

INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA MORALE DI SAN PAOLO

ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO

SOMMARIO: I. *Introduzione* – II. *Alcune significative “teologie di Paolo” del xx secolo*. 1. A. Schweitzer. 2. R. Bultmann. 3. W. D. Davies. 4. E. Käsemann. 5. E. P. Sanders. 6. F. Prat e J. Bonsirven. 7. Le tesi “evoluzionistiche”: J. M. Bover, L. Cerfaux, J. Becker. 8. Riflessioni conclusive – III. *I principi della vita morale cristiana*. 1. R. Schnackenburg: a) Il fondamento della morale paolina: la via della salvezza aperta da Dio in Cristo. b) Il rapporto indicativo – imperativo. c) Giustificazione per fede e giudizio secondo le opere. d) Discussione. – 2. W. Schrage: a) Indicativo e imperativo. b) La concretezza dell’etica paolina. c) Criteri materiali dell’etica paolina. d) Discussione. – 3. J. D. G. Dunn: a) Il peccato, la giustificazione e la legge. b) Discussione. – IV. *Epilogo*.

I. INTRODUZIONE

NON si esagera quando si afferma che la teologia dell’apostolo Paolo è uno degli argomenti teologici più studiati. La bibliografia è sterminata. Ogni punto delle sue lettere, della sua biografia e del suo pensiero è stato analizzato e discusso. Su molti punti vi sono opinioni differenti e controversie, così come esistono vedute discordi sul significato complessivo della sua opera. Nulla di strano, dunque, se chi si avvicina alla figura dell’Apostolo prova un certo senso di smarrimento di fronte alla ingente bibliografia e alle svariate proposte ermeneutiche. A tale senso di smarrimento intendono venire incontro queste pagine, il cui fine è offrire un primo orientamento bibliografico e teologico a quanti desiderano addentrarsi nello studio della morale di san Paolo.

Si deve chiarire subito che non abbiamo alcuna pretesa di completezza. La complessità della materia, l’abbondanza della bibliografia esistente, anche per quanto riguarda la sola morale, ed il limitato numero di pagine a disposizione non lo consentono. Intendiamo proporre piuttosto un itinerario specifico, certamente discutibile ed uno fra i molti possibili, ma un itinerario che nella nostra esperienza docente si è dimostrato utile per lo studio dei fondamenti della morale paolina. L’approccio generale di questo *status quaestionis* non ci consentirà di occuparci di problemi morali particolari (condotta sessuale, matrimonio, rapporti sociali, ecc.).

Dobbiamo precisare inoltre che il contesto in cui sono nate queste pagine è quello della teologia morale, e non quello dell’esegesi biblica, anche se non sempre è facile distinguere in modo netto le due aree di studio. Ma è bene tener presente che le segnalazioni e le riflessioni proposte rispondono ad un interesse

teologico-morale, e che solo per chi assume tale punto di vista potranno essere di qualche utilità.

II. ALCUNE SIGNIFICATIVE “TEOLOGIE DI PAOLO” DEL XX SECOLO

È convinzione diffusa tra gli studiosi che la morale di Paolo sia strettamente connessa con la sua teologia. Si discute a questo proposito sul tipo di rapporto che esiste tra “l'imperativo morale” e “l'indicativo della salvezza”. In ogni caso non risulta possibile studiare l'insegnamento morale di Paolo senza tracciare le linee fondamentali della sua teologia, specialmente per quanto concerne alcune questioni centrali come sono, per esempio, l'idea paolina dell'essere in Cristo, la giustificazione e la visione della legge.

Chi si avvicina per la prima volta alla teologia di Paolo, prima ancora di farsi carico delle diverse interpretazioni della sua teologia, ha bisogno di avere un'idea globale della sua vita e della sua personalità, delle sue lettere e della sua opera di apostolo, nonché dei diversi problemi riguardanti la cronologia, la datazione e l'autenticità delle lettere del *corpus paulinum*, le fonti del suo pensiero, ecc. Sono problemi che restano fuori della nostra competenza, e sui quali non possiamo che rimandare alle biografie scientifiche esistenti.¹ Se dalla biografia si passa all'esposizione approfondita della teologia paolina le cose diventano più complesse, perché qui entrano in gioco le diverse interpretazioni. Non ci troveremo davanti “alla teologia di Paolo”, ma “alle diverse teologie di Paolo”. E quindi prima di affrontarne lo studio è conveniente farsi un'idea delle chiavi di lettura che sono state proposte da alcuni autori che in qualche modo sono diventati dei classici.

A questo scopo risulta di buona utilità la sintesi proposta da Nicholas Thomas Wright.² Wright considera 5 autori: A. Schweitzer, R. Bultmann, W. D. Davies, E. Käsemann e E. P. Sanders. Lascia quindi fuori dalla sua considerazione alcuni grandi studiosi cattolici della teologia paolina, come sono F. Prat, J. Bonsirven, L. Cerfaux, H. Schlier, ecc., e in questo senso la sua visione può essere completata con uno studio di Giuseppe Barbaglio che, pur essendo ormai datato, è ancora utile.³

¹ Ci limitiamo a segnalarne tre, scritte da ottimi specialisti: S. LÉGASSE, *Paolo apostolo: biografia critica*, Città Nuova Editrice, Roma 1994 (or.: *Paul apôtre*, La Corporation des Éditions Fides, Québec 1991); R. FABRIS, *Paolo. L'apostolo delle genti*, Paoline, Milano 1997; J. MURPHY-O'CONNOR, *Vita di Paolo*, Paideia, Brescia 2003 (or.: *Paul. A Critical Life*, Oxford University Press, Oxford 1996). Recentemente è stata pubblicata una nuova versione, in chiave divulgativa, dell'opera precedente: J. MURPHY-O'CONNOR, *Paolo: Un uomo inquieto, un apostolo insuperabile*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007. In queste opere si troveranno anche utili cenni alle linee essenziali della teologia paolina.

² N. T. WRIGHT, *Che cosa ha veramente detto Paolo*, Claudiana, Torino 1999, 11-27 (or.: *What Saint Paul really said. Was Paul of Tarsus the real Founder of Christianity?*, Lion Publishing, Oxford 1997). Probabilmente una sintesi di questo tipo non può essere ermeneuticamente “neutrale”. In ogni caso, la sintesi di Wright non lo è; egli aderisce alla “nuova prospettiva” aperta da E. P. Sanders.

³ G. BARBAGLIO, *Saggio critico su alcune teologie paoline*, «La Scuola Cattolica» 95 (1967) suppl. bibliografico, 95*-137* e 203*-244*. Vengono considerate le opere di F. Prat, F. Amiot, J. Bonsirven, R. Bultmann, M. Meinertz, L. Cerfaux e W. D. Davies.

1. A. Schweitzer

Veniamo alla sintesi offerta da Wright. Albert Schweitzer, nel suo libro sulla storia delle ricerche paoline,¹ poneva agli studiosi due domande: 1) Paolo è un pensatore giudaico o è piuttosto un pensatore greco? 2) Quale è il centro della teologia di Paolo? Le due domande sono interdipendenti. Schweitzer pensava che "l'essere in Cristo" fosse una concezione giudaica, mentre invece la giustificazione per fede contenesse un'implicita e forte critica al giudaismo. Secondo questi presupposti, se si afferma che il centro della teologia di Paolo è la giustificazione, si dovrà dire che Paolo era un ellenista; se si considera invece che il centro della sua teologia è "l'essere in Cristo", allora si dovrà ammettere che Paolo è fondamentalmente un pensatore giudaico.² La risposta di Schweitzer è netta: egli pensa che Paolo era ebreo fino al midollo, anche se ha preparato la strada per una successiva ellenizzazione. La giustificazione per fede non è il centro della sua teologia, ma un attacco polemico riferito esclusivamente al problema dell'ammissione dei gentili non circumcisi alla Chiesa. Il centro della teologia paolina è invece quello che è stato chiamato il "misticismo di Cristo": la concezione paolina dell'essere in Cristo che, secondo Schweitzer, andrebbe interpretata sullo sfondo del giudaismo apocalittico.³

2. R. Bultmann

Il secondo grande interprete di Paolo considerato da Wright è Rudolf Bultmann.⁴ Bultmann si ispira abbondantemente alla filosofia e alla ricerca storica contemporanea, e particolarmente all'esistenzialismo di Martin Heidegger. «Resta in sospeso la domanda – dice Wright – se la teologia di Bultmann, inclusa la sua lettura di Paolo, sia in realtà una versione cristiana dell'esistenzialismo o, viceversa, una versione esistenzialista del cristianesimo». ⁵ Per quanto riguarda le domande formulate da Schweitzer, Bultmann ritiene che Paolo appartenga al suo contesto ellenistico, fino al punto di aver abbandonato progressivamente le categorie giudaiche per assumere quelle greche. Paolo «si pose in opposizione proprio al mondo giudaico, nel quale i suoi connazionali, affidandosi alla Legge, stavano rifiutando la possibilità dell'esistenza autentica offerta in Cristo, inteso

¹ A. SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung*, Tübingen 1911. Dello stesso autore è anche importante *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930.

² Forse conviene notare che la contrapposizione tra giudaismo ed ellenismo, pur avendo un senso, va presa con molta cautela: nel secolo I i giudei della diaspora erano molto ellenizzati. Lo stesso Paolo aveva ricevuto anche un'educazione ellenistica.

³ Sulla problematica della "mistica paolina" si può leggere un ottimo studio in R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 630-673.

⁴ Di Bultmann si vedano soprattutto *Die Theologie des Paulus*, in *Theologie des Neuen Testaments*, 4^a ed., J. C. B. Mohr, Tübingen 1961, 187-353 (ed. it.: *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1985) e l'importante articolo *Das Problem der Ethik bei Paulus*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 23 (1924) 123-140.

⁵ WRIGHT, *Che cosa ha veramente detto Paolo*, 16.

come fine della Legge». ¹ Centro della teologia paolina sarebbe la giustificazione: «la sua analisi dell'infelice condizione umana e della decisione ("fede") per mezzo della quale è possibile evitarla». ² Nota finalmente Wright che il prezzo della sintesi di Bultmann è molto alto:

Era impossibile inserire alcuni aspetti del pensiero di Paolo nello schema, e Bultmann, senza darsi alcun pensiero, li eliminò, sostenendo che si trattava di "glosse" (parole o frasi aggiunte al testo di Paolo da autori posteriori) oppure frammenti e rimasugli del suo sfondo giudaico che Paolo, in effetti, non aveva ripensato a fondo alla luce della sua teologia più matura (sono convinto che ritenere di penetrare i pensieri di Paolo meglio dell'apostolo stesso possa essere una pretesa estremamente dubbia; ma ne parleremo ancora più avanti). ³

La descrizione di Wright è estremamente sintetica. Tuttavia l'interpretazione di Bultmann ha condizionato per diversi anni la comprensione della teologia paolina. Perciò vale la pena mettere maggiormente in rilievo alcuni punti. ⁴ La dottrina paolina della giustificazione sarebbe, secondo Bultmann, una reazione diretta contro il giudaismo, che riteneva potesse raggiungersi la salvezza – quasi conquistarsi – attraverso le opere della legge. Questa idea avrebbe dato luogo ad una religione distorta, dal momento che lo sforzo dell'uomo di guadagnare la propria salvezza mediante l'adempimento della legge avrebbe condotto soltanto al peccato, anzi sarebbe esso stesso già peccato. Anche la polemica di Paolo sul "vanto" sarebbe stata diretta contro il giudaismo come tale. Seguendo nella sostanza l'interpretazione di Lutero, Bultmann ritiene che la giustizia di cui parla Paolo sarebbe invece un concetto forense. L'uomo è giusto quando è riconosciuto come tale. Giusto è dunque colui che in un processo forense è assolto. La critica di Paolo alle opere della legge sarebbe pertanto una critica all'atteggiamento giudaico di autogiustizia. Barbaglio ritiene che nell'interpretazione della teologia paolina operata da Bultmann il principio "esistenziale" abbia svolto un ruolo fondamentale:

L'uomo ha perduto se stesso, è caduto nell'inautenticità, cioè nella chiusura egoistica e orgogliosa in se stesso. È sotto il peccato e in potere della morte, dice Paolo. L'uomo ricupera se stesso, giunge alla vita autentica, si apre al futuro nella decisione di fede, a cui è stato chiamato da Dio, ascoltando il messaggio della morte e risurrezione di Cristo. È così salvato e vive sotto la grazia di Dio. ⁵

Da notare anche la portata dell'interpretazione esistenziale di Paolo. La fede sarebbe una nuova autocomprensione dell'uomo. Ma secondo la sua tesi sulla demitizzazione, Bultmann viene a dire che gli avvenimenti salvifici possono avere un senso per l'uomo di oggi solo se viene negata la loro realtà oggettiva. Si

¹ *Ibidem.*

² *Ibidem.*

³ *Ibidem*, 16-17.

⁴ Si veda la più ampia analisi di BARBAGLIO, *Saggio critico*, 114*-134*. Tutte le considerazioni offerte da Barbaglio sono di grande interesse. Qui ci limitiamo ai punti che riteniamo essenziali per il nostro proposito.

⁵ BARBAGLIO, *Saggio critico*, 132*.

tratta, positivamente, di ricercare un senso per l'“esistenza” umana nelle proposizioni mitiche, con la conseguenza negativa «dell'eliminazione di ogni proposizione sul soprannaturale e sul miracoloso come oggettivamente valevole». ¹ È certamente lodevole l'intenzione di mostrare l'attualità degli avvenimenti salvifici, che interpellano oggi ciascuno di noi, e quindi non sono semplici “fatti del passato”, ma Bultmann sembra subordinare la testimonianza di Paolo ai propri presupposti filosofici quando considera impossibile la dimensione di avvenimento oggettivo con la dimensione di avvenimento attuale che offre oggi una possibilità di “esistenza” per ciascuno di noi. ²

3. W. D. Davies

Dopo la seconda guerra mondiale, W. D. Davies, con un'ottima conoscenza dei rabbini ebrei, scoprì che quanto Bultmann aveva attribuito al retroterra culturale greco si trovava con la stessa chiarezza nel giudaismo. ³ Davies sosteneva che Paolo fosse un rabbino ebreo convinto della identità messianica di Gesù di Nazareth. ⁴ Davies formulò alcune questioni fondamentali con cui tutti si confrontarono, sia per elaborarle sia per controbatterle. Anche se non ammetteva l'idea di Schweitzer, che aveva dipinto Paolo come un ebreo apocalittico in attesa dell'imminente fine del mondo, Davies ritornò all'impostazione seguita da quello studioso, in quanto accantonò teologicamente ed esegeticamente la critica di Paolo al giudaismo. Davies sottolineò invece che l'età a venire era venuta con Cristo, un'età che aveva dato alla luce un nuovo popolo di Dio, con una nuova *Torah*: la legge di Cristo. ⁵

Con Davies entra in scena un atteggiamento accademico nuovo nei confronti del giudaismo. Il giudaismo era stato considerato dalla maggior parte degli interpreti di Paolo come l'esempio lampante del tipo sbagliato di religione: autoaffermazione, legalismo, pregiudizio, orgoglio. «La ragione per cui Paolo avrebbe dovuto prendere le sue idee dall'ellenismo, così si pensava, era che quelle giudaiche erano irrevocabilmente corrotte. Anche il solo uso di queste idee avrebbe compromesso la fede. Ma con Davies tutto lo scenario cambiò». ⁶ Adesso era il mondo greco a venir considerato sbagliato.

La maggior parte degli studiosi non ha seguito interamente il progetto di Davies di far derivare la teologia di Paolo dalle fonti rabbiniche, dato oltretutto che molte di esse sono posteriori a Paolo. Il Paolo di Davies è troppo giudeo e troppo poco cristiano. ⁷ Ma Davies «ha dimostrato che non è possibile

¹ *Ibidem*, 131*.

² Cfr. *ibidem*, 134*.

³ Cfr. W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, S.P.C.K., London 1948 (4ª ed. Fortress, Philadelphia 1980). Esiste una nuova edizione, con introduzione di E.P. Sanders (Sigler Press, Mifflintown [PA] 1998).

⁴ Cfr. WRIGHT, *Che cosa ha veramente detto Paolo*, 17.

⁵ Cfr. *Gal* 6,2.

⁶ WRIGHT, *Che cosa ha veramente detto Paolo*, 18.

⁷ Cfr. BARBAGLIO, *Saggio critico*, 240*. Alle pp. 238*-240* del suo saggio Barbaglio traccia un'equilibrata valutazione critica dell'opera di Davies: «Se Davies ha inteso dimostrare che Paolo non fu un ellenista segnato profondamente e in modo fondamentale dalla filosofia e dalla religione greche,

togliere Paolo dalla sua collocazione nel giudaismo senza fargli una grossa violenza». ¹

4. E. Käsemann

Käsemann cerca di mantenere i punti forti sia di Schweitzer che di Bultmann. ² È d'accordo con Schweitzer nel ritenere che il retroterra di Paolo deve essere cercato nel giudaismo apocalittico, ma considera con Bultmann e i luterani che il centro della teologia di Paolo è la teologia della giustificazione per fede, che colpisce al cuore ogni legalismo umano e ogni orgoglio religioso. In questo modo, Käsemann riesce a recuperare molte cose di Paolo perdute da Bultmann, inserendole nel contesto che egli ritiene adesso appropriato. Per lui Paolo era interessato soprattutto alla vittoria di Dio sul male e sul mondo ribelle. Cristo aveva vinto la grande battaglia, che ora andava portata a compimento per mezzo della predicazione del vangelo. L'orgoglio umano (anche l'orgoglio religioso) cerca di ottenere la vittoria sul male per se stesso, piuttosto che accettare l'umiliante vittoria di Dio (la giustificazione dell'empio in base alla fede).

Käsemann accenna un tema importante: Paolo criticò il giudaismo dall'interno del suo contesto giudaico. Fino a quel momento si pensava che una tale critica potesse venire solo dal di fuori (dal mondo greco). Egli osserva invece che la critica dall'interno ha accompagnato sempre il giudaismo (profeti, Giovanni il Battista, Gesù): tale capacità di autocritica è una caratteristica essenziale dell'ebraismo lungo la sua storia. Il suo è un Paolo apocalittico che annuncia Gesù crocifisso quale vero Signore del mondo, che chiama a rispondere di ogni orgoglio e ribellione, anche di quelle degli ebrei. ³

si può ammettere che ha conseguito con successo questo risultato [...] Non altrettanto si può dire della tesi che l'apostolo fu un rabbino fariseo e che la sua teologia dipese fortemente dalle dottrine rabbiniche [...] *Sembra che Davies non distingua con accuratezza tra affinità di pensiero e dipendenza* [...] Non ci si nasconde che talvolta l'affermata concordanza tematica appare, ad occhio critico, piuttosto lontana e problematica [...] Forse l'apostolo non è stato così vicino al giudaismo contemporaneo nelle sue particolari ed evolute teorie religiose, quanto piuttosto all'Antico Testamento e al giudaismo in linea retta con la tradizione biblica. Paolo sarebbe sì, nel fondo della sua anima, un giudeo, ma un giudeo imbevuto profondamente di Bibbia e meno sensibile alle speculazioni del giudaismo contemporaneo [...] Comunque, la trattazione di Davies merita *attenzione viva* e approvazione incondizionata nella sua finalità di mostrare il radicamento di Paolo nel mondo giudaico». Possiamo aggiungere noi che c'è, come anche succedeva in Bultmann, un'insufficiente considerazione del rapporto di Paolo con le fonti propriamente cristiane.

¹ WRIGHT, *Che cosa ha veramente detto Paolo*, 18.

² Tra le opere di E. Käsemann, vanno messe in risalto: *Prospettive paoline*, Paideia, Brescia 1972 (or.: *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969); *Saggi esegetici*, Marietti, Casale Monferrato 1985 (or.: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1969), e soprattutto l'importante *An die Römer*, Tübingen 1973.

³ Cfr. WRIGHT, *Che cosa ha veramente detto Paolo*, 19-20.

5. E. P. Sanders

Malgrado le molte critiche ricevute, Sanders è diventato un punto di riferimento fondamentale per gli studi paolini della seconda metà del secolo xx,¹ nei quali si parla spesso della “rivoluzione di Sanders” o della “nuova prospettiva” inaugurata da Sanders. Egli si richiama a Davies, ma invece di leggere Paolo sullo sfondo del retroterra rabbinico, traccia un quadro più ampio e articolato del giudaismo palestinese ai tempi di Paolo, tenendo presenti i rotoli del Mar Morto, gli apocrifi, i pseudoepigrafi, la letteratura sapienziale, ecc.

La sua tesi centrale, alla quale si riallaccia tutto il resto, può essere riassunta molto semplicemente: il giudaismo del tempo di Paolo non era, come si supponeva in genere, una religione legalistica che fondava la giustizia nelle opere. Se lo immaginiamo così e se supponiamo che Paolo intendesse attaccarlo in quanto tale, facciamo un grave torto a entrambi. Buona parte degli esegeti protestanti hanno letto Paolo e il giudaismo come se quest'ultimo fosse una forma della vecchia eresia pelagiana, per la quale le persone, per riscattarsi dalla condizione umana di peccato, devono far conto soltanto sui loro sforzi morali: devono cioè guadagnarsi giustificazione, giustizia e salvezza. Al contrario, disse Sanders, nel giudaismo l'osservanza della Legge è sempre inserita in uno schema pattizio. Dio ha preso l'iniziativa quando ha stipulato un patto con gli ebrei: la grazia di Dio, quindi, precede ogni risposta del popolo (cioè degli ebrei). L'ebreo osserva la Legge per gratitudine, per rispondere adeguatamente alla grazia – in altre parole, non per *entrare* nel popolo del patto, ma per *restarci*. “Essere in” era innanzitutto un dono di Dio. Come è noto, Sanders ha dato il nome di “nomismo pattizio” (dal greco *nomos* = legge) a questo schema. L'osservanza della legge giudaica era la risposta umana all'iniziativa pattizia di Dio.²

La tesi di Sanders colpisce al cuore l'interpretazione di Paolo sostenuta da Lutero e dal protestantesimo classico (e anche da Bultmann). Il centro della teologia di Paolo non si troverebbe nella dottrina della giustificazione né nella critica a Israele, ma in ciò che egli chiama “partecipazione”, riprendendo così la tesi di Schweitzer su “l'essere in Cristo”.

Le tesi di Sanders devono essere controllate su molti aspetti, e su altri hanno bisogno di modifiche. Talvolta c'è in Sanders troppa polemica. Tuttavia scrive Wright: «Egli domina la scena e, fintanto che non sarà stata presentata una valida confutazione della sua tesi centrale, l'onestà ci obbliga a confrontarci con la sua posizione. Personalmente non credo che tale confutazione possa giungere o che giungerà; sono necessarie serie modifiche, ma considero la sua tesi di fondo come ormai accreditata».³

¹ Le sue opere principali sono: *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Paideia, Brescia 1986 (or.: *Paul and Palestinian Judaism: a Comparison of Patterns of Religion*, Fortress Press, Philadelphia 1977); *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Paideia, Brescia 1989 (or.: *Paul, the Law and the Jewish People*, Fortress Press, Philadelphia 1983); *Il Giudaismo. Fede e prassi*, Morcelliana, Brescia 1999 (or.: *Judaism: Practice and Belief*, SCM Press, London 1992).

² WRIGHT, *Che cosa ha veramente detto Paolo*, 21-22.

³ *Ibidem*, 23.

Sulla linea aperta da Sanders, ma forse con maggiore equilibrio, si sono sviluppate interpretazioni di Paolo che costituiscono una forte confutazione della interpretazione luterana classica. Ne sono un esempio le opere dello stesso Nicholas Thomas Wright,¹ e soprattutto di James D. G. Dunn.² Dunn ritiene che la critica di Paolo alle opere della legge non risponda al fatto che la legge (la *Torah*) sia stata per i giudei un sistema di salvezza fondato sull'autogiustizia o su un'autosufficienza di tipo pelagiano, ma piuttosto al fatto che le opere della legge erano gli "identity markers" che separavano i giudei dai gentili, escludendo questi ultimi dalla salvezza, che resterebbe riservata all'etnia giudaica. Altri autori, come D.J. Moo,³ T.R. Schreiner⁴ e K. Haacker,⁵ hanno reagito al revisionismo proposto da Dunn, tentando di recuperare la tradizione interpretativa luterana sulla lettera ai Romani.⁶ Malgrado tutto, la via aperta da Sanders, sulla quale si concentrano oggi buona parte dei dibattiti,⁷ propone un'importante modifica della tematica della giustificazione e della visione paolina della legge, temi questi che sono di grande importanza teologica per lo studioso della morale di Paolo.

6. F. Prat e J. Bonsirven

L'opera di Ferdinand Prat è una delle teologie di San Paolo più utilizzate e citate in ambito cattolico.⁸ Sebbene pubblicata vari anni or sono, può ancora essere considerata un classico della materia. Prat intende conservare il meglio dell'ordine cronologico e dell'ordine logico di esposizione. Il primo volume espone le lettere del *corpus paulinum* una per una. Il volume secondo presenta un'esposizione sistematica della teologia paolina.

Prat esclude che la dottrina della giustificazione per fede sia il punto centrale. Il punto focale è Cristo, principio, mezzo e fine di tutta la teologia di Paolo. È una teologia cristocentrica e soteriologica. La teologia di Paolo si potrebbe riassumere così: «Il Cristo Salvatore che associa ogni credente alla sua morte e alla sua vita».⁹ Paolo lo esprime mediante la formula "in Cristo Gesù". L'espressio-

¹ *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986*, (in collaborazione con S. Neill), Oxford University Press, Oxford 1988 (con uno *status quaestionis* degli studi su Paolo da Schweitzer fino agli anni '80); *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, T&T Clark, Edinburgh 1991.

² Cfr. J. D. G. DUNN, *Romans*, Word Books, Dallas 1988, 2 voll.; *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999 (or.: *The Theology of Paul Apostle*, T&T Clark, Edinburgh 1998).

³ *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, Grand Rapids 1996.

⁴ *Romans*, Baker, Grand Rapids 1998.

⁵ *Der Brief des Paulus an die Römer*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1999.

⁶ Si veda la breve storia dell'interpretazione della lettera ai Romani offerta da A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001, 555-559.

⁷ Si veda per esempio A. GIENIUSZ, "Identity markers" o "solus Christus"; quale posta in gioco nella dottrina della giustificazione per fede in Paolo?, «Euntes Docete» 55/3 (2000) 7-27; S. ROMANIELLO, *Paolo al crocevia del dibattito ecumenico. La ricerca biblica sulla soteriologia paolina e suo ruolo nel dialogo ecumenico*, «Credere Oggi» 24/5 (2004) 55-67.

⁸ F. PRAT, *La teologia di San Paolo*, 2 voll., Società Editrice Internazionale, Torino 1961. È traduzione della 7ª edizione francese del 1920. Esistono traduzioni in altre lingue.

⁹ PRAT, *La teologia*, vol. II, 15.

ne “in Cristo Gesù”, infatti, «abbraccia tutta la redenzione, dalla sua prima idea nell’intelligenza divina e dalla sua esecuzione potenziale al Calvario, fino alla sua realizzazione successiva in ciascuno di noi e alla sua consumazione finale nell’eternità».¹

Per quanto riguarda le fonti, Prat riduce al minimo l’influsso greco, esclude assolutamente ogni ispirazione di Paolo ai misteri greco-orientali, ammette una tenue dipendenza dal giudaismo (ma senza dipendere dal giudaismo apocalittico né da quello rabbinico). Le sue fonti sono la tradizione veterotestamentaria e la tradizione di Gesù, giunta attraverso la catechesi apostolica e vivificata da rivelazioni soprannaturali.²

La presentazione sistematica è imperniata su categorie più scolastiche che paoline, e ciò da un’impressione di staticità facendo perdere forza e incisività alla esposizione del pensiero di Paolo. Tuttavia l’opera di Prat è ancora uno strumento sostanzialmente valido per un primo studio approfondito della teologia paolina.

Un’altra opera in certo modo classica è quella di Bonsirven.³ Per quanto riguarda l’ambiente vitale del pensiero di Paolo, Bonsirven ritiene che sia poco fondato il tentativo di vedere in Paolo un fariseo evoluto, così come ritiene poco credibile la teoria del massiccio influsso greco-ellenistico. Ci si deve appellare all’ambiente cristiano: «Non rimane che spiegare Paolo con Paolo; è ciò che fanno oggi in genere gli storici, soprattutto i non cattolici [...] Essi assicurano che la chiave della teologia paolina consiste nella *visione di Damasco* e che essa esprime non le sue letture, ma *la sua esperienza, la sua storia personale*, corrispondente, del resto alle esperienze dei cristiani».⁴ Lo studioso francese nega che il pensiero di Paolo sia stato oggetto di un’evoluzione sostanziale, ma solo di adattamenti concreti a seconda delle circostanze.⁵ Egli ritiene che il centro della teologia di Paolo, unificatore dei diversi elementi, sia offerto dalla visione di Damasco: è Gesù, mediatore universale. Basta esporne tutte le incidenze, per avere un quadro completo della teologia paolina.⁶

7. Le tesi “evoluzionistiche”: J. M. Bover, L. Cerfaux, J. Becker

Vogliamo accennare infine a tre studiosi che concordano nell’affermare come nella teologia di Paolo ci sia stata un’evoluzione assai marcata.

Cominciamo dallo studioso spagnolo J. M. Bover, autore di un’edizione critica del testo greco del Nuovo Testamento e di diverse traduzioni alla lingua spagnola. Nella sua opera sulla teologia di Paolo,⁷ ispirata da motivazioni assai complesse, che a mio avviso non la rendono idonea per coloro che muovono i

¹ *Ibidem*.

² Cfr. *ibidem*, vol. I, 16 ss.

³ J. BONSIIVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Paoline, Roma 1951. L’originale francese è del 1946.

⁴ BONSIIVEN, *Il Vangelo*, 22.

⁵ Cfr. *ibidem*, 37-38.

⁶ Cfr. *ibidem*, 39.

⁷ *Teología de San Pablo*, 3ª ed., BAC, Madrid 1961 (la prima edizione è del 1946).

primi passi nello studio di san Paolo, Bover ritiene che nella teologia dell'Apostolo si distinguano due fasi o strati: uno elementare e uno superiore. Lo strato elementare (soprattutto lettere ai Romani, Galati e 1 e 2 Corinzi) ha come idea centrale l'annuncio di Cristo, Signore e Figlio di Dio fattosi uomo, Redentore degli uomini, e come tale il vero Mediatore tra gli uomini e Dio.¹ Lo strato superiore (soprattutto lettere ai Colossesi, Efesini e Filippesi) ruota attorno ad un'idea fondamentale: Cristo, principio potentissimo di unità e di vita, associa tutto in sé, nel suo Corpo, identificandosi misticamente con tutta l'umanità e con l'universo intero, quale centro e capo di tutti gli uomini, i quali formano il suo Corpo mistico.² Bover considera che entrambi gli strati non possano ridursi ad una sintesi omogenea.

Questa evoluzione di pensiero, ispirata dallo Spirito Santo, sarebbe il frutto di successive rivelazioni da parte di Dio.³ Il filo conduttore dell'evoluzione si potrebbe descrivere così: si parte dal problema della giustificazione per fede; la fede giustifica in virtù del sangue di Cristo. Perché il sangue di Cristo merita la giustizia in favore del credente? come può riparare Colui che non ha commesso il peccato? non è ingiusto punire l'innocente invece del colpevole? Si giunge così all'unione di Cristo con tutti gli uomini, come principio di solidarietà: Cristo come il nuovo o il secondo Adamo. L'ineffabile compenetrazione e identificazione degli uomini con Cristo e in Cristo è l'essenza stessa del mistero di Cristo: il Cristo mistico. Questo mistero, di cui si parla abbondantemente nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini, è il punto più alto della teologia paolina.

Una valutazione della tesi di Bover richiederebbe, fra l'altro, una discussione approfondita dei problemi riguardanti la datazione e autenticità di alcune lettere del *corpus paulinum* (soprattutto Colossesi ed Efesini). Ci sembra che in ogni caso Bover abbia sollevato un problema reale, si consideri adeguata o meno la risposta che egli stesso ha dato.

Di riconosciuta importanza è la trilogia di L. Cerfaux,⁴ opera di notevole complessità. Cerfaux sostiene la presenza in Paolo di uno sviluppo teologico in tre fasi, che egli chiama "livelli". L'espressione scritta di questi tre livelli è rappresentata da tre blocchi di lettere in sequenza cronologica:

- (anni '40) 1 e 2 Tessalonesi e parte finale della 1 Corinzi
- (anni '50) le due ai Corinzi, Galati e Romani
- (anni '60) Efesini, Colossesi e Filippesi.

Nel primo livello il pensiero di Paolo appare accentuatamente escatologico. La sintesi è centrata sugli avvenimenti finali. Dipende dalla tradizione apostolica di Gerusalemme. Nel secondo livello il pensiero dell'Apostolo si caratterizza come

¹ Cfr. BOVER, *Teología*, 15.

² Cfr. *ibidem*.

³ Cfr. *ibidem*, 16.

⁴ *La teologia della Chiesa secondo San Paolo*, A. V. E., Roma 1968 (or.: *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris 1942, 2ª ed., 1965); *Cristo nella teologia di San Paolo*, A. V. E., Roma 1969 (or.: *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951, 2ª ed., 1964); *Il cristiano nella teologia paolina*, A. V. E., Roma 1969 (or.: *Le chrétien dans la théologie paulienne*, Paris 1962).

una mistica: tutto è focalizzato intorno alla vita di Cristo diffusa nei credenti. Lo sguardo è puntato sul presente, sulla presente unione dei cristiani con Cristo. Il mutamento di prospettiva si deve al cambiamento della situazione: Paolo è immerso nella vita delle comunità da lui fondate. C'è un influsso dell'ambiente greco che egli trova a Corinto (sapienza greca - sapienza divina). Paolo deve affrontare l'opposizione dei giudeo-cristiani (opere della legge - fede). Nel suo terzo livello la teologia paolina diventa una apocalittica. Tutto è unificato sotto la categoria di "mistero". Paolo svela il disegno di Dio, nascosto nei secoli eterni, e ora manifestato con tutta chiarezza per mezzo degli apostoli. Dal cielo scende la rivelazione dei misteri. Il mistero divino specifica la vita cristiana come vita di conoscenza profonda del mistero di Dio. L'insistenza posta prima sulla fede, ora è centrata sulla "epignosis": penetrazione nel mistero divino. Paolo, che aveva soggiornato a Efeso in presenza di un forte sincretismo giudeo-pagano basato sul culto degli angeli, ribadisce il primato di Cristo e la sua posizione unica nell'opera della salvezza. Alla luce di queste circostanze, Paolo ripensa la sua teologia.

La teologia paolina si presenta dunque come una sinfonia dottrinale. In essa si verifica una trasposizione da una chiave inferiore ad una chiave superiore. Se il vangelo diventa il mistero, la fede, accoglienza del vangelo, si approfondisce nell'*epignosis*, penetrazione del mistero.¹

Il terzo studioso da considerare è Jürgen Becker.² La sua esposizione segue fondamentalmente il metodo storico, affrontando l'analisi delle singole lettere secondo il loro ordine cronologico (non prende in considerazione le cosiddette lettere deuteropaoline), per poi concludere il suo libro con un importante capitolo dedicato all'esposizione delle linee essenziali della teologia paolina. Punto di riferimento centrale del pensiero di Paolo è l'esperienza cristiana: l'esperienza derivata dal suo incontro con Cristo e l'esperienza delle comunità da lui fondate nel loro incontro col vangelo predicato.

Becker cerca di combinare uno schema evolutivo con la ricerca di un centro della teologia paolina. Sostiene che la teologia di Paolo si dispiega secondo tre fasi fondamentali:

- La teologia dell'elezione: 1 Tessalonesi.
- La teologia della croce: le due lettere ai Corinzi.
- L'annuncio della giustificazione: Galati e Romani.

Di queste tre fasi il centro sarebbe la teologia della croce, che rappresenta come il "canone" col quale viene definita la teologia dell'elezione. L'annuncio della giustificazione è il linguaggio con il quale la teologia della croce viene rivestita.

Nella sua presentazione della morale paolina³ Becker mette in luce l'esistenza

¹ Sulla trilogia di Cerfaux si consulterà utilmente BARBAGLIO, *Saggio critico*, 203*-230*.

² Paolo. *L'apostolo dei popoli*, Queriniana, Brescia 1996 (or.: *Paulus. Der Apostel der Völker*, Mohr, Tübingen 1989).

³ Cfr. BECKER, *Paolo*, 413-422.

di un rapporto inscindibile tra la nuova condizione di salvezza e la normativa etica dei cristiani. Il suo punto di partenza è la fede. Non esiste in lui una riflessione sul problema etico che operi separatamente dalla fede e dalla configurazione della vita delle comunità cristiane.

8. Riflessioni conclusive

Il carattere limitato della nostra rassegna non ci permette di formulare delle vere conclusioni.¹ Lo scopo dello studio degli autori scelti era quello di fornire una prima idea sui problemi generali della teologia paolina e sulle tematiche più importanti per la morale.

Si può constatare la tendenza ad abbandonare la esposizione del pensiero paolino secondo uno schema scolastico, che dava luogo più a una teologia dogmatica che a una teologia biblica. Si tende sempre più a seguire uno schema storico-salvifico. Molti autori scelgono come filo conduttore la lettera ai Romani.²

Sul problema delle fonti e dell'ambiente vitale di Paolo si va nella direzione di evitare posizioni aprioristiche, studiando i singoli problemi caso per caso e alla luce delle fonti. C'è comunque un vasto consenso sul fatto che Paolo non è fondamentalmente un pensatore greco, ma ebreo: lo sfondo della teologia di Paolo è veterotestamentario e giudaico, ma su questo sfondo la tradizione cristiana primitiva è senza dubbio determinante. In sostanza, non si può sottolineare lo sfondo giudaico fino ad affermare che Paolo è semplicemente un rabbino fariseo cristiano, né si può sottolineare il peso della tradizione cristiana primitiva fino a negare l'originalità teologica di Paolo.³

Tra gli autori scelti, solo Bover, Cerfaux e Becker ammettono un'evoluzione del pensiero di Paolo. Sono discutibili i particolari, ma non sembra che si possa negare un progressivo approfondimento della teologia dell'Apostolo, motivato dal suo contatto con nuovi ambienti e problemi, e forse anche da una personale maturazione teologica. Tuttavia i problemi irrisolti riguardanti la cronologia e soprattutto l'autenticità delle lettere del *corpus paulinum* rendono difficile un approccio evolutivo rigoroso.

Per quanto riguarda la caratterizzazione della teologia di Paolo, vi è un consenso abbastanza ampio sul suo carattere cristologico e soteriologico. Meritano risalto alcune grandi tesi della teologia paolina, quali la partecipazione alla morte e alla vita di Cristo, l'essere in Cristo; la dottrina di Cristo come capo della Chiesa e del cosmo; la vita cristiana come conoscenza profonda del mistero di Cristo. Non sembra molto credibile che la tesi della giustificazione, così come sostenuta da Bultmann, sia il centro della teologia di san Paolo. Ma indipendentemente dall'ipotesi in cui ci si colloca, *l'assoluto primato e gratuità dell'iniziativa*

¹ Una buona visione delle teologie di Paolo nelle opere di altri autori, così come dei problemi e delle caratteristiche che dovrebbe avere una teologia di Paolo, è offerta da DUNN, *La teologia*, 29-52.

² Così fanno sostanzialmente Dunn e, come si dirà dopo, anche Schnackenburg.

³ Cfr. BARBAGLIO, *Saggio critico*, 241*.

salvifica di Dio in Cristo, e quindi della fede, devono essere considerati come la tesi capitale della teologia paolina.

III. I PRINCIPI DELLA VITA MORALE CRISTIANA

Intendiamo ora avvicinarci ad alcuni problemi riguardanti i fondamenti della vita morale cristiana secondo Paolo. Lo faremo presentando alcune esposizioni generali della morale paolina scritte da specialisti ben noti ed affidabili, che sono tuttavia alla portata anche di chi si accosta per la prima volta allo studio della morale paolina. Rinunciamo pertanto a prendere in esame le numerose monografie specialistiche su tematiche particolari, che vengono d'altra parte citate, e spesso anche valutate, nelle esposizioni generali di cui ci occuperemo.¹

1. R. Schnackenburg

Nel volume secondo della nuova edizione interamente rivista della sua opera sulla morale del Nuovo Testamento, Rudolf Schnackenburg dedica un lungo capitolo all'etica di Paolo,² seguito da un altro sui predicatori nella sfera di influenza della teologia paolina,³ considerandosi le lettere ai Colossesi, agli Efesini e le pastorali. Il capitolo dedicato a Paolo è diviso in 5 paragrafi. I due primi ("Il fondamento della morale paolina: la via della salvezza aperta da Dio in Gesù Cristo" e "L'obbligazione morale derivante della giustizia donata da Dio") trattano più direttamente dei principi della vita morale cristiana. Il tema del terzo è "La lotta del cristiano contro il potere del male; la libertà cristiana", mentre il quarto si occupa della coscienza (*syneidesis*) e il quinto espone i temi, le motivazioni, la lingua e lo stile della predicazione morale dell'Apostolo. Qui ci soffermeremo soltanto sugli aspetti che più direttamente riguardano i principi della vita morale cristiana.

a) Il fondamento della morale paolina:
la via della salvezza aperta da Dio in Cristo

Schnackenburg ritiene che l'impostazione caratteristica dell'etica paolina può essere colta adeguatamente lasciandosi guidare dalla lettera ai Romani. Paolo

¹ Segnaliamo comunque tre opere di notevole utilità dal punto di vista bibliografico: lo studio di V. P. FURNISH, *Theology and Ethics in Paul*, Abingdon Press, Nashville - New York 1968, contiene un'appendice (pp. 242-279) che espone e valuta i principali studi sull'etica paolina prodotti nei secoli XIX e XX (naturalmente fino al 1968). Anche l'opera di W. SCHRAGE, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*, Gütersloher Verlag, Gütersloh 1961, contiene una bibliografia molto completa. Infine, sulle opere posteriori al libro di Furnish, contiene ampie informazioni accompagnate da una valutazione critica lo studio di G. SEGALLA, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1989.

² Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, 2 voll., Paideia, Brescia 1990, 19-93 (or.: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Herder, Freiburg im Breisgau 1986 [vol. I] e 1988 [vol. II]). Per quanto riguarda le scelte metodologiche ed ermeneutiche fatte da Schnackenburg in questo libro, cfr. SEGALLA, *Introduzione*, 111-118.

³ Cfr. SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 95-142.

non comincia con riflessioni o esortazioni morali, né si presenta come un predicatore di verità morali astratte. Egli predica innanzitutto il vangelo di Dio, potenza divina che salva chiunque crede.¹ «Paolo si considera in primo luogo annunciatore di fede, poi certamente anche, per l'intima connessione di fede e vita, salvezza e comportamento morale, maestro di costumi. Si tratta di un *ethos* di salvezza e pure nello stesso tempo di un *ethos* per l'esistenza nel mondo (cfr. *Rm* 12,2)». ² L'interesse fondamentale dell'Apostolo non versa su tale o tal'altro aspetto morale, ma sulla «salvezza dell'umanità dalla sua miserabile condizione e ciò può secondo lui avvenire solo per l'opera salvifica di Gesù Cristo». ³

Il presupposto del messaggio di salvezza, proclamato da Paolo, è la convinzione che tutta l'umanità, giudei e greci, sia in una situazione di peccato e di conseguente perdizione: «tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio». ⁴ A giudizio di Schnackenburg «ciò presuppone evidentemente una valutazione negativa della legge da parte dell'apostolo, che ha abbracciato la fede in Gesù Cristo», ⁵ ma non significa negare l'esistenza di buone azioni, che persino i pagani possono compiere seguendo la legge che è scritta nei loro cuori. Tuttavia «il bene fatto in tal modo non elimina l'essere peccatore dell'uomo, non lo redime dalla miseria del suo essere uomo, non lo salva dal giudizio di Dio». ⁶ Aggiunge Schnackenburg che in ambito evangelico si è accesa una controversia sul senso che, nella prospettiva della giustificazione, dovesse avere l'affermazione secondo la quale l'uomo è peccatore. U. Wilckens si oppone all'opinione dominante secondo cui già *l'intenzione* di essere giustificati sulla base delle opere della legge sarebbe peccaminosa. Paolo partirebbe piuttosto dalla *effettiva* peccaminosità dei giudei che hanno trasgredito la legge. Di parere opposto è G. Klein, per il quale Paolo colloca la corruzione dell'uomo in uno strato profondo, là dove la creatura ha rinnegato il suo creatore prima di tradurre in opera la sua propria volontà. «A me sembra – dice Schnackenburg – che Wilckens ricostruisca correttamente l'argomentazione di Paolo nei confronti del giudaismo, ma non renda del tutto conto della radicalità di quel giudizio dopo la conversione di Paolo a Cristo. Viceversa Klein postula un essere umano completamente (ontologicamente) peccatore e ciò può essere difficilmente comprovato dai testi». ⁷ Dopo la sua esperienza di Damasco, Paolo ritiene che ogni sforzo umano per la giustificazione sia una perdita e un danno. La legge in sé è buona e santa, ⁸ ma non ha la forza di condurre l'uomo alla vita. Anzi, porta l'uomo a vantarsi e quindi a non riconoscere Dio. «Solo l'am-

¹ Cfr. *Rm* 1,16.

² SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 21.

³ *Ibidem*.

⁴ *Rm* 3,23.

⁵ SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 22. In questo capitolo Schnackenburg non offre maggiori particolari sull'atteggiamento di Paolo nei confronti della legge. Per ottenere qualche chiarimento in più bisogna consultare il volume I, che contiene una sezione dedicata a "Il giudizio teologico sulla legge in Paolo e nella sua scuola" (cfr. vol. I, 243-248).

⁶ SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 23.

⁷ *Ibidem*, nota 3.

⁸ Cfr. *Rm* 7,12.

missione del proprio essere peccatore apre la via all'accettazione della grazia e della giustizia divina». ¹

L'insistenza con cui Paolo presenta l'universalità del peccato non risponde a un'intenzionalità negativa o pessimistica, bensì ha lo scopo di mostrare l'universalità e completa gratuità dell'iniziativa salvifica di Dio in Cristo: tutti, giudei e greci, hanno ugualmente bisogno della giustizia di Dio, della misericordiosa azione divina che rende giusti gli uomini.

In netta antitesi fra loro sono da un lato l'umanità non redenta e dall'altro la redenzione da parte di Dio, e, beninteso, gratuitamente, per suo dono, mediante la nostra fede in Cristo, il Salvatore; un'altra via alla salvezza non c'è. Paolo volendo sottolineare il contrasto rispetto alla legge mediante la quale il giudeo ricercava la "giustizia" di fronte a Dio, preferisce l'espressione "giustizia", una giustizia che proviene da Dio come sua grazia e rende "giusto" l'uomo. Essa è stata "ora" rivelata in Gesù Cristo (*Rm* 3, 21) e si dimostra nella remissione dei peccati, anche di quelli commessi precedentemente, nel tempo della pazienza di Dio. Solo però al presente è stata svelata e manifestata la "giustizia di Dio", ossia che Dio è "giusto", in quanto "rende giusti" quelli che credono in Gesù (*Rm* 3, 25b-26). ²

Presentando il capovolgimento operato da Cristo, Paolo sottolinea la necessità della fede. «La fede è la condizione e il mezzo per ottenere, senza distinzione fra giudei e non giudei, la giustizia donata da Dio». ³ In antitesi agli sforzi per ottenere la salvezza mediante le opere della legge, «è legittima l'espressione luterana "unicamente mediante la fede" (cfr. *Rm* 3,28)». ⁴ Per spiegare il significato della fede in vista della salvezza, Paolo si sofferma nel capitolo 4 di *Rm* sulla figura di Abramo. «Per quanto ciò sia importante in relazione ai fondamenti teologici, noi, nella nostra prospettiva etica, possiamo sorvolarlo». ⁵ Per la prospettiva etica è invece determinante che la giustizia di Dio acquisti una valenza escatologica, che «riguarda la nostra esistenza collocata appunto "fra i tempi" e, non ultimo, il nostro sforzo e impegno morale [...] L'orientamento al fine escatologico è indispensabile per la prospettiva morale». ⁶ L'imperativo scaturisce dalla giustificazione donata da Dio e nel contempo dall'attesa della salvezza definitiva, che esige al presente il nostro impegno.

b) Il rapporto indicativo – imperativo

Schnackenburg si domanda se l'unione dell'appello morale con il messaggio di salvezza in Paolo è circostanziale, dovuto al fatto che le comunità paoline erano ancora invischiate nel peccato – e in tal caso egli avrebbe attinto le proprie esortazioni morali dalle tradizioni giudaiche o da modelli etici ellenistici – o se c'è invece un intrinseco collegamento tra di loro. A tale proposito il saggio di Bult-

¹ SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 24.

² *Ibidem*, 26.

³ *Ibidem*, 30.

⁴ *Ibidem*. In nota Schnackenburg aggiunge che altro problema è stabilire fino a che punto il principio "unicamente mediante la fede" valga anche per le opere di chi è giustificato: cfr. *Gc* 2,14-26.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, 31.

mann del 1924, *Das Problem der Ethik bei Paulus*, rappresentò una svolta decisiva: «l'imperativo morale discende necessariamente per Paolo dalla sua dottrina della giustificazione ed è la conseguenza dell'indicativo della salvezza [...]. Per Paolo le esigenze morali conseguono logicamente dalla giustificazione donata da Dio al peccatore o dalla liberazione dai peccati e dalla santificazione elargite per mezzo del battesimo».¹

Vengono menzionate in modo molto sintetico, e forse un po' approssimato, le posizioni espresse da Bultmann, Käsemann, Wilckens, Kertelge e Schrage,² per affermare di seguito che comunque stiano le cose una cosa è certa: «bisogna tener ferma la pari importanza e la reciproca correlazione di grazia e richiesta, di conseguimento della salvezza e di obbligazione morale».³ Ci troviamo ancora in questo mondo, immersi nelle sue tribolazioni: la potenza del male è stata fundamentalmente sconfitta dalla risurrezione di Cristo, ma soltanto nella risurrezione dell'ultimo giorno essa sarà definitivamente annientata. «Questo orientamento escatologico è essenziale per Paolo ed è proprio da esso che è provocata l'esortazione morale».⁴

c) Giustificazione per fede e giudizio secondo le opere

Se Paolo attribuisce alla giustificazione per fede una forza tale da vincere il potere del peccato, come si può parlare nel contempo del giudizio di Dio che renderà a ciascuno secondo le sue opere? Si tratta di un problema molto discusso, in particolare nella teologia luterana, che Schnackenburg non tratta in modo particolareggiato.⁵ Si sofferma invece sul tentativo di soluzione del teologo luterano americano K. P. Donfried,⁶ per il quale i testi paolini sul giudizio finale dovrebbero essere divisi in quattro categorie, a seconda che l'Apostolo si rivolga a tutti gli uomini, ai cristiani che sono rimasti obbedienti, al giudizio sull'opera dei missionari cristiani e, infine, ai cristiani che non sono rimasti obbedienti. Paolo parla diversamente a seconda dei contesti. Pur segnalando che alcuni pochi testi non vengono così adeguatamente spiegati, Schnackenburg ritiene che la linea fondamentale del pensiero paolino sia individuata con esattezza quando Donfried afferma: «La vita cristiana è un processo che inizia con la giustificazione, si attualizza nella santificazione e si compie con la salvezza. Perché alla fine si riceva la salvezza, è decisiva la perseveranza dell'uomo nell'obbedienza e nell'accoglimento del dono dello Spirito che, gratuitamente offerto da Dio, opera nel credente, in quanto parte del corpo di Cristo».⁷

¹ *Ibidem*, 36-37.

² Cfr. *ibidem*, 38-39. Le diverse posizioni sono presentate in modo più chiaro da PENNA, *L'apostolo Paolo*, 558-559.

³ SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 39.

⁴ *Ibidem*, 39-40.

⁵ Cfr. SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 44-45.

⁶ *Justification and Last Judgement in Paul*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 67 (1976) 90-110.

⁷ *Ibidem*, 100; citato da SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 46.

d) Discussione

La presentazione del pensiero di Paolo offerta da Schnackenburg pone qualche interrogativo al teologo moralista, soprattutto se la si considera alla luce dei criteri ermeneutici visti da noi nella sezione II. Anche lasciando da parte la controversia sulla giustificazione, che comunque registra altre posizioni (oltre a quelle di Wilckens e Klein, riportate da Schnackenburg,¹ ci sono per esempio quelle di Sanders e Dunn), il problema resta comunque assai complesso. Dovendo necessariamente procedere in modo molto sintetico, possiamo porci un solo interrogativo: in che senso viene affermata l'universalità del peccato? Quando Paolo afferma che tutti, giudei e greci, hanno peccato, si riferisce all'umanità prima dell'avvento di Cristo, o anche all'umanità dopo Cristo? E per quanto riguarda i giudei, intende affermare Paolo che tutti sono stati trasgressori della legge di Mosè? oppure ci sono anche dei non trasgressori (in senso fondamentale), ma il rispetto della legge porta loro a vantarsi e quindi a non riconoscere Dio,² e così la loro obbedienza sarebbe una presuntuosa giustizia che viene dalle forze umane e che non giustifica l'uomo al cospetto di Dio?

Se si tengono presenti i capitoli 4 e 5 della lettera ai Romani, che non dovrebbero essere tralasciati, è possibile prospettare vie di soluzione diverse da quelle menzionate da Schnackenburg. Un passo del commento di san Tommaso alla lettera ai Romani risulta in proposito illuminante:

Quod quidem dupliciter potest intelligi. Uno modo quod intelligatur: nullus est iustus in se ex seipso, sed ex se quilibet est peccator, ex solo autem Deo habet iustitiam [...]. Alio modo quod nullus est quantum ad omnia iustus, quin aliquod peccatum habeat [...] Tertio etiam potest intelligi, ut referatur ad populum malorum, inter quos nullus est iustus. [...] Sed primi duo sensus magis sunt secundum intentionem apostoli.³

Si può pensare che lo scopo di Paolo sia esporre la sua profonda convinzione che, dopo l'ingresso del peccato nel mondo con Adamo,⁴ l'umanità tutta può essere libera dal peccato solo se, e nella misura in cui, accoglie l'azione salvifica di Dio in Cristo. Allora l'imponente atto di accusa contenuto in *Rm* 1,18 - 3,20 può essere rivolto all'intera umanità. Apparentemente si parla del genere umano prima dell'avvento di Cristo, ma in realtà ci si potrebbe rivolgere alla totalità del genere umano – prima e dopo l'avvento di Cristo – se lo si considera basato sulle proprie forze, separatamente dall'azione salvifica divina che viene accolta dalla fede.⁵ San Paolo non intenderebbe sostenere l'affermazione storica che

¹ Cfr. SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 23, nota 3.

² Cfr. *ibidem*, 24.

³ S. TOMMASO D'AQUINO, *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, Marietti, Torino-Roma 1953, cap. III, lect. II, n. 277.

⁴ Cfr. *Rm* 5,12-19. Per approfondire questo punto si veda: R. PENNA, *Origine e dimensione del peccato secondo Paolo: echi della tradizione enochica*, in IDEM, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 391-418.

⁵ Questa interpretazione ci viene suggerita dal testo di s. Tommaso prima citato.

non sia esistito alcun giudeo o gentile giusto prima dell'avvento di Cristo¹ (si pensi ai giusti dell'Antico Testamento), ma esporre la sua convinzione di fede circa il fatto che non ci sono stati in passato, né ci saranno in futuro, uomini giusti indipendentemente dall'azione salvifica di Dio in Cristo. Vale a dire: ci sono stati in passato dei giusti, ma questi sono stati resi giusti non dalla ragione naturale² né dalle opere della legge di Mosè,³ come se gli uomini potessero sconfiggere la potenza del peccato senza l'opera di Cristo, ma *tutti* sono stati giustificati dalla fede, cioè dalla loro accoglienza della "giustizia di Dio" in Cristo così come a ciascuno di loro essa si manifestava (in molti casi come promessa). In sintesi: solo Dio può superare la condizione in cui il genere umano è rimasto dopo l'ingresso del peccato nel mondo, e solo accogliendo per la fede la libera e gratuita azione salvifica di Dio gli uomini possono essere resi giusti.⁴

Se le cose possono stare così, nella dottrina paolina della giustificazione per fede, *la fede deve essere pensata teologicamente in riferimento a Cristo, e non necessariamente* in contrapposizione alla legge e alle opere. Questa contrapposizione avrebbe un senso solo laddove si parlasse di legge o di opere senza Cristo o in aperto rifiuto di Cristo e della sua opera, ma non quando il rispetto della legge e delle opere procede dall'apertura dello spirito umano al Cristo promesso (i giusti dell'Antico Testamento) o al Cristo morto e risorto (è il nostro caso). Il punto a cui Paolo veramente ci tiene è l'affermazione di Cristo come unico e universale Redentore; universale perché tutti hanno bisogno di salvezza, e unico perché altra via di salvezza non c'è (né la legge di Mosè, né la legge scritta nel cuore, né la saggezza filosofica). Ma non è detto che chi rispetta la legge (quella di Mosè o quella scritta nel cuore di ciascuno) veda nella legge un'istanza redentrice a scapito di Cristo; e non è provato (Sanders, ecc.) che la visione giudaica della legge – in quanto tale, e non in singoli casi – contenesse l'idea di autogiustificazione. Certamente restano ancora dei problemi aperti, come vedremo.

¹ In Rm 2,10 afferma esplicitamente che sono degni di gloria, onore e pace coloro che operano il bene, «il Giudeo prima» e poi «il Greco». Si discute su chi sono coloro a cui si riferisce Paolo in Rm 2,9-10. Occorrerebbe distinguere la prospettiva apocalittica da quella escatologica: cfr. R. PENNA, *Escatologia paolina. Aspetti originali dell'escatologia paolina*, «Annali di storia dell'esegesi» 16 (1999) 77-103; ora anche in R. PENNA, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 581-611. Per l'applicazione della distinzione tra prospettiva apocalittica e prospettiva escatologica all'interpretazione di Rm 2,10, cfr. PITTA, *Lettera ai Romani*, 111. ² Cfr. Rm 2,14-16. ³ Cfr. Rm 3,20.

⁴ In questo modo interpreta Rm 2,9-10 anche Estius, opponendosi all'interpretazione di Origene: «Hanc partem [v.10] Origenes de iis exponit sive Judaeis sive gentilibus, qui in Christo non crediderunt, opera tamen fecerunt iustitiae, misericordiae, temperantiae, caeterarumque virtutum [...]». Estius rifiuta tale interpretazione, perché «constat enim sine fide Christi neminem posse bene vivere. Sed etsi in Christum non credens aliqua faciat opera bona, non ea tamen esse ejusmodi, quae gloriam et honorem et pacem apud Deum iudicem mereantur» (G. ESTIUS, *In omnes D. Pauli Epistolas item in Catholicas Commentarii*, Ludovico Vivès, Parisiis 1891, vol. 1, 42).

2. W. Schrage

Di W. Schrage abbiamo già citato un'importante monografia,¹ nella quale egli sostiene la tesi che gli insegnamenti etici di Paolo si trovano fin dall'inizio in essenziale connessione con la sua escatologia. Ben lungi da rispondere semplicemente a cambianti circostanze, è «la richiesta totalitaria di Dio all'uomo e l'esortazione omnicomprensiva all'amore [che] si manifestano e si concretizzano nei moniti e nelle esortazioni di Paolo».² L'amore, come la fede, ha una struttura e un contenuto permanenti. «La vera obbedienza non può essere misurata, pesata e sommata, ma è tuttavia *concreta*. La *concretezza* va perciò distinta dal legalismo e da un'etica della prestazione».³ Paolo rifiuta la legge come via di salvezza, ma non come norma di vita.

Ci occupiamo ora del capitolo che Schrage dedica *all'etica cristologica di Paolo* nella sua *Etica del Nuovo Testamento*.⁴ Il capitolo è diviso in 4 paragrafi: I. Il principio dell'etica paolina; II. Carattere e struttura della nuova vita; III. Criteri materiali dell'etica paolina, e IV. L'etica concreta. Come abbiamo fatto prima a proposito di Schnackenburg, ci limiteremo ad alcune poche questioni fondamentali.

a) Indicativo e imperativo

Anche Schrage è fermamente convinto «che un'esposizione dei principi dell'etica paolina deve necessariamente partire da una rapida presentazione delle linee fondamentali della teologia paolina».⁵ In tale ottica il rapporto tra soteriologia ed etica viene formalizzato mediante i termini convenzionali di indicativo e imperativo, anche se tale formalizzazione è problematica.⁶ In passato si è cercato di neutralizzare la doppia polarità (indicativo - imperativo) come un compromesso tra ideale e realtà, tra teoria e prassi. Altri hanno visto in essa nient'altro che un'incongruenza, che veniva risolta, a seconda dei casi, in favore dell'indicativo o dell'imperativo.⁷ Come ormai sappiamo, Bultmann è stato il primo a definire il rapporto indicativo - imperativo come antinomia e paradosso oggettivamente necessari. Bornkamm e altri sono andati oltre mostrando che la ragione dell'antinomia va vista «nella dialettica escatologica, che abbraccia sia l'antropologia sia anche cristologia e pneumatologia, giacché Cristo è il Signore presente e anche il Signore atteso, lo Spirito è dono escatologico eppure è dapprima una "caparra", i cristiani sono una nuova creazione eppure sono coloro che ancora sperano, ecc.».⁸

¹ *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*, 1961.

² SCHRAGE, *Die konkreten*, 60; citato da SEGALLA, *Introduzione*, 205.

³ SCHRAGE, *Die konkreten*, 69; citato da SEGALLA, *Introduzione*, 205.

⁴ W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1999, 196-289 (or.: *Ethik des Neuen Testaments*, 2^a ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989). Esistono traduzioni in altre lingue.

⁵ SCHRAGE, *Etica*, 196.

⁶ Cfr. *ibidem*, 197.

⁷ Cfr. *ibidem*, 198-199.

⁸ *Ibidem*, 200.

Käsemann trovò insufficiente la posizione di Bultmann, in quanto in essa l'indicativo può essere interpretato troppo unilateralmente come dono separabile dal donatore. In realtà, quanto Dio esige è parte del dono stesso: l'imperativo morale non è qualcosa di aggiuntivo e supplementare; esso è già implicito sin dall'inizio nell'indicativo. Lunghi dall'essere una semplice possibilità, l'imperativo viene integrato nell'indicativo.¹ D'altra parte, l'indicativo della giustizia divina escatologico-universale è anche potenza non separabile dal donatore: i cristiani vengono coinvolti, mediante Cristo, nell'affermazione escatologica della giustizia divina. La polarità indicativo - imperativo può essere intesa adeguatamente solo in prospettiva cristologica. «Il senso dell'imperativo parenetico quale conseguenza e conferma dell'indicativo viene colto pertanto, secondo Käsemann, molto meglio con la formula "Resta nel Signore che ti è dato e nella sua sovranità". Effettivamente Cristo in quanto *kyrios* dona e allo stesso tempo vuole tutto per sé. Dove non si corrisponde all'imperativo neppure esiste l'indicativo».² Schrage ritiene tuttavia che data la preminenza dell'affermazione salvifica dell'indicativo, si può parlare di rapporto causale. «Ciò significa quindi che l'indicativo, che va come sempre sostanziato del contenuto specifico, include in sé l'imperativo e ne indica la ragione o, in altre parole, l'imperativo risale ed è rapportato all'indicativo. Questo tipo di rapporto è confermato dall'inizio delle sezioni specificamente parenetiche delle epistole paoline».³ Perciò è stato detto che l'etica paolina non è autonoma, né finale, ma consequenziale, e ciò è giusto purché non si intenda per conseguenza qualcosa di arbitrario o aleatorio, che al limite potrebbe anche mancare.⁴

Dopo questi importanti chiarimenti, Schrage passa a mostrare – come fa anche Schnackenburg – che «per l'etica di Paolo punto di partenza e base è l'evento escatologico salvifico della morte e risurrezione di Gesù nel quale Dio ha definitivamente ed escatologicamente operato per la salvezza del mondo».⁵ Da questo evento vengono segnati nella realtà concreta della loro esistenza coloro che sono stati giustificati e riconciliati. La signoria liberatrice di Cristo rappresenta il punto di inizio e di arrivo della vita e dell'etica cristiana. «Colui che è "in Cristo" è *eo ipso* tenuto all'ubbidienza verso il suo Signore: "Se viviamo, allora viviamo per il Signore" (*Rm* 14,7 s) [...] Gesù Cristo non è chiamato *kyrios*, Signore, perché è colui che viene acclamato nel culto [...], ma piuttosto perché in quanto Signore egli è insieme fondamento e forza, ma anche l'autorità e l'istanza davanti alla quale si compie il concreto agire dei cristiani e proprio nel senso di una completa dipendenza dal loro Signore».⁶

b) La concretezza dell'etica paolina

Nel paragrafo II del capitolo dedicato a Paolo, Schrage sottolinea decisamente la concretezza degli insegnamenti morali paolini. Ci limiteremo a pochi cenni,

¹ Cfr. *ibidem*, 201.

² *Ibidem*, 202.

³ *Ibidem*, 202-203.

⁴ Cfr. *ibidem* 203.

⁵ *Ibidem*, 203.

⁶ *Ibidem*, 204.

trattandosi di un punto che Schrage aveva già chiarito nella sua monografia del 1961. Paolo non si è accontentato di proclamare principi etici generali. Piuttosto «egli ha esplicitato senza remore la nuova ubbidienza anche nei particolari [...] Sicuramente Paolo non vuole soffocare la vita dei cristiani con la casuistica dei minimi e insignificanti precetti né vuole certo offrire regole specifiche per tutte le situazioni immaginabili: ciò che di certo vuole è una concretezza riferita alla prassi». ¹ Non pare accettabile che l'ideale morale paolino sia semplicemente quello di un'autonomia morale, e che l'Apostolo proceda a fornire indicazioni etiche concrete solo quando vi è costretto dalle circostanze. «Se ciò fosse vero, ci si dovrebbe comunque aspettare affermazioni che sollecitassero una simile autonomia morale, che facessero capire la temporaneità delle esortazioni oppure lamentassero che esse fossero purtroppo ancora indispensabili. Tuttavia, in effetti, non c'è traccia alcuna di simili desideri né di tali deplorazioni». ² È vero invece che Paolo offre talvolta indicazioni etiche concrete quando sollecitato da consultazioni o da situazioni create nelle comunità cristiane, ma ciò non significa che l'agire cristiano sia «determinato primariamente dalla situazione». ³ La libertà e l'amore non si contrappongono «ai comandamenti specifici, un errore che certo non migliora quando si cerca di giustificarlo con la pneumatologia». ⁴

c) Criteri materiali dell'etica paolina

Di grande interesse per il moralista è il paragrafo III del capitolo dedicato a Paolo. Schrage pone con grande chiarezza il problema:

È opinione diffusa che la novità e peculiarità dell'etica paolina non siano affatto da cercare nei contenuti e nei criteri, bensì soltanto nell'adempimento e nella realizzazione, nella giustificazione e nella motivazione di norme morali di validità generale. L'aspetto genuinamente cristiano non si troverebbe nella trasformazione o nella formulazione innovativa dei criteri etici, bensì andrebbe identificato nella nuova maniera o nella più profonda comprensione con le quali furono messi in pratica i criteri arcinoti del passato e nel porre sotto il segno della grazia di Dio in Cristo ogni comportamento. ⁵

L'autore ritiene che questa posizione abbia una parte di verità. È vero infatti che l'aspetto più nuovo e caratteristico dell'etica paolina è «il fondamento cristologico». ⁶ Ma si deve aggiungere subito che «le motivazioni hanno anche un loro effetto sui contenuti delle azioni e implicano un'importanza anche per quanto attiene il contenuto». ⁷ Persino i contenuti presi dalla sapienza tradizionale «quando vengono correlati al Signore non solo si pongono in una nuova prospettiva, bensì ricevono anche un novo senso». ⁸

Affrontando il nocciolo della questione, la tesi di Schrage è la seguente: «risulta poco verosimile che possa richiamarsi con qualche ragione a Paolo quella

¹ *Ibidem*, 225.

² *Ibidem*, 226.

³ *Ibidem*, 227.

⁴ *Ibidem*, 228.

⁵ *Ibidem*, 237.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

tesi schizofrenica secondo la quale i cristiani vivono sì della forza del nuovo eone, ma seguendo i modelli e i criteri del vecchio mondo». ¹ Paolo esorta i fedeli a non conformarsi alla mentalità di questo secolo, ² a tenersi lontani dal modo di vivere e di fare di «quelli di fuori». ³ I cristiani, in quanto figli di Dio, vivono in maniera diversa «in mezzo a una generazione perversa e degenera». ⁴ Tutto ciò non impedisce che la legge divina scritta nel cuore dei pagani dia luogo ad un parziale consenso etico, sulla base del quale Paolo concede una certa importanza al giudizio di quelli «di fuori», ⁵ né impedisce il ricorso da parte di Paolo all'Antico Testamento. «Ad ogni modo – conclude Schrage – non si può affatto dire che, tutto sommato, vi sia identità tra etica cristiana ed etica extracristiana». ⁶ Se non si deve escludere l'integrazione di criteri etici procedenti dall'Antico Testamento e forse da altre fonti, si dà in ogni caso un rigoroso processo di cernita e selezione. «Vale il principio di esaminare ogni cosa, ma di ritenere soltanto il buono». ⁷ Esistono infine alcuni evidenti contrasti contenutistici. Il termine umiltà (*tapeinophrosyne*), per esempio, è usato nel greco profano soltanto in senso peggiorativo. Per gli stoici è un vizio, e Giuseppe Flavio la novera tra le caratteristiche degli schiavi. In *Fil* 2,3 l'umiltà acquista un valore positivo, in riferimento a Cristo che umiliò se stesso.

In termini generali si deve dire che la fede e l'amore sono i criteri fondamentali dell'esistenza cristiana. I contenuti procedenti dal di fuori dell'esperienza propriamente cristiana possono essere integrati se superano la prova della fede e della carità. Questo non significa che vengano svalutati gli altri comandamenti. «Paolo dichiara espressamente che l'amore non fa niente di male al prossimo. Non si può amare il prossimo e allo stesso tempo ingannarlo nella figura del proprio coniuge, mettere in discussione la sua proprietà o il suo onore o insidiare la sua vita. Chi ama prende sul serio anche gli altri comandamenti fondamentali e gli altri criteri. Se l'amore è il compendio dei singoli comandamenti, allora i singoli comandamenti sono esplicazione e supporto del comandamento dell'amore». ⁸

d) Discussione

La risposta data da Schrage al problema dei criteri materiali dell'etica paolina mi sembra soddisfacente dal punto di vista della teologia biblica. Tuttavia, poiché tale problema è posto più dai moralisti che dai biblisti, sarà utile aggiungere alcune riflessioni che riguardano più da vicino la teologia morale.

La tesi che Schrage qualifica come schizofrenica si fonda soprattutto su due criteri ermeneutici ed etici che, a mio avviso, non sono condivisibili. ⁹ Il primo

¹ *Ibidem*, 238.

² Cfr. *Rm* 12,2.

³ *1 Cor* 5,12 s.

⁴ *Fil* 2,15.

⁵ *1 Cor* 5,12. Cfr. anche *1 Ts* 4,12; *1 Cor* 10,32; *Rm* 13,13.

⁶ SCHRAGE, *Etica*, 240.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, 259.

⁹ Abbiamo trattato più ampiamente questi problemi in A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Reflexiones sobre la especificidad de la moral de San Pablo*, in T. TRIGO, (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 707-715.

consiste nel considerare che la vita morale possa essere ultimamente interpretata in termini di adeguamento di atti singoli a norme o regole morali esteriori alla libertà (dove finisce la norma inizia la libertà; la sfera della libertà è quella non occupata dalla norma), e che il sapere morale possa essere strutturato come un'indagine che mira all'individuazione e alla giustificazione delle norme morali da osservare. Il secondo presupposto sta nell'idea della mutua estrinsecità della morale umana e della morale cristiana e, in ultima analisi, della mutua estrinsecità di ragione e fede. Questi elementi potrebbero stare l'uno accanto all'altro, in contiguità, ma non potrebbero integrarsi. Vale a dire: un criterio morale che, almeno in astratto, potrebbe essere individuato dall'indagine razionale non potrebbe essere considerato anche come propriamente cristiano, né potrebbe essere anche una realtà di fede. Morale umana e morale cristiana, ragione e fede sarebbero delle realtà autoescludentesi.

Il primo presupposto è proprio di una buona parte della riflessione etica moderna e contemporanea, oggi chiamata "etica della terza persona",¹ ma è completamente estraneo all'etica del mondo antico e medioevale.² Ed è senz'altro estraneo a Paolo. Nell'etica greca e anche nell'etica medievale fino al secolo XIII incluso, la domanda fondamentale alla quale l'etica deve dare risposta è la domanda sul bene dell'uomo inteso complessivamente. L'etica è un'indagine sul bene della vita umana presa come un tutto. Non c'è un'indagine autonoma sulla correttezza degli atti singoli isolatamente considerati, perché gli atti non sono mai considerati come comportamenti atomici a se stanti, ma come parte di un tipo di vita. Esiste certamente un sapere circa i criteri di giudizio sui comportamenti, ma tale sapere è etica in quanto insegna i modi concreti di realizzare il tipo di vita che è considerato il migliore, e quindi anche dovuto.

Se si deve affrontare lo studio dell'originalità dell'etica paolina si deve prendere in esame innanzitutto la risposta data da Paolo al problema del bene della vita umana presa come un tutto. Solo in un secondo momento si affronterà lo studio dei criteri dati da Paolo per la realizzazione concreta, nella quotidianità, del tipo di vita che è proprio del cristiano.³ La risposta di Paolo al problema etico fondamentale è la sua soteriologia, che rappresenta una assoluta novità riguardo all'esperienza etica platonica, aristotelica o stoica. Ed è anche una novità riguardo all'esperienza giudaica, anche se in questo caso si tratta di una novità che non esclude una certa continuità.⁴ Dal punto di vista dell'etica della prima

¹ Cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale 1*, LAS, Roma 1996; E. COLOM, A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, 3ª ed., Edusc, Roma 2003, 25-31.

² Per una visione esauriente dell'impostazione caratteristica dell'etica greca si veda J. ANNAS, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998 (or.: *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993).

³ Nello stesso senso SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 21.

⁴ Si ricordi Rm 3,31: «Togliamo dunque ogni valore alla legge mediante la fede? Nient'affatto, anzi confermiamo la legge».

persona, dove c'è una risposta nuova al problema del bene globale dell'uomo, della sua felicità e della sua salvezza, c'è anche un'etica nuova.

Neppure il secondo presupposto (ragione-fede) è paolino, anche se su di esso sarebbe necessaria una riflessione più articolata. Nella prima lettera ai Corinzi, in un contesto polemico, Paolo contrappone la sapienza della croce alla sapienza di questo mondo.¹ Egli intende chiarire che la sapienza mondana, offrendo una propria diversa risposta alla domanda sul bene dell'uomo, non è una vera via di salvezza. Critica quindi una sapienza umana autonoma e autosufficiente, contrapposta alla fede nella croce e nella risurrezione di Cristo. Ma immediatamente dopo,² Paolo dimostra di voler evitare assolutamente di radicalizzare tale antitesi. Il vangelo non è opposto alla sapienza in quanto tale, dato che esiste una sapienza cristiana: Cristo è la sapienza di Dio, centro del disegno salvifico universale. Egli assume tutto ciò che è verità e bene. In altri termini, Paolo assume fondamentalmente il punto di vista della nuova creazione in Cristo, nel quale è contenuta la prospettiva propria della teologia della creazione. Quest'ultima viene oltrepassata, ma non negata o contraddetta. Perciò il fatto che nella morale paolina la fede in Cristo possieda l'ultima parola e costituisca il criterio definitivo di vita, non esclude il ricorso parziale e critico a quelle forme pratiche di bene che sono già iscritte nella coscienza diffusa e che si evidenziano nella tradizione e nel costume greco.³ Tuttavia i contenuti della sapienza etica naturale vengono selezionati e correlati alla fede in Cristo che opera mediante l'amore, e così – come giustamente dice Schrage – non solo si pongono in una nuova prospettiva, bensì ricevono anche un nuovo senso.

In sintesi: l'originalità dell'etica paolina non richiede affatto che tutti e ciascuno dei suoi contenuti concreti siano completamente nuovi o assolutamente inauditi. È vero tuttavia che anche i contenuti tradizionali vengono integrati con altri nuovi, e soprattutto vengono valutati in riferimento ad un'immagine nuova del bene e della salvezza dell'uomo, e accettati in quanto congruenti con principi vitali nuovi (la fede, la carità, l'azione dello Spirito Santo), ragione per la quale l'etica paolina è in sostanza un'etica cristiana, e non semplicemente una morale umana accompagnata da nuove motivazioni.

Se consideriamo le cose da un *punto di vista storico e concreto*, vediamo che – come si è detto sopra – Paolo deve più volte ricordare ai fedeli di non conformarsi al comportamento “di quelli di fuori”. I passi che seguono lo schema «una volta ... ma adesso», riflettono la consapevolezza diffusa nelle comunità paoline che la ricezione della fede in Cristo è stata accompagnata da un'evidente trasformazione morale.

Un secondo problema sul quale conviene riflettere è la natura del rinnovamento della mente e del conseguente nuovo discernimento morale di cui si parla in *Rm* 12,2. Come avviene il rinnovamento? Mi sembra che la strada da esplorare consista nel rendersi conto che la fede in Cristo illumina il valore e il

¹ Cfr. *1 Cor* 1,18 - 2,5.

² Cfr. *1 Cor* 2,6-16.

³ Cfr. *Rm* 2,14-16.

senso dei beni con i quali l'uomo si confronta ogni giorno: la salute e la malattia, il piacere e il dolore, la vita e la morte, la ricchezza e la povertà, la libertà e la schiavitù, il matrimonio e il celibato. Il possesso e la privazione di questi beni acquistano un senso diverso in rapporto alla croce e alla risurrezione di Cristo, e così si genera nei credenti un nuovo atteggiamento (e una regola pratica almeno parzialmente nuova) nei loro confronti. Gli insegnamenti di Paolo sulla povertà,¹ sul valore relativo di certe situazioni mondane,² non esclusa la condizione di schiavo o di libero,³ oppure sul valore della sofferenza⁴ sono solo un esempio tra tanti altri che si potrebbero citare.

3. J. D. G. Dunn

Dirigiamo adesso la nostra attenzione all'esposizione sistematica della teologia paolina di J. D. G. Dunn, contenuta nella sua opera *La teologia dell'apostolo Paolo*, alla quale ci siamo già riferiti. Essa contiene un ampio capitolo sulla morale,⁵ ma per il teologo moralista sono di indubbio interesse anche le pagine dedicate allo studio del peccato, della legge e della giustificazione. Data l'ampiezza dell'opera dobbiamo accontentarci di accennarne aspetti essenziali, lasciando da parte altre riflessioni.

a) Il peccato, la giustificazione e la legge

Seguendo lo schema che Paolo fornisce nella lettera ai Romani, Dunn costata che la sezione iniziale della lettera si dispiega come atto di accusa nei confronti del genere umano.⁶ Il genere umano viene accusato di essersi sottomesso al potere del peccato, sottomissione che si manifesta in tre forme: una religiosità distorta, l'indulgenza verso se stessi e i peccati (le singole trasgressioni).

Per il nostro discorso è di particolare interesse capire in che cosa consisteva, secondo Dunn, la religiosità distorta dei giudei, e che sarebbe stato l'oggetto della critica di Paolo. Religiosità distorta è certo in primo luogo l'idolatria dei gentili. Ma anche la «malriposta sicurezza» del popolo di Israele nella sua religione, dono di Dio, e nel proprio stato agli occhi di Dio.⁷ Bultmann è nel giusto quando afferma che Paolo individua nel «vanto» religioso un'espressione primaria del peccato, ma poi interpreta il «vanto» di *Rm* 2,17.23 come la più alta espressione dell'atteggiamento peccaminoso di autosufficienza. Così facendo «Bultmann afferra tuttavia solo in parte l'argomentazione di Paolo, precisamente più la parte diretta contro l'idolatria gentile che quella rivolta contro l'auto-comprensione religiosa giudaica».⁸ «Infatti il «vanto» di cui si parla in *Rm* 2,17.23 non fa pensare affatto, nel contesto, a un atteggiamento di *auto-sufficienza*, bensì esprime piuttosto un chiaro senso di sufficienza *nazionale*, una fiducia che Dio

¹ Cfr. *2 Cor* 8,9.

² Cfr. *1 Cor* 7,29-31.

³ Cfr. *1 Cor* 7,20-24.

⁴ Cfr. *Rm* 8,16-17.

⁵ Cfr. DUNN, *La teologia*, 603-683.

⁶ Cfr. *ibidem*, 101. Dunn si riferisce ovviamente a *Rm* 1,18 - 3,20.

⁷ Cfr. *ibidem*, 138.

⁸ *Ibidem*, 138.

sia il Dio di Israele, che il possesso della legge metta i possessori di questa in una posizione di vantaggio rispetto a tutti gli altri, che il popolo contraddistinto dalla circoncisione sia al sicuro, tutelato dalla benevolenza di Dio». ¹ Contro questa idea Paolo fa valere che Dio è Dio di tutti, ² che presso Dio non c'è parzialità, ³ e che ciascuno, giudeo e pagano, sarà giudicato secondo le proprie opere: «tutti quelli che hanno peccato senza la legge periranno anche senza la legge; quanti hanno invece peccato sotto la legge saranno giudicati con la legge». ⁴ I peccati dei giudei non sono presi da Dio in modo meno serio che i peccati dei pagani.

Veniamo ora al problema della giustificazione per fede. Dunn ritiene che l'acceso dibattito tra cattolici e protestanti ha oscurato la questione fondamentale. ⁵ La nuova prospettiva, aperta da E. P. Sanders, che Dunn accoglie moderatamente, consente la riformulazione del problema. ⁶ Dovrebbe essere possibile dare adesso una adeguata risposta ad alcune domande fondamentali: «Qual era il motivo del contendere di Paolo con “quelli della circoncisione”? Si può continuare a ragionare in termini di vanto giudaico nei propri meriti? Questo principio delle “opere della legge” cui Paolo si oppone con tutte le sue forze, che cos'è precisamente? E che cosa comporta?». ⁷

Dunn mostra che il fondamentale concetto paolino di “giustizia di Dio” ha una diretta matrice biblica, che presuppone l'iniziativa della grazia divina. L'insistenza paolina su questa libera e gratuita iniziativa di Dio trova pertanto la sua sorgente nell'Antico Testamento stesso. ⁸ Da dove nasce allora la critica paolina? Secondo l'interpretazione più diffusa, è la conversione di Paolo a spiegare il mutamento del suo giudizio sulla legge. Si deve capire in che modo e perché la conversione di Paolo ha mutato il suo giudizio sulla legge. Lo spazio disponibile non ci consente di seguire Dunn nello studio analitico della questione. Ci limitiamo a riportarne il primo risultato:

Paolo vede la propria conversione come una conversione dal giudaismo, ma dal giudaismo farisaico, un giudaismo che si teneva separato dagli altri giudei, per non

¹ *Ibidem*, 138-139.

² Cfr. *Rm* 3,29.

³ Cfr. *Rm* 2,11.

⁴ *Rm* 2,12. Cfr. *Rm* 2,25-29.

⁵ «Come Lutero aveva ripudiato una chiesa medievale che offriva la salvezza per merito e per opere buone, la medesima cosa, si pensò, doveva valere anche per Paolo rispetto al giudaismo dei suoi giorni. Il giudaismo fu considerato una realtà antitetica al cristianesimo emergente: perché Paolo reagisse come fece, il giudaismo doveva essere una religione degenerata, legalistica, che faceva dipendere la salvezza dallo sforzo umano e si sentiva soddisfatto dai risultati di questo. Questa presunzione si rafforzò maggiormente agli inizi dello studio moderno del Nuovo Testamento, quando il giudaismo e il cristianesimo furono posizionati in una ancor più netta antitesi» (DUNN, *La teologia*, 339-340). E ancora: «Il Paolo protestante aveva sempre lasciati perplessi gli studiosi giudaici che cercavano di prenderlo sul serio come, del resto, anche quegli studiosi cristiani che si erano immersi nella tradizione giudaica. Il giudaismo che gli studiosi del Nuovo Testamento usavano come sfondo per far risaltare la teologia di Paolo risultava loro un perfetto sconosciuto e la migliore soluzione che essi fossero in grado d'immaginare era che Paolo stesse evidentemente reagendo a una forma di giudaismo di cui si era persa ormai ogni traccia concreta, fatta eccezione per le lettere dell'apostolo: un giudaismo della diaspora, diverso dal giudaismo della Palestina» (*Ibidem*, 341-342).

⁶ Cfr. *ibidem*, 341.

⁷ *Ibidem*, 343.

⁸ Cfr. *ibidem*, 347-348.

parlare poi dei gentili; e la conversione che Paolo ricorda è una conversione da un'ostilità zelante e violenta verso chiunque minacciasse di provocare una breccia nelle palizzate e nelle mura di ferro della Torà erette a protezione e sostegno d'Israele.

In breve, quindi, si è giunti a un primo chiarimento riguardo a ciò contro cui Paolo reagisce con la sua proclamazione della giustificazione per fede. Egli reagisce contro il proprio precedente zelo per la legge, ma non nel senso in cui normalmente s'intendono queste parole. Si comincia anche a vedere con maggior chiarezza che la legge costituisce un'effettiva preoccupazione, ma soprattutto nella sua funzione di sbarramento, di ben definita linea di frontiera, cioè di confine invalicabile tra giudei e gentili, di separazione tra i due mondi. Inoltre, ora diviene più palese perché la giustificazione per fede si fa strada ed emerge nella teologia di Paolo: essa rappresenta precisamente il tentativo di Paolo di spiegare perché e come i gentili sono accettati da Dio e, di conseguenza, dovrebbero essere anche accettati dai loro fratelli di fede giudaici. Tuttavia l'indagine è lungi dall'essere completa e si deve ancora esaminare l'espressione chiave con la quale Paolo riassume ciò che contesta con tanta forza ora che è cristiano: la giustificazione *per le opere della legge*.¹

Alla luce dei testi, e considerata anche la *Lettera halakica* (4QMMT), Dunn ritiene che l'espressione paolina "le opere della legge" si riferisca a tutto ciò e a qualunque cosa la *Torah* richieda, al nomismo dell'alleanza *in toto*.² Le opere della legge sono la risposta di Israele alla grazia dell'elezione. Quando il contesto riguarda i rapporti di Israele con le nazioni, le opere della legge vengono a rinforzare il senso di privilegio di Israele.

Come l'elezione divina d'Israele si portò dietro il corollario che la giustizia salvifica di Dio fosse limitata a Israele, così la funzione della legge nel definire la santità di Israele nei confronti di Dio divenne anche la sua funzione di *separazione di Israele dalle nazioni*. In questa maniera il senso positivo dell'espressione "opere della legge" quale equivalente del discorso di Paolo sull'ubbidienza della fede, si trasformò nel senso più negativo che si legge in Paolo: le opere della legge non solo conservano la condizione d'Israele quale popolo dell'alleanza, ma anche proteggono la condizione di privilegio d'Israele e le sue prerogative esclusive.³

Si deve capire di seguito che cosa intende dire Paolo quando afferma che la giustificazione avviene *non per le opere*. Anche qui possiamo riportare unicamente le conclusioni dell'indagine di Dunn.

Paolo non associa le "opere della legge" alle "buone opere". Le due espressioni operano all'interno di sostrati diversi del suo pensiero: per Paolo non vi è incoerenza se da un lato si raccomandano le "buone opere" e dall'altro si tuona contro le "opere della legge".

¹ *Ibidem*, 356.

² «È subito da osservare che qui non si sta parlando di una legge qualsiasi [nonostante l'opinione di Bultmann, aggiunge Dunn in nota] e questa precisazione ha una sua importanza perché nella posizione tradizionale c'è stata la decisa tendenza a spingere in quella direzione, vedendo nella conversione di Paolo una repulsione generica per l'idea che un qualsivoglia sforzo o raggiungimento umano potesse costituire la base dell'accettazione di Dio. Paolo sta invece parlando della torà, della legge giudaica» (*Ibidem*, 357). Cfr. anche 360.

³ *Ibidem*, 358.

Qui emerge immediatamente un importante corollario. In questa acquisizione, che le “opere della legge” non sono la stessa cosa delle “(buone) opere”, si ha la soluzione dell’annoso problema di come correlare la concezione paolina del giudizio secondo le opere di *Rm* 2, 6-11 con la sua teologia della giustificazione per fede. In realtà il problema non sussiste. Infatti le “opere della legge” si riferiscono in primo luogo all’ubbidienza al dettato della legge, agli statuti che per gran parte dei giudei correligionari di Paolo costituivano la loro ragion d’essere come Israele nella sua peculiarità tra le nazioni. Ma nessuno contestò mai che tutti sono tenuti a fare il bene.

In breve, quindi, le “opere” che Paolo contesta con siffatta coerenza rappresentano, ai suoi occhi, un malinteso d’Israele riguardo a quello che la legge dell’alleanza richiedeva veramente. Questo equivoco si manifestava nella maniera più netta nei tentativi dei giudei di conservare la distinzione dai gentili che veniva loro dall’alleanza e nei tentativi dei giudeocristiani di pretendere dagli etnicocristiani l’adozione di questi segni distintivi dell’alleanza. Inoltre quel malinteso significa anche un equivoco per quanto riguarda Dio e la promessa della sua volontà (espressa nell’alleanza) di benedire anche le nazioni.¹

Dunn si sofferma infine sul significato dell’espressione “per fede” in rapporto alla giustificazione, presente in passi come *Gal* 2,16: «sapendo tuttavia che l’uomo non è giustificato dalle opere della legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo, abbiamo creduto anche noi in Gesù Cristo per essere giustificati dalla fede in Cristo e non dalle opere della legge; poiché dalle opere della legge non verrà mai giustificato nessuno». Dunn pensa che «l’accento di Paolo sulla fede rappresenta la sua arma per combattere la *restrittività* implicita nell’importanza attribuita invece alle opere della legge. Questo aspetto è particolarmente evidente nella lettera ai Romani. Si è visto in *Rm* 3,27-31: vantarsi delle opere equivale a dire che Dio è Dio soltanto dei giudei. L’insistenza invece sulla fede segue dall’alternativa di cui è anche espressione fondamentale: il Dio che giustifica per fede è Dio tanto dei gentili quanto dei giudei (*Rm* 3, 28.30)». ² Importante è l’espressione “tutti coloro che credono”, ricorrente in Romani. Tutti significa: giudei e gentili, gentili e giudei. Insistendo su questo punto, «Paolo si propone di abbattere il presupposto difeso dai suoi connazionali giudei che la loro posizione privilegiata al cospetto di Dio comportasse una sorta di restrizione della grazia di Dio al solo Israele, distinguendolo così dalle altre nazioni». ³

Conseguenza di quanto si è detto è che la critica di Paolo alla legge è molto mirata e che non esiste una contrapposizione generale tra legge e vangelo. «La critica di Paolo alla legge è diretta innanzitutto contro il suo abuso da parte del peccato e contro la presunzione dei suoi connazionali che la protezione della legge continui a garantire loro, agli occhi di Dio, una posizione di favore e di vantaggio sulle altre nazioni, una posizione di privilegio che essi hanno la responsabilità di mantenere tale». ⁴ Questa critica non implica però non riconoscere il valore della legge come metro della volontà e del giudizio di Dio.

¹ *Ibidem*, 367.

² *Ibidem*, 374.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, 609.

La legge svolge anche la funzione di definire il peccato, evidenziandolo quale trasgressione e condannandolo come tale. Questa funzione della legge è la base dell'atto di accusa che occupa l'inizio della lettera (*Rm* 1,18 - 3,20): sia i gentili sia i giudei hanno trasgredito i comandamenti divini, e secondo tale comandamento saranno giudicati da Dio.¹ Neppure va valutata negativamente una seconda funzione della legge: quella di proteggere e guidare Israele come un pedagogo, fino all'arrivo di Cristo, nel senso di *Gal* 3,18-25, purché si riconosca che tale funzione è temporanea,² e si rifiuti la tentazione di voler aggrapparsi ad essa per mantenere una situazione di privilegio, come già si è detto.

Naturalmente, l'integrazione dei precetti morali della legge di Mosè nella legge di Cristo (oppure nella "legge della fede" o nella "legge dello Spirito") richiede considerazioni ermeneutiche e morali che qui non possiamo fare. Ci limitiamo a trascrivere un avvertimento di Dunn che riteniamo di grande importanza, e che riguarda l'equilibrio che Paolo intende mantenere tra il movente interno e la norma esterna.

La norma esterna può essere definita in varie maniere. [...] In ogni caso, tuttavia, una prospettiva cristiana e il ricordo dell'amore e della dedizione di Cristo aggiungono un ulteriore e peculiare elemento che permea il tutto. Infine, dato lo sfondo profondamente giudaico del cristianesimo paolino, la norma esterna può anche venire definita, né la cosa sorprende, in termini di legge. Ma si tratta della legge nella misura in cui è espressione di fede, della legge nella misura in cui è stata avvalorata da Cristo, sia dal suo insegnamento sia dal suo esempio. Il che significa anche la legge vissuta secondo i principi della fede e dell'amore del prossimo, i precetti concorrenti della legge classificati in ordine di priorità e relativizzati, quanto a importanza, dalla fede e dall'amore. Questa visione non implica una semplice divisione della legge morale dalla legge cerimoniale, perché la fede e l'amore, la norma di Cristo, può rinforzare entrambe e relativizzare entrambe. Il risultato finale può essere simile, ma il principio per discernere la volontà di Dio in eventi particolari si applica all'intera legge.³

b) Discussione

Non sono pochi i meriti riconosciuti all'interpretazione proposta da Dunn. Egli ha contribuito notevolmente – insieme ad altri autori – a spazzare via la caricatura legalistica e meritocratica del giudaismo; ha mostrato che non esiste in Paolo una contrapposizione tra vangelo e istanza morale; ha insistito sull'apertura universale del messaggio evangelico; ed è riuscito a correggere alcuni fraintendimenti propri della tradizione luterana.⁴

Tuttavia diversi autori avanzano dei dubbi su alcuni punti. Prenderemo qui in esame i rilievi critici di A. Gieniusz.⁵ Suscita delle perplessità, in primo luogo,

¹ Su questa funzione della legge, cfr. *ibidem*, 152-155.

² Cfr. *ibidem*, 155-161.

³ *Ibidem*, 643.

⁴ Su questo ultimo punto cfr. R. PENNA, *Il tema della giustificazione in Paolo. Uno status quaestionis*, in G. ANCONA (a cura di), *La giustificazione* (Atti del Convegno ATI 1997), Padova 1997.

⁵ A. GIENIUSZ, "Identity markers", soprattutto 14-27.

il significato attribuito all'espressione "opere della legge". Se rimane vero che questa espressione «non significa una prestazione morale di cui poter gloriarsi davanti a Dio», limitarla «alle sole regole giudaiche socialmente distintive sembra tuttavia un indebito riduzionismo». ¹ Il manoscritto di Qumran 4QMMT, da noi già menzionato, confermerebbe da una parte la tesi centrale del "nomismo pattizio", ma dall'altra enumera altre disposizioni della legge che difficilmente possono essere ridotte a semplici "identity markers",

e questo non soltanto perché vanno chiaramente oltre la circoncisione, le disposizioni alimentari e il calendario delle feste, ma in primo luogo a causa della loro "finalità", che non si limita alla sola separazione della comunità dalle altre correnti del giudaismo palestinese. Infatti, l'osservanza delle opere della legge è finalizzata, da una parte, ad evitare la maledizione e ottenere la ricompensa e, dall'altra, ad ottenere la giustizia che – altro fatto di massima importanza – nel contesto immediato è equiparata al perdono dei peccati. ²

Un altro punto debole della proposta di Dunn sarebbe la sua insistenza nel particolarismo giudaico. Gieniusz si riferisce agli studi di T. L. Donaldson, ³ che documentano come il particolarismo giudaico nel I secolo fosse molto meno radicale di quanto affermano Dunn e gli altri autori che lavorano nella stessa linea. «Di conseguenza Paolo, invece di essere mosso da un fondamentale rifiuto del particolarismo dei suoi connazionali, cercava al massimo di proporre una revisione del loro universalismo». ⁴

D'altra parte, se le opere della legge costituissero soltanto dei segni di identità socio-culturale, l'unica cosa importante per l'Apostolo dovrebbe essere affermare la loro non obbligatorietà nei riguardi dei gentili, e il loro carattere puramente opzionale.

Come spiegare allora le sue affermazioni secondo le quali circoncidersi mette a repentaglio la stessa giustificazione dei cristiani provenienti dal paganesimo, affermazioni che chiaramente presuppongono non una facoltatività delle opere della legge nel processo della giustificazione, ma un escludersi a vicenda delle due cose: "Non avete più niente a che fare con Cristo, voi che cercate di essere giustificati con la legge" (Gal 5, 4)? E, d'altra parte, perché Paolo si scaglia contro le stesse opere anche nei confronti dei giudei? Se queste non fossero che *identity markers*, un tale suo atteggiamento non indicherebbe che, secondo l'Apostolo, i fratelli della sua stirpe per essere cristiani avrebbero dovuto abbandonare la loro identità nazionale e culturale? E in questo caso come interpretare il fatto che lui stesso non esitava a comportarsi da "giudeo con i giudei per guadagnare i giudei" (1 Cor 9, 20)? ⁵

Gieniusz riprende le riflessioni di B. Byrne che accusa la "new perspective" (Dunn,

¹ *Ibidem*, 14.

² *Ibidem*, 15.

³ Cfr. T. L. DONALDSON, *Paul and the Gentiles. Remapping the Apostle's Convictional World*, Fortress Press, Minneapolis 1997.

⁴ GIENIUSZ, "Identity markers", 15, con riferimento ad un altro studio di Donaldson.

⁵ *Ibidem*, 15-16.

Wright, ecc.) di povertà teologica.¹ La “*new perspective*” sembra fornire un’interpretazione puramente sociologica della giustificazione, quando il problema è in realtà cristologico:

lo sbaglio che l’Apostolo scorgeva in questa chiusura stava non tanto nel “particolarismo etnico e culturale” ma nel carattere soteriologico dei “presupposti” e delle “conseguenze” che tale atteggiamento implicava: dopo l’evento Cristo si continuava a dare alle opere della legge un valore salvifico e perciò si attribuiva loro un carattere – nel migliore dei casi – concorrenziale a Cristo e al suo ruolo come unico e definitivo mezzo di salvezza per tutti.²

La tesi di Gieniusz è che la posta in gioco in tutta questa problematica è il *solus Christus*. Se ai tempi di Paolo alcuni volevano esigere le opere della legge agli etnicocristiani, è perché queste venivano considerate un visto di ingresso nella salvezza. «Di conseguenza, il *solus Christus* paolino ne sarebbe necessariamente compromesso, mentre le opere della legge risulterebbero un complemento dell’opera del Crocefisso».³ In riferimento alla prima grande sezione della lettera ai Romani, Gieniusz nota che il fatto che Paolo

dichiari la non differenza tra giudeo e greco non in quanto tali ma di fronte alla collera divina, indica con uguale chiarezza che la circoncisione non è da lui attaccata come un mero segno esterno dell’identità socio-culturale, ma come un presunto fattore salvifico, una via privilegiata per rimanere o ridiventare giusti di fronte a Dio. [...] le opere della legge non vengono relativizzate ed escluse dalla giustificazione in quanto segno di un particolarismo sociale o culturale, ma come un preteso fattore salvifico, un mezzo che dovrebbe rendere migliore la situazione di quello dei due peccatori che potrebbe avvalersi del suo possesso.⁴

La mia personale opinione è che le critiche che Gieniusz rivolge a Dunn non sono convincenti. Una valutazione più esatta della tesi di Dunn avrebbe richiesto, a mio avviso, lo studio particolareggiato di quanto Dunn scrive sulla legge,⁵ e non solo di quanto dice sulle “opere della legge” quando si occupa della giustificazione. Ma ciò che soprattutto lascia perplessi è l’idea che Dunn abbia fornito un’interpretazione puramente sociologica della giustificazione. Le “opere della legge” sono effettivamente viste da Dunn come segni distintivi di appartenenza al popolo di Israele. Ma questo popolo, nel contesto in cui si svolge il discorso di Dunn, non è semplicemente una comunità etnica e culturale tra le altre, ma viene visto nella sua pretesa di essere il *destinatario esclusivo* della gratuita azione salvifica di Dio (in Cristo, per i giudeocristiani). E così il concetto di “*identity markers*” non è più un concetto puramente sociologico, ma acquista una prevalente dimensione soteriologica. Se per essere giustificato si richiede, oltre alla fede in Cristo, l’appartenenza al popolo di Israele, e quindi compiere le opere pro-

¹ Cfr. B. BYRNE, *How Can We Interpret Romans Theologically Today*, «Australian Biblical Review» 47 (1999) 34.

² GIENIUSZ, “*Identity markers*”, 16.

³ *Ibidem*, 18.

⁴ *Ibidem*, 22.

⁵ Cfr. DUNN, *La teologia*, 146-178 e 608-611.

prie di coloro che ne appartengono, è del tutto chiaro che anche secondo Dunn viene compromesso il *solus Christus*, perché non basta solo credere in Cristo e agire in conformità a tale fede. Lo stesso Gieniusz, negli ultimi testi da noi citati, mette in luce che Paolo critica la considerazione dell'appartenenza al popolo di Israele come privilegio nazionale nei confronti della salvezza, che è esattamente quanto Dunn afferma. Che poi la concezione della legge proposta da Dunn sia suscettibile di qualche precisazione, è un altro discorso, che né Gieniusz né il presente studio hanno affrontato. Infine, la distinzione tra le "opere della legge" e le "buone opere" permette a Dunn di giungere a una concezione teologicamente più adeguata ed esegeticamente più rispettosa del testo paolino, del significato da attribuire ad espressioni come "giustificazione per fede" o *solus Christus*.

IV. EPILOGO

Pur consapevoli dei limiti della nostra analisi, che lascia inevitabilmente fuori molte importanti opere, possiamo avanzare qualche considerazione conclusiva. Lo sviluppo degli studi sulla morale di san Paolo ha dissipato in buona parte i fraintendimenti che ne rendevano difficile la comprensione teologica. Ormai esiste un ampio consenso sul carattere cristologico e soteriologico della teologia paolina. Viene riconosciuto il ruolo centrale di tesi quali la partecipazione alla morte e alla vita di Cristo, l'essere in Cristo, la dottrina di Cristo come capo della Chiesa e del cosmo, la vita cristiana come conoscenza profonda del mistero di Cristo.

Inoltre sono state tracciate prospettive che chiariscono notevolmente il rapporto tra vangelo e istanza morale (indicativo - imperativo). Ben lontani da ogni contrapposizione, la morale paolina appare radicata nel vangelo predicato da Paolo; anzi, solo in connessione con "l'essere in Cristo" la morale paolina può essere adeguatamente compresa. Non ci risulta che la preoccupazione apostolica di Paolo fosse quella di rendere comprensibili certe regole etiche a coloro che non credevano in Cristo. Il suo scopo era annunciare Cristo a coloro che ancora non lo conoscevano, fondando nuove comunità cristiane in territori nei quali Cristo non era stato ancora predicato. La fondazione e direzione di quelle prime comunità poneva a Paolo il compito di raggiungere e trasmettere una comprensione della vita cristiana che, alla luce del mistero di Cristo, orientasse lo sviluppo armonico e coerente del principio vitale che Dio aveva messo nel loro cuore, sia per quanto riguarda la vita personale e l'ordine interno delle comunità cristiane, sia per quanto concerne il rapporto con l'ambiente circostante. L'annuncio predicato e accolto, la fede, non poteva non diventare anche il criterio supremo per la vita quotidiana dei credenti.

Come ha scritto Fabris, «quello che sta a cuore a Paolo non è la denigrazione del ruolo della legge, ma l'affermazione dell'iniziativa di Dio che per mezzo di Gesù Cristo, il Figlio suo, elimina la radice profonda dell'impotenza ad attuare le giuste richieste della legge». ¹ La dottrina della giustificazione per fede va capita

¹ FABRIS, Paolo. *L'Apostolo delle genti*, 404.

nel suo essenziale riferimento a Cristo e alla gratuità e all'universalità dell'iniziativa salvifica di Dio che in Cristo si compie, ma non in contrapposizione alle "buone opere". Né la legge di Mosè né la ragione naturale che si esprime nella coscienza etica comune e nella riflessione filosofico-morale possono liberare il genere umano dal potere del peccato e della morte entrato nel mondo con Adamo. In questo senso le opere non possono rendere giusto l'uomo al cospetto di Dio. Tuttavia l'istanza morale contenuta nella coscienza e nella legge di Mosè ha una sua validità come metro della volontà e del giudizio di Dio, e quindi le trasgressioni aggravano l'ingiustizia del trasgressore. Con altre parole, ogni vera giustizia procede da Dio mediante Cristo, e viene accolta mediante la fede. Ma ciò, ben lungi da negare che tutti siano tenuti a fare il bene, rende possibile il fatto che tutti possano realizzarlo, fermo restando che Cristo è la giustizia di tutti noi, che siamo ugualmente in debito nei confronti della "giustizia di Dio".

Per quanto riguarda i criteri contenutistici dell'etica paolina, la fede non può essere riduttivamente concepita come un orizzonte religioso che si limiti a collocare in prospettiva salvifica uno scenario umano già completamente definito dal punto di vista morale. Ma neppure la fede è una morale completa che potrebbe essere accolta soltanto in uno spazio completamente vuoto di contenuti etici, costituendosi allora come un *ethos* diverso e alternativo a tutte e ciascuna le etiche umane. L'azione salvifica di Dio in Cristo irrompe in un mondo umano in cui c'è già qualcosa, e talvolta molto, di conoscenza morale. La fede entra in ciò che c'è, per accettare, correggere, aggiungere o respingere. Il suo carattere ultimo e definitivo non si oppone al ricorso parziale e critico alla legge veterotestamentaria e alla coscienza etica comune: «esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono, astenetevi da ogni specie di male». ¹ Questo non intacca minimamente il carattere cristologico della morale paolina. Come abbiamo detto, tale carattere non implica che tutti e ciascuno dei contenuti etici debbano essere assolutamente nuovi e inauditi, in rapporto sia agli ebrei che ai greci, anche se molti, di fatto, lo sono. Significa invece che persino i contenuti che non sono nuovi sono integrati e armonizzati con altri nuovi e, soprattutto, vengono recepiti in quanto congruenti con principi vitali completamente nuovi: la fede in Cristo, la carità, la guida dello Spirito, che hanno nella vita cristiana una funzione morale direttiva suprema e indiscussa. In Paolo, si deve giungere, alla fine e necessariamente, al primato della fede.

¹ 1 Ts 5,21-22.

ABSTRACT

L'articolo intende offrire un primo orientamento bibliografico e teologico per lo studio della morale di san Paolo. Vengono presi in esame i criteri ermeneutici fondamentali delle principali "teologie" di san Paolo del secolo xx, allo scopo di delineare lo sfondo teologico che permette un'adeguata comprensione di importanti questioni quali il significato della dottrina della giustificazione per fede, il rapporto tra "indicativo" e "imperativo", il valore della legge e l'originalità dei criteri materiali dell'etica paolina.

This article offers a bibliographical and theological orientation for the study of Saint Paul's moral thought. It analyzes the basic hermeneutical criteria of the principal Pauline "theologies" of the xx century, in order to outline the theological background which allows an adequate understanding of some important questions: the meaning of the doctrine of justification by faith, the relationship between "indicative" and "imperative", the value of the law and the originality of the material criteria of Pauline ethics.

RECENSIONI