

## Cap 7 parte 1. Giustificati per fede, giudicati secondo le opere

### LA GIUSTIFICAZIONE PER FEDE COME CENTRO DELLA TEOLOGIA PAOLINA

Nella tradizionale **lettura luterana** di Paolo, la giustificazione per fede è il fulcro della sua teologia e influisce direttamente sulla sua comprensione del giudizio finale di Dio.

Alla base del concetto luterano di giustificazione c'è l'idea agostiniana che una persona è **totalmente incapace** di fare qualsiasi cosa che possa determinare o influenzare la sua salvezza perché il peccato originale ha completamente distrutto la libertà umana.

Su queste basi Lutero ha costruito la sua dottrina della *sola gratia*. La legge stabilisce ciò che le persone dovrebbero fare, ma a causa del peccato originale è impossibile per chiunque osservare i comandamenti. La legge fornisce solo la conoscenza del peccato e alla fine conduce alla dannazione; la salvezza può essere solo il risultato di un dono gratuito di Dio. Anche le buone opere sono il risultato della grazia e non possono in alcun modo essere intese come requisiti per la salvezza. «I peccatori, incapaci di fare il bene, possono essere giustificati solo dalla grazia di Dio, attraverso la fede in Gesù Cristo» (S. Westerholm).

La "superiorità" del cristianesimo risiede proprio nel fatto di essere una religione basata su *sola gratia* accettata per *sola fides*, mentre il giudaismo è una religione "inferiore" basata sulle opere che dà ai suoi seguaci solo una falsa e arrogante illusione di auto-justificazione.

In questa prospettiva «giustificazione per fede» è sinonimo di «salvezza per fede».

Ma nelle antiche fonti giudaiche è difficile c'è trovare paralleli al concetto paolino di giustificazione per fede, così come in altre fonti cristiane del I o II secolo.

- come osservano tutti gli interpreti contemporanei, «**nel giudaismo** è assente una dottrina della "peccaminosità essenziale" dell'umanità»
- idem per il **primo cristianesimo**: Giustino difende il libero arbitrio che, pur indebolito in conseguenza del peccato d'Adamo per l'inganno del serpente, non è stato revocato: «È naturale per ogni essere creato essere capace di bene e di male; non vi sarebbe alcun merito se si potesse rivolgersi all'una o all'altra cosa» (*Apol.* 11,7,6; cfr. *Apol.* 1,28,3; *Dial.* 88,4-5; 102,4).

Ma allora in quale modo gli studiosi e teologi cristiani hanno spiegato fino a poco tempo fa questa assoluta unicità di Paolo in relazione al giudaismo del suo tempo? La spiegavano sostenendo «l'indipendenza di pensiero dell'apostolo e la sua **completa rottura** con il giudaismo» (Thackeray)

Insomma ci sarebbe stata dapprima una lotta innescata da Paolo anche all'interno del primo movimento di Gesù per affermare l'autentico messaggio "cristiano" contro i giudaizzanti, ma poi questa lotta poi viene subito normalizzata, mitigata dagli Atti degli apostoli che ci danno invece l'immagine di un Paolo, non più rivoluzionario rispetto al giudaismo, ma come l'apostolo come un ebreo cristiano che è fedele alla legge e ne sottolinea la validità per gli ebrei.

Nel caso di Paolo ci troveremmo quindi di fronte a una teologia totalmente unica, che l'assenza di un passato e di futuro immediati isola in una splendida e incontaminata originalità (cioè una visione storica). Ma il messaggio di Paolo era

- così "nuovo" rispetto al giudaismo e
- al tempo stesso così "avanzato" per la sua epoca rispetto allo stesso cristianesimo

che fu in gran parte "dimenticato" nella tradizione post-paolina, fino a quando non viene "riscoperto" dopo vari secoli prima da Agostino e poi da Lutero.

Negli ultimi decenni però

- un numero crescente di studiosi è arrivato a liquidare la «teoria della giustificazione» come l'imposizione su Paolo di un paradigma cristiano che nasce molto più tardi, molto dopo Paolo. Secondo questi in Paolo la giustificazione non è un concetto universale, ma è la sua risposta al problema specifico dell'inclusione dei gentili;
- altri studiosi invece, come Stephen Westerholm, hanno riaffermato che la concezione tradizionale (l'uomo come essere incapace di fare il bene), una volta depurata dai suoi elementi più dispregiativi, rimane l'unica interpretazione plausibile di Paolo e sia prova della sua unicità. «Il messaggio di giustificazione di Paolo [...] non affronta un bisogno particolare dei Gentili, ma il bisogno di tutti gli esseri umani [...] in quanto tutti sono peccatori».

Al riguardo B. dice che ciascuna delle parti ha alcune buone ragioni a proprio sostegno:

- Westerholm dà un argomento persuasivo quando nota che «se ebrei come Pietro e Paolo cercavano la giustificazione in Cristo, allora anche loro dovevano averne bisogno»,
- ma anche i sostenitori di una lettura di Paolo dall'interno del giudaismo hanno ragione quando sostengono che in nessun luogo Paolo afferma che la Torah non sia più valida o

nega la validità del giudaismo<sup>1</sup> (cioè negano la prospettiva della rottura).

Da parte sua lo 'storico' che è in B. sostiene che entrambe le parti hanno una debolezza, ossia la tendenza a creare un Paolo totalmente unico che per rimanere ebreo è completamente isolato dal cristianesimo successivo, o per essere cristiano è totalmente isolato dal giudaismo.

Per questo B propone di leggere Paolo alla luce delle *Parabole di Enoc* e in linea con la tradizione sinottica, cioè nella cultura religiosa del suo tempo, a vederlo come un ebreo apocalittico del Secondo Tempio e un seguace del gruppo messianico di Gesù. I problemi dell'origine del male, della libertà della volontà umana e del perdono dei peccati sono al centro del pensiero di Paolo. Ma, come abbiamo visto sinora, questi non sono problemi di Paolo: sono anzitutto i problemi del giudaismo del Secondo Tempio. L'originalità di Paolo non consiste nelle domande, ma nella risposta che egli fornisce a queste domande. Il contesto apocalittico enochico e l'enfasi sul perdono dei peccati ci offrono l'opportunità di riconsiderare il problema della giustificazione in Paolo secondo una nuova prospettiva.

## **TUTTI GLI ESSERI UMANI SONO «SOTTO IL POTERE DEL PECCATO»**

Nella Lettera ai Romani, Paolo scrive alla comunità gesuana di Roma: una comunità di persone – ebrei e non ebrei – che confessano Gesù come il Messia e hanno ricevuto il battesimo. Perché l'avevano fatto? Per la stessa ragione per cui l'avevano fatto tutti i primi seguaci di Gesù (compreso Paolo): perché gli era stato detto che la fine dei tempi era imminente e che questo era il tempo in cui Dio avrebbe concesso il perdono ai peccatori che si pentivano.

Paolo non scrive a estranei, ma a confratelli nella stessa fede ma per la prima volta non si rivolge a una comunità che egli stesso ha fondato o con la quale esiste un consolidato rapporto personale di conoscenza. Deve dunque sottolineare gli elementi distintivi del suo vangelo, ma non ha bisogno di ripetere in dettaglio le credenze che egli condivideva con tutti i seguaci di Gesù. A questo riguardo bastano alcune allusioni. Ecco le allusioni contenute nella lettera a tratti comuni:

**1.** anzitutto questo mondo è dominato dal diavolo, ma il tempo della fine del suo potere si avvicina rapidamente. «Il Dio della pace schiaccerà ben presto Satana sotto i vostri piedi» (Rom. 16,20). Paolo condivide la convinzione comune del primo movimento di Gesù che il tempo del giudizio, o il tempo dell'ira di Dio «contro ogni empietà» (1,18), è imminente; questo tempo è anche quello in cui il Signore Gesù si è rivelato come l'agente della misericordia di Dio per «chiunque crede, del giudeo, come del greco» (1,16);

---

<sup>1</sup> Boyarin: «Non ci sono prove [...] che il problema di Paolo con la legge fosse connesso con l'impossibilità di osservare pienamente la legge, o che egli ritenesse che la legge fosse stata data per aumentare il peccato in modo che la grazia potesse abbondare più pienamente» (*A radical Jew...*, p. 156)

2. poi Paolo ricorda ai suoi lettori che secondo il piano di Dio, la vita morale degli ebrei è regolata dalla Torah mosaica, mentre la vita morale dei pagani è regolata dalla legge naturale dell'universo<sup>2</sup>:

*Quando i pagani, che non hanno la legge [mosaica], per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo la legge, sono legge a se stessi. Essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori, come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono (Rom. 2,14-15).*

3. Dopo aver ribadito che sia gli ebrei sia i gentili hanno ricevuto una legge che li rende responsabili di fronte a Dio, Paolo ripete l' indiscussa convinzione del Secondo Tempio che nel giorno del giudizio, Dio «renderà a ciascuno secondo le sue opere» (Rom. 2,6 *et passim*). Paolo non mette mai in dubbio che la salvezza attende quegli ebrei e quei gentili che compiano "opere buone" (seguendo rispettivamente la Torah e la loro coscienza). I peccatori saranno puniti e i giusti saranno salvati senza alcuna parzialità. «Tribolazione e angoscia su ogni uomo che opera il male, sul giudeo, prima, come sul greco; gloria invece, onore e pace per chi opera il bene, per il giudeo, prima, come per il greco. Dio infatti non fa preferenza di persona» (Rom. 2,9-11)<sup>3</sup>.

4. L' idea dell'esistenza di «giusti tra le nazioni» non era estranea al giudaismo del Secondo Tempio:

- secondo il *Libro dei Sogni* (tradizione apocalittica/enochica) il mondo a venire vedrà la restaurazione dell'unità originale dell'umanità con il raduno dei giusti provenienti da Israele e presenti tra le nazioni<sup>4</sup>;
- l'idea era diffusa anche nei circoli non apocalittici. *Filone (giudaismo ellenistico)* parla di "giusti fra le nazioni"<sup>5</sup>. Saranno anche «un piccolo numero» (*Spec. Leg.* 11,47), ma ci sono e sono tali perché saranno giudicati in base alle loro opere e non in base alla loro appartenenza religiosa;

---

<sup>2</sup> Teniamo presente che Paolo non conosce il concetto rabbinico della preesistenza della Torah che è posteriore a lui. E quindi scrive che non v'è legge «da Adamo a Mosè» (5,13-14). In altre parole, Paolo non poteva riferirsi alla legge naturale come alle «sette leggi di Noè» (o leggi noachiche), come avrebbero fatto i rabbini a partire III secolo d.C. Paolo deriva l'idea dell'esistenza di una legge universale non scritta dal giudaismo ellenistico e dall' enfasi di questo sull' ordine creativo (o sapienza) come il mezzo principale di rivelazione della volontà di Dio («le perfezioni invisibili [di Dio], ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute», Rom. 1,20).

<sup>3</sup> È la stessa idea che Paolo aveva ribadito anche in II Corinzi e che ripeterà alla fine della Lettera ai Romani: «Tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, per ricevere ciascuno la ricompensa delle opere compiute quando era nel corpo, sia in bene che in male» (II Cor. 5,10). «Tutti infatti ci presenteremo al tribunale di Dio [...] ciascuno di noi renderà conto di se stesso a Dio» (Rom. 14,10-12). In nessun passo nelle sue lettere Paolo attesta una comprensione del giudizio finale diversa da questa.

<sup>4</sup> «E tutte [le pecore] che erano state distrutte e disperse [sono i giusti ebrei], insieme a tutte le bestie dei campi e tutti gli uccelli del cielo [sono i giusti tra le nazioni] si radunarono in quella casa e il Signore delle pecore si rallegrò di grande gioia perché erano diventati tutti buoni ed erano tornati nella sua casa» (*I Enoc*, 90,33).

<sup>5</sup> Ci sono persone «sia tra i greci che tra i barbari, che praticano la sapienza, vivono in maniera ineccepibile e irreprensibile, determinati a non fare alcuna ingiustizia [...] i quali considerano il mondo intero come la loro città natale e tutti i devoti della sapienza come loro concittadini» (*Spec. Leg.* 11,44-45).

- anche il *giudaismo rabbinico* rimase aperto a tale possibilità. Anche se nel loro sistema di pensiero, i «sette precetti di Noè» (o leggi noachiche) prendono il posto della legge naturale come fondamento della salvezza dei gentili<sup>6</sup>.

5. Come è proprio di un ebreo apocalittico e di un seguace di Gesù, la preoccupazione di Paolo non è per i giusti ma per i peccatori. Prima di tutto ricorda ai gentili che anche loro sono soggetti al giudizio anche se non hanno ricevuto la Torah mosaica. La legge «scritta nei loro cuori» (Rom. 2,15) li rende responsabili dei loro peccati:

«Essi non hanno alcun motivo di scusa perché, pur avendo conosciuto Dio, non lo hanno glorificato né ringraziato come Dio, ma si sono perduti nei loro vani ragionamenti e la loro mente ottusa si è ottenebrata» (1,20-21).

D'altra parte, Paolo ricorda ai suoi correligionari ebrei che avere la Torah mosaica non li include automaticamente tutti tra i giusti: «infatti, non quelli che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che praticano la legge» (Rom. 2,13). Essere ebreo non è una garanzia in sé, né significa un trattamento speciale. «La circoncisione è utile se osservi la legge; ma, se trasgredisci la legge, con la tua circoncisione sei un non circonciso» (2,25). Paolo non nega che essere ebreo costituisca un vantaggio e che «l'utilità della circoncisione [sia] grande, sotto ogni aspetto», poiché è agli ebrei che «sono state affidate le parole di Dio» (3,1-2). Questo tuttavia non impedirà a Dio di applicare la sua giustizia contro i trasgressori, perché nel giorno del giudizio – Paolo lo ha ribadito – Dio «renderà a ciascuno secondo le sue opere» (2,6 *et passim*).

6. Ma c'è un problema. Come ebreo apocalittico, Paolo ha una comprensione drammatica della forza del male: questo non è solo un problema dei gentili, è un problema universale. Ciò porta all'argomento centrale di Paolo: «giudei e greci, tutti sono sotto il dominio del peccato» (Rom. 3,9). Per dimostrare il suo punto di vista, Paolo cita una serie di passi biblici (dai Salmi a Isaia) che mostrano come il male sia universalmente diffuso (Rom. 3,10-18<sup>7</sup>): «come sta scritto: Non c'è nessun giusto, nemmeno uno; non c'è chi comprenda, non c'è nessuno che cerchi Dio!» (Rom. 3,9-11).

Questo passo è stato tradizionalmente interpretato non come il semplice riconoscimento che tutte le persone commettono peccati, ma come l'enunciazione di un principio generale volto ad affermare l'incapacità umana di compiere il bene. Ne consegue che «l'apostolo pensava sulla stessa linea di Agostino, Lutero e Calvino [che] [...] i peccatori, incapaci di fare il bene, possono essere giustificati solo dalla grazia di Dio, attraverso la fede in Gesù Cristo» (Westerholm).

<sup>6</sup> Nel XII secolo Maimonide presenta questo punto di vista come una credenza normativa: «I giusti tra le nazioni hanno parte nel mondo a venire» (Maimonide, *Mishneh Torah*, Leggi dei Re 8,11).

<sup>7</sup> «Non c'è nessun giusto, nemmeno uno. Non c'è chi comprenda, non c'è nessuno che cerchi Dio! Tutti hanno smarrito la via, insieme si sono corrotti; non c'è chi compia il bene, non ce n'è neppure uno. La loro gola è un sepolcro spalancato, tramavano inganni con la loro lingua, veleno di serpenti è sotto le loro labbra, la loro bocca è piena di maledizione e di amarezza. I loro piedi corrono a versare sangue; rovina e sciagura è sul loro cammino e la via della pace non l'hanno conosciuta. Non c'è timore di Dio davanti ai loro occhi» (Rm 3, 10-18)

Ma in questo modo l'interpretazione tradizionale cristiana ha ribaltato l'ordine del discorso di Paolo:

- la citazione diventa il centro dell'argomento di Paolo,
- mentre nel testo l'enfasi non è sulla citazione (Rom. 3,10-18) bensì sull'affermazione che la citazione intende provare, cioè riguarda Rom 3,9.

Secondo B. il punto di Paolo non è che tutte le persone sono peccatrici come è (sarebbe) dimostrato dal fatto che sono tutte «sotto il dominio del peccato» (Rom. 3,9), ma che sia gli ebrei sia i gentili sono influenzati dal male («sotto il dominio del peccato», appunto) come dimostrato dal fatto che tutti peccano. L'obiettivo è mostrare che il peccato è un'esperienza comune a ebrei e non ebrei e che nessuno può affermare di essere risparmiato o immune dal male.

La consapevolezza che nessuna persona è senza peccato è comune alle scritture ebraiche («non c'è sulla terra un uomo così giusto che faccia solo il bene e non sbagli mai», Eccl. 7,20). La si trova ribadita negli insegnamenti di Gesù, a fondamento di una lunga serie di *logia* e ammonizioni, da «Togli prima la trave dal tuo occhio e allora ci vedrai bene per togliere la pagliuzza dall'occhio del tuo fratello» (Lc. 6,42) a «Chi di voi è senza peccato, getti per primo la pietra contro di lei» (Giov. 8,7). Il Vangelo di Marco applica la stessa regola anche a Gesù: «Gesù gli disse: Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo» (Mc. 10,18). Ogni ebreo del Secondo Tempio sarebbe stato d'accordo su questa nozione: «essere giusti non significa essere senza peccato [...] I peccatori sono persone i cui peccati sono così seri e persistenti che la penitenza non è sufficiente a cancellarli» (Wassen, Haegerland). Ancora nel secolo il cristiano Giustino si esprimerà in termini analoghi: «Nessuno ha ottemperato scrupolosamente a tutte le prescrizioni[...] piuttosto c'è chi ha osservato i precetti in misura maggiore o minore degli altri» (*Dial.* 95,1). Il problema non era la peccaminosità umana (da tutti riconosciuta), ma le implicazioni e i rimedi per questa situazione.

**7.** Si domanda quindi B.: ***affermare che tutti gli esseri umani siano «sotto il dominio del peccato» (Rom. 3,9) davvero significa che nessuno sarà riconosciuto giusto nel giorno del giudizio?*** E la sua risposta è no: seguendo il comandamento di Gesù di non giudicare, i suoi seguaci furono più che felici di lasciare la risposta a Dio, temendo di essere misurati con la stessa misura: «Non giudicate, per non essere giudicati; perché con il giudizio con il quale giudicate sarete giudicati voi e con la misura con la quale misurate sarà misurato a voi» (Mt. 7,1-2; cfr. Lc. 6,37-38). Anche Paolo, sebbene non tolleri alcuna immoralità all'interno della comunità («Togliete il malvagio di mezzo a voi!», I Cor. 5,13b), ricorda ai corinzi che il giudizio finale appartiene a Dio («Quelli di fuori li giudicherà Dio», I Cor. 5,13a).

**8.** Gli studiosi sottolineano l'esistenza di una certa tensione in Paolo tra

- l'idea "cristiana" di salvezza per fede e
- l'idea "ebraica" di giudizio secondo le opere di ciascuno.

Ma, si domanda subito B., se tutti sono peccatori e sono giustificati «non per le opere della legge» ma «soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo» (Gal. 2,16), e ripete in Rom 3,20 («in base alle opere della Legge nessun vivente sarà giustificato davanti a Dio...») che senso ha affermare solo poche righe prima - cioè in Rom 2,6 - che Dio nel giorno del giudizio «renderà a ciascuno secondo le sue opere»? Non possiamo sfuggire al problema, concludendo che Paolo era incoerente nella sua dottrina del male e della salvezza, o che l'affermazione che il giudizio è «secondo le opere di ciascuno» debba essere intesa solo come traccia residuale della "vecchia" dottrina ebraica ormai resa priva di ogni significato essendo stata sostituita dalla "nuova" dottrina cristiana. Affermare che le parole di Paolo sulla giustificazione per fede si applichino solo ai gentili mentre il giudizio secondo le opere di ciascuno si riferisca agli ebrei sotto la Torah può sembrare una soluzione attraente, ma Paolo non fa alcuna distinzione tra ebrei e gentili a questo riguardo, anzi afferma esplicitamente che Dio non la farà nel giorno del giudizio («Dio non fa preferenza di persona», Rom. 2,11).

Per armonizzare le due idee di *giustificazione per fede* e di *salvezza per opere* e far vedere che non c'è contraddizione tra di esse Sanders, come abbiamo visto nel primo dei nostri incontri, ha elaborato il modello di maggior successo ricorrendo al concetto di «nomismo del patto» con il quale ha dimostrato che sia nel giudaismo sia nel cristianesimo la salvezza è sempre per grazia, ma richiede poi opere perché i chiamati possano rimanere "all'interno" dell'alleanza nella quale sono stati inseriti per grazia (in concreto: le opere sono la condizione per rimanere nell'alleanza, non un mezzo per guadagnare la salvezza).

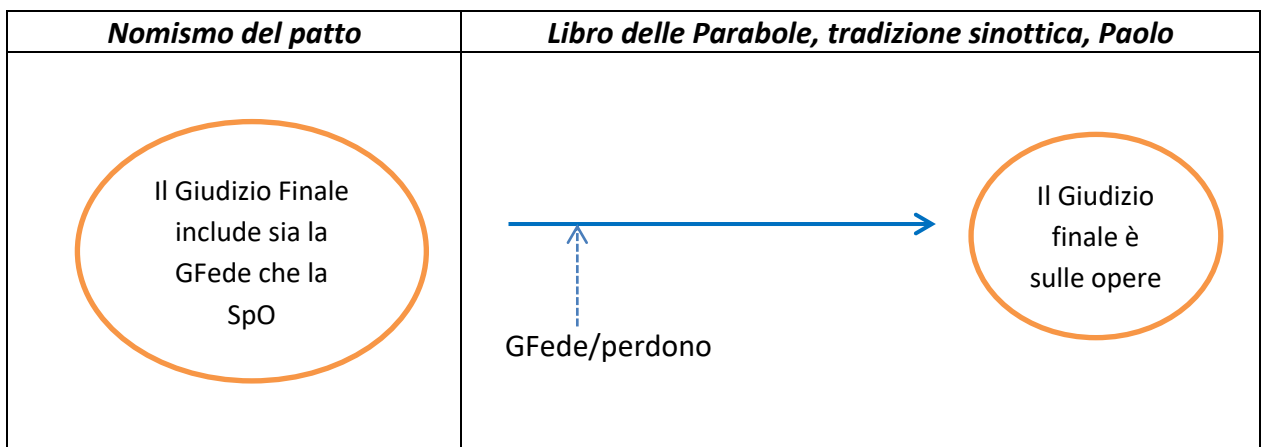
Resta qui il presupposto che i concetti di *giustificazione per fede* e di *salvezza per opere* riguardano entrambi il verdetto finale di giustizia per la vita eterna (e in pratica finiscono per essere dei sinonimi).

Ma nella comprensione degli ebrei apocalittici (come dei primi seguaci di Gesù) l'idea del «nomismo del patto» si complica molto. Per quale motivo?

- Per la credenza degli apocalittici/enochici nell'enorme potere cosmico del male. Se vi ricordate, per gli ebrei apocalittici (e poi per i primi seguaci di Gesù, e in seguito anche Paolo) il male non è solo una trasgressione umana, ma deriva anzitutto da una ribellione in cielo che ha corrotto la creazione. Questo rende difficile (anche se non impossibile) fare il bene: l'essere peccatore non dipende solo dalla libera scelta umana, ma anche (o principalmente) dal fatto che le persone sono vittime, cioè sottostanno al peso, alla cappa del male cosmico. La conseguenza è che se non interviene nulla a cambiare questo stato di cose, nel verdetto finale i peccatori saranno una moltitudine sterminata... E' questo è il problema che si pongono gli enochici.
- Per affrontarlo il *Libro delle parabole* (questo importante testo enochico della metà del I sec. a. C. che abbiamo visto al cap. 5) per la prima volta nella lunga tradizione enochica prevede un evento di grazia e di perdono a favore dei peccatori che si pentono e hanno abbandonate le opere delle loro mani (*Libro delle Parabole* 50,2 - 51,3). Si tratta di una giustificazione per fede, nel senso che questi peccatori pentiti non possono esibire opere

buone, non hanno meriti (LP dice “non hanno onore”), ma solo il pentimento. Ora i primi cristiani (tradizione sinottica e Paolo) recepiscono completamente questa importante premessa apocalittica di un perdono che precede il giudizio finale: per loro questo dono di giustificazione per fede (che si rivolge a peccatori che si pentono) è stato offerto, nell'imminenza della fine, da Gesù a coloro che lo avevano accolto come il Messia.

- Perfettamente in linea con questa prospettiva delle *Parabole di Enoc* (e della tradizione sinottica), Paolo ricorda ai suoi lettori (sia ebrei sia non ebrei) che la fine dei tempi non è solo il tempo della vendetta di Dio, ma anche il tempo in cui la misericordia di Dio invita i peccatori al pentimento («O [forse] disprezzi la ricchezza della sua bontà, della sua clemenza e della sua magnanimità, senza riconoscere che la bontà di Dio ti spinge alla conversione?», Rom. 2,4), mentre gli impenitenti, coloro che perseverano nel loro «cuore duro e ostinato, [...] accumul[ano] collera per [se stessi] per il giorno del]ira e della rivelazione del giusto giudizio di Dio» (2,5). In questo modo, anche secondo la prospettiva apocalittica non c'è contraddizione tra giustificazione per fede e salvezza per le opere. Ma in questo caso i due concetti non s'identificano affatto come invece avviene nel concetto del nomismo del patto di Sanders, per il quale esse riguardano entrambe il verdetto/giudizio finale. Per gli apocalittici e poi per i seguaci di Gesù tra perdono/justificazione per fede e salvezza per le opere c'è un processo, c'è un tempo ben preciso che le separa. Insomma i due momenti non coincidono:
  - *prima* c'è questo evento di perdono/di giustificazione per chi crede in Gesù (= giustificazione per fede), che è stato inviato a giustificare i peccatori come «il Figlio dell'uomo [che] ha l'autorità sulla terra di perdonare i peccati» (Mc. 2,10; Mt. 9,6; Lc. 5,24),
  - *poi alla fine* ci sarà il giudizio finale, che non verterà sulla fede ma sulle opere.



*GFede = giustificazione per fede/perdono; SpO = salvezza per le opere*

Si tratta insomma di tenere sempre presente che nella prospettiva apocalittica (e del cristianesimo nascente) non è possibile bypassare il problema centrale della diffusione e del peso del male cosmico.



9. Alcuni ebrei apocalittici (gli esseni) hanno reagito affermando che il male cosmico era un problema solo dei gentili, poiché gli ebrei erano protetti dall'alleanza stabilita da Dio con Israele prima ancora della creazione del mondo, ma questa non è la posizione di Paolo. Egli si schiera senza compromessi con il *Libro dei Sogni* contro il *Libro dei Giubilei*, sostenendo l'idea che il male cosmico colpisce tutti gli esseri umani («giudei e greci, tutti sono sotto il dominio del peccato», Rom. 3,9), contro il punto di vista che gli ebrei siano protetti dal male. L'unico vantaggio è che «per mezzo della legge si ha conoscenza del peccato» (3,20).

## IL VANGELO DI PAOLO

In Paolo c'è però un' enfasi speciale. Per lui Gesù

- non è semplicemente il messaggero e l'agente del perdono di Dio,
- Gesù è la risposta di Dio alla diffusione del male. La grazia di Dio attraverso Gesù è giunta a controbilanciare il potere del male cosmico, ripristinando la relazione tra Dio e gli esseri umani, tutti gli esseri umani, ebrei e non ebrei allo stesso modo: «non c'è differenza, perché tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Cristo Gesù. È lui che Dio ha stabilito apertamente come strumento di espiazione, per mezzo della fede, nel suo sangue» (Rom. 3,22-25).

Il dono del perdono escatologico è totalmente gratuito. Esso

- viene dato «indipendentemente dalle opere della legge» (poiché non dipende dall'obbedienza umana alla legge),
- viene offerto indistintamente agli ebrei e ai gentili (poiché entrambi sono soggetti alla potenza del male [cosmico] allo stesso modo),
- ed è reso effettivo attraverso lo stesso requisito («la fede in Cristo»): « [Dio] giustificherà i circoncisi in virtù della fede e gli incirconcisi per mezzo della fede» (Rom. 3,30).

Paolo chiarisce subito che questa non è una sfida alla legge, ma al contrario, conferma ciò che la legge stessa afferma. «Togliamo dunque ogni valore alla legge mediante la fede? Nient' affatto, anzi confermiamo la legge» (3,31). Ciò accade non solo perché le Scritture affermano che Dio ha il potere di perdonare i peccati «per fede» (come dimostrato dal caso di Abramo), ma anche perché dal punto di vista di Paolo la morte di Cristo ha confermato l' alleanza e la legge ripristinando la libertà umana, che era stata indebolita in conseguenza del peccato di Adamo.

**Il parallelismo tra Adamo e Gesù.** Questo parallelismo è al centro della cristologia di Paolo. Adesso vediamo che è anche il fondamento del concetto di giustificazione di Paolo, permettendogli di stabilire un legame e un parallelismo anche tra l'origine cosmica del male e il dono del perdono di Cristo.

a) Nel libro della *Genesi* non c'è il diavolo: «il serpente era il più astuto di tutti gli animali selvatici che Dio aveva fatto» (Gen. 3,1). Possiamo vederlo come un tentatore e certamente peccò, ma nella Genesi il male è attribuito al libero arbitrio di Adamo. Sia il serpente sia Adamo vengono puniti.

b) Anche la *prima tradizione apocalittica* non collega il peccato di Adamo con il diavolo. Il male si diffonde come conseguenza di una ribellione cosmica degli angeli, che avviene «nei giorni di Yared» (*I En. 6,6*), cioè alcune generazioni dopo Adamo. Ma poi le cose cambiano. Nel *Libro delle Parabole di Enoc* il serpente «che indusse in errore Eva» è esplicitamente identificato con «Gadrel», uno degli angeli caduti (*I En. 69,6*). Nell'Apocalisse di Giovanni (12,9; 20,2) e ancor meglio nel testo enochico *Vita di Adamo ed Eva* e negli scritti di Giustino (cfr. *Apol. 1,28,1*) si dice che l'antico serpente **era** «il diavolo, o Satana» sotto mentite spoglie.

c) Dal canto suo Paolo in nessun passo delle sue lettere collega esplicitamente il peccato di Adamo alla tentazione del diavolo o di un agente demoniaco; ma poiché Paolo era un membro del movimento di Gesù, è difficile immaginare che la pensasse diversamente. Pertanto credeva nell'origine cosmica del male (originata da angeli ribelli) e credeva alla presenza del diavolo. Paolo sa che il conflitto è essenzialmente tra Dio e il diavolo. Il diavolo è «il dio di questo mondo» (II Con 4,4) e il tempo si avvicina in cui «il Dio della pace schiaccerà [...] Satana sotto i vostri piedi» (Rom. 16,20), una profezia che fa eco direttamente alla maledizione del "serpente antico" («la stirpe [della donna] [...] schiaccerà la [tua] testa», Gen. 3,15).

d) Il conflitto tra Dio e Satana coinvolge direttamente i due figli di Dio, Adamo e Gesù. Mentre il figlio disobbediente, Adamo, si è reso succube del diavolo, il figlio obbediente, Gesù, si è schierato con Dio contro il diavolo («Quale intesa tra Cristo e Beliar?», II Cor 6,15). Questo permette a Paolo di stabilire un importante parallelismo tra il male e la grazia, ossia tra la caduta di Adamo e il "dono gratuito" di Gesù, e di dare dimensioni cosmiche alla missione del Cristo. Gesù non è solo il Messia cui è stata data l'autorità sulla terra di perdonare i peccati; attraverso di lui la grazia di Dio è venuta a controbilanciare il potere del male cosmico, e a ripristinare così il giusto rapporto tra Dio e gli esseri umani. In questo senso «uno è morto per tutti, dunque tutti sono morti. Ed egli [Gesù] è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro» (II Con 5,14-15; cfr. Rom. 8:32: «[Dio] non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi»).

Questo significa che **tutti** i discendenti di Adamo sono malvagi e incapaci di compiere il bene? Non necessariamente. Non appena dal principio generale si passa alle conseguenze individuali, il discorso, come nei sinottici, si sposta immediatamente dai tutti ai *molti*. Al riguardo occorre tenere presente che la traduzione CEI (2008) di Rom 5, 18-19 non coglie il fatto che Paolo nel suo discorso passa rapidamente dai «tutti» del v. 18 ai «molti» del v. 19 contrapponendoli, ma li uniforma sulla traduzione «tutti». Ecco la traduzione di B. a confronto con quella della CEI:

Trad. Boccaccini	Trad. CEI 2008
<p>Come dunque per la caduta di uno solo si è riversata su <b>tutti</b> gli uomini la condanna, così anche per l'opera giusta di uno solo si riversa su <b>tutti</b> gli uomini la giustificazione, che dà vita. Infatti, come per la disobbedienza di uno solo <b>i molti</b> sono stati costituiti peccatori, così per l'obbedienza di uno solo [uomo] <b>i molti</b> saranno costituiti giusti (Rom. 5,18-19).</p>	<p>Come dunque per la caduta di uno solo si è riversata su <b>tutti</b> gli uomini la condanna, così anche per l'opera giusta di uno solo si riversa su <b>tutti</b> gli uomini la giustificazione, che dà vita. Infatti, come per la disobbedienza di un solo uomo <b>tutti</b> sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo <b>tutti</b> saranno costituiti giusti (Rom. 5,18-19).</p>

«Tutti gli esseri umani» (*pantes anthropoi*) sono stati condotti alla condanna sotto il potere del peccato a causa della caduta di Adamo, ma solo «i molti (*hoi polloi*) sono stati costituiti peccatori». Proprio come non tutti, ma «molti» sono quelli «costituiti giusti» dal dono della giustificazione offerto da Cristo a tutti gli esseri umani.

L'analogia tra Adamo e Gesù implica un perfetto parallelismo tra peccato e grazia, nonché tra peccatori e giustificati:

- a causa di Adamo tutti sono «sotto il dominio del peccato» (Rom. 3,9), ma non tutti sono peccatori;
- esattamente come in virtù del Cristo tutti sono ora sotto il dominio della grazia, ma non tutti sono giustificati.

Proprio come la grazia influenza tutti ma non tutti saranno «giustificati», lo stesso vale per il peccato. «Tutti» sono soggetti alla sua forza, ma solo «molti» sono «peccatori». In linea con l'intera tradizione apocalittica di Enoc, Paolo non suggerisce mai che gli esseri umani abbiano perso il loro libero arbitrio e siano ora completamente incapaci di fare il bene. Non nega mai la santità e l'efficacia della Torah mosaica e della legge naturale, né implica il loro fallimento. Al contrario, ribadisce la santità e la giustizia della Torah mosaica e del patto ebraico, che furono dati dopo la caduta come rimedi per limitare la diffusione del male. Grazie a Mosè, gli ebrei ricevettero una piena consapevolezza della caduta (Rom. 3,10) e delle profezie sulla venuta del Messia. È il peccato che deve essere incolpato, non la Torah.

La legge è santa, e santo, giusto e buono è il comandamento. Ciò che è bene allora è diventato morte per me? No davvero! Ma il peccato, per rivelarsi peccato, mi ha dato la morte servendosi di ciò che è bene, perché il peccato risultasse oltre misura peccaminoso per mezzo del comandamento. Sappiamo infatti che

la legge è spirituale, mentre io sono carnale, venduto come schiavo del peccato. Non riesco a capire ciò che faccio: infatti io faccio non quello che voglio, ma quello che detesto. Ora, se faccio quello che non voglio, riconosco che la legge è buona; quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me [...] Infatti nel mio intimo acconsento alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che combatte contro la legge della mia ragione e mi rende schiavo della legge del peccato, che è nelle mie membra (Rom. 7,12-17.22-23).

È questa situazione di «dominio del peccato» (Rom. 3,9) - e non una debolezza intrinseca della Torah che è «santa» - ciò che porta Paolo a fare quanto il *Libro delle Parabole di Enoc* aveva già fatto: cioè a cercare speranza non solo per i «pochi» giusti in un eroico attaccamento alla legge (secondo la giustizia di Dio) ma anche per i «molti» peccatori in un intervento della misericordia di Dio, attraverso un' offerta gratuita di perdono dei peccati «indipendentemente dalla legge» e dalla sua giustizia.

Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai Profeti: giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono (Rom. 3,21-22).

La fede in Cristo e (le opere del)la legge non si escludono a vicenda nel cammino verso la salvezza. Paolo non pone alcuna irredimibile alternativa: la legge o Gesù, l'una o l' altro. Anzi, abbraccia entrambi, l'una e l' altro. Non c'è niente di sbagliato nel giudaismo come religione fondata sulle opere della legge. La venuta di Cristo non sostituisce, ma integra il dono della Torah. La legge fu data «sotto il dominio del peccato» (Rom. 3,9) per denunciare la presenza del male in modo che i giusti potessero essere salvati e gli ingiusti condannati: «Quelli che si richiamano alle opere della legge stanno sotto la maledizione, poiché sta scritto: Maledetto chiunque non rimane fedele a tutte le cose scritte nel libro della legge per metterle in pratica» (Gal. 3,10; cfr. Deut. 27). Dio è misericordioso e non ha alcun «piacere nella morte dei malvagi». I peccatori sono invitati a cambiare le loro vite; tutte le loro colpe saranno misericordiosamente dimenticate: «se il malvagio si allontana da tutti i peccati che ha commesso e osserva tutte le mie leggi e agisce con giustizia e rettitudine [...] nessuna delle colpe commesse sarà più ricordata, ma vivrà per la giustizia che ha praticato» (Ez. 18,21-23). La legge però condanna chi non ne segue le regole. Il perdono dei peccati al peccatore che non «osserva tutte le mie leggi» e non «agisce con giustizia e rettitudine» è una questione diversa ed è qualcosa che la legge non può concedere e non ci si dovrebbe aspettare dalla legge: «nessuno [è] giustificato davanti a Dio per la legge» (Gal. 3,11; cfr. 2,16; Rom. 3,20).

Ora, sotto il potere della grazia, viene dato un ulteriore dono di perdono, nell'imminenza della fine, ai peccatori che hanno fede in Cristo. «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge diventando lui stesso maledizione per noi» (Gal. 3,13). La giustificazione in Cristo è un'opportunità escatologica data anche a coloro che non sono giusti, né hanno avuto la forza, il tempo o l'occasione di cambiare la loro vita, e sono quindi sotto la maledizione della legge come peccatori, ma si sono sinceramente pentiti della loro condotta. È più di un atto misericordioso: è un atto di grazia, dato «gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Cristo

Gesù. E lui che Dio ha stabilito apertamente come strumento di espiazione, per mezzo della fede, nel suo sangue» (Rom. 3,24-25). Proprio come il peccato venne indipendentemente dalla legge («fino alla legge infatti c'era il peccato nel mondo», Rom. 5,13), Dio ha dovuto reagire a una situazione estrema di male e controbilanciare l'azione del diavolo con un atto estremo di misericordia "indipendentemente dalla legge":

quando eravamo ancora deboli, nel tempo stabilito Cristo morì per gli empi. Ora, a stento qualcuno è disposto a morire per un giusto; forse qualcuno oserebbe morire per una persona buona. Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi. A maggior ragione ora, giustificati nel suo sangue, saremo salvati dall'ira per mezzo di lui (Rom. 5,6-9).

Come conseguenza del peccato di Adamo, la «morte» si è diffusa in tutto il mondo, mentre la «vita» si sta diffondendo come conseguenza dell'obbedienza di Gesù: «Se per mezzo di un uomo venne la morte, per mezzo di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti. Come infatti in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti riceveranno la vita [...] il primo *uomo*, Adamo, *divenne un essere vivente*, ma l'ultimo Adamo [Gesù] divenne spirito datore di vita» (I Cor. 15,21-22.45). Senza la nozione apocalittica della diffusione cosmica del male, l'intera dottrina paolina non avrebbe alcun senso, poiché l'azione (positiva) di Gesù è plasmata simmetricamente all'azione (negativa) di Adamo:

«Come per la disobbedienza di un solo uomo [Adamo] tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo [Gesù] tutti saranno costituiti giusti» (Rom. 5,19).

Poiché il male come un virus mortale ha sconvolto l'ordine della creazione (la ribellione angelica), la grazia è il vaccino iniettato nelle vene del mondo per creare anticorpi in grado di combattere la malattia. La fine non è ancora arrivata, ma gli esseri umani, qui e ora, non sono più lasciati soli e senza speranza. I sani (i giusti) non vivono più nella paura e i malati (i peccatori) nella disperazione. Il medico è arrivato:

«Dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia. Di modo che, come regnò il peccato nella morte, così regni anche la grazia mediante la giustizia per la vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore» (Rom. 5,20-21).

La grazia di Cristo ha implicazioni cosmiche. Segna l'inversione del progressivo decadimento causato dal potere del male cosmico che ha colpito l'intero universo.

«La creazione è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio [...] Sottoposta alla caducità [...] geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi», non per colpa sua, ma come risultato della ribellione delle forze demoniache («non per sua volontà, ma per volontà di colui che l'ha sottoposta»). È giunto il momento in cui «anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rom. 8,19-22).

L'intero dibattito sulla giustificazione e la salvezza in Paolo è ancora troppo influenzato dalle logiche della successiva teologia cristiana, che è giunta ad affermare l'incapacità universale degli esseri umani di fare il bene. Ma Paolo non era un discepolo di Agostino. In quanto ebreo apocalittico e seguace di Gesù, Paolo affermava che il perdono dei peccati era il principale risultato di Gesù il Messia per ebrei e gentili nella battaglia cosmica che Gesù combatté (e vinse) contro le forze demoniache. La giustificazione (il perdono dei peccati) fornisce ai peccatori (ebrei e gentili allo stesso modo) un antidoto al potere travolgente del male cosmico – o almeno un sollievo tanto necessario –, una seconda possibilità data a persone senza speranza. Erano «nemici», eppure Cristo è morto per loro. Parafrasando il linguaggio delle *Parabole di Enoc*, quei peccatori ebrei e gentili che hanno ricevuto il battesimo si sono posti tra gli «altri»; un tempo erano peccatori destinati inesorabilmente alla condanna, ma ora sono peccatori pentiti, giustificati dalla misericordia di Dio. Non hanno «onore» (nessun merito o buone opere) da rivendicare, secondo la giustizia di Dio, ma hanno ricevuto la giustificazione dalla misericordia di Dio.

Il problema non è:

- come, di fronte al giudizio imminente, qualcuno (ebreo o gentile) può trovare la salvezza?
- e neppure: come possono i gentili trovare la salvezza?
- La domanda di Paolo è: *come possono i peccatori trovare la salvezza?* Per loro la giustificazione per fede (= il perdono dei peccati) è una seconda possibilità<sup>8</sup> gratuitamente offerta loro da Dio nell'imminenza della fine. Tutti i primi seguaci di Gesù (incluso Paolo) condividevano la convinzione che Gesù fosse il «medico» che non era «venuto a chiamare i giusti ma i peccatori» (Mc. 2,17; Mt. 9,12-13; Lc. 5,31-32). Per Paolo, i peccatori includevano ebrei e gentili allo stesso modo, le pecore perdute della casa d'Israele e le pecore perdute tra le nazioni.

La cupa «teologia di lamentazione» della prima letteratura enochica è ormai un lontano ricordo. Per superare il vicolo cieco in cui si era cacciata la riflessione apocalittica non restavano davvero che due vie di uscita, entrambe egualmente percorribili:

- si poteva ribadire l'equità e la correttezza del sistema, eliminando la figura del diavolo e facendo dell'inclinazione al male un elemento stabilito da Dio per rafforzare il processo del libero arbitrio (è quello che farà *IV Ezra* e la successiva tradizione rabbinica),
- oppure, seguendo la linea delle *Parabole di Enoc* e del primo cristianesimo, si poteva indicare nel perdono l'antidoto al potere del male. Paolo è entusiasta di essere l'araldo di tale messaggio di perdono. Questo ministero è persino più grande di quello di Mosè. La legge che salva i giusti, può solo condannare i peccatori. Il perdono del Cristo ha il potere di giustificare anche i peccatori: «Se già il ministero che porta alla condanna fu glorioso, molto di più abbonda di gloria il ministero che porta alla giustizia» (II Cor. 3,9).

---

<sup>8</sup> La prima possibilità (fallita) era la legge naturale (per i gentili) o la legge mosaica (per gli ebrei).