivante dal processo salvifico si declina nel tempo presente che per il credente è il «tempo penultimo» avendo lo sguardo del cuore verso il compimento futuro, il «tempo ultimo» della comunione beatifica con Dio. In questo incontro tanto desiderato, la realtà della giustificazione-figliolanza divina prefigurata nel tempo verrà definitivamente rivelata nell'eterno.

---

<sup>91</sup> *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* (31.10.1999), nn. 239-243.

<sup>92</sup> Nel documento *Giustificazione e libertà*, la Chiesa Evangelica in Germania (*Evangelische Kirche in Deutschland* EKD) si propone di interpretare le tesi della Riforma sulla relazione fra Dio e l'uomo per il presente. Il documento riflette sul contributo della Riforma alla storia della libertà in Europa, nonché sulle differenze fra la concezione della «libertà» propria della Riforma e l'esperienza contemporanea della libertà». Inoltre, presenta la dottrina della giustificazione quale cuore della teologia e della pietà evangelica e come risposta alle domande dell'uomo di oggi.

<sup>93</sup> Cf. H. U. VON BATHASAR, *La teologia di K. Barth*, Jaca Book, Milano 1985; G. COLZANI, *La centralità di Cristo nella giustificazione. La proposta di Karl Barth e la teologia*, «Credere Oggi» 130 (2002) 149-155.

<sup>94</sup> Così PITTA, *Giustificati per grazia* 200.

<sup>95</sup> Cf. *Ibidem*, 204-205.

## CONCLUSIONE

«Sentivo l'azione del Signore che fece germinare nel mio cuore e sulle mie labbra, con la forza di qualcosa di imperiosamente necessario, questa tenera invocazione: *Abbà, Pater*»<sup>96</sup>.

La nota esperienza interiore che s. Josemaria Escrivà riferisce mentre era in un tram a Madrid il 16.10.1931, riassume l'intuizione interiore della dolce paternità di Dio e della dignità della figliolanza divina dell'uomo. Si tratta dell'anelito generativo che il dono dello Spirito suscita nel cuore del credente di ogni tempo. È questa l'esperienza che si può provare nel rileggere le tappe del nostro percorso, da cui riassumiamo tre principali prospettive: a) teologica; b) antropologica; c) escatologica.

a) Nel corso dell'analisi è emersa progressivamente l'importanza teologica del binomio giustificazione-figliolanza divina. Anzitutto tale importanza riguarda la tradizione biblica, che prefigura fin dall'inizio come la giustizia divina rispecchia la dimensione misericordiosa di Dio. Alla luce del compimento neotestamentario l'Apostolo ha rielaborato le attese profetiche in una sintesi fondamentale. Dalla riflessione biblica a quella sistematica, dalla teologia spirituale a quella morale il binomio giustificazione-figliolanza è l'asse portante della storia della salvezza e della rivelazione trinitaria di Dio.

b) Il contributo di Paolo è notevole per la riflessione antropologica e le sue conseguenze nella declinazione dell'agire morale del credente. La relazione tra natura e grazia, tra libertà umana e volontà di Dio si coniuga all'interno del binomio giustificazione-figliolanza divina. Nel corso degli ultimi decenni sono stati proposti alcuni modelli teologico-morali collegati al motivo della figliolanza divina con esiti positivi. La condizione umana e il suo destino rappresenta la domanda che viene posta alla riflessione teologica. Il dibattito sulla giustificazione ha messo a confronto diversi modelli antropologici collegati alla comprensione del valore della storia. In questo senso il binomio giustificazione figliolanza illumina la riflessione della teologia morale.

c) Il motivo della giustizia così come è stata rielaborata nella teologia biblica ha come prospettiva finale la meta escatologica. Universalità della giustificazione in Cristo esclude ogni motivo di vanto alternativo al vangelo, confermando come l'opera della salvezza è iscritta nel progetto di Dio, che preesiste alla fondazione del mondo e si realizza nel suo termine ultimo. Dal Padre, sorgente di ogni benedizione, mediante il Figlio, incarnato, crocifisso, risorto e asceso al cielo, nello Spirito Santo datore di vita, l'effusione della grazia trasforma interiormente la storia e «con gemiti inesprimibili» muove il cuore dei credenti a contemplare la nuova creazione, vivendo in prima persona fin dal presente quella libertà dei figli di Dio (Rm 8,21). Sono le parole dell'Apostolo che aprono la prospettiva escatologica:

«Tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi. <sup>23</sup>Non solo, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo. <sup>24</sup>Nella speranza infatti siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se è visto, non è più oggetto di speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe sperarlo? <sup>25</sup>Ma, se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza. <sup>26</sup>Allo stesso modo anche lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza; non sappiamo infatti come pregare in modo conveniente, ma lo Spirito stesso intercede con gemiti inesprimibili; <sup>27</sup>e colui che scruta i cuori sa che cosa desidera lo Spirito, perché egli intercede per i santi secondo i disegni di Dio».

(Rm 8,21-27)

---

<sup>96</sup> J. M. ESCRIVÀ, *Lettera* (9.1.1959), n. 60.

## SELEZIONE BIBLIOGRAFICA

### A) COMMENTARI

- ALTHAUS P., *La lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1971.
- BARTH K., *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1993<sup>3</sup>.
- BETZ H. D., *Galatians* (Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia 1979.
- BIANCHINI, F., *Lettera ai Galati*, Città Nuova, Roma 2009.
- BORSE, U., *La lettera ai Galati* (I Nuovo Testamento Commentato), Morcelliana, Brescia 2000.
- BRUCE F.F. *La Lettera di Paolo ai Romani. Introduzione e commentario*, GBU, Chieti 1997.
- BUSCEMI A.M., *Lettera ai Galati*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2004.
- CORSANI B., *Lettera ai Galati* (CANT), Marietti, Genova 1990.
- COTHENET, E., *L'épître aux Galates* (CEv 34) Cerf, Paris 1980.
- COUSAR C., *Galati*, Claudiana, Torino 2003.
- CRANFIELD, C.E.B., *La Lettera di Paolo ai Romani*, I-II, Claudiana, Torino 1998-2000.
- FITZMYER, J.A., *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1999.
- JEWETT R. *Romans*, Hermeneia, Minneapolis 2007.
- KERTELGE, K., *Lettera ai Romani* (CSNT), Città Nuova, Roma <sup>2</sup>1985.
- LÉGASSE S., *L'epistola di Paolo ai Romani*, Queriniana, Brescia 2004.
- LOHSE, E., *Der Briefe an die Römer*, (KEK4), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003.
- MARTYN, J. L., *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33A) Doubleday, New York 1998.
- MEYNET R., *La lettera ai Galati* (Retorica Biblica), EDB, Bologna 2012.
- MUSSNER F., *La lettera ai Galati* (CTNT 9), Paideia, Brescia 1987.
- PENNA R., *Lettera ai Romani. Introduzione, versione e commento* (SOC 6), EDB, Bologna 2010.
- PITTA A., *Lettera ai Romani. Introduzione e commento* (Dabar-Logos-Parola), Messaggero, Padova 2003.
- PITTA A., *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri biblici. Nuovo Testamento 6) Paoline, Milano 2009<sup>3</sup>.
- PITTA, A. *Lettera ai Galati, Introduzione, versione e commento* (SOC 9), EDB, Bologna <sup>2</sup>2009.
- ROMANELLO S., *Lettera ai Galati* (Dabar-logos-parola), Messaggero, Padova 2005.
- SACCHI, A., *Lettera ai Romani* (NT. Commentario esegetico e spirituale), Città Nuova, Roma 2000.
- SCHLIER H., *La lettera ai Galati*, Paideia, Brescia 1066.
- SCHLIER, H., *La lettera ai Romani* (CTNT VI), Paideia, Brescia 1982.
- STUHLMACHER P., *La Lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 2002.
- VANHOYE A., *Lettera ai Galati*. Nuova traduzione e commento (LB.NT 8), Paoline, Milano 2000.
- VOUGA, F., *An die Galater* (HNT 10), Mohr Siebeck, Tübingen 1998.
- WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer* (EKK 6/1-3), Benziger, Zürich <sup>3</sup>1993).
- ZELLER D., *La lettera ai Romani*, Morcelliana, Brescia 1998.

### b) CONTRIBUTI

- ALETTI J.-N., *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Borla, Roma 1997.
- ALETTI J.-N., *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, LD 173, Cerf, Paris 1998.
- ALETTI, J.-N., *Galatians 3:10-14. Justification. Faith and Law*, in ID. *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul. Collected Essays Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology*, Gregorian and Biblical Press, Rome 2012.
- ANCONA G. (ed.), *La giustificazione*, Messaggero, Padova 1997.
- BARBAGLIO G., *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Dehoniane, Bologna 1999.
- BASTA, P., *Abramo in Rm 4. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo* (AnBi 168), Roma 2007.
- BELL, R. H., *Provoked to Jealousy. The Origin and Purpose of the Jealousy in Romans 9-11*, Mohr, Tübingen 1994.
- BIRMELE, A., *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques*, Cerf - Labor et Fides, Paris - Genève 1986.
- BIRMELE, A., *La communion ecclésiale. Progrès oecuménique et enjeux méthodologiques*, Cerf - Labor et Fides, Paris - Genève 2000.

- BRINKMAN, M. E., *Justification in Ecumenical Dialogue. Central Aspects of Christian Soteriology in Debate*, IIMO, Utrecht 1996.
- BRODEUR S. *The Holy Spirit's Agency in the Resurrection of the Dead. An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 15,44b-49 and Romans 8,9-13*, ST 14, PUG, Roma 1996.
- BURKE, T. J., *Adopted as Sons (YIOTHESIA). The Missing Piece in Pauline Soteriology*, in S. E. PORTER (ed.), *Paul. Jew, Greek and Roman*, Brill, Leiden – Boston MA 2008, 259-287.
- CARBONE S. P., *La misericordia universale di Dio in Rom 11,30-32 (SRB 23)*, EDB, Bologna 1991.
- CIPRIANI, S. (a cura di), *La lettera ai Romani ieri e oggi*, EDB, Bologna 1995.
- COLOM, E. –RODRIGUEZ LUÑO, A., *Scelti in Cristo per essere santi, I: Morale fondamentale*, Edusc, Roma 2008.
- DE LORENZI, L., «Se voi siete di Cristo...» (Gal 3,29). *La crescita della Parola in Paolo*, «Parola Spirito e Vita» 24 (1991) 179-212.
- DE LORENZI, L., «Tutti voi siete uno in Cristo Gesù». Gal 3,28d, «Parola Spirito e Vita» 27 (1993) 167-206.
- DE VIRGILIO, G., *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, Messaggero, Padova 2016.
- DE VIRGILIO, G., *IL sogno di Dio. Giustizia e pace si baceranno*, Paoline, Milano 2017.
- DE VIRGILIO, G., *Paolo di Tarso e il suo epistolario (Manuali)*, Edusc, Roma 2021.
- DONFRIED K.P. (ed.), *The Romans Debate*, T&T Clark, Edinburgh <sup>2</sup>1991.
- DONFRIED K.P. (ed.), *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*, Hendrickson, Peabody 1991.
- DU TOIT, A. *Focusing on Paul. Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians* (ed. C. Breytenbach – D. S. du Toit) (BZNT 151), De Gruyter, Berlin – New York 2007.
- ELLIOTT, N., *The Rhetoric of Romans. Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism* (JSNT.S 45), JSOT, Sheffield 1990.
- ESLER P. F., *Conflitto e identità nella lettera ai Romani. Il conflitto sociale dell'epistola di Paolo*, Paideia, Brescia 2008.
- GALVÁN J. M. (ed.), *La giustificazione in Cristo*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1997.
- GARLINGTON, D. B., *Faith, Obedience and Perseverance. Aspects of Paul's Letter to the Romans* (WUNT 79) Mohr, Tübingen 1994.
- GIENIUSZ, A., *Romans 8:18-30. «Suffering Does Not Thwart the Future Glory»* (International Studies in Formative Christianity and Judaism 9), Scholars Press, Atlanta, GA 1999.
- GONZÁLEZ MARTÍNEZ, E., *La salvación escatológica de Israel en Romanos 11,25-27. Estudio de la cita de Isaías 59,20-21 + 27,9 en la literatura bíblica y parabílica*, («Tesis», 72), Verbo Divino, Estella 2019.
- GRANADOS ROJAS, J. M., *La teologia della riconciliazione nell'epistolario paolino* (SB 46), Gregorian & Biblical Press, Roma 2015.
- HAACKER, K. *The Theology of Paul's Letter to the Romans* (New Testament Theology), Cambridge University, Cambridge 2003.
- HANSEN, G. W., *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNTS), Academic, Sheffield, 1989,
- HAYS, R. B., *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, (The Biblical Resource Series), Eerdmans, Cico CA 1983; <sup>2</sup>2002.
- HERMAN Z. I., *Liberi in Cristo. Liberi in Cristo Saggi esegetici sulla libertà dalla legge nella lettera ai Galati*, (Spicilegium Pontificii Atheni Antoniani 27), Antonianum, Roma 1986.
- HOLC, P., *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo teologico cattolico-luterano*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999.
- HOWARD G., *Paul: Crisis in Galatia. A Study in Early Christian Theology* (SNTS.MS 35) Cambridge University Press, Cambridge 1979; 1990<sup>2</sup>.
- IDEL, M., *Ben. Sonship and Jewish Mysticism*, The Kogod Library of Judaic Studies 5, London – New York 2007.
- JÜNGEL, E. *Il vangelo della giustificazione come centro della fede cristiana. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica*, Queriniana, Brescia 2000.
- KERTELGE, K., *Giustificazione in Paolo, Studi sulla struttura e sul significato del concetto paolino di giustificazione* (Supplementi GLNT 5), Paideia, Brescia 1991.
- KIM K. S., *Another Look at Adoption in Romans 8:15 in Light of Roman Social Practices and Legal Rules*, «Biblical Theology Bulletin» 44 (2014) 133-143.
- KIM, J. D., *God, Israel and the Gentiles Rhetoric and Situation in Romans 9–11* (SBL.DS 176) Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2000.
- LAMBRECHT J., *The Wretched "I" and Its Liberation: Paul in Romans 7 and 8* (LThPM 14) Eerdmans / Peters, Louvain / Grand Rapids 1992.
- LYONNET S., *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, D'Auria, Napoli 1966.
- MAFFEIS A. (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Queriniana, Brescia 2000.

- MAFFEIS, A. *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.
- MARCATO M. *Qual è la volontà di Dio? (Rm 12,2b). Il discernimento cristiano nella Lettera ai Romani* (SRB 53), EDB, Bologna 2012.
- MONTAGNINI, F., *La prospettiva storica della lettera ai Romani. Esegese di Rom. 1-4* (SB 54), EDB, Bologna 1980.
- O'CALLAGHAN, P., *Fides Christi: The Justification Debate*, Four Courts, Dublin 1997.
- O'CALLAGHAN, P., *Figli di Dio nel mondo. Trattato di antropologia*, Edusc, Roma 2013.
- PENNA R., *La promessa ad Abramo come Testamento irrevocabile secondo Gal 3,15ss.*, in M. M. MORFINO (a cura di), *Theologica* (Fs S. Zedda), Piemme, Casale Monferrato 1994, 203-218.
- PENNA R., *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina* (SRB 7), Paideia, Brescia 1976.
- PENNA, R., *Una fede per vivere. Seguendo il filo della Lettera ai Romani*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1992.
- PITTA A., *La lettera ai Galati e lo scacco della legge*, in ID., *Paolo, la Scrittura e la Legge. Antiche e nuove prospettive*, Dehoniane, Bologna 2008, 131-160.
- PITTA A., *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati* (AB 131), PIB, Roma 1992,
- PITTA, A., *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo* (BTC 190), Queriniana, Brescia 2018.
- PITTA, A., *Un conflitto in atto: la Legge nella Lettera ai Romani*, «Rivista Biblica Italiana» 49 (2001) 257-282.
- PLEVNIK, J., *The Center of Paul's Theology*, «Catholic Biblical Quarterly» 51 (1989) 460-478.
- PULCINELLI G., *Il concetto paolino di espiazione a partire da Rm 3,25*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006.
- ROMANELLO S., *Una legge buona ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto*, (SRB 35), EDB, Bologna 2000.
- ROMANELLO, S., *L'identità dei credenti in Cristo secondo Paolo*, EDB, Bologna 2011.
- ROMANELLO, S., *Una legge buona ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto*, (SRB 35), EDB, Bologna 1999.
- SACCHI, A., *Paolo e i non credenti. Lettera ai Romani 2,14-16.26.29* (Paolo di Tarso 7), Paoline, Milano <sup>2</sup>2008.
- SCIPPA, V., *La lettera ai Romani. Esegese e teologia*, Pontificia Facoltà dell'Italia Meridionale. Sex. S. Tomaso, Napoli 2003.
- SERRA A., *Galati 4,4: una mariologia in germe*, «Theolokos» 1 (1993) 7-25.
- STOWERS, S. K., *A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles*, Yale University, New Haven CT – London 1994.
- STUHLMACHER, P. - HAGNER, D. A., *Revisiting Paul's Doctrine of Justification. A Challenge to the New Perspective*, Intervarsity Press, Downers Grove 2001.
- SUBILIA, V., *La giustificazione per fede*, Paideia, Brescia 1976.
- THIELMAN, F., *Paul and Law. A Contextual Approach*, InterVarsity, Downers Grove, IL 1994.
- TORTI, G., *La lettera ai Romani* (SB 41), Paideia, Brescia 1977.
- VANHOYE A., *La mère du Fils de Dieu selon Gal 4,4*, «Marianum» 40 (1978) 237-247.
- VANHOYE A., *La Lettera ai Galati. Seconda Parte*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1985.
- WEDDERBRUN, A. J. M., *The Reasons for Romans* (Studies of the New Testament and Its World), Clark, Edinburgh 1989.
- VIAL, C., *La "Nueva Perspectiva" sobre san Pablo*, «Annales Theologici » (2021) 211-237.
- ZEDDA S., *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal 4,6* (AnBib 1), PIB, Roma 1952.

# INDICE

ABBREVIAZIONI E SIGLE	2
INTRODUZIONE	4
CAPITOLO I: LA GIUSTIFICAZIONE: ASPETTI BIBLICI GENERALI	5
1. Giustizia-giustificazione: aspetti semantici	5
2. Rilievi teologici nell'Antico Testamento	6
2.1. L'amministrazione della giustizia	7
2.2. Due modelli di giustizia ( <i>mišpāṭ</i> e <i>rîb</i> )	9
3. Rilievi teologici nel Nuovo Testamento	9
3.1. Praticare la giustizia secondo Matteo	10
3.2. L'opera della giustizia secondo Paolo	11
3.3. Aspetti della giustizia "politica" in Paolo	12
3.4. La testimonianza della giustizia nelle comunità post-paoline	13
3.4.1. Cercate la pace con tutti (Eb 12,14)	13
3.4.2. Un frutto di giustizia seminato nella pace (Gc 3,18)	14
3.4.3. Soffrire per la giustizia (1Pt 3,14)	16
3.5. Giustizia e giudizio di Dio nella riflessione giovannea	17
4. Conclusione	20
CAPITOLO II: LA FIGLIOLANZA DIVINA: ASPETTI BIBLICI GENERALI	22
1. La figliolanza divina: aspetti semantici	22
2. I titoli cristologici collegati alla figliolanza	23
2.1. Figlio di Davide	23
2.2. Figlio dell'uomo	23
2.3. Figlio di Dio	24
2.3.1. «Figlio di Dio» nei Vangeli Sinottici	24
2.3.2. «Figlio di Dio» nell'epistolario paolino	30
2.3.3. «Figlio di Dio» negli Scritti giovannei	33
3. I credenti «figli di Dio» e il concetto di figliolanza adottiva ( <i>hyiothesia</i> )	33
3.1. Il significato di <i>hyiothesia</i>	33
3.2. L'adozione nell'ambiente anticotestamentario-giudaico	34
3.2.1. La preparazione del tema nella tradizione anticotestamentaria	34
3.2.2. La realizzazione della figliolanza divina nel Nuovo Testamento	34
4. Conclusione	35
CAPITOLO III: LA GIUSTIFICAZIONE NELLE LETTERE AI CORINZI	36
1. Preliminari	36
2. La Giustificazione in 1Cor	37
2.1. La giustificazione e la parola della croce: 1Cor 1,26-31	37
2.2. La giustificazione e lo Spirito Santo: 1Cor 6,1-11	39
3. La Giustificazione in 2Cor	40
3.1. La <i>diakonia</i> della giustizia: 2Cor 3,4-11	40
3.2. Il ministero della riconciliazione e la «giustizia di Dio»: 2Cor 5,11-21	43
4. Conclusione	44

CAPITOLO IV: GIUSTIFICAZIONE E FIGLIOLANZA DIVINA IN GALATI	45
1. Preliminari	45
2. Articolazione di Gal 3,1-4,7	45
3. Le Legge e la fede (Gal 3,1-14)	46
3.1. Analisi esegetica	46
3.2. Messaggio teologico	50
4. Eredi secondo la promessa (Gal 3,15-29)	51
4.1. Analisi esegetica	51
4.2. Messaggio teologico	55
5. La figliolanza divina (Gal 4,1-7)	56
5.1. Analisi esegetica	56
5.2. Messaggio teologico	59
6. Conclusione	60
CAPITOLO V: GIUSTIFICAZIONE E FIGLIOLANZA DIVINA IN ROMANI	61
1. Il vocabolario paolino della giustificazione	61
2. Lo sviluppo argomentativo di Rm 1-4	62
3. Abramo, nostro padre nella fede (Rm 4,1-25)	65
3.1. L'accreditamento della giustizia (vv. 9-12)	65
3.2. La fede e la promessa di Abramo (vv. 13-22)	65
3.3. La conclusione cristologica (vv. 23-25)	66
4. Lo sviluppo argomentativo di Rm 5-8	67
5. Il dramma dell'«io umano»: Rm 7,7-25	69
5.1. Contesto e disposizione	69
5.2. La Legge e il dramma dell'io umano (vv. 7-13)	70
5.3. La condizione tragica dell'io (vv. 14-20)	79
5.4. La coscienza tra sconfitta e speranza (vv. 21-25)	71
5.5. Prospettive teologiche	72
6. La vita nello Spirito: Rm 8,1-39	74
6.1. Preliminari	74
6.2. Lo Spirito ( <i>pneuma</i> ): ruolo e correlazioni	74
6.3. Disposizione e massaggio di Rm 8,1-39	75
6.4. La legge dello Spirito (Rm 8,1-17): analisi letteraria	76
6.5. Aspetti teologici	79
6.6. Conformi all'immagine del Figlio suo (Rm 8,18-30): analisi letteraria	80
6.7. Aspetti teologici	82
6.8. Chi ci separerà? (Rm 8,31-39): analisi letteraria	83
6.9. Aspetti teologici	85
7. Bilancio	86
8. Sviluppi in Rm 9-15	86
9. Conclusione	87
CAPITOLO VI: LA GIUSTIFICAZIONE NELLE ALTRE LETTERE PAOLINE	89
1. Fil 3,4b-11 la giustizia che deriva dalla fede in Cristo	89
2. 2Ts 1,3-10: Il giusto giudizio di Dio	90
3. Ef 4,20-24: l'uomo nuovo nella giustizia	91
4. 1Tm 1,9-10: la legge non è per il giusto	92
5. 1Tm 3,16: fu giustificato nello Spirito	93
6. Tt 3,4-7: giustificati per grazia	94
7. Conclusione	95

CAPITOLO VII: LA GIUSTIFICAZIONE E FIGLIOLANZA DIVINA NELLA TEOLOGIA E NELLA MORALE PAOLINA	96
1. Aspetti del dibattito teologico	96
1.1. Lutero e la giustificazione	96
2. La giustificazione e il recente cammino interpretativo	98
2.1. <i>New Perspective</i>	98
2.2. <i>The Roman Debate</i>	98
2.3. La ricerca del modello per la teologia paolina	101
3. Il pensiero teologico di Paolo e l'individuazione del «centro vitale»	101
4. L'etica paolina e il binomio giustificazione-figliolanza divina	103
4.1. La libertà	105
4.2. L'amore	105
4.3. I diversi gradi della «figliolanza»: creazione e redenzione	107
5. Giustificazione-figliolanza divina e dialogo ecumenico	108
6. Conclusione	109
CONCLUSIONE	110
SELEZIONE BIBLIOGRAFICA	111
INDICE	114

