

ETICA CRISTIANA E PECCATI NELLE LETTERE AI ROMANI E AI GALATI

Le lettere ai Romani e ai Galati, che condensano la dottrina soteriologica del N. T., danno largo spazio al tema del « peccato » e dei « peccati ».

Speciale interesse riveste a questo riguardo il monumentale scritto ai cristiani di Roma, che si caratterizza per il suo respiro universalistico (1). In realtà, l'attenzione è rivolta, congiuntamente, all'esperienza religiosa del paganesimo, del giudaismo e del cristianesimo. E nella riflessione sulla vicenda dell'umanità, a questo triplice livello, con frequenza e insistenza il discorso cade sui comportamenti disordinati da un punto di vista umano e cristiano; sugli atteggiamenti contrastanti con i dettami della ragione e della rivelazione; sulle scelte in disaccordo con la vocazione umana e con la vocazione cristiana.

In relazione alle lettere paoline non mancano, anzi sovrabbondano trattazioni sul peccato, visto nella sua origine e nelle sue conseguenze, ma la nostra indagine si restringe a un campo specifico e ben definito: si occupa non tanto del « peccato » quanto piuttosto dei « peccati ». Ed è ricerca valida e attuale: oltre ad essersi affievolito, oggi, il senso del peccato, manca spesso, nell'uomo e nel cristiano dei nostri tempi, la netta percezione di ciò che, nelle singole situazioni o circostanze, è peggiore e riprovevole (2). A dissolvere le idee confuse e approssimative in materia, può giovare un esame dei dati biblici, relativi a ciò che co-

(1) L'ampiezza dell'orizzonte della nostra lettera si rivela, tra l'altro nello sviluppo di Rom. 5,12-21, dove sono delineati quattro grandi periodi della vicenda religiosa dell'umanità: il periodo dei progenitori (5,12); il periodo da Adamo a Mosè (5,13 s.); il periodo della legge (5,20a); tutti segnati dal dominio del peccato e della morte, e, nel contempo, dall'azione di Dio, intesa a preparare la salvezza; e finalmente, l'era del Cristo, con cui ha inizio la vittoria sul peccato e sulla morte e il trionfo della giustizia e della vita e in cui il piano salvifico viene progressivamente realizzato: vedi anche Rom. 1,18-3,20; 7,7-25; e 3,21-31; 8,1-39.

(2) Il fatto è connesso anche con l'affermarsi e diffondersi di varietà di teorie e concezioni etiche, che rimettono in discussione posizioni ritenute definitivamente acquisite: vedi sull'argomento: G. GIAVINI, *Le norme etiche della Bibbia e l'uomo d'oggi, II*, in *Scuola Cattolica* 100, 1972, pp. 83-87; E. CUPANI, *Secolarizzazione ed ethos cristiano*, in *RivTeolMorale*, n. 8, 1970, pp. 29-52; G. SEGALLA, « *Etiche del Nuovo Testamento* » (1933-1976). *Una rassegna*, in *Studi Patavina* 24, 1977, pp. 37-54.

Tra i recenti saggi di etica neotestamentaria (cf. rec. in *St.Pat.* cit.) vedi: R. SCHNACKENBURG, *Messaggio morale del N.T.*, Alba 1971; K. H. SCHEKLE, *Teologia del N.T., III, Ethos cristiano*, Bologna 1974 (Principio unificante: l'obbedien-

stantemente e insistentemente e ripetutamente è prospettato come negativo, non in rapporto a una particolare situazione socio-culturale, ma con riferimento alle esigenze di fondo della legge scolpita nell'uomo e scritta nel libro di Dio.

PRIMA PARTE

IL CONTESTO DELLA RIFLESSIONE SUI « PECCATI »

Linee di etica paolina in luce di Romani e Galati

Una connotazione negativa è data a singoli gesti in base al complesso delle norme o regole di azione, ritenute valide e vere, in un ambiente o gruppo umano.

Ne segue che per offrire un valido contesto alla nostra riflessione sul tema particolare dei « peccati », dovremo tentare di cogliere almeno alcune linee fondamentali dell'etica di Paolo.

A comune giudizio, il problema della morale neotestamentaria, o più comprensivamente, della morale cristiana in rapporto ai suoi tratti più caratteristici, è assai complesso e varie e molteplici e non sempre convergenti sono le soluzioni proposte ⁽¹⁾; tuttavia appare possibile, fa-

za della fede); C. SPICQ, *Théologie Morale du N.T.*, I, II, Parigi 1965 (cf. sotto n. 20); H. D. WENDLAND, *Etica del N.T.*, Brescia, 1975.

Vedi pure: AA.VV., in *Rivista Teol. Morale*, n. 37, 1978: *Relazioni del Congresso dei moralisti italiani, dei biblisti e moralisti francesi, dei moralisti tedeschi* (Le conferenze riportate, a modo di saggio, lasciano aperti molti problemi e si orientano, radicalizzandole, verso posizioni ancora assai discusse nell'ambito della riflessione sull'etica cristiana).

(3) Vedi gli studi citati alla nota precedente; cf. pure: F. COMPAGNONI, *Esiste una morale propriamente cristiana?*, in *Riv. Teol. Morale*, n. 8, 1970, pp. 101-126 (Esposizione e valutazione delle posizioni di: F. Böckle; J. Fuchs; J. M. Aubert; R. Simon); Id., *Dalla specificità formale alla specificità d'insieme della morale cristiana. Proposta di un modello unitario del campo morale*, in *Riv. Teol. Morale*, n. 22, 1974, pp. 221-239; D. TETTAMANZI, *Esiste un'etica cristiana?*, in *Scuola Catt.*, 99, 1971, pp. 163-193; Id., *Esiste una morale cristiana?*, in *Civ. Catt.*, 16 Sett. 1972, III, pp. 449-455; A. DI MARINO, *Originalità e origine delle norme morali cristiane*, in *Riv. Teol. Morale*, n. 20, 1973, pp. 515-546; G. B. SALA, *L'etica s'interroga sulla propria identità*, in *Scuola Catt.*, 102, 1974, pp. 24-49, spec. 32-49 (Un *proprium* che si manifesta nella storia. Un *proprium* come compimento dell'umano e come superamento dell'umano). L'autore nota che « alla luce della storia e attraverso un esame comparato delle culture emergono abbastanza chiaramente atteggiamenti etici e attuazioni etiche concrete che di fatto si sono verificate nell'area culturale cristiana e che mi sembra debbano considerarsi caratteristiche del cristianesimo... Così il riconoscimento e il rispetto della persona umana, anche non nata oppure fisicamente e psichicamente minorata, il superamento della stretta giustizia che opera "ad aequalitatem" in una carità che si dona senza calcolare e perdona sempre di nuovo, la dedizione al prossimo più bisognoso nelle opere di carità, la stima e la pratica della verginità per il regno dei cieli... Qualcosa del genere qui indicato con termini generali c'è stato in due mila anni di cristianesimo in proporzioni tali da giustificare la tesi di un *proprium* anche sul piano categoriale » (p. 33; cf. pp. 44-49).

Per rilievi in certa misura analoghi, vedi: G. B. GUZZETTI, *C'è una morale cristiana?*, in *Seminarium* 23, 1977, 3, p. 546-549.

Per uno sguardo d'insieme: S. BASTIANEL, *Il carattere specifico della morale cristiana. Una riflessione dal dibattito italiano*, Assisi 1975: utile resoconto sulle

cendo attenzione al discorso paolino nella sua globalità e più immediatamente ai dati degli scritti in esame, fissare alcuni dati capaci di guidare e orientare la nostra ricerca ⁽⁴⁾.

Il discorso etico, che si rapporta di sua natura a varietà di oggetti — ai fondamenti, alle norme e alle conseguenze dell'agire — è coestensivo al discorso biblico: ogni documento della rivelazione antica e nuova, offre indicazioni che interessano questi tre settori ⁽⁵⁾.

Se fissiamo lo sguardo sulle « norme » — nell'ambito del N. T., a cui si restringe il nostro studio —, sono da prendere in considerazione il Discorso del Monte ⁽⁶⁾ e le sezioni parenetiche della letteratura epistolare ⁽⁷⁾. Romani e Galati hanno interesse, dal punto di vista dell'etica, nel loro insieme: le sezioni dottrinali (Rom. 1-11 e Gal. 1-4) illustrano l'evento di salvezza, che fonda la nuova capacità operativa del cristiano;

varie posizioni, con atteggiamento decisamente critico nei confronti di tutti i tentativi di rimarcare (cf. per es. Di Marino; Sala) una sia pur ridotta specificità materiale della morale cristiana: cf. p. 96: sull'impostazione della ricerca.

Sul nostro tema, vedi anche: E. HAMEL, *Lumen rationis et lux Evangelii*, in *Periodica* 59, 1970, pp. 215-249; Id., *Lux Evangelii in Constitutione « Gaudium et Spes »*, ivi 60, 1971, pp. 103-120: secondo l'autore non si tratta di cristianizzare la morale naturale, ma di umanizzare la morale cristiana, ricercando nella luce e nella forza del Vangelo una soluzione pienamente umana ai problemi che affaticano l'uomo d'oggi (cf. p. 119); J. M. GUSTAFSSON, in *Interpr.* 24, 1970, 430-455.

In relazione alle scelte concrete, è bene annotare che affermare che ciò che è cristianamente valido risponde a ciò che è autenticamente umano, porta con sé come logica conseguenza che ciò che è moralmente vincolante per i cristiani, lo è anche per la totalità degli uomini.

(4) Va premesso che l'etica è parte integrante della teologia biblica, e di questa riveste le caratteristiche: sarà dunque una « sintesi » dottrinale circa i detti di Gesù e della Chiesa primitiva, in relazione all'agire del cristiano; sarà un tentativo di valutazione dei dati, inteso a determinare ciò che è specificamente ossia autenticamente cristiano a livello dell'agire: a cogliere, insomma, l'identità di un'etica cristiana; e, nel contempo, a stabilire una distinzione tra ciò che ha valore assoluto in quanto oggettivamente e universalmente valido, e ciò che ha valore relativo massimamente con un confronto tra Antico e Nuovo Testamento; essa sarà, infine, ricerca di un principio ermeneutico che faccia parte del quadro biblico: di una prospettiva unificante in ordine all'insieme dei dati che interessano l'etica.

(5) Quanto al complesso dei dati biblici relativi all'etica, si potrebbero distinguere tre livelli: « storia delle idee religiose e morali (oggetto di una storia di Israele e del cristianesimo primitivo); morale vissuta e ethos (oggetto d'indagine fenomenologica e sociologica); elementi permanenti e normativi dei libri ispirati... Criteri di discernimento del terzo livello sarebbero offerti: dai giudizi di valore che gli agiografi in vari modi formulano sul comportamento dei singoli e delle comunità; dai blocchi di esortazione morale che forma un genere letterario molto ampio » (L. DI PINTO, in AA.VV., *Fondamenti biblici della teologia morale (Atti della XXII sett. bibl.)*, Brescia 1973, p. 409).

(6) Vedi per es. G. GIACINI, a. c., pp. 87-97 e bibliografia ivi citata; vedi anche: A. FEUILLET, *Morale ancienne et morale chrétienne d'après Mt. V, 17-20. Comparaison avec la doctrine de l'Épître aux Romains*, in *New Test. Studies*, 17, 1971, pp. 123-137; L. SABOURIN, *Il discorso della montagna (Mt. 5,1-7,27)*, in *Il Vangelo di Matteo. Teologia ed esegesi*, I, Roma 1976, pp. 347-496, spec. 399-418, e pp. 491-494 (*Matteo e Paolo*).

(7) Alle sezioni parenetiche degli scritti apostolici, solitamente meno valorizzate, sono dedicati i saggi di questo numero della Rivista. Vedi, in questa linea: O. MERK, *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik*, Marburg 1968.

le parti parenetiche (Rom. 12-15 e Gal. 5-6) si rapportano all'impegno per la salvezza: alle esigenze di un nuovo modo di agire sulla base del nuovo modo di essere.

La prima parte della nostra riflessione, che tende a determinare alcuni tratti dell'etica paolina, prende in esame le sezioni dottrinali, con speciale rilievo al c. 6 di Romani; la seconda sarà dedicata, invece, all'analisi dettagliata degli sviluppi parenetici, per evidenziarne i dati sui « peccati ».

IL PRINCIPIO UNIFICANTE DEL DISCORSO ETICO

Particolare interesse riveste il problema ermeneutico, ossia la ricerca e definizione dell'elemento o degli elementi capaci di dare solido fondamento e coesione a tutto il discorso etico; insomma: è importante determinare la prospettiva che l'agiografo, con maggiore o minore consapevolezza, valorizza per dare unità alla sua costruzione morale; prospettiva che per noi acquista rilievo di criterio di valutazione della varietà delle norme, diventando un sicuro punto di riferimento per distinguere ciò che ha valore permanente e assoluto da ciò che ha solo interesse contingente e relativo.

1. *L'evento di salvezza compiuto nel Cristo, morto e risorto, come elemento unificante del discorso morale.*

Il discorso etico di Paolo deriva la sua unità dal costante rapportarsi a ben definiti elementi, che danno alla morale cristiana una sua specificità anzitutto a livello del fondamento e del fine dell'agire del credente.

In concreto, per Paolo, questo discorso trova la sua prospettiva unificante nel Cristo, morto e risorto, come fondatore del nuovo regno di Dio e instauratore della nuova alleanza; come Colui, nel quale si compie quel definitivo evento di salvezza, che mette l'uomo in possesso dei beni promessi ⁽⁸⁾, arricchendolo, attraverso l'esperienza battesimale, termine della fede (cf. Gal. 3,26-29; 5,25), di un essere nuovo (cf. Gal. 6,15), che importa novità di azione.

Sono illuminanti, a questo riguardo, le riflessioni dell'Apostolo in Rom. 5-8. Nello sviluppo di Rom. 5,12-21, si esalta la vittoria del Cristo Gesù, attraverso la sua morte e la sua risurrezione, su tutte le forze che rappresentano un ostacolo alla salvezza: il peccato, la morte, la carne e la legge (cf. anche 8,2 ss.; 1 Cor. 15,56); vittoria, che diventa soggettiva e personale attraverso il battesimo, come partecipazione al mistero pasquale (cf. Rom. 6,1-23); battesimo, che assicura il dono dello Spirito Santo ⁽⁹⁾, che ci libera, a livello personale, dalla quadruplice schiavitù; e ci mette in grado di attuare la giustizia insegnata dalla legge ⁽¹⁰⁾; in una parola, costituisce la legge interiore del patto nuovo.

(8) Vedi: Rom. 1,2,17; 3,21-26; 8,1-30; Gal. 3,15-4,7; 4,21-31; 2 Cor. 1,19 ss.

(9) Vedi: Rom. 5,1-5; e 8,1-30; 1 Cor. 6,11; 12,13; Ef. 1,13 s.; Tito 3,5 ss.

(10) Vedi: Rom. 8,2 ss.; 13,8 ss.; Gal. 5,13 s.; 6,2.

2. Il nesso evento-impegno: la struttura cherigmatica del messaggio biblico.

Fondamento, dunque, dell'etica cristiana è il Cristo Gesù, risorto da morte, che con la sua persona e la sua opera, costituisce l'economia nuova di salvezza ⁽¹¹⁾.

Questo *rilievo etico* del mistero pasquale, come sommo e definitivo evento salutare, si coglie nella luce della struttura *cherigmatica* della rivelazione biblica, tutta incentrata nel binomio *evento-impegno* ⁽¹²⁾, che assume il massimo risalto nel primo annuncio della salvezza, o *cherigma*, da parte degli Apostoli ⁽¹³⁾.

Da questa concezione dell'esperienza religiosa è dominato il decalogo: « Io ti ho liberato dalla terra di Egitto; perciò non avrai altro Dio fuori di me » ⁽¹⁴⁾.

L'ammonimento centrale di Gesù è un'anticipazione del cherigma: « Il tempo della salvezza è venuto; Dio inaugura il suo regno. Cambiate vita e credete al Vangelo » (Mc. 1,15).

Il ritornello di Paolo è che il credente, « rivestito » di Cristo e a lui configurato a livello del suo essere, è abilitato e impegnato a « rivestirsi » di lui e a configurarsi a lui a livello del suo quotidiano operare ⁽¹⁵⁾.

La parentesi della I di Giovanni, dal principio alla fine, ha questa intonazione: i rinati da Dio, fatti partecipi della luce, della giustizia e dell'amore di Dio, hanno il potere e il dovere di camminare nella luce, nella giustizia e nell'amore ⁽¹⁶⁾.

(11) In questa linea si pone anche il discorso sulla « sequela » e sulla « imitazione » di Cristo come fatto che caratterizza l'agire del cristiano; vedi in proposito: L. DI PINTO, « *Seguire Gesù* », secondo i *Vangeli Sinottici*, in AA.VV., *I fondamenti biblici della teologia morale*, cit. pp. 187-251; Id., *L'uomo e la scelta morale nel N.T.*, in AA.VV., *Antropologia biblica e morale*, Napoli 1972, pp. 69-91, spec. 75-91; F. REFOULÉ, *Gesù come riferimento dell'agire dei cristiani*, in *Riv. Teol.Mor.*, n. 37, pp. 41-76, spec. 54-76.

(12) Come vedremo, questo « binomio » tende a dilatarsi in un « trinomio » con il frequente accenno al « compimento » della salvezza; come il binomio rispondente: « fede e amore » (cf. Gal. 5,6) si espande in un trinomio con la menzione della speranza (cf. 1 Tess. 1,3; 5,8).

In questa linea ci si muove, quando si esalta la profezia, in cui si risolve la Scrittura (cf. 2 Piet. 1,20), come parola di edificazione, di esortazione e di consolazione (cf. 1 Cor. 14,3); o quando ancora la vita cristiana è celebrata come un rivivere l'esperienza dell'Esodo, nel suo triplice aspetto: come esperienza di liberazione (cf. 1 Piet. 1,18); come esperienza di pellegrinaggio (ivi 1,17 e 2,11 s.); come esperienza e possesso della eredità (cf. ivi 1,3 ss.).

(13) Vedi: 1 Cor. 15,3-8; Atti 2,14-39; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43; 13, 16-41. Sul tema: P. BENOIT, *Le origini del simbolo degli Apostoli nel N.T.*, in *Esegesi e Teologia*, I, Roma 1964, pp. 461-487; D. STANLEY, *Lo schema tradizionale della predicazione primitiva*, in *Concilium* n. 6, 1966, pp. 148-161.

(14) Vedi: Es. 20,2 s.; Deut. 5,15. Sul tema, cf.: F. DREYFUS, *Il valore esistenziale dell'A.T.*, in *Concilium* n. 10, 1967, pp. 46-57.

(15) Vedi: Gal. 3,27; Rom. 13,14; Col. 3,14.

(16) Questo « binomio », che percorre la storia biblica ha decisivo interesse non solo per la vita ecclesiale, ma per la vicenda della intera umanità; pone difatti sott'occhio e rimarca la necessità di associare a una ferma *fiducia* nella presenza attiva di Dio nel mondo, che si è espressa in varietà e molteplicità di interventi nel divenire dell'uomo, il sentimento della responsabilità dell'uomo per la costruzione della società. Dio, da sempre impegnato a dare all'uomo, *congiuntamente, libertà e giustizia* (cf. Es. 6,6 ss.; 19,4 ss.; Amos 5,21-27), concede e chiede all'uomo di operare incessantemente per donare ai fratelli, congiuntamente, libertà e giustizia (cf.

3. *L'esperienza sacramentale del battesimo come personalizzazione dell'evento-impegno* ⁽¹⁷⁾.

L'evento salvifico, che ha avuto la sua compiuta realizzazione nel mistero pasquale, diventa esperienza personale per la fede che sfocia nel sacramento ⁽¹⁸⁾.

L'azione salutare del Cristo Gesù, gesto supremo di *obbedienza* (cf. Rom. 5,19), espresso nella morte di croce (cf. Fil. 2,8), è personalizzato mediante la fede, che — come gesto di interiore *obbedienza* (cf. Rom. 1,5,9 e 16,19), visibilizzato nel segno sacramentale (cf. Gal. 3,26 s.) — fa beneficiare l'uomo della salvezza, che è realtà eminentemente positiva e dinamica: è passaggio dalla sfera della morte alla sfera della vita (cf. 1 Tim. 1,10); è liberazione dalle forze che ci asserviscono e impoveriscono, rompendo la nostra comunione con Dio e i fratelli; è comunicazione di una vita nuova, che si esprime in fede e amore (cf. Gal. 5,6; Ef. 2,8 ss.) ⁽¹⁹⁾.

Questa ricca, stimolante e impegnativa esperienza sacramentale trova ampio rilievo in Rom. 6, nel contesto di una specifica riflessione sul battesimo (cf. Rom. 6,1-23) ⁽²⁰⁾.

Condensando e organizzando la globalità dei dati, offerti nello sviluppo battesimale di Rom. 6 e altrove, dobbiamo concludere che nella visione paolina, *la vita cristiana* si definisce come un progressivo e personale *rivivere il mistero pasquale* attraverso varietà di tappe (cf. Col. 3,1-4):

a livello ontologico, mediante l'esperienza sacramentale che comporta la morte al peccato e l'accesso a una vita nuova: novità di essere come capacità ed esigenza di novità di agire (cf. Rom. 6,1-11);

a livello dinamico, mediante un operare configurato a quello del Cristo Gesù, che dilata la iniziale spirituale mortificazione e vivificazione (cf. Rom. 6,10-20; 8,12 s.) ⁽²¹⁾;

Ger. 22,16; vedi Giov. 13,34 s.); Dio, insomma, prende l'iniziativa, per dare l'iniziativa all'uomo, al quale, subordinatamente al Padre, al Figlio e allo Spirito S., viene attribuito e affidato l'onere e l'onore di essere, in qualche misura, artefice del destino personale e del destino sociale.

(17) Vedi in proposito: H. D. WENDLAND, *Vita e condotta dei cristiani. Riflessioni su Rom. 6*, Brescia 1976; R. SCHNACKENBURG, *Comunione di morte e di vita con il Cristo. Nuovi studi su Rom. 6,1-11*, in *La Vita cristiana. Esegesi in progresso e in movimento*, Milano 1977, pp. 263-294; N. GÄUMANN, *Taufe und Ethik. Studien zu Römer 6*, Monaco 1967, spec. pp. 111-123 (L'etica in S. Paolo) e pp. 125-133 (rapporto tra battesimo e etica); O. MERK, *o. c.*, pp. 5-41 (L'evento salvifico come fondamento dell'essere e dell'operare).

(18) Vedi: Rom. 6,3-11; Gal. 3,26 s.; Col. 2,11 ss.; Tito 3,5 ss.

(19) La redenzione a livello oggettivo e soggettivo, come esperienza di obbedienza, è celebrata, con incisivo detto, in Ebr. 5,8 s.: « Pur essendo Figlio, egli imparò l'obbedienza alla scuola della sofferenza; e reso perfetto divenne causa di salvezza eterna per tutti quelli che gli *obbediscono* » (ct. Atti 5,32).

(20) Sul battesimo come fondamento dell'etica, o, sul rilievo battesimale dell'etica cristiana, vedi per es.: C. SPICQ, *Théologie morale du N.T., II*, Parigi 1965, spec. pp. 745-780 (Lineamenti centrali della morale neotestamentaria: morale a carattere unitario, come derivata dall'unico Dio attraverso l'unico mediatore il Cristo; a carattere religioso, come espressione dell'unica volontà di Dio; a carattere battesimale, cioè fondata sulla grazia battesimale, che sorge in Dio uno e trino: Padre, Figlio e Spirito Santo; perciò morale: *filiale, cristonomica, pneumatica*).

(21) La comunione all'evento salvifico sul piano misterico, è fatto non puramente intimistico, ma provvisto di rilievo sociale: ne deriva, difatti, il potere e

a livello escatologico, mediante l'esperienza della morte fisica, che porta con sé la compiuta partecipazione all'esperienza di vita del Signore Gesù ⁽²²⁾.

4. *La legge interiore dello Spirito, come espressione caratteristica e fondamentale della legge nuova (cf. Rom. 8; Gal. 5). Aspetti della libertà cristiana ⁽²³⁾.*

La visione dell'etica, che domina il N. T. si precisa e si specifica nell'epistolario paolino, e più immediatamente ed esplicitamente in Romani e Galati, nel rilievo dato alla *legge dello Spirito*.

Nella luce dei nostri documenti, il dono dello Spirito ⁽²⁴⁾, di cui beneficiamo con la fede e il battesimo ⁽²⁵⁾, costituisce la *legge interiore* della nuova alleanza, che è l'espressione caratteristica e fondamentale della legge nuova.

In realtà, lo Spirito Santo, venendo in noi e diffondendo in noi l'amore di Dio ⁽²⁶⁾, interiorizza — secondo le previsioni dei profeti — la norma di azione, cioè la scrive nei nostri cuori ⁽²⁷⁾, nel senso che diventa principio interiore di conoscenza e di operazione: va determinando a poco a poco *una sintonia e rispondenza tra il movimento della*

il dovere di un servizio alla giustizia e a Dio (cf. Rom. 1.c. e 7,5 s.), da concretare nel servizio dei fratelli (cf. Gal. 5,13). Sulla « dimensione verticale e orizzontale » della vita cristiana, vedi per es.: S. LYONNET, *Foi et charité selon Saint Paul*, in AA.VV., *Foi et salut d'après saint Paul*, Roma 1970, pp. 211-231.

(22) Vedi Rom. 6,21 ss.; 8,8-11.14-18.23-25.28 ss.; cf. pure: 1 Tess. 4,14; 2 Cor. 5,6 ss.; Fil. 1,21 ss.

Sul battesimo, come fondamento, a vario livello, della esperienza cristiana nella prospettiva di Paolo, in Romani, vedi anche: M. BOUTTIER, *La vie chrétienne en tant que service de la justice pour la sainteté. Romains*, 6,15-23, in AA.VV., *Battesimo e Giustizia in Rom. 6 e 8*, a cura di L. De Lorenzi (Colloquio ecumenico paolino), Roma 1974, pp. 127-154; A. DESCAMPS, *Le Baptême, fondement de l'unité chrétienne*, ivi, pp. 203-234.

(23) Sull'importante tema della « legge interiore del N.T. » e sul rapporto « libertà e legge », vedi per es.: S. LYONNET, *Libertà cristiana e nuova legge*, Milano 1963, spec. pp. 42-55; Id., *La novità del Vangelo*, in AA.VV., *Perché le missioni*, Bologna 1970, pp. 21-42 (Universalizzazione e interiorizzazione del precetto dell'amore fraterno come elementi caratteristici del cristianesimo); F. MUSSNER, *Theologie der Freiheit nach Paulus*, Friburgo 1976, spec. pp. 6-22 (libertà dalla legge): vedi anche resoconto, in *Biblica* 59, 1978, pp. 142 ss.; B. RAMAZZOTTI, *Libertà e legge nel messaggio cristiano*, II, Chieri 1958, spec. pp. 8-34; vedi anche *Riv. Biblica* 6, 1958, pp. 50-82; S. LÉCUYER, *Pentecôte et Loi nouvelle*, in *La Vie Spirituelle*, 88, 1953, 471-490; J. PINSK, *La Renaissance de la Liberté*, in *La Vie Spir. Suppl.*, 15 Nov. 1955, pp. 412-427; G. SALET, *La Loi dans nos coeurs*, in *N.R.Th.* 79, 1957, pp. 449-462; 561-578; E. HAMEL, in *Periodica* 60, 1971, cit., p. 108 s. (Lex evangelica in corde christifidelium inscripta).

(24) Vedi: Rom. 7,6; 8,2; Gal. 3,14; 4,5 ss.

(25) Vedi sopra; e cf. spec. Gal. 3,1-5; 1 Cor. 12,13; Tito 3,5 ss.

(26) Vedi Gal. 4,6 s.; 5,22; Rom. 5,5; 8,1-30.

(27) Cfr. Ger. 31, 31-34; Ez. 36, 25 ss.; Ebr. 8,8-13. Vedi Rom. 8,2: *legge dello Spirito di vita*, come sintesi del messaggio dei profeti e identificazione della legge nuova con il dono dello Spirito. Cf. S. LYONNET, *La redenzione e il dono dello Spirito (Rom. VIII)*, in *La Storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Napoli 1966, pp. 134-142; vedi, ivi, pp. 159-166: Rom. 8,4: l'adempimento della legge da parte del cristiano, animato dallo Spirito.

nostra volontà e la volontà di Dio, espressa nella legge ⁽²⁸⁾; fa sí che quello che è espresso all'esterno sia impresso all'interno ⁽²⁹⁾.

Questa interiorizzazione della legge ha come sua specifica conseguenza, la liberazione dalla legge, che assume un triplice aspetto ⁽³⁰⁾.

Il cristiano è libero dalla legge, perché, nella misura in cui questa è interiorizzata e si opera la convergenza tra la sua volontà e la volontà di Dio, manifestata dal precetto, egli per moto personale, spontaneo e interiore, e non per esteriore impulso o costrizione, si orienta verso il bene ⁽³¹⁾.

(28) Sullo Spirito e l'amore, come interiori sorgenti di luce e di forza, vedi: 1 Cor. 2,7-15; Ef. 1,17; 3,1-6; Fil. 1,8 ss.; Giov. 14,21 (luce); Rom. 8,14; Atti 1,8; Gal. 5,22 s. (Forza di azione). Sul dono dello Spirito come guida interiore del cristiano nel quotidiano cammino verso la salvezza, vedi: I. DE LA POTTERIE, *Le chrétien conduit par l'Esprit dans son cheminement eschatologique* (Rom. 8,14), in AA.VV., *The Law of the Spirit, in Rom 7 and 8* (Colloquio ecumenico paolino), Roma 1976, pp. 209-241: «L'azione dello Spirito nella vita cristiana non è solo una forza che agisce in noi; questo dinamismo ha un senso, dà alla nostra esistenza un orientamento, un fine, perché l'inserisce nel movimento di una storia, la storia della salvezza... La filiazione dei cristiani... legata all'azione incessante dello Spirito, è una realtà essenzialmente dinamica, che pone nel credente l'esigenza di un continuo rinnovamento, sviluppo e progresso» (p. 240 s.).

(29) Lo Spirito presente nei nostri cuori, insieme con la carità che vi inserisce, è esaltato da Paolo come principio interiore di conoscenza e di operazione; come realtà che determina la convergenza tra la nostra volontà e la volontà di Dio; come forza che muove dal di dentro verso il bene, quando, per es. in Gal. 5,22 s., tutto un complesso di atteggiamenti costruttivi (gesti di bontà, di fedeltà, di temperanza...), sono descritti come «frutto» prodotto in noi dallo Spirito; quando, ancora, in 1 Cor. 13,4-7, una quindicina di comportamenti positivi (come la longanimità, la servizievolezza, la vittoria sulla gelosia, sull'orgoglio, il disinteresse, il perdono) sono prospettati come doti, quasi rifrazioni della carità; quando, infine, l'adempimento della giustizia della legge è celebrato come opera dello Spirito Santo, che libera e guida il credente (cf. Rom. 8,2,4).

La conferma di questi fatti viene dall'esperienza, secondo la quale, anche a livello umano, l'amicizia tende e riesce a poco a poco a realizzare tra gli amici una convergenza quanto al volere e al non volere, in base all'adagio: *Idem velle, idem nolle, hoc amicorum est*.

(30) E, questa, una visione della realtà che domina tutto il pensiero cristiano.

Illuminante e decisivo il detto paolino: *La legge è fatta non per i giusti, ma per i peccatori* (cf. 1 Tim. 1,9).

Convergente il detto di AGOSTINO: *Dilige et quod vis fac* [Ama e fa ciò che vuoi], che possiamo sciogliere ed evidenziare nel suo ricco contenuto in questi termini: l'amore va determinando progressivamente una sintonia tra la volontà mia e la volontà di Dio, cosicché facendo ciò che voglio io, faccio ciò che vuole Dio. Se dunque veramente amo, sono veramente libero: posso fare ciò che voglio (AGOSTINO, *Trattato 7,8 sull'Epst. di Giovanni*: P.L., 35,2033). In questa linea, l'altra annotazione agostiniana: «Là dove è lo Spirito, non c'è compiacenza nel peccato, e questa è la libertà: là dove non c'è lo Spirito del Signore, c'è compiacenza nel peccato, e questa è la schiavitù» (*De Spiritu et Litt.*, 16,28. P.L. 44,218).

Interessante e comprensivo, infine, il detto di S. TERESINA: «Io faccio sempre la mia volontà»: si era determinata una tale rispondenza tra la sua volontà e la volontà di Dio, espressa nella legge, che, nell'attuare la legge, aveva la sensazione di compiere la sua propria volontà.

Per sviluppi, vedi: *Libertà e legge nel messaggio cristiano*, cit. pp. 28-38.

(31) In altre parole: in un primo senso, il cristiano è libero dalla legge, in quanto compie il bene, non tanto per obbedire a un comandamento esterno, quanto piuttosto per attuare quella capacità e quell'impegno di azione, che derivano dallo spirito a lui donato e dalla fede professata, che richiede di esprimersi nell'amore fraterno (cf. Gal. 5,5 s.), e nel servizio degli altri. Si intravede allora come quel «servizio», in cui consiste la vita cristiana (cf. Rom. 7,6), non sia espres-

Il cristiano è libero dalla legge, *perché* questa, interiorizzandosi, va gradualmente perdendo il carattere di giogo imposto dall'esterno: è sempre meno percepita come pesante fardello esteriore (cf. Mt. 11,28 ss.; 1 Giov. 5,3).

Il cristiano, finalmente, è libero dalla legge, *perché*, nella misura in cui la legge viene scritta *dentro* il cuore, diventa secondaria e, in certo modo, accessoria e superflua ⁽³²⁾, la legge scritta *fuori*, nella pietra e nel libro ⁽³³⁾.

5. *La legge esteriore come elemento secondario, ma attualmente necessario, della legge nuova.*

Ma il nostro discorso non si può esaurire nella esaltazione della libertà dalla legge come effetto della sua interiorizzazione, grazie al dono dello Spirito Santo e dell'amore. Si giunge, riflettendo, alla constatazione e persuasione che la legge nuova, nella condizione presente del cristiano, richiede, almeno come elemento secondario, una *legge esteriore*.

Accenniamo alla sua ragion d'essere, al suo valore e ai suoi limiti, ai criteri di valutazione, alla sua novità.

Nella fase attuale della salvezza, è imperfetto il dominio dello Spirito del Cristo e della carità nell'uomo, in cui permane il conflitto tra « carne e spirito », la lotta tra il bene e il male (cf. Gal. 5,13-25); di riflesso, è imperfetta la interiorizzazione della legge: non si determina mai una perfetta sintonia tra la volontà dell'uomo e la volontà di Dio, o, se si vuole, il valore e i significati dalla legge ⁽³⁴⁾; e incompiuta ri-

sione di servitù, ma esercizio di libertà (cf. Gal. 5,13), proprio per il fatto che si esplica — grazie all'armonia che sotto l'azione dell'amore si stabilisce tra volere dell'uomo e volere di Dio — non assecondando un dettame esteriore, ma un dettame interiore; in definitiva, non obbedendo agli altri, ma a se stessi.

(32) In fondo: essere liberi dalla legge: è fare la legge, anche senza la legge.

Il discorso, ora fatto, già offre un primo orientamento circa l'agire dell'uomo: un comportamento sarà valido o meno a seconda che risponde o no alle richieste della legge interiore dello Spirito e dell'amore, presenti e operanti nel cuore dei credenti.

(33) *La libertà da ogni forma di servitù.* La interiorizzazione della legge fonda e crea dunque la libertà dalla legge, che è *non* è esenzione da, ma *abilitazione* a compiere la legge, sintetizzata nel precetto dell'amore fraterno (cf. Rom. 8,4 e 13,8 ss.).

Ma il dono dello Spirito esplica, a vantaggio dei credenti, un potere di liberazione anche in rapporto a un complesso di forze *malvagie*, che schiavizzano l'uomo e lo avviliscono e gli impediscono di essere, di avere, di fare ciò che risponde alle sue più profonde aspirazioni: come il peccato, la morte, Satana, la carne, gli elementi del mondo, il secolo presente; va cioè progressivamente demolendo quell'egoismo, quell'orgoglio, quella sensualità, che ci configurano al vecchio Adamo, e mortificano la nostra comunione di vita con Dio e i fratelli (cf. Rom. 8,2 ss.; Gal. 1,4; 6,14 s.; e vedi la nota bibliografica sulla libertà, sopra, n. 23; spec. *Libertà e Legge nel messaggio cristiano*, I, pp. 11-59).

Ed è liberazione da manifestare e incarnare attraverso scelte quotidiane, intese a rendere servizio a Dio e ai fratelli nell'amore (cf. Rom. 7,6; Gal. 5,13 s.): si intravede che le norme etiche, come specificazioni e particolarizzazioni del precetto dell'amore fraterno (cf. 13,8 ss.), adattano i modi concreti di dare espressione e consistenza alla nostra libertà.

(34) È stato detto che l'imperativo tende all'indicativo; la legge esteriore a identificarsi con la legge interiore; ma l'obiettivo non sarà mai raggiunto quaggiù: non ci sarà mai piena coincidenza tra il « dovere » essere e l'essere: ciò si è verificato solo nel Cristo Gesù.

sulta, nei suoi vari aspetti, la liberazione dalla legge; e, siccome la legge non è ancora compiutamente scritta *dentro*, nei nostri cuori, appare evidente l'utilità, anzi la necessità, almeno provvisoria, di una legge scritta *fuori*, con funzione pedagogica: con il compito di aiutare l'uomo — che non è ancora compiutamente trasformato dallo Spirito di Dio, non ha ancora perfettamente impressa in sé la legge di Dio e può confondere la voce dello Spirito con la voce della carne — a cogliere le esigenze della legge interiore e sollecitarlo ad attuarle ⁽³⁵⁾.

Nella luce di questi dati, si comprendono i ricorrenti accenni a una legge da osservare (cf. Gal. 5,14; 6,2; Rom. 8,4); acquista un senso il frequente rilievo alla presenza, nella comunità cristiana, di individui che hanno una funzione di guida nei confronti dei credenti ^(*); si giustificano gli ampi sviluppi parenetici degli scritti apostolici, e,

(35) Giustamente si è annotato che la libertà non ci è donata tutta insieme nella sua perfezione, ma si acquista e si sviluppa mediante il progresso stesso della vita cristiana, senza però che la totale interiorità spirituale possa essere mai raggiunta sulla terra e senza che possa essere eliminata completamente ogni impotenza a fare ciò che si vuole, poiché i santi medesimi non riescono ad evitare ogni peccato veniale semideliberato. Perché la legge divina potesse diventare completamente interiore all'uomo, perché potesse sparire ogni alterità e fosse soppressa radicalmente ogni occasione di conflitto fra la volontà di Dio e la volontà dell'uomo, bisognerebbe che il « corpo » fosse interamente spiritualizzato. Ma questo non si potrà verificare che alla resurrezione gloriosa. Il cristiano si prepara a questa spiritualizzazione di tutto il suo essere, sostituendo progressivamente le tendenze e i gusti dello spirito a quelli della carne.

Tale condizione dei fedeli quaggiù, i quali, non essendo perfettamente interiorizzati, non possono nemmeno essere pienamente interiori gli uni agli altri, spiega come essi non siano dispensati da ogni precetto positivo promulgato al di fuori né da ogni istituzione esteriore. Fede e carità interiori corrispondono ad una rivelazione divina esterna, la quale ci fa conoscere concretamente la volontà di Dio e le vie che conducono alla salvezza (J. HUBY, *La Mistica di S. Paolo e di S. Giovanni*, Firenze 1950, pp. 59 ss.).

(36) Vedi per es. 1 Tess. 5,12 s.; Atti 20,28; Fil. 1,1; 1 Tim. 4,14; 2 Tim. 1,6; Ebr. 13,7.17.24...

È punto su cui convergono, partendo da considerazioni diverse, autori di diversa estrazione. Così, il WENDLAND, a sintesi della sua analisi su Rom. 6, avverte che Paolo, nel brano, persegue il fine « di far vedere che dalla comunione di vita con Cristo deriva il servizio pratico dei cristiani alla giustizia ». Ebbene questi ammonimenti dell'Apostolo mostrano « che i cristiani hanno bisogno in ogni tempo dell'esortazione apostolica, perché partecipino ancora di questo mondo » (H. D. WENDLAND, *La vita...*, cit., p. 89). Vedi anche Y. M. CONGAR, *La situation du « sacré » en régime chrétien*, in AA.VV., *La liturgie après Vatican II*, Parigi 1967, spec. pp. 395-401. Il motivo centrale è questo: per l'azione del Cristo risorto è stata, in qualche modo, superata la barriera del sacro e del profano; il Cristo, spirito di santità e di vita (cf. Rom. 1,4; 1 Cor. 15,45), tende a permeare la totalità della realtà; e noi siamo trasferiti dalla sfera del sacro alla sfera del santo e dello Spirito; ma solo gradualmente questo medesimo Spirito del Cristo compenetra la realtà umana e creata; e finché il suo dominio non sarà compiuto e svelato, risultano indispensabili dei « segni »: cose, persone, istituzioni, che ne segnalino la presenza e contribuiscano a dilatarla. In questo contesto, assume significato e interesse anche il ministero pastorale, che ha il compito — necessario nella presente situazione — di rendere l'uomo consapevole di una salvezza solo velatamente realizzata, e di aiutarlo a portare a compimento una salvezza solo inizialmente posseduta.

nell'ambito di questi, i lunghi elenchi di virtù da praticare e di vizi da fuggire (cf. per es. Gal. 5,19-23) ⁽³⁷⁾.

Il pensiero paolino, ora proposto, è condensato con detto incisivo, dal Dottore angelico: « *La legge nuova è principalmente una legge interiore, e secondariamente una legge scritta* » ⁽³⁸⁾.

Documentata la necessità di una norma esteriore, si pone il problema del suo valore e del suo significato. Come in vario modo già insinuato, la legge esterna e scritta ha, in certo modo, un *rilievo sacramentale*: è segno e a servizio della legge interiore dello Spirito e dell'amore: è intesa a sensibilizzare l'uomo su ciò che deve fare per camminare secondo lo Spirito di Dio e rendere servizio ai fratelli nell'amore (cf. Rom. 7,6; Gal. 5,13) ⁽³⁹⁾.

È un fatto, che ha rilevanti riflessi nella prassi: suggerisce, tra l'altro, l'idea di una certa inadeguatezza, mobilità e riducibilità delle norme esteriori.

Nessuna norma esteriore esprimerà adeguatamente la legge interiore dello Spirito e dell'amore, che spinge a donarsi sino al limite delle nostre possibilità, anzi sino al limite delle altrui necessità. La regola esteriore è solitamente la codificazione di un minimo delle richieste della legge interiore, cosicché il cristiano, anche se a posto con la norma scritta, non può sentirsi compiutamente pacificato; perché l'amore è debito sempre urgente (cf. Rom. 13,8). È una situazione efficacemente rilevata nella lettera a Diogneto: « I cristiani obbediscono alle leggi stabilite, ma la loro maniera di vivere supera in perfezione la legge » (*Lett. a Diogneto*, V, 10) ⁽⁴⁰⁾.

(37) Il radicale rifiuto, da parte di rilevanti correnti del protestantesimo, che pure dichiara di rifarsi a Paolo, di ogni norma esteriore, — quasi che l'ammetterla fosse un ricadere nel regime della legge — è espressione di astratto escatologismo e di mancanza di attenzione sia al carattere progressivo dell'attuarsi del regno di Dio, sia alla situazione dell'uomo, che, nella fase attuale, ha bisogno di realtà esteriori, che siano segno e a servizio di una salvezza, reale, ma nascosta e imperfetta (vedi nota precedente).

(38) *Somma Teologica*, 1,2, q. 106, a. 1; vedi CRISOSTOMO, P.G. 61,672 s.

(39) La carità come legge fondamentale e trascendentale si esprime nelle diverse leggi e nei singoli precetti, e « questi ultimi, anche dettagliati e minuti, costituiscono le formulazioni delle esigenze "oggettive" della grazia, *così come i vari precetti della legge naturale esprimono le esigenze dell'uomo come tale*. Si tratta cioè, non di "identificare" la *lex gratiae*, con i precetti, ma neppure di "separare e contrapporre", mentre si dà un'intrinseca e oggettiva connessione tra loro » (D. TETTMANZI, *Esiste un'etica cristiana?*, cit. p. 191 s.: il primo corsivo è nostro).

(40) Una conclusione analoga suggerisce l'analisi del Discorso del Monte di Matteo (cf. cc. 5-7). Questo codice della nuova alleanza pone sott'occhio quella perfezione di vita, che esige la legge dello Spirito e dell'amore, e che ha avuto il suo ideale e totale compimento nel mistero della passione e morte di Gesù.

Attraverso questa stimolante ed esaltante proposta, le norme di azione, espresse nei comandamenti e più immediatamente nel decalogo, e nelle dirette specificazioni che ne offrono i Vangeli e gli scritti apostolici, non vengono *relativizzate*, né presentate come contingenti o vevoli per una particolare cultura, ma piuttosto *dinamizzate*, nel senso che siamo sollecitati ad andare, a livello di intenzione e di esecuzione, sempre al di là della lettera.

Insomma, non possiamo dispensarci dall'attuare i precetti evangelici e apostolici con il pretesto che sono legati a un determinato ambiente socio-culturale, ormai cambiato, ma dobbiamo attuarli con la preoccupazione di spingerci oltre il dettame materiale del precetto, in vista di accostarci alla perfezione, che pone sott'occhio l'esperienza del Cristo Gesù.

Questa non piena adeguatezza tra legge esteriore e legge interiore rende ipotizzabile una certa mobilità delle norme codificate, nel senso che il progredire, sotto l'azione dello Spirito Santo e sotto la spinta dell'esperienza della vita cristiana (cf. *Dei Verbum*, n. 8), della comprensione del messaggio di Gesù e delle sue implicazioni, insieme con l'evolversi della situazione ambientale, potranno svelare *modi nuovi* di vivere, di incarnare, di storicizzare i valori evangelici, e, concretamente il valore sommo dell'amore fraterno, che il Vangelo ha universalizzato e interiorizzato: modi che però *si riveleranno autentica manifestazione dell'unico e medesimo Spirito, se si porranno*, non come rinnegamento, ma come *prolungamento e perfezionamento delle precedenti acquisizioni*.

Questa relativa mobilità delle norme esteriori si esprime anche nella possibilità di ridurle quantitativamente man mano che la legge si interiorizza, cosicché appare lecito affermare che quanto più grande è la libertà o maturità interiore — come convergenza tra volontà umana e dettame della legge — tanto più grande potrà essere la libertà esteriore, ossia tanto minore sarà la necessità di regole esterne di azione.

Si conclude che nella prospettiva biblica la norma scritta, per sé e in sé, ha un valore « relativo », che non vuol dire valore contingente.

In concreto, le norme di azione hanno valore relativo, nel senso che sono valide nella misura in cui mettono in luce e aiutano a cogliere ciò che chiede e ciò che vuole lo Spirito della santità e dell'amore.

In dettaglio: se c'è un nesso intrinseco tra le esigenze dello Spirito della santità e dell'amore, e quelle espresse dalla norma, questa ha valore permanente; se, invece, questo legame interno e necessario non sussiste, se le norme specificano solo il modo di attuare un valore cristiano in rispondenza a una particolare e transitoria situazione, esse avranno un valore contingente.

Ebbene, come si percepisce e si stabilisce questo nesso e questo legame, che consente di valutare le norme etiche?

È problema complesso e di non facile soluzione. Luce viene dal contesto, in cui sono formulate e dalle motivazioni, a cui sono appoggiate. Si tratta, insomma, di ricercare l'intenzione profonda della legge, e di esaminare le circostanze della sua formulazione o promulgazione.

Abbozziamo alcune brevi indicazioni, che pare raccolgano il consenso dei più.

a) Si fa cenno di scelte che escludono dal Regno di Dio: demoliscono l'iniziale possesso e impediscono il compiuto godimento dei beni messianici (cf. Gal. 5,21; Ef. 5,5); si fa parola di comportamenti che sono espressione della mentalità e della esistenza, caratteristiche del paganesimo (cf. 1 Cor. 6,9 ss.); si fa menzione di atteggiamenti che

Solo questo modo di giudicare e di operare tien conto della esplicita dichiarazione di Gesù: « Non sono venuto ad abrogare, ma a perfezionare la legge », che è destinata a restare, nel perfezionamento compiuto da Gesù, sino alla fine dei tempi (Mt. 5,17 s.).

In sintesi: i precetti antichi (cf. Rom. 13,8 ss.) con le loro dirette esplicitazioni nuove (cf. per es. Rom. 12,9-21; Gal. 5,19-23; 1 Cor. 13,4-7) sono dei *punti fermi*, ma non è lecito a un cristiano, nella luce dei detti e dei gesti di Gesù, *fermarsi* ad essi.

Vedi anche J. SCHNIEWIND, *Il Vangelo secondo Matteo*, Brescia 1977, p. 135: « L'annuncio della croce è un ampliamento del discorso della montagna... La legge continua a valere in tutti i suoi *particolari* fino all'ultimo giorno (v. 18). Tuttavia essa ci rimanda continuamente oltre i propri limiti ».

sono manifestazione della ignoranza di Dio e del disordine religioso che si è inserito nell'uomo (cf. 1 Tess. 4,3-8; Rom. 1,24-31); si fa l'elenco di gesti, riprovati come « opere della carne », come il risultato di quell'egoismo, di cui il dominio del peccato ha permeato il nostro essere e il nostro operare (Gal. 5,19 ss.).

Le norme che condannano modi di fare, così configurati, appaiono espressioni sempre valide della legge interiore dello Spirito e dell'amore.

b) Altrove, siamo in presenza di scelte, esaltate come effetto della presenza attiva in noi dello Spirito del Cristo Gesù (cf. Gal. 5,22 s.; Giac. 3,17); nonché di atteggiamenti, prospettati come particolarizzazioni e traduzioni dell'amore fraterno, sintesi della legge (cf. Rom. 13,8 ss.).

Le norme che codificano questi comportamenti hanno un intrinseco legame con la legge interiore dello Spirito di santità e di amore; e risultano permanentemente valide.

c) Talvolta, infine, siamo di fronte a direttive, che hanno all'origine un fatto contingente ⁽⁴¹⁾; ovvero si rifanno, come a giustificazione e motivazione specifica, alla consuetudine di una comunità particolare ⁽⁴²⁾; oppure, sono occasionate da una certa immaturità, a livello di fede e di prassi, di singoli gruppi di cristiani, incapaci di cogliere appieno la novità liberatrice del vangelo rispetto al particolarismo giudaico ⁽⁴³⁾.

Norme di questo genere non appaiono per il loro specifico oggetto e contenuto necessariamente e intrinsecamente legate al precetto dell'amore fraterno, ma suggeriscono il modo di viverne le esigenze in uno speciale contesto socio-culturale. In tali casi, pur attribuendo un valore contingente a singole prescrizioni, tenteremo di scoprirne il valore permanente che le sottende, in vista di attuarlo in modo nuovo nella situazione nuova, in cui ci occorre di vivere ⁽⁴⁴⁾.

(41) Vedi le proibizioni del decreto disciplinare del Concilio di Gerusalemme: Atti 15,20-28. Le prescrizioni sono dettate dalla preoccupazione di assicurare una pacifica coesistenza tra cristiani venuti dal paganesimo e cristiani di provenienza giudaica; e sollecitano i primi ad astenersi da alcune pratiche particolarmente odiose ai secondi.

(42) Vedi in 1 Cor. 14,33b, l'accenno alle « consuetudini » delle chiese della Giudea circa il comportamento delle donne nelle assemblee. Le disposizioni circa il velo e il silenzio delle donne sono verosimilmente nella linea delle direttive del Concilio di Gerusalemme: una concessione alla mentalità giudaica per favorire l'incontro e la collaborazione fra i diversi gruppi di cristiani.

Vedi in proposito: M. ADINOLFI, *Il silenzio della donna in 1 Cor. 14,13b-36*, in *Bibbia e Or.* 17, 1975, pp. 121-128 (confronto tra le direttive di 1 Cor. 11,2-16 e 14,33b-36); G. GIUVINI, *La donna nella Chiesa secondo S. Paolo*, in AA.VV., *La Chiesa per il mondo*, I, Bologna 1974, pp. 201-215 (su 1 Cor. 11,2-16: questione del velo).

(43) In questa linea, le limitazioni e le rinunce chieste da Paolo ai cristiani « forti » cioè illuminati, per non scandalizzare, con un uso pur legittimo della libertà evangelica, i « deboli »: i fratelli angustati da scrupoli di vario genere (vedi sotto: Analisi di Rom. 14,1-23).

(44) Vedi C. M. MARTINI, *Il decreto del Concilio di Gerusalemme*, in AA.VV., *Fondamenti biblici della teologia morale*, cit., pp. 345-355.

In relazione a questo decreto, che invita gli etnico-cristiani ad astenersi dalle carni immolate agli idoli, dal sangue, e da matrimoni illegittimi secondo la legge ebraica, si avverte e si constata che a poco a poco, mutate le circostanze, si lasciano cadere le prescrizioni nel loro senso letterale, ma si coglie, si accoglie e si vive il valore permanente che quelle tendevano ad incarnare: l'esigenza « di evitare ogni contatto con l'idolatria, di rifuggire da ogni lesione del prossimo e da ogni comportamento sessuale disordinato » (cf. p. 350 s.); o, come dice Paolo in Rom. 1,18-32:

Un motivo che domina gli sviluppi parenetici è quello delle *novità*; l'esperienza cristiana porta con sé novità radicale di essere, quasi una nuova creazione (cf. Gal. 6,15; 2 Cor. 5,17), a cui può e deve corrispondere novità radicale di agire (cf. Rom. 12,2; Ef. 2,8 ss.); un comportamento nuovo nei confronti di Dio e dei fratelli (cf. Rom. 7,6; Gal. 5,13), che necessariamente si riflette nelle norme di azione del Testamento Nuovo ⁽⁴⁵⁾.

È novità che si definisce con riferimento alla situazione storica dell'umanità, che, globalmente presa, secondo San Paolo, vive in uno stato di minorità e di schiavitù ⁽⁴⁶⁾.

Aspetti di novità nelle regole di azione, proposte ai credenti, si possono cogliere, tra l'altro, attraverso un confronto tra la legge evangelica e le consuetudini e la mentalità del giudaismo e del paganesimo antico e moderno, che spesso trovano espressione in una legislazione e in codici di vita ⁽⁴⁷⁾.

Tratti nuovi della morale neotestamentaria emergeranno dalla analisi che ora intraprendiamo ⁽⁴⁸⁾.

* * *

Abbiamo proposto, come principio unificante del discorso etico, l'evento salvifico, compiuto nel Cristo, morto e risorto, autore della nuova

il dovere di guardarsi dal disordine religioso, sessuale e sociale (cf. 1 Tess. 4,3-8).

Ma oltre a ciò, «v'è il valore morale che appare preminente in tutta la vicenda... cioè quello dell'*edificazione* comunitaria, dell'*unità* e della *carità*.» (p. 354). I cristiani sacrificano brandelli della loro libertà e sopportano il peso di osservanze, dal punto di vista del Vangelo, non necessarie, per salvare la comunione fraterna.

(45) Vedi per es.: F. X. DURRWELL, *Le salut par l'évangile*, in *Spiritus* n. 32, 1967, pp. 380-395; Id., *Evangelizzazione necessaria*, in *Il Mistero pasquale sorgente dell'apostolato*, Assisi 1971, pp. 131-159; G. B. SALA, a. c., l. c.; G. BOURGEOULT, *La spécificité de la morale chrétienne selon les Pères des premiers siècles*, in *Science et Esprit*, 23, 1971, 137-152; K. H. SCHELKLE, o. c., pp. 31-59, spec. pp. 41-59.

(46) Vedi Gal. 3,24-4,7; Rom. 3,23; cc. 1-3.7.

(47) «Non basta... ridurre il contributo della Scrittura all'ispirazione fondamentale né quello della morale umana alle norme concrete e ai valori particolari, la cui scoperta sarebbe funzione propria della ragione. E questo sia perché la fondazione del comportamento etico ha anche un presupposto e un innesto umano (per quanto misteriosi in molti aspetti) nella realtà della grazia, sia perché il *messaggio di salvezza opera come una rifusione, una compaginazione nuova e una percezione caratteristica dei contenuti, dei valori e delle norme etiche*» (L. DI PINTO, in AA.VV., *I fondamenti biblici...*, cit., p. 408: il corsivo è nostro).

(48) In conclusione: l'etica neotestamentaria comporta ad un tempo unità e varietà. Si caratterizza per l'*unità*, nel senso che ha il suo principio e fondamento e centro nel Cristo Gesù, nei suoi gesti e nei suoi detti, e nel regno da lui instaurato; nel senso, insomma, che nei suoi vari dettami, è traduzione delle esigenze che, in ordine all'agire, derivano dal comportamento e dall'insegnamento di Gesù che, nella esperienza cristiana, vengono progressivamente interiorizzati attraverso il dono battesimale dello Spirito Santo, che con la carità in noi effusa, diventa la legge interiore della nuova alleanza. Una relativa *varietà* delle norme e degli indirizzi pratici nell'ambito del N.T. pare derivare da una certa lentezza con cui si compie il passaggio dall'etica giudaica all'etica cristiana. Ammesso da tutti il principio del radicale rinnovamento portato dal cristianesimo, che pone l'accento sull'interiorità e l'universalità, solo a poco a poco e in tempi diversi si arriva a percepirne ed enunziarne le implicazioni in ordine all'agire, e a mettere da parte schemi e prescrizioni antiche.

alleanza, incentrata in una legge scritta nei nostri cuori mediante il dono dello Spirito della santità e dell'amore, che è caparra dell'eredità (cf. Ef. 1,14).

È scelta, la nostra, sostanzialmente convergente con le posizioni oggi correnti, che tendono ad assumere come principi ermeneutici, in rapporto ai dati etici neotestamentari, la cristologia e l'escatologia, intesa, questa, come un possesso dei beni promessi (dono dello Spirito, della filiazione adottiva: cf. Gal. 3,14; 4,5), reale e attuale, ma velato e incompiuto, e perciò in tensione verso la perfetta fruizione dell'eredità (cf. Gal. 4,5 ss.; Rom. 8,14-18) ⁽⁴⁹⁾. È scelta, che trova conferma in un attento esame delle motivazioni dell'agire morale, proposte dal N. T. ⁽⁵⁰⁾. È scelta che dovrà ricordare sempre la fondamentale importanza: da una parte, della fede e della vita sacramentaria; dall'altra, della mancanza di fede e della scarsità di vita sacramentaria: questa sarebbe indice di una impostazione della vita e della morale su binari troppo umani e poco evangelici.

SECONDA PARTE

IL TEMA DEI « PECCATI » IN ROMANI E GALATI ⁽⁵¹⁾

Nella luce dei dati di carattere generale sull'etica paolina, intraprendiamo l'analisi degli scritti di Paolo ai Romani e ai Galati, con riferimento al tema specifico dei « peccati ».

Il nostro autore nelle due lettere, e massimamente nella prima, esamina e valuta il comportamento morale a un triplice livello: a livello del paganesimo (cf. Rom. 1,18-23); a livello del giudaismo (cf. Rom. 2,1-3,20; vedi 7,1-25 per i due blocchi religiosi); a livello del cristianesimo (cf. Rom. 12-15; e 6,12-23; 8,12 s.; Gal. 5-6). E in relazione a questa triplice esperienza religiosa fa un discorso incentrato in un *trinomio*: l'evento di salvezza; l'impegno per la salvezza; il compimento della salvezza.

a) *Evento di salvezza* è la *creazione*, che è compresa dall'uomo nel suo significato religioso alla luce della rivelazione cosmica, ed è fondamento di una alleanza estesa a tutta l'umanità (cf. Rom. 1,18-21; vedi Atti 14,15 ss.; 17,26 ss.; Sir. 17,10; Gen. 8,21 s.; 9,8-17).

Evento salutare è la *redenzione antica* per opera di Jahvè, che è illuminata nel suo valore dalla rivelazione profetica, ed è fondamento della alleanza antica: abramitica e sinaitica (cf. Rom. 3,24-4,25; Gal. 3-4; e vedi Gen. 17; Es. 24).

Evento salvifico definitivo è la *redenzione nuova*, che è resa nota dalla rivelazione evangelica, ed è fondamento della alleanza nuova (cf. Rom. 3,21-26; Gal. 4,21-31; Ebr. 8,8-13).

(49) Vedi per es. H. D. WENDLAND, *Etica del N.T.*, cit. pp. 11-14; 199-203.

(50) Vedi in proposito: O. MERK, o. c.; L. NIEDER, *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen*, Monaco 1956 (I motivi della parènesi morale nelle lettere di Paolo indirizzate alle comunità: cf. resoconto e sintesi in *Rev.Bibl.* 64, 1957, p. 622 s.: Motivi teologici, cristologici, soteriologici).

(51) Per un'ampia e aggiornata bibliografia sulle lettere ai Galati e ai Romani, vedi per es.: B. RAMAZZOTTI, *La lettera ai Galati - La lettera ai Romani*, in AA.VV., *Lettere di S. Paolo e lettera agli Ebrei (Il Messaggio della salvezza, vol. 7)*, Torino-Leumann, 1976, pp. 254-257; 360-364.

b) *L'impegno* per la salvezza è espresso nella legge naturale ⁽⁵²⁾ (cf. Rom. 2,14 ss.); nella legge mosaica (cf. Rom. 2,17-23; 5,20; 7,7-14; Gal. 3,19-25); e nella legge evangelica (cf. Rom. 8,2 ss.; Gal. 5,14; 6,2), come clausole dei diversi patti.

c) *Il compimento* della salvezza si ha attraverso il giudizio di Dio nel Cristo Gesù, che darà a ciascuno secondo le sue opere (cf. Rom. 2,1-16; 14,10; Gal. 6,7-10; 2 Cor. 5,10).

La nostra riflessione si concentrerà sull'esperienza cristiana, come è documentata dagli sviluppi parenetici di Romani (12-15) e di Galati (5-6), che evidenziano i vari aspetti dell'impegno, che, a livello dell'agire, i cristiani devono affrontare e soddisfare per beneficiare dell'evento salvifico, compiutosi nel mistero pasquale ⁽⁵³⁾. L'analisi riceve luce dalle precedenti annotazioni sul discorso etico paolino, e, a sua volta, le documenta e le illumina.

I. - I « PECCATI » NELLA LUCE DELLA PARE ESI DI ROMANI (Rom. 12,1-15,13)

Nella parte dottrinale dello scritto ai Romani ⁽⁵⁴⁾, Paolo ha celebrato l'azione salvifica della Trinità, con speciale risalto all'opera del Figlio

(52) Circa le posizioni attuali sulla « legge naturale o dei gentili », vedi i ragguagli di D. GREENWOOD, *Saint Paul et la loi naturelle*, in *Bibl. Theology Bull.* 1, 1971, pp. 271-288; in particolare: A. SACCHI, *La legge naturale nella lettera ai Romani*, in AA.VV., *Fondamenti biblici della teologia morale*, ed. Paideia, Brescia 1973, pp. 375-389.

Si intravede un certo parallelismo tra il discorso di Paolo sulla conoscenza della legge, da parte di tutti gli uomini (cf. Rom. 2,14 ss.), e quello relativo alla conoscenza della divinità, da parte dei pagani (cf. Rom. 1,18-21). L'Apostolo, sulla base dei dati dell'A.T. e del giudaismo, ritiene che sia da ammettere una universale percezione del bene e del male, da rapportare, come l'idea di Dio e dei suoi attributi (cf. Atti 14,17), a quella rivelazione che si attua attraverso la umana intelligenza, che riflette, sotto la guida di Dio, sulla realtà creata, a cominciare dall'uomo (cf. Rom. 1,19 s.).

C'è varietà di opinioni sul contenuto della legge naturale. La legge, naturalmente conosciuta, sarebbe, secondo gli uni, il decalogo (cf. L. CERFAUX, in *Recueil L.C.*, II, Gembloux 1954, p. 518); il precetto dell'amore di Dio e del prossimo (cf. H. SCHLIER, *Il Tempo della Chiesa*, Bologna 1965, p. 73); o il precetto dell'amore fraterno nella formulazione classica: « comportati con gli altri come vuoi che gli altri si comportino con te » (cf. S. LYONNET, in *Verbum Domini*, 45, 1967, pp. 150-161), oppure i precetti: « non desiderare — non fare del male al tuo prossimo » (cf. A. SACCHI, o. c., p. 384).

(53) Su questi sviluppi, oltre i commentari alle due epistole, vedi: O. MERK, o. c., pp. 157-173 (Rom.); 66-80 (Gal.); cf. pure, per un più ampio discorso: S. GRABSKA, *Comment lire les lettres de saint Paul pour utiliser son enseignement dans la théologie morale contemporaine*, in *Studia Moralia* vol. 13, Roma 1975, pp. 41-65.

(54) La lettera ai Romani fu scritta a Corinto nell'inverno del 57/58. La comunità, a cui si indirizza l'Apostolo, era formata prevalentemente da etnico-cristiani, ma contava un buon numero di fedeli convertiti dal Giudaismo. Paolo dimostra che il Vangelo, rivelazione della *giustizia salvifica* e dell'*amore di Dio*, è sorgente di *giustificazione* e di *salvezza* per tutti coloro che l'abbracciano mediante la fede; e sottolinea che la nuova economia salvifica, preannunciata e prefigurata nel patto antico, è in piena armonia con le divine promesse. (Per un'ampia presentazione, vedi: *Lettere di S. Paolo e lettera agli Ebrei*, cit. sopra, pp. 365-451).

di Dio, che, attraverso i suoi gesti redentori (incarnazione, morte e risurrezione), porta a compimento il piano salvifico, rivelando la giustizia (1,17-4,25) e l'amore di Dio (5,1-11,36); nel contempo, ha mostrato che l'uomo, mediante la fede (cf. 1,17; 3,21-4,25) e il battesimo (cf. 6,1-23), ha beneficiato personalmente del mistero di salvezza e della rivelazione della giustizia e dell'amore di Dio, e si è *configurato al Cristo morto e risorto a livello del suo essere* (6,1-11: comunione al mistero pasquale sul piano ontologico).

Nella parte morale (12,1-15,13), l'Apostolo enuncia una serie di precetti, che il cristiano deve attuare per *configurarsi al Cristo a livello del suo operare* (comunione al mistero pasquale sul piano esistenziale); per *essere configurato a lui nella gloria* (comunione al mistero pasquale sul piano escatologico: cf. anche 6,12-23; 8,12 s.).

Insomma, attraverso una serie di indicativi si determina ciò che siamo; attraverso gli imperativi, ciò che dobbiamo diventare; attraverso i futuri ciò che saremo; o, detto in termini di risurrezione: c'è una *risurrezione iniziale*, attraverso la giustificazione, frutto della fede, che è dono di Dio all'uomo e dono dell'uomo a Dio; c'è la *risurrezione morale*, attraverso il servizio di Dio e del prossimo, che perpetua e perfeziona il dono di Dio e il dono a Dio; c'è la *risurrezione finale*, che, attraverso la glorificazione corona il duplice dono⁽⁵⁵⁾.

Ebbene, i precetti evangelici, significati dall'imperativo e segno e mezzo della configurazione al Cristo a livello dell'operare e della risurrezione sul piano morale, hanno la loro pienezza nel precetto della carità, nel senso che, promulgandolo, si promulgano tutti i precetti, che ne sono una specificazione; compiendolo, si compiono tutti i comandamenti (cf. 13,8 ss.; Gal. 5,14), che ne sono una rifrazione.

Perciò Paolo, in quest'ultima parte, volendo sintetizzare il suo insegnamento morale, tratta diffusamente dell'amore fraterno e delle sue più salienti espressioni; in concreto, dei doveri generali (12-13) e dei doveri speciali (14,1-15,13), che implica la carità e, pur rapportandosi immediatamente ai cristiani di Roma, formula principi che devono regolare la condotta dei credenti di tutti i tempi⁽⁵⁶⁾.

Il nostro scritto ha come tema dominante e unificante l'amore di Dio: l'amore di Dio *per noi*, nella giustificazione (Rom. 1-4); l'amore di Dio *in noi* (cf. Rom. 5,5), attraverso la nostra comunione di vita con lui nel Cristo per lo Spirito (5-11); l'amore di Dio *per mezzo di noi*, nella carità fraterna (12-15).

1) *I difetti che mortificano l'amore fraterno* (Rom. 12)

Un primo interessante sviluppo parenetico è offerto da Rom. 12. Questo capitolo — che condensa le esortazioni di 1 Cor. 12-14 e in vario

(55) Vedi, sul nesso indicativo-imperativo: E. Mocsy, *Problema imperativi ethici in justificatione paulina*, in *Verbum Domini* 25, 1974, pp. 204-217; 264-269; V. CAPOREALE, *Teologia dell'imperativo morale*, ed. D'Auria, Napoli 1972, spec. pp. 124-131; A. FEUILLET, *Le mystère pascal et la résurrection des chrétiens d'après les épîtres pauliniennes*, in *N.R.Th* 79, 1957, pp. 337-354; Id., *Les fondements de la morale chrétienne d'après l'épître aux Romains*, in *Rev.Thomiste* 70, 1970, 357-386.

(56) Nelle singole sezioni, si scopre un procedimento del tipo A B A (cf. A. BRUNOT, *Le génie littéraire de Saint Paul*, Parigi 1955, p. 46).

modo riecheggia il Discorso del Monte (cf. Mt. 5-7), — o *direttamente*, attraverso gli atteggiamenti che condanna, o *indirettamente* con i comportamenti che esalta, offre una assai comprensiva visione di quei modi di fare che, nella prospettiva neotestamentaria, hanno rilievo deteriore e negativo e sono percepiti come « peccati ».

L'impegno di escludere dalla vita gli atteggiamenti biasimati e di assumere i comportamenti lodati ha il suo fondamento non in una situazione contingente, ma nel dovere essenziale, per un credente, di offrire a Dio spirituali sacrifici; di ripudiare sempre più compiutamente la forma antica, pagana e mondana, di vivere; e di inserire sempre più profondamente, nell'esistenza, la novità cristiana (cf. Rom. 12,1-2).

Iniziando l'esortazione, si fa appello, come a fondamentale motivazione e giustificazione, alla misericordia divina (v. 1): i credenti, beneficiari della misericordia di Dio, che si è espressa nella sua giustizia giustificante (cf. 1,17-4,25) e nel suo amore salvante (5,1-11,36), ne devono essere, nel mondo, massimamente con le opere, i fedeli e costanti testimoni.

Il discorso prende le mosse dal culto spirituale da rendere a Dio in forza del sacerdozio battesimale (12,1-2); si dilata in un invito alla umiltà (12,3 ss.), come condizione del retto uso dei carismi (12,6 ss.); e insiste nell'esaltare le doti della carità, da esercitare verso tutti gli uomini indistintamente (12,9-21).

Prendiamo in considerazione la riflessione sul culto spirituale, che, nella sua brevità, offre uno splendido programma di vita cristiana; poi esamineremo gli atteggiamenti che Paolo prospetta come lesivi della carità.

Premessa: Il culto spirituale (12-1-2) (57)

I seguaci di Gesù, devono, prima di tutto, offrire in sacrificio i loro corpi (12,1) cioè le loro persone (58) mettendo tutte le energie, fisiche e

(57) Sul culto spirituale, vedi per es.: H. SCHLIER, *L'essenza della esortazione apostolica (Epist. ai Romani, XII, 1-2)*, in *Il Tempo della Chiesa*, Bologna 1965, pp. 118-141, spec. 130-141; Id., *Il Cristiano e il mondo* (in *La Fine del tempo*, Brescia 1974, pp. 267-283 (cf. *Rassegna di Teol.* 7, 1966, pp. 272-282); PH. SEIDENS-TICKER, *Lebendiges Opfer (Rom. 12-1) Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus*, Münster 1954, spec. pp. 256-263: vedi ampio resoconto in *Rev.Bibl.* 62, 1955, pp. 621-624. Secondo l'autore, nella prospettiva biblica (ebraica e cristiana), che si distacca dal riduttivo spiritualismo greco, il culto impegna l'uomo nella sua globalità, anima e corpo, e associa l'aspetto interiore della santità e quello esteriore, fatto di gesti e di riti, che siano espressione e sostegno del primo... In sostanza, non bisogna vedere nel cristianesimo una « spiritualizzazione » del culto, come si è operata presso i greci e il giudaismo tardivo, ma una « cristologizzazione » del culto. La Morale non è una conseguenza più o meno eterogenea della Mistica; ma ne è l'espressione immediata o concreta. Il culto costituito dalla vita santa del cristiano affonda le sue radici nel sacrificio del Cristo attraverso il realismo dei sacramenti del Battesimo e in particolare della Eucaristia, che assicura alla Chiesa la presenza diretta e permanente dell'oblazione del Calvario. Vedi pure: P. BERGEN, *La vie quotidienne vécue comme culte et sacrifice spirituel*, in AA.VV., *Laïcat et Sainteté*, II, Roma 1965, pp. 81-107. In definitiva, la vita cristiana, nella visione paolina, ampiamente sviluppata nei nostri capitoli, è « Dono di Dio e dono a Dio »: « *Gabe und Aufgabe* » (cf. E. KÄSEMANN, *Gottesdienst im Alltag der Welt*, in AA.VV., *Judentum, Urchristentum, Kirche*, Berlino 1960, pp. 165-171).

(58) « Corpo », nel concetto semitico, generalmente è l'uomo nella sua tota-

spirituali, a servizio della giustizia. Siamo in linea con il linguaggio sacrificale antico; ma qui quanto alla vittima non si fa parola di morte, ma paradossalmente di vita.

Stimolante, anche se non esaustivo, il commento del CRISOSTOMO: « Se tu distogli il tuo occhio da ciò che è male, tu lo offri in sacrificio; se impedisce che la tua lingua tenga cattivi discorsi, tu la offri in sacrificio; se non permetti che la tua mano commetta azioni inique, tu la offri in sacrificio. Ma ciò non basta: devi compiere opere positivamente buone: la tua mano elargisca l'elemosina; la bocca benedica quelli che ti insultano; l'orecchio sia intento ad ascoltare la divina parola » ⁽⁵⁹⁾.

Il senso dei termini « *vivo e santo* » che qualificano il sacrificio, emerge dall'ammonimento parallelo di 6,13: i fedeli devono fare delle loro membra, di tutte le loro facoltà, lo strumento di opere, che siano, ad un tempo, espressione della *vita* nuova, che deriva dallo Spirito (cf. 6,4.10 s.; Gal. 5,25) e prende forma nel suo « frutto » (cf. Gal. 5,22 s.); e manifestazione di quella *santità* ossia di quella purezza e perfezione che è propria di Dio, di cui sono stati rivestiti nel battesimo (cf. 1 Cor. 6,11; Rom. 1,7); e che ha come esigenze di fondo la fuga della impurità e la pratica della castità (cf. 1 Tess. 4,3-8) ⁽⁶⁰⁾. Questo è il modo sicuro di « piacere » a Dio, ideale a cui deve tendere ogni credente (cf. 1 Tess. 4,1; 2 Cor. 5,9; Rom. 8,8) ⁽⁶¹⁾.

Questo tipo di sacrificio è esaltato come « razionale » (cf. 1 Piet. 2,2). L'appellativo include, certo, l'idea di un'offerta, che è dettata e animata dallo Spirito (cf. 1 Piet. 2,5; Rom. 15,16), ma pone l'accento, più direttamente, sull'aspetto interiore del culto cristiano, che deve esprimersi in una donazione della mente, del cuore e della volontà a Dio (cf. 1,9; Giov. 4,24 s.), prima e più che in pratiche esteriori, che, tuttavia, sono ancora utili e necessarie, nella attuale situazione del cristiano, come segno e alimento della spirituale oblazione (cf. Atti 2,42; Ebr. 10,19-25) ⁽⁶²⁾.

Il dono integrale a Dio, che, secondo l'avvertimento di Pietro (cf. 1 Piet. 2,4-10), è esercizio del sacerdozio universale ⁽⁶³⁾, comporta un

lità, considerato, però, in rapporto alla realtà materiale e sensibile, per cui si manifesta, opera e si mette in contatto con il mondo che lo circonda: l'uomo nella sua concretezza di persona vivente e operante. Cf. J. A. T. ROBINSON, *Il corpo*, Torino 1967, spec. pp. 59-71.

(59) Vedi *Omelia 20 su Rom.* PG.60,565 s.

(60) Realtà « viva » è il sacrificio cristiano anche come offerta a Dio, costante, permanente, coestensiva alla terrena esistenza. La formula « sacrificio vivo e santo » è ripresa dalla III prece eucaristica.

(61) Nella prima ai Corinzi, la verginità è esaltata come scelta che consente di realizzare una singolare santità di corpo e di spirito, e di impiegare la totalità delle forze, senza divisione e distrazione, per « piacere » al Signore; come ideale, che sostituisce all'atteggiamento nuziale verso una creatura l'atteggiamento nuziale verso il Signore, caratterizzato da un'ansia di stare con Lui, di contemplare e compiacere Lui, pari e superiore a quella che si coglie in due persone unite dal vincolo di un autentico amore coniugale (vedi X. L. DUFOUR, *Mariage et continence selon saint Paul*, in AA.VV., *Mémorial A. Gelin*, Le Puy, 1961, pp. 319-329).

(62) Sulla necessità di segni sensibili, nella condizione presente del cristiano, realmente, ma velatamente e incompiutamente salvato, vedi Y. CONGAR, *Situation du « sacré », en régime chrétien*, in AA.VV., *La Liturgie après Vat. II*, cit., pp. 395-403; e cf. parte prima: « Ration d'essere della legge esteriore ».

(63) Sul sacerdozio comune, e sull'attività cultuale, a cui impegna, vedi per es. G. GIAVINI, *Appunti sul culto e sul sacerdozio del popolo di Dio alla luce della Bibbia*, in *Scuola Cattolica* 94, 1966, pp. 171-186; vedi anche: B. RAMAZZOTTI, *Il ministero ecclesiastico nella luce della Bibbia e del Vaticano II*; in *Doctor Com-*

duplice impegno, come costante attualizzazione dell'offerta compiuta una volta per sempre ⁽⁶⁴⁾: richiede un deciso ripudio ⁽⁶⁵⁾ dello stile di vita ⁽⁶⁶⁾, caratteristico del secolo presente ⁽⁶⁷⁾ e degli uomini ancora schiavi del peccato e non rinnovati dallo Spirito; ed esige, positivamente, un modo di pensare, di sentire, di volere e di agire che sia in sintonia con la novità cristiana: con l'essere nuovo, di cui siamo stati rivestiti ⁽⁶⁸⁾.

munis 23, 1970, spec. pp. 121 ss.; 153 s. (nesso tra culto a livello liturgico e a livello esistenziale).

(64) Tutto ciò è suggerito dall'impiego dell'aoristo per l'offerta, e del presente, per le esigenze negative e positive che implica (*parastêsai-syschêmatizesthe-metamorfûsthe*).

(65) Colpisce la forma prevalentemente « negativa » della esortazione biblica. Questa formulazione delle norme di azione rivela il realismo biblico: la spiegazione è nella presenza, nel mondo, del male, sempre insidiosa e estesa a tutta la vicenda dell'umanità, che ha costantemente bisogno di essere messa in guardia da ciò che la svia dal suo fine e l'allontana dal suo vero benessere.

(66) È un'esortazione di largo respiro e di perenne validità. Il cristiano deve decisamente *respingere i modelli di vita* dell'ambiente in cui vive, — siano essi espressi nel costume corrente o nella legislazione vigente, — quando sono in antitesi con i detti e i gesti di Gesù.

È insinuata la distinzione tra « diritto » e « morale »: i seguaci di Gesù sono impegnati ad essere dei leali cittadini (cf. Rom. 13,1-7), ma non fanno dello Stato una sorgente autonoma di moralità; e si riservano, da sempre, il diritto, sull'esempio degli Apostoli (cf. Atti 4,19; 5,29), all'obiezione di coscienza di fronte a norme, che contrastino col bene comune, calpestando fondamentali valori umani e cristiani. D'altronde, l'intimazione a non regolarsi sui modelli mondani contiene, implicito, l'invito a un modo di pensare e di agire che sia in armonia con i valori caratteristici del secolo futuro, messi in evidenza dalla condotta di Gesù e dalle scelte, a cui lo Spirito sollecita i credenti (cf. Gal. 5,22 s.), che, già inseriti nel mondo nuovo, devono da questo prendere la regola dell'azione (cf. Fil. 3,20; Mt. 6,10); e operare perché la città terrena diventi un'immagine sempre meno sbiadita della città celeste.

(67) La capacità e il dovere di non vivere più mondanamente derivano dalla liberazione dalla schiavitù del « secolo presente » malvagio, grazie al Cristo Gesù, morto e risorto (cf. Gal. 1,4; 6,14 s.). « Il secolo presente » (cf. 11.cc. e Giac. 4,4; Ef. 6,12) dice il tempo e la condizione in cui, l'uomo, non avendo incontrato il Cristo Gesù, è asservito al peccato, alla morte, alla carne, a Satana, agli elementi del mondo (cf. Gal. 4,3; Col. 2,8,20); e si oppone a « secolo futuro », come dominio dello Spirito, della grazia e della giustizia. Il presente cristiano è caratterizzato da una coesistenza tra secolo presente e secolo futuro: nella misura in cui siamo rinnovati dallo Spirito e produciamo il suo frutto (cf. 8,1-13; Gal. 5,22 s.), realizziamo e dilatiamo la nostra appartenenza al mondo nuovo; nella misura, invece, in cui siamo ancora agitati da tendenze carnali e le assecondiamo compiendo gesti di egoismo, di orgoglio e di sensualità, continuiamo ad appartenere al vecchio mondo e gli consentiamo di approfondire il suo dominio in noi » (cf. su questo tema: F. AMIOT, *Epistola ai Galati*, Roma 1963, pp. 100-103; vedi pure: *Riv.Bibl.* 6, 1958, pp. 63 ss.).

(68) Vedi per es. Rom. 6,4; 7,6; Gal. 6,15; 2 Cor. 5,17; e Gal. 3,27 e Rom. 13, 14 (Vi siete rivestiti del Cristo nel battesimo, perciò potete e dovete rivestirvi del Cristo nella vita). Come suggerisce l'uso del presente, si tratta di un rinnovamento che va portato sempre più avanti e mai considerato come compiuto e definitivamente acquisito: è formulata la legge del « progresso » come norma fondamentale della vita cristiana (cf. 1 Tess. 3,12; 4,2; Fil. 3,12 ss); ed è condannata ogni forma di immobilismo, di quietismo, di stagnazione e di autocompiacenza; e ciò per ragione della radicalità del male da estirpare (cf. Rom. 7,14-25) e della sublimità dell'ideale da raggiungere (cf. Fil. 1.c.; 1 Tess. 5,23 s.; Mt. 5,48). Come fu detto: il comandamento più fermo nel cristianesimo è quello di non fermarsi mai.

È tema riecheggiato in Efesini: « Ecco che cosa dovete fare: la vostra vecchia vita rovinata e ingannata dalle passioni, dovete abbandonarla, così come si mette via un vestito vecchio; e invece dovete lasciarvi rinnovare cuore e spirito, diventare uomini nuovi, creati simili a Dio, per vivere nella giustizia, nella santità e nella verità » (Ef. 4,22 s.).

Si conclude (v. 2b) che questo comportamento conferisce al credente un singolare potere di discernimento ⁽⁶⁹⁾: gli consente di acquistare a poco a poco una conoscenza sperimentale ⁽⁷⁰⁾ di ciò che è oggetto della volontà di Dio ⁽⁷¹⁾: di ciò che è buono, di ciò che è gradito (a Dio), di ciò che è perfetto ⁽⁷²⁾.

Paolo esige dal cristiano una costante metamorfosi, una continua « conversione » (cf. 2 Cor. 3,18).

(69) Sul tema del discernimento morale, vedi: G. THERRIEN, *Le Discernement moral dans l'Épître aux Romains*, in *Studia Moralia*, VI, Roma 1968, pp. 78-118, spec. 106-118 su Rom. 12,2: buona spiegazione di tutto il brano sul culto spirituale.

(70) Il « fare la verità » è mezzo per conoscere la verità (cf. Giov. 3,19 ss.); l'esperienza della vita cristiana è luminosa; la fedeltà al Cristo porta con sé una crescente rivelazione interiore del Cristo (cf. Giov. 14,21; cf. Fil. 1,8 ss.): « C'è una chiarezza annessa ad ogni opera buona che si compie. L'osservanza fedele dei comandamenti dà del Cristo e della sua dottrina una conoscenza intima, personale, che introduce, ogni al più profondamente, nel mistero divino » (J. HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène*, Parigi 1932, p. 57).

Siamo nella linea della conoscenza per « connaturalità », per « identità di natura ». « Ci sono due vie per ben giudicare di una cosa. Si può giudicare mediante la retta applicazione della ragione all'oggetto, o mediante una certa identità di natura, una certa affinità con l'oggetto su cui si porta il giudizio. E questa simpatia o affinità con le cose divine noi l'abbiamo attraverso la carità » (S. TOMMASO, S.T., 2,2, q. 45, a. 2). Chi possiede Dio con l'amore, vede assai bene, quasi intuisce ciò che è conforme al pensiero di Dio e alla sua volontà, o, al contrario, ne differisce. Vedi pure: La Cost. « Dei Verbum », n. 8; e J. MOURoux, *L'expérience chrétienne*, Parigi 1952, p. 157 s.

(71) La volontà di Dio è menzionata anche in Rom. 1,10; 2,18; 15,32. Il contenuto di questa volontà si coglie partendo da Gal. 1,4, dove designa l'azione salutare di Dio, tesa a liberarci da ogni forma di schiavitù per farci vivere una vita nuova che esige, secondo 1 Tess. 4,3; 5,15-18: la fuga dell'impurità, la gioia, la preghiera, il rendimento di grazie; e massimamente, l'impegno di fare del bene a tutti. Secondo S. CIPRIANO, « volontà di Dio è umiltà nella conversazione, fermezza nella fede, discrezione nelle parole, nelle azioni giustizia, nelle opere misericordia, nei costumi severità. Volontà di Dio è non fare dei torti e tollerare il torto subito, mantenere la pace con i fratelli, amare Dio con tutto il cuore, amarlo in quanto è Padre, temerlo in quanto è Dio, nulla assolutamente anteporre a Cristo, poiché neppure lui ha preferito qualcosa a noi. Volontà di Dio è stare inseparabilmente uniti al suo amore, rimanere accanto alla sua croce con coraggio e forza, dargli ferma testimonianza quando è in discussione il suo nome e il suo onore, mostrare sicurezza della buona causa, quando ci battiamo per lui, accettare con lieto animo la morte quando essa verrà per portarci al premio. » (*Trattato sul « Padre Nostro »*, PL., IV, 546).

(72) Questo rinnovamento in profondità, da dilatare ogni giorno, ha come scopo e frutto quello di farci conoscere ed apprezzare per via di esperienza, nelle diverse circostanze della vita ciò che costituisce la volontà di Dio, ossia (dato che probabilmente siamo di fronte a tre aggettivi sostantivati): ciò che è buono, ciò che è gradito, ciò che è perfetto.

« Buono » è il modo di fare che esclude ogni connivenza col male e include il pieno accordo con il volere di Dio, variamente conosciuto (cf. Rom. 2,10-16); ciò che risponde alle esigenze dell'edificazione e della carità (cf. Rom. 15,2 s.; 12,9):

« Gradito » (si intende, secondo il linguaggio neotestamentario: a Dio: cf. 1 Tess. 4,1; Rom. 8,8) è l'atteggiamento, per cui si cammina nella via tracciata da

Questo iniziale monito, che affiora, come vedemmo anche altrove, evidenzia l'intimo legame che nella prospettiva cristiana esiste tra religione e morale, tra culto e vita: l'impegno di vivere secondo i dettami del Vangelo è attività liturgica a livello esistenziale, da associare all'attività liturgica a livello sacramentale (cf. Atti 2,42: nesso tra comunione eucaristica e comunione fraterna).

a) *La presunzione e l'ambizione come ostacoli alla crescita del corpo di Cristo* (vv. 3-8).

L'ammonimento generico dei vv. 1-2 si specifica in una esortazione a un modesto sentire di sé (v. 3), come condizione di un valido esercizio dell'attività carismatica, che assume, in rapporto alle necessità dell'unico corpo di Cristo, varietà di aspetti (vv. 4-8).

Ha, per il nostro argomento, speciale interesse l'avviso del v. 3: « Non valutatevi più di quanto è conveniente; / ma valutatevi, in modo da avere di voi un giusto concetto ». Sono condannate, qui, la *presunzione* e l'*ambizione*, atteggiamenti deteriori, che ciascuno deve essere sollecito di evitare, prendendo atto della *misura della fede a lui assegnata*, ossia dell'aspetto o del grado o del livello particolare che la fede comune assume nella sua esperienza personale, mediante i doni o i carismi, di cui beneficia (cf. v. 6) ⁽⁷³⁾, rispettando e non invadendo le funzioni attribuite agli altri ⁽⁷⁴⁾.

Il cristiano deve avere la chiara percezione del posto che occupa nella comunità: deve possedere il senso del suo limite e della sua dipendenza da Dio e dai fratelli; e, come più avanti si annota, deve esplicitare, in vista del bene comune, la sua propria funzione, senza arrogarsi compiti o responsabilità o competenze che spettano ad altri: lo esige la consapevolezza di formare nel Cristo Gesù un unico corpo ⁽⁷⁵⁾.

Dio, operando come suoi servi fedeli, in base all'uso dei LXX, che qualificano come un « piacere a Dio » il « camminare davanti a lui » nell'integrità della vita (cf. Gen. 5,22.24 = gr. *euarestéuo* - ebr. *halak*).

« Perfetto » è il comportamento, in cui si esprime maturità e saggezza da un punto di vista cristiano, come singolare rettitudine nel pensare e nell'agire, rivelata in una crescente comunione di vita con il Cristo, morto e risorto (cf. Col. 1,28; Ef. 4,13), che ha, quale sua componente essenziale la carità (cf. Col. 3,14).

Vedi: S. LYONNET, *La vocation chrétienne à la perfection selon saint Paul*, in AA.VV., *Laïcs et Vie chrétienne parfaite*, I, Roma 1963, pp. 13-32.

(73) Secondo la corrente concezione, i « carismi » sono doni — straordinari o meno nella loro esterna espressione — che lo Spirito S. concede ai fedeli, in vista del benessere della comunità cristiana e dello sviluppo del corpo di Cristo che è la Chiesa (cf., oltre il nostro testo; 1 Cor. 12,4-11.28 ss.; Ef. 4,11; 1 Piet. 4,10 s.). Vedi: H. KÜNG, *La struttura carismatica della Chiesa*, in *Concilium* 2, 1965, pp. 15-37; A. RODENAS, *Teologia biblica de los Carismas*, in *Estudios Bibl.* 30, 1971, 345-360; A. DALBESIO, *Natura e uso dei carismi (1 Cor. 12-14)*, in AA.VV., *Lettere di S. Paolo e lettera agli Ebrei*, cit., pp. 193-212.

(74) Agendo in questa linea, si dimostra (v. 3b) di avere una mente sana (*sôfronéin*); di seguire, nella valutazione di se stessi e degli altri, i dettami della ragione, illuminata dalla fede.

(75) Grazie alla comune assimilazione al Cristo Gesù (cf. Rom. 6,4 s.; Gal. 3,26 ss.; 1 Cor. 10,17), i credenti costituiscono quasi una dilatazione, un prolungamento e una visibilizzazione del Cristo Risorto: sono un corpo, di cui Lui è il capo (cf. Ef. 1,22 s.; 4,11-16; Col. 1,18.24).

L'indicazione generica del v. 3 si colorisce e meglio si definisce nella sollecitazione a esplicare l'attività carismatica in modo corretto, senza deviazioni, tenendo conto della peculiarità, della finalità e della speciale fisionomia dei singoli doni, in vista di una armonica crescita della comunità (vv. 4-7).

È discorso di grande attualità: siamo invitati a riconoscere lealmente, umilmente e gioiosamente la molteplicità e la varietà dei ministeri, suscitati dallo Spirito Santo nella comunità, e ad esplicare il servizio, a cui siamo stati chiamati, con somma diligenza, con senso di responsabilità, ma anche senza indebite interferenze e ingerenze nell'ufficio degli altri ⁽⁷⁶⁾.

In dettaglio, al v. 8, si definiscono tre doti da ricercare e tre difetti da schivare, in connessione con tre carismi che formano un gruppo a parte. Si richiede che l'elargizione dei beni, o personalmente posseduti o amministrati, sia l'espressione di una bontà, bene intenzionata, e mai interessata, che è necessariamente generosa. Si domanda che l'ufficio di presidenza, nella comunità ⁽⁷⁷⁾, sia esercitato con zelo, con dedizione totale e senza risparmio di energie. Si esige che la misericordia, specialmente come interessamento per i malati, gli afflitti e gli oppressi dai vari mali, sia praticata con serena letizia, con buona grazia, con una affabilità e una amabilità, che portino a tutti serenità e aiutino i fratelli a sopportare, senza spezzarsi, i disagi della loro condizione, e facciano di noi il segno della onnipresente bontà misericordiosa di Dio (v. 1).

Vedi sul tema: P. DACQUINO, *La Chiesa «Corpo di Cristo» secondo S. Paolo*, in *Riv. Bibl.* 9, 1961, 112-122; *Id.*, *La formula paolina «in Cristo Gesù»*, in *Scuola Catt.* 87, 1959, pp. 278-291; L. CERFAUX, *Cristo e la Chiesa, in Il cristiano nella teologia paolina*, Roma 1969, pp. 289-304; E. KÄSEMAA, *Il problema teologico del motivo del corpo di Cristo*, in *Prospettive paoline*, Brescia 1972, pp. 149-174; L. RAMAROSON, *«L'Eglise, corps du Christ» dans les écrits pauliniens: simples esquisses*, in *Science et Esprit* 30, 1978, pp. 129-141.

(76) A queste direttive di Paolo si ispira il Documento Pastorale dell'Episcopato italiano su «Evangelizzazione e Ministeri» (a. 1977) che, tra l'altro, annota che «la grazia propria del vescovo non è d'essere la sintesi dei ministeri..., ma... il ministero della sintesi, della armonizzazione e della generazione di tutti i ministeri volti alla edificazione della comunità» (n. 54); cf. in proposito: M. MAGRASSI, *Il prete, una «identità» da riscoprire e da vivere*, in AA.VV., *I Ministeri nella vita della Chiesa*, Bari 1977, pp. 130-143. I presbiteri «non hanno certamente l'insieme dei carismi, ma hanno il carisma dell'insieme. Da una parte (il presbitero) deve fare spazio a tutte le iniziative e i doni, senza mai soffocare lo Spirito che soffia dove vuole. Non si arroga dunque nessun monopolio, si guarda dall'accentrare tutto in sé e non soffoca nessun dono. Dall'altra parte, non può lasciar crescere tutto questo in modo anarchico e individuale: si avrebbe la totale dispersione delle energie. Deve guidarle e coordinarle in modo che tutto concorra a far crescere i singoli e la comunità «in tutto verso Cristo» (Ef. 4,15). Non è questa solo una funzione di disciplina; meno ancora una funzione di freno; ma piuttosto una funzione di animazione analoga a quella che ha il cuore nell'organismo: mette in circolazione i doni, evitando compartimenti stagni, in modo che ognuno cooperi al bene dell'insieme. È quel «servizio vicendevole» su cui insiste Paolo» (p. 138).

(77) Vedi: 1 Cor. 12,28; Ef. 4,11; 1 Tess. 5,12 s.; 1 Tim. 5,17 e 4,16; 2 Tim. 1,6; Atti 20,28; 1 Piet. 5,1-4; cf. nota 36.

b) *Atteggiamenti lesivi della carità* (vv. 9-21).

Ormai l'attenzione, come è nello stile di Paolo (cf. 1 Tess. 3,12; Gal. 6,10), viene estesa a tutti gli uomini; si dà rilievo alle qualità, che un amore fraterno universalizzato deve possedere, e ai difetti che lo mortificano: ci occupiamo di questi ultimi.

Come altrove (cf. 1 Cor. 12-14), al discorso sul « corpo » di Cristo e sui « carismi » (vv. 3-8), fa seguito una elevazione sulla carità (vv. 9-21), percepita come il supercarisma (cf. 1 Cor. 12,31; Col. 3,14).

L'ipocrisia (vv. 9-10) ⁽⁷⁸⁾. — Incompatibile con la carità, che è partecipazione e manifestazione dell'amore di Dio, diffuso nei nostri cuori (cf. Rom. 5,5.8) dallo Spirito Santo (cf. Gal. 5,22), è *l'ipocrisia*; la doppiezza, che si verifica quando il sentimento del cuore non corrisponde al suono delle parole. La prima nota dell'amore è la sincerità, che postula abborrimento del male e attaccamento al bene, da esprimere, come pare, nel combattere il male che può essere nella persona che si ama, e nel darsi da fare, per il suo progresso nel bene: nella bontà ⁽⁷⁹⁾.

Al v. 10, si integrano le precedenti annotazioni con una qualificazione positiva della carità. Comandando un *amore fraterno* ⁽⁸⁰⁾, segnato da de-

(78) Sul tema, vedi: Sap. 5,18; 17,16; 2 Cor. 6,6; 1 Piet. 1,22.

Il termine affiora anche nella relazione paolina della controversia di Antiochia tra Pietro e Paolo (cf. Gal. 2,11-14). Nel caso di Pietro (che, prima, prende i pasti con gli etnico-cristiani, passando sopra le direttive mosaiche sulla distinzione tra cibi mondi e immondi, e, poi, se ne astiene, rispettandole, per riguardo ai Giudeo-cristiani) secondo la prospettiva e la versione di Paolo e da un punto di vista oggettivo, siamo di fronte a una « simulazione » (ivi 2,13), come mancanza di rispondenza tra convinzioni interne e condotta esterna, perché Pietro era persuaso della abrogazione del Mosaismo (cf. Atti 10,9-15.34-48; 15,7-11); ma ad esso si atteneva per non urtare i cristiani venuti dal Giudaismo. Il contesto mostra che, *soggettivamente*, il comportamento del capo del collegio apostolico è corretto. Il suo agire non è determinato da un pavido ed egoistico rispetto umano, ma dalla preoccupazione di evitare lo scandalo dei giudeo-cristiani, che potevano essere indotti a uno scisma o alla apostasia. Paolo ne disapprova l'atteggiamento, perché teme che l'ascendente di Pietro porti la comunità antiochena a dare nuovamente valore, a livello teorico e pratico, alla legge mosaica; ma lo stesso Apostolo, più avanti (cf. Rom. 14,13-23), prescrive di astenersi, sul suo esempio (cf. 1 Cor. 8, 13), da certi cibi, per sé leciti, per evitare, lo scandalo di un fratello per cui Cristo è morto. Insomma, la preoccupazione di salvaguardare interessi diversi induce i due apostoli a assumere, in un caso particolare, atteggiamenti diversi. Siamo di fronte a un tipo di « simulazione », che non coincide con quella condannata in Rom. 12,9.

Comunque *l'episodio è, a suo modo, un invito a fuggire la ipocrisia*: è invito alla sincerità, alla franchezza e alla chiarezza anche nelle relazioni con l'autorità, sempre in vista di contribuire, nel reciproco rispetto e nella soavità dei modi, all'affermarsi della verità del Vangelo (cf. Gal. 2,5), che è per tutti il sommo valore. Rimando, per più ampio discorso e una nota bibliografica a: *Lettere di S. Paolo e lettera agli Ebrei*, cit., pp. 299-302.

(79) Vedi: F. GODÉT, *Commentary on the Epistle to the Romans*, Grand Rapids, Rist. 1956, p.434. La specificazione quanto al bene e al male, introdotta col participio, verosimilmente, determina gli aspetti e le sollecitudini di un amore sincero.

(80) L'amore reciproco tra i cristiani è qualificato come « *filadelfia* » (cf. 1 Tess. 4,9; Ebr. 13,1; 1 Piet. 1,7; cf. 3,8), perché tutti i credenti nel Cristo devono sentirsi e trattarsi come fratelli (cf. Mt. 23,8). Degno di nota che questo amore, che lega i seguaci di Gesù, è caratterizzato come « *filia* », che suol definire la naturale simpatia tra parenti e amici: probabilmente, si vuole insinuare che, per la

licata, quasi istintiva, tenerezza ⁽⁸¹⁾, si condanna ogni gesto di aspra rozzezza; intimando di dare a tutti la precedenza nella stima e nell'amore, si riprova ogni gesto di noncuranza e di indifferenza.

La neghittosità nel servizio di Dio (v. 11). — Al v. 11, con l'esortazione a non essere « pigri quanto a diligenza o zelo » ⁽⁸²⁾, si deplora la neghittosità o negligenza, come disimpegno e rifiuto di sfruttare le possibilità di azione in ordine alla salvezza che Dio offre (cf. Mt. 5,26; 2 Cor. 6,2), e le occasioni di venire incontro alle necessità dei fratelli (cf. v. 8; Gal. 6,9; Col. 4,5; Ef. 4,16), che offre la vita di ogni giorno. La vittoria sull'indolenza e sulla pigrizia ⁽⁸³⁾ deve prendere forma nel fervore, vale a dire, in una intensa attività dello spirito umano ⁽⁸⁴⁾ — naturalmente (cf. Rom. 8,16; 1 Cor. 2,11 s.) compenetrato dallo Spirito di Dio — che sia attenta riflessione, sensibilità marcata, proposito risoluto; il che, necessariamente, porta a un fedele servizio del Signore (cf. Rom. 14,18) che, di sua natura, tende a esprimersi nel servizio dei fratelli (cf. Gal. 5,13) ⁽⁸⁵⁾.

Sentimenti e pensieri di superbia (v. 16). — Al v. 16bc, risuona un ammonimento in sintonia con l'esortazione del v. 3. Paolo ha sollecitato, con fine e incisivo discorso (cf. vv. 15 e 16a), a una sincera e fattiva simpatia verso tutti gli uomini, che si manifesti nel fare proprie le gioie e le sofferenze degli altri, nel dare peso agli interessi degli altri come ai propri (cf. Lc. 6,31; Fil. 2,2; Gal. 6,2); nell'evitare insomma un atteggiamento di indifferenza, che sarebbe espressione di orgoglio. Ora, specificando l'avvertimento, invita a bandire dall'animo ogni atteggiamento di superbia.

È da ripudiare l'orgoglio a livello del desiderio (v. 16b), sia col non ricercare avidamente ciò che è grande o fa grande nella comune estimazione, come il potere, la proprietà e il successo, perché la brama di questi beni suol portare ad apprezzare solo chi in abbondanza li possiede; sia con l'orientarsi, vincendo naturali ripugnanze e seguendo il Maestro (cf. Mt. 8,20 s.; Fil. 2,5 ss.), verso un vita di povertà e verso

consapevolezza della spirituale parentela (cf. Gal. 3,28; Ef. 4,5 s.), la benevolenza tra i credenti deve diventare, a poco a poco un moto spontaneo dell'animo, come conferma la precisazione « filóstorgoi ».

Sul tema: J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, Roma 1960, spec. pp. 35-59.

(81) In greco, si legge il termine « filóstorgoi », che designa l'affetto tra « i membri della stessa famiglia che si amano quasi di istinto: naturalmente, in relazione ai figli di Dio, si tratta di una tenerezza, di tipo religioso che fonde insieme spontaneo affetto e lucido rispetto » (C. SPICO, *Théologie morale du N.T.*, II, Parigi 1965, p. 789 s.; Id., in *Rev.Biblique* 62, 1965, pp. 497-510).

(82) Vedi 2 Cor., 7-11 s.; 8,7 s.; Ebr. 6,11; Giuda 3 (spoudé). A giudizio della 2 di Pietro, la diligenza e lo zelo richiedono che il cristiano faccia ogni sforzo, perché nella sua esperienza, alla fede si associ la vita virtuosa, alla vita virtuosa, la conoscenza, alla conoscenza, la temperanza, alla temperanza, la pazienza, alla pazienza, la pietà, alla pietà, l'amore fraterno, all'amore fraterno, la carità » (2 Piet. 1,5 ss.).

(83) Sono note le efficaci caratterizzazioni del « pigro » nei libri sapienziali (cf. Prov. 6,6-11; 24,30-34; 26,13-16).

(84) Per questa accezione di « spirito », vedi Rom. 1,9; 8,16; 1 Cor. 2,11; 5,4; 7,34; 2 Cor. 7,1; Ef. 4,23.

(85) Questo servizio non è esperienza deprimente o avvilita, ma espressione, esercizio e dilatazione di quella libertà dall'egoismo, che ci è donata dal Cristo nello Spirito (cf. Rom. 7,4 ss.; 8,2 ss.; 14,17 s.).

umili servizi ⁽⁸⁶⁾; il che facilmente spinge a familiarizzare con i bisognosi, i diseredati e gli emarginati ⁽⁸⁷⁾.

Ma la superbia va combattuta anche a livello del pensiero (v. 16c): nessuno deve ritenersi superlativamente saggio o una specie di super-saggio; ciascuno deve rinunciare all'idea di essere più intelligente degli altri; di essere autosufficiente; di non aver bisogno del parere degli altri; e deve invece essere disposto ad ascoltare gli altri ed eventualmente ad accettarne il punto di vista, quando si rivela solidamente fondato ⁽⁸⁸⁾.

La malevolenza nelle parole e nelle opere (vv. 14.17-21). — Verso la fine del primo sviluppo parenetico (cf. Rom. 12), l'orizzonte si va sempre più dilatando e il pensiero tende a fissarsi su quanti non appartengono alla comunità ecclesiale o sono ad essa ostili ⁽⁸⁹⁾.

Paolo, in linea con Gesù, detta norme che largamente innovano rispetto alla mentalità del giudaismo e del paganesimo: egli invita a evitare ogni forma di malevolenza: la malevolenza in parole, sotto forma di maledizione (v. 14); e la malevolenza nelle opere, sotto forma di vendetta (vv. 17-21).

In attuazione delle direttive del Discorso del Monte ⁽⁹⁰⁾, i seguaci di Gesù devono invocare ⁽⁹¹⁾ sui loro nemici e persecutori ⁽⁹²⁾ la benedizione e non la maledizione; i favori e non i castighi di Dio ⁽⁹³⁾; e ciò, non per opportunismo, ma per rendere testimonianza alla bontà mise-

(86) Sul dovere di accontentarsi di uno stato e di un compito modesti, vedi: Fil. 4,11; Ebr. 13,5 e spec. 1 Tim. 6,8 s.

(87) Si discute se si debba, qui, vedere un invito a piegarsi cioè a dirigersi, a livello di sentimenti e di opere (cf. Gal. 2,13; 2 Piet. 3,17), verso le « cose » umili, o verso le « persone » umili. Forse il senso è comprensivo: senza apprezzamento per la povertà non c'è interessamento per i poveri.

Oggi si dice che « potere, possesso e successo » sono beni « alienanti », perché per ottenerli e averli l'uomo sottopone sé e gli altri a schiavizzante fatica.

(88) Vedi: Prov. 3,7; Is. 5,21; Sir. 3,23 s.; Giac. 1,19.

In definitiva, non ha diritto di cittadinanza nella Chiesa, né un comportamento da aristocratico, né quello da intellettuale autocrate (cf. Giac. 2,1-9).

(89) Per questa apertura, che è espressione dell'universalismo cristiano, verso gli esterni o quelli di fuori, vedi Mc. 4,11; 1 Tess. 4,17; 5,12 s.; Col. 4,5; 1 Tim. 3,7): nei loro confronti si richiede la buona edificazione e la dolcezza dei modi (cf. 1 Piet. 3,15 ss.).

(90) Vedi: Mt. 5,44 e Lc. 6,28; 1 Cor. 4,12; 1 Piet. 3,9.

(91) Il « benedire » Dio, da parte dell'uomo, è lodarlo (Lc. 1,64.68; Ef. 1,3; 1 Piet. 1,3); il « benedire » l'uomo, da parte di Dio, è riversare su di lui i doni di salvezza (cf. Gal. 3,9; Ef. 1,3b; Atti 3,26); il « benedire » l'uomo, da parte dell'uomo, è invocare sul prossimo i doni e la benevolenza di Dio, come nel nostro caso (cf. Lc. 2,34; Ebr. 11,20).

(92) « Perseguitare » è agire con ingiustizia e cattiveria, perché è maltrattare e affliggere chi fa non il male, ma il bene; ciò avviene per reazione istintiva contro la testimonianza resa alla verità e alla santità, che suole disturbare chi vive nell'errore e nella iniquità; e anche per una viscerale allergia dell'uomo, schiavo del peccato e della carne (cf. Rom. 8,7; Giac. 4,4), contro Dio e coloro che a Lui appartengono. La irrazionalità di questo comportamento può provocare grave risentimento; di qui, le ammonizioni di Gesù e di Paolo.

(93) Secondo Giacomo, è inammissibile che dalla bocca del credente, da cui risuona la benedizione del Signore, esca la maledizione degli uomini, fatti ad immagine di Dio; come è inconcepibile che una stessa fonte butti fuori acqua buona e acqua amara; o che il fico produca ulive; e l'olivo produca fichi (cf. Giac. 3,9-12).

ricordiosa del Padre celeste (cf. 12,1), e indurre tutti a riconoscerla e ad accoglierla (cf. Mt. 5,16; 1 Piet. 2,12; 3,16).

L'invito a nutrire non sentimenti di malevolenza ma di benevolenza verso i malevoli, è tipicamente cristiano: va contro il naturale impulso dell'animo e richiede sforzo energico e arduo della volontà; per questo è ammonimento insistentemente ribadito e variamente motivato (cf. Mt. 5,43-47 e passi citati).

La malevolenza nelle opere è condannata con varietà di formule: non rendere male per male (v.17); non farsi giustizia da soli (v. 19); non lasciarsi vincere dal male (vv. 20 s.)⁽⁹⁴⁾.

Non rendere male per male (v. 17): è la legge dell'*antitaglione*, incidentalmente abbozzata nei Proverbi⁽⁹⁵⁾ e divenuta tema dominante della parnesi cristiana (cf. 1 Tess. 5,15), che però procedendo oltre, domanda di rendere « bene » per « male » (cf. 1 Tess. I. c.), o cedendo all'avversario i propri beni (cf. Mt. 5,38-42), o implorando per lui il bene (cf. v. 14 e Mt. 5,45 ss.).

Di qui la sequenza: rendere male per bene è da uomo perverso (cf. Sal. 34,13; 37,21; 109,5); rendere male per bene è da uomo dell'Antico Testamento (cf. Lv. 24,19 s.; Es. 21,24 s.); rendere bene per bene è da uomo naturalmente onesto (cf. Mt. 5,46 s.); rendere bene per male è da uomo del Nuovo Testamento (cf. II. cc.).

Non farsi giustizia da sé. Gli ammonimenti concernenti l'atteggiamento verso i nemici, sono portati avanti con l'ingiunzione di rinunciare alla vendetta. È monito in sintonia col precetto dell'*antitaglione*, ma rispetto al v. 17, il pensiero probabilmente è rivolto a ingiustizie particolarmente gravi, dato che si fa cenno dell'intervento divino⁽⁹⁶⁾.

La novità dell'insegnamento sta nell'esigere nei confronti di *tutti*, quello che anticamente, di passaggio, si consigliava in relazione ai connazionali (cf. Lev. 19,18; Sir. 27,30-28,7).

È sancito un principio di perenne valore e attualità: l'uomo non ha diritto di farsi giustizia da sé; ma deve lasciare questo compito a Dio, supremo giudice e sovrano padrone (cf. Deut. 32,35; Ebr. 10,30), il quale, vedremo, può avvalersi, come di strumenti, dei legittimi rappresentanti della società (cf. Rom. 13,1-7, spec. 13,4)⁽⁹⁷⁾.

Siamo in linea con il comportamento di Gesù nella Passione, esaltato

(94) Siamo di fronte a direttive che riguardano i rapporti tra privati e non escludono il diritto-dovere delle pubbliche autorità di intervenire per eliminare ciò che si oppone al bene comune o colpire chi commette ingiustizia (cf. Rom. 13,4); tuttavia la libertà dallo spirito di vendetta è comando che vale per tutti (cf. J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, II, Grand Rapids 1965, p. 137 s.).

(95) Vedi Prov. 20,22: « Non dire: voglio ricambiare il male »; 24,29: « Non dire: come ha fatto a me, farò a lui ».

(96) È intimidazione che si pone nella scia di quella relativa al perdono delle offese (cf. Mt. 5,23 s.; 6,14 s.; 18,21-35; Mc. 11,25 s.).

(97) Qualcuno pensa addirittura che la formula « date spazio all'ira » si riferisca direttamente ai magistrati, in quanto svolgono i loro compiti a servizio di Dio (cf. Rom. 13,1-7). Si nota però che la collera è normalmente rapportata a Dio (cf. Rom. 1,18; 2,5,8; 1 Tess. 1,10) per indicare la sua non indifferenza, anzi radicale opposizione al male e i suoi interventi, massimamente a livello escatologico, per debellarlo. Meno verosimile ancora che sia in questione l'ira dell'avversario a cui si dovrebbe dare modo di sfogarsi, o l'ira dell'offeso, a cui si dovrebbe dare tempo per dissolversi.

e proposto come modello da Pietro (cf. 1 Piet. 2,23); ed è messa in evidenza l'essenza stessa sia della vera pietà, che consiste nel riconoscere, in rapporto a tutte le situazioni, la dipendenza da Dio; sia dell'empietà, che si esprime, da sempre, nella pretesa di essere autosufficienti e di decidere da sé circa il bene e il male.

Non lasciarsi vincere dal male (vv. 20 s.). Alla fine, illustrando ulteriormente l'aspetto positivo della legge dell'antitaglione, si sottolinea, attraverso un detto dei Proverbi (cf. Prov. 25,21 s.), il dovere di vincere con la bontà la malvagità: di accumulare i gesti di benevolenza verso chi ha accumulato atti di malevolenza, per farlo arrossire, pentire e rinsavire⁽⁹⁸⁾. In definitiva, al cristiano è consentita, anzi comandata, una sola forma di violenza: la violenza dell'amore⁽⁹⁹⁾.

Ragioni di fondo del comportamento originale del cristiano sono principalmente due: il dovere di farsi testimoni dell'amore di Dio, che si è riversato sugli stessi suoi nemici (cf. Rom. 5,5.8-11); e l'obbligo di fare gli uomini partecipi della benedizione, che si è riversata gratuitamente su di lui (cf. 1 Piet. 3,9).

La sollecitudine di eliminare dalla nostra esistenza gli atteggiamenti qui deplorati e di coltivare le disposizioni qui celebrate è sentita e prospettata come esigenza di quel culto spirituale e di quella carità, che i cristiani di ogni tempo e in ogni luogo devono esercitare ed esplicare.

Siamo di fronte a norme che si impongono ai credenti di ogni epoca.

2) *Il dovere della sottomissione e il peccato della ribellione all'autorità civile* (Rom. 13,1-7)⁽¹⁰⁰⁾

Atteggiamento deplorabile e disordinato è rifiutare una consapevole sottomissione e una leale collaborazione all'autorità civile. L'ammonimento risuona in Rom. 13,1-7, nell'ambito di una riflessione sui doveri

(98) Il male da vincere non è il male soggettivo del risentimento, ma quello oggettivo del maltrattamento.

Abbiamo dato alla formula: *Ammasserai carboni ardenti sul suo capo*, v. 20b), il senso più ovvio e più comunemente ammesso; altri spiega: «Se tu apporti brace per il suo fuoco, Jahvé ti ricompenserà» (cf. L. RAMAROSON, in *Biblica* 51, 1970, pp. 230-234); oppure «Perché togli brace cioè afflizioni dal suo capo» (F. VATTIONI, in *Analecta Biblica* nn. 17-18, I, Roma 1963, pp. 341-345).

(99) Sul tema della non violenza, vedi per es. M. HENGEL-N. NEGRETTI, *Violenza e non violenza. Una «teologia» politica nell'antico e nel nuovo testamento*, Torino 1977, spec. pp. 73-90; 103-108.

(100) Nota bibliografica. - Interpretazione: H. SCHLIER, *Lo Stato secondo il N. T.*, in *Riflessioni sul N.T.*, Brescia 1969, pp. 251-274, spec. pp. 265-69; H. D. WENDLAND, *Il potere politico*, in *Etica del N.T.*, cit., pp. 120-125; R. SCHNACKENBURG, *L'atteggiamento di fronte all'autorità politica*, in *Messaggio morale del N.T.*, cit., pp. 217-225; C. SPICO, *On doit se soumettre aux pouvoirs constitués*, in *Vielstel* 54, 1938, pp. 165-183; H. DUSBERG, *La soumission aux autorités*, in *Bible Vie Chrét.* 73, 1967, pp. 15-26; P. ALTHAUS, *La cristianità e lo Stato*, in *La lettera ai Romani*, Brescia 1970, pp. 240-245; J. KOSNETTER, *Röm. 13,1-7 (Zeitbedingte Vorsichtsmassregel oder grundsätzliche Einstellung?)*, (Misura prudenziale contingente o presa di posizione di fondo?), in *Analecta Biblica*, 17-18, I, Roma 1963, pp. 347-355: secondo l'autore siamo di fronte a sviluppi che illustrano un aspetto fondamentale del pensiero cristiano, dato il loro fondamento nella tradizione biblica (cf. 349 ss.); ma l'ampiezza della trattazione fa sospettare che la situazione della comunità di

generali e particolari del cristiano, che ha come motivo dominante un amore fattivo verso tutti gli uomini indistintamente. Dopo avere insistito sull'atteggiamento, ispirato a sincera carità, da assumere nei riguardi dei fratelli di fede (cf. Rom. 12,1-16), Paolo, in coerenza con tutto il suo insegnamento (cf. 1 Tess. 3,12; Gal. 6,10), sollecita a un'attiva benevolenza anche verso quanti non fanno parte della comunità ecclesiale, compresi i nemici e i persecutori (cf. Rom. 12,17-21; e vedi anche 12,14) ⁽¹⁰¹⁾. In questo contesto, con naturalezza, si inseriscono le direttive circa il comportamento verso l'autorità civile, che condannano l'insubordinazione e raccomandano la docilità (Rom. 13,1-7).

L'intervento di Paolo si pone nella linea di tutto il discorso biblico, antico e nuovo ⁽¹⁰²⁾; e mira, tra l'altro, a impedire che la vocazione alla libertà, diventi, per il cristiano, un pretesto per l'anarchia e la disobbedienza civile ⁽¹⁰³⁾, e nel contempo, a premunire i lettori dal contagio dei movimenti sovversivi, che erano sorti tra i Giudei ⁽¹⁰⁴⁾.

Nella prospettiva neotestamentaria, il seguace del Cristo, benché come nuova creatura (cf. Gal. 6,15) già appartenga al mondo nuovo, inaugurato dal Risorto (cf. 2 Piet. 3,11 ss.) e sia ormai cittadino del cielo (cf. Fil. 3,20), non può né deve trascurare i suoi doveri di cittadino della terra; anzi deve trarre, dalla sua singolare condizione, stimolo a un impegno terreno, deciso e costante ⁽¹⁰⁵⁾.

Insomma: il credente è corresponsabile della vita e del progresso

Roma esigesse un richiamo alla docilità verso l'autorità statale; F. NEUGEBAUER, *Zur Auslegung von Röm. 13,1-7*, in *Kerygma und Dogma* 8, 1962, pp. 151-172 (passo, nell'ispirazione, tipicamente cristiano e non giudaico); S. HUTCHINSON, *The Political Implications of Romans 13,1-7*, in *Bibl.Theol.* 21,1971, pp. 49-59: riferisce una catechesi prepaolina, che sottolinea la responsabilità politica del cristiano e i suoi obblighi verso lo Stato, fondati nel fatto che Dio è sorgente di ogni autorità e suole agire attraverso agenti umani.

Storia dell'Esegesi: Per un quadro e una valutazione delle recenti interpretazioni del brano, quanto al contesto, lo stile, le fonti, l'ambiente storico, vedi: P. F. BEATRICE, *Il testo paolino sullo Stato nel dibattito degli ultimi quarant'anni*, in *Vita e Pensiero*, 54, 1972, 6, pp. 137-158; TH. J. REESE, *Pauline Politics*, in *Bibl.Theol.Bull.* 3, 1973, 323-331.

(101) Sul discorso parenetico di Rom. 12, vedi sopra.

(102) Vedi per es.: Prov. 8,15 s.; Sir. 10,4 s.; Sap. 6,1-9; Dan. 2,21.37; Giov. 19,10 s.; 1 Piet. 2,13-17; Tito 3,1; 1 Tim. 2,4-7. Come documenta la varietà di queste prese di posizione, il problema del rapporto con lo Stato è assai sentito nel mondo biblico: come conciliare l'ossequio a Dio, supremo, anzi unico Signore, con la sottomissione a un potere terreno? Come vedremo, il discorso biblico, che rimarca la derivazione da Dio di ogni autorità e attribuisce al potere politico la funzione di provvedere, come strumento di Dio, al bene comune, mette in grado il credente di rendere ossequio alla legittima autorità, senza venir meno all'omaggio dovuto a Dio, sommo padrone.

(103) Vedi 1 Piet. 2,16 s.; Gal. 5,13.

(104) Vedi Atti 5,36 s.; 18,2; e GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche* 18,1,4 ss.; M. BORG, *A New Context for Romans 13*, in *New Test. St.* 19, 1973, 205-218: condanna della resistenza armata dei nazionalisti Giudei di Palestina, che tentavano di allacciare rapporti con i Giudei di Roma.

(105) La 1 e la 2 ai Tessalonicesi contengono pressanti inviti alla laboriosità nella prospettiva della Parusia. Il cristiano, come cittadino del cielo, è un uomo liberato e rinnovato dall'azione dello Spirito del Cristo, in vista di rendere servizio ai fratelli, nell'amore; secondo Col., il cristiano deve ricercare le cose del cielo (3,1-4), esercitando intensivamente le opere di misericordia in terra (3,5-17).

della società umana: è impegnato a rendere culto a Dio, non solo a livello liturgico-sacramentale, ma anche a livello di tutta la sua esistenza. Il cristianesimo dà all'uomo un vero senso dello Stato.

a) *I doveri verso lo Stato* (vv. 1-2).

Le direttive, come al solito, sono espresse positivamente e negativamente: si invita alla sottomissione e si condanna l'insubordinazione.

Invito alla sottomissione (v. 1). Tutti, senza eccezione, credenti e non credenti, hanno l'obbligo di sottomettersi alle autorità (cf. Lc. 12,11), che presiedono alla società. *Tutti*: lett. « ogni anima » (cf. Rom. 2,9): ogni uomo, ogni persona. Siamo in presenza di un impegno che deriva direttamente, non dalla professione cristiana, ma dalla condizione umana: i credenti sono chiamati a vivere, da cristiani, un valore umano. La *sottomissione* ⁽¹⁰⁶⁾ è un rispettoso ossequio, senza servilismo: in realtà, il termine qualifica il rapporto dei cristiani tra di loro (cf. Ef. 5,21), oltre all'atteggiamento della donna verso l'uomo, e del servo verso il padrone (cf. Ef. 5,11 ss.; 6,5); sotto (vv. 6-7), ne sono segnalate alcune concrete espressioni ⁽¹⁰⁷⁾.

Condanna dell'insubordinazione (v. 2). Chi si oppone all'autorità, si ribella a Dio, e i ribelli si attirano addosso la condanna (v. 2). Dato il legame tra Dio e l'autorità (cf. v. 1b e sviluppi, sotto), respingere questa è mettersi in contrasto con un ordinamento divino; passar sopra una legge umana, è passar sopra una legge divina (v. 2a); e il castigo assume il carattere di una sanzione divina, di cui i colpevoli portano la piena responsabilità (v. 2b). La sottomissione acquista il rilievo di un impegno religioso.

Chi si oppone al legittimo potere rifiutando la dovuta sottomissione, si ribella all'*ordinamento* di Dio: misconosce, calpesta e tenta di rendere inefficace la disposizione di Dio, che assegna alla società l'autorità per-

(106) « Sottomissione » dice qualcosa di meno preciso e di più comprensivo di « obbedienza »: è il riconoscere che l'autorità è una istituzione, che, nell'attuale situazione dell'umanità, è alla società utile e necessaria per il raggiungimento dei suoi fini; e, nel contempo avere la disposizione a collaborare, con la propria docilità, al conseguimento di questi obiettivi.

Sulla sottomissione all'autorità civile, nel contesto delle altre forme di sottomissione, e sulla necessità di attuare le direttive di Paolo tenendo conto dell'evolversi dei tempi. vedi: J. B. ALDUNATE, *Le tre sottomissioni e il rinnovamento costante*, in *Conc.* n. 9, 1968, pp. 56-80.

(107) Chi sono i poteri o le potestà (*eksousiai*), a cui è doveroso sottomettersi? Secondo qualcuno (cf. O. CULLMANN, *Il problema dello Stato nella Chiesa primitiva*, Milano 1957; *Id.*, *Cristo e il tempo*, Bologna 1965, pp. 226-246), col termine « poteri » o « potestà », si designerebbero, come in altri passi (cf. Col. 1,16; Ef. 3,10), le potenze cosmiche o angeliche, alle quali, secondo una concezione giudaica, era affidato il governo del mondo; potenze, ormai sottomesse dal Cristo (cf. Col. 2,15), e, quasi, visibilizzate, nel nostro mondo, dai poteri pubblici. Secondo il pensiero di Paolo, dato che tali potenze sono ormai assoggettate al Cristo (cf. anche 1 Piet. 3,22), sarebbe lecito e conveniente, per il cristiano, assoggettarsi alle autorità civili, che le rappresentano. È posizione poco convincente e poco condivisa. Da tutto il contesto risulta che l'Apostolo spinge il suo sguardo assai più in alto e fa vedere che, a fondamento dell'autorità, c'è un ordinamento, non angelico, ma divino.

ché ne promuova il benessere ⁽¹⁰⁸⁾. L'*ordinamento* (gr. *diatagé*) dice, genericamente, la disposizione divina che assegna alle cose e alle persone il posto che devono occupare, perché la creazione raggiunga i suoi fini; qui è la divina disposizione che assegna alla società un'autorità, perché, a suo nome, provveda al bene comune (cf. vv. 1.4).

La « condanna » è la giustificata reazione, da parte dell'autorità, contro chi ne contrasta il legittimo esercizio del potere.

b) *Le motivazioni dell'esortazione paolina* (vv. 1b.4).

La sottomissione è richiesta e la ribellione è deplorata, facendo leva sul rapporto che l'autorità ha con Dio (vv. 1b.2) e con gli uomini: sulla sua origine divina e sulla sua funzione sociale.

L'atteggiamento di sottomissione è giustificato dall'origine divina che va riconosciuta e attribuita all'autorità civile in genere e ai poteri attualmente costituiti in specie (cf. v. 1b).

Per una giusta comprensione di questa dichiarazione, di notevole gravità, si impone una riflessione sui vari aspetti del potere; sulla natura del rapporto tra potere umano e potere divino; sulle implicazioni di questo legame.

È fondato distinguere, nel *potere*, formalità varie: il *potere in se stesso*, che viene da Dio, come riflesso della sua qualità di supremo moderatore di tutte le cose (cf. Sap. 6,1-4), e come istituzione necessaria per assicurare il bene comune e rimuovere ciò che ad esso si oppone (cf. vv. 3-4); il *modo* di accedere al potere, che può essere ordinato o disordinato; l'*uso del potere*, che può essere conforme o contrario alla giustizia ⁽¹⁰⁹⁾.

Paolo prende in considerazione il potere in se stesso, rilevando che ha la sua sorgente in Dio, senza specificare se direttamente o indirettamente; se attraverso una scelta della comunità o a prescindere da questa ⁽¹¹⁰⁾; non affronta il problema del modo dell'acquisizione del potere; invece, con la precisazione che le autorità costituite vengono da Dio pare rapportarsi all'esercizio del potere da parte della autorità dell'impero romano, e prospettarlo come sostanzialmente ordinato ⁽¹¹¹⁾.

Per quanto riguarda il *rapporto tra potere umano e potere divino*, l'insieme dei dati porta a concludere che, nella prospettiva biblica,

(108) L'insubordinazione è qualificata con due termini: « antitáso » e « anthístamai ». Il verbo « antitáso » dice una attiva ed efficace opposizione; per es. l'opposizione dei giudei agli apostoli del Vangelo (Atti 18,6); l'opposizione di Dio ai superbi (Giac. 4,6). Il verbo « anthístamai » è un resistere: un darsi da fare per impedire che gli altri raggiungano gli obiettivi a cui mirano (cf. Mt. 5,39; Lc. 21,15; Atti 6,10; Gal. 2,11; 2 Tim. 4,15).

(109) Vedi: S. TOMMASO, *Ad Romanos*, in *S. Pauli Apostoli Epistolae Commentaria*, I, Torino 1924, p. 181.

(110) Paolo insegna che « l'istituzione dello Stato risponde al disegno di Dio che ha creato l'uomo come un essere sociale » (F. GODET, *o. c.*, p. 441).

(111) All'applicazione esplicita all'autorità imperiale del principio generale verosimilmente non fu estranea la constatazione che Roma aveva assicurato ai popoli la pace e un notevole benessere (cf. 1 Macc. 8); beni che non potevano non riallacciarsi a colui che è la fonte di ogni bene (cf. Giac. 1,7); cf. J. DUPONT, *Aequitas romana*, in *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Parigi 1967, pp. 527-552; M. HENGEL, NEGRETTE, *Violenza e non violenza*, Torino 1977, pp. 83-87, spec. p. 85.

l'autorità rientra nell'economia generale del segno, che caratterizza tutta l'esperienza religiosa dell'umanità ⁽¹¹²⁾.

Sottolineando l'origine divina del potere, Paolo suggerisce che l'autorità, a livello civile ed ecclesiale, ha rilievo di segno e di strumento in relazione al supremo potere che Dio esercita nel mondo, come autore e moderatore di tutti gli esseri: è uno dei mezzi utilizzati da Dio per raggiungere i suoi fini di bontà nei confronti delle sue creature (cf. sotto gli appellativi di «servi» di Dio e suoi «funzionari»: vv. 4 e 6).

La netta sottolineatura della dipendenza del potere umano da Dio, ha implicazioni di sommo interesse a livello di vita e di prassi: ne costituisce, ad un tempo, una legittimazione e una limitazione. Affermare l'origine divina del potere non è favorire, ma prevenire l'assolutismo; non è togliere, ma porre dei limiti al potere umano, perché è rendere l'uomo responsabile davanti a Dio della gestione di un potere, che è, in certo modo, a lui delegato. L'alternativa a questa visione della autorità, che la relativizza facendone un segno e uno strumento di un potere superiore, è l'assolutizzazione dell'autorità, che si costituisce sorgente autonoma e inappellabile di moralità; esclude ogni possibilità di dissenso e di obiezione e schiavizza gli uomini ⁽¹¹³⁾.

Una sottomissione, che esclude l'insubordinazione, è giustificata anche dalla funzione di promuovere il bene comune, che l'autorità ha nel piano di Dio: è un fatto, anche questo, che mentre fonda il diritto alla docilità, ne suggerisce anche i limiti: essa è motivata e dovuta, purché l'esercizio del potere comporti un vero e serio impegno per assicurare una vera « crescita » ⁽¹¹⁴⁾ a tutti i livelli della comunità.

È dato scolpito nel detto: « L'autorità è a servizio di Dio per il tuo bene » (v. 4a): secondo l'ordinamento divino, ha il compito e la missione di promuovere il benessere, la pace, la giustizia per ciascuno

(112) Vedi in proposito: RAMON POU Y RIUS, *La presenza di Cristo nei sacramenti*, in *Riv.Lit.* 54, 1967, pp. 21-38. Secondo la Bibbia, tutta la vicenda umana ha un certo rilievo sacramentale, nel senso che comporta, oltre la realtà fenomenica — che ne costituisce l'aspetto periferico, colto dalla cronaca — una realtà più profonda, evidenziata dalla parola profetica e rappresentata dall'azione che Dio, creatore e redentore, svolge in continuità per attuare il suo piano salvifico e condurre gli uomini al termine che ha prefissato. In una economia così configurata, le realtà sensibili e gli uomini, in primo piano, sono valorizzati da Dio come segni e strumenti della sua azione, che ha bisogno, essendo indirizzata a spiriti incarnati, di essere variamente visibilizzata.

(113) « Riconoscere che il potere dello Stato viene, in definitiva, da Dio è lo stesso che affermare, senza mettere a repentaglio nessuna parola dell'Apostolo, che l'autorità è responsabile innanzi al tribunale di Dio. In tal modo, l'affermazione del carattere sacro e della dignità di questo potere si accompagna a quella dei suoi limiti e dell'impegno di coscienza che grava su chi lo esercita. Si tratta perciò di un potere ben distinto da qualsiasi dispotismo. Ai nostri giorni, ogniquale volta il materialismo dialettico ha rinunciato a fondare il potere dello Stato sul diritto naturale, stabilito, in definitiva, da Dio, si è avuta come conseguenza ineluttabile la riduzione in schiavitù di tutti i sudditi » (K. PRÜMM, *Il messaggio della lettera ai Romani*, Brescia 1964, p. 143). Ma il discorso va ampliato: « ciò è avvenuto almeno in linea di principio, non soltanto col materialismo dialettico, ossia col marxismo, ma con tutte le ideologie e i movimenti nati dalla rivoluzione, i quali hanno ripudiato l'idea arcaica, classica, giudaica e cristiana, per collocare nell'individuo o nella comunità — nazione, proletariato, razza — la fonte di ogni norma morale e giuridica » (G. TORTI, *La lettera ai Romani*, Brescia 1977, p. 249).

(114) « Autorità »: dal latino « augere » — crescere, accrescere, promunovere.

e per tutti; il che esige che dia lode e incoraggiamento agli onesti (v. 3) e colpisca con decisione i malfattori (v. 4b), facendosi, in quest'ultimo caso, esecutrice di un giudizio divino e compiendo un gesto in cui si manifesta l'ira di Dio: la sua radicale opposizione a ogni specie di disordine ⁽¹¹⁵⁾.

c) *Le modalità della sottomissione* (v. 5-7).

Accennando ora al modo di esecuzione delle direttive, Paolo ammonisce che per le ragioni addotte « è necessario star sottomessi, non soltanto per paura delle punizioni, ma anche per un motivo di coscienza » (v. 5) ⁽¹¹⁶⁾.

La stessa sottomissione deve essere, per il cristiano, un *atto di libertà*: un gesto, con cui prima che a un dettame esteriore, egli obbedisce alla voce della sua ragione, illuminata e confortata dalla fede; non un ossequio prestato per riguardo alle persone o per vantaggi personali, in vista di avere lode o evitare danni, ma un servizio, compiuto per mettersi in accordo con il dettame della coscienza, che se è illuminata ed evangelicamente formata, sa vedere nell'autorità, un'istituzione, rispondente al disegno di Dio; insomma, un servizio, realizzato come espressione di docilità verso Dio e come mezzo di contribuire al bene comune.

Paolo, sviluppando il suo pensiero e passando a un'applicazione pratica, prosegue: « Questa è anche la ragione per cui dovete pagare le tasse, perché, se essi assolvono coscienziosamente il loro incarico, sono al servizio di Dio » (v. 6). Espressione concreta della sottomissione alla autorità dovrà essere, oltre un atteggiamento di rispetto, la sollecitudine di pagare le imposte dirette e indirette; perché chi detiene il potere abbia la effettiva possibilità di provvedere al bene comune; e ciò va fatto per la ragione già illustrata: per motivo di coscienza (v. 6a. cf. v7).

Le evasioni fiscali sono un gesto che contrasta con il dettame di una coscienza cristianamente informata, che impone di concorrere, secondo le possibilità, al comune benessere e di offrire a chi detiene il potere la possibilità di svolgere il suo compito a beneficio di tutti.

Ecco ora alcune *annotazioni conclusive* come tentativo di *attualizzazione* del messaggio di Paolo.

Il discorso di Paolo sulla sottomissione e sulla non opposizione all'autorità dello Stato suona alquanto strano all'orecchio dell'uomo d'oggi,

(115) Paolo non ignora gli abusi dell'autorità, ma lascia intendere che una società senza guida e senza capi che incoraggino il bene e colpiscano il male, una società in stato di anarchia, rappresenta un male peggiore che una comunità governata da uomini fallibili. Per lui, tali abusi non escludono l'origine divina dell'autorità, come il cattivo impiego delle sue facoltà, da parte dell'uomo, non toglie che siano dono prezioso di Dio. ORIGENE rimarcava che va riconosciuto che il potere è da Dio anche quando perseguita i cristiani, non rei di colpe comuni. Naturalmente, come avviene per la creatura che fa perverso uso dei doni di Dio, così l'autorità dovrà rendere conto a Dio delle ingiustizie che commette nell'esercizio della sua potestà (*In epist. ad Romanos*, 9,26 s. PG. 14,1226 s.).

(116) Sul tema della « coscienza », vedi per es.: O. KUSS, *La coscienza*, in *La lettera ai Romani*, I, Brescia 1962, pp. 109-116; S. CIPRIANI, *La coscienza in S. Paolo*, in AA.VV., *Antropologia Biblica e morale*, Napoli 1972, pp. 93-121; cf. per il nostro passo, p. 105.

che vive, generalmente, in un regime di democrazia, in cui i cittadini hanno il diritto-dovere di influire sul funzionamento dello Stato; di contribuire al suo costituirsi e al suo modificarsi e di esercitare sui pubblici poteri un controllo sotto la forma di una opposizione legale. Ecco allora il problema: le direttive hanno un carattere contingente o un valore permanente? Nella luce degli sviluppi che precedono, rispondiamo che Paolo, pur avendo sott'occhio una situazione socio-culturale diversa dalla nostra, propone alcuni principi, validi per tutti i tempi.

Un potere pubblico è necessario per promuovere il bene comune. Un potere pubblico, che sostanzialmente provvede a detto bene, ha diritto alla sottomissione come forma di collaborazione per il raggiungimento dei fini delle società. Nella luce della rivelazione, che prospetta tutta la vicenda umana come sottesa dalla presenza attiva di Dio (che valorizza gli uomini per dare attuazione ai suoi disegni), il potere pubblico va visto come un segno e uno strumento dell'azione con cui Dio regge e governa l'universo da Lui creato. Di riflesso, un ragionevole ossequio all'autorità civile va considerato come un aspetto dell'ossequio dovuto a Dio: come un dovere religioso e di coscienza.

Paolo, nel nostro brano, non ci offre una teoria completa sullo Stato e sui rapporti tra questo e i cittadini; manca, tra l'altro, un discorso sui doveri dei governanti. Questi doveri possono dedursi dal contesto, dal testo e dall'insieme dei dati neotestamentari. Lo sviluppo sull'autorità è quasi « stretto » tra due brani, che sono dedicati al tema dell'amore fraterno e universale, e offrono direttive valide per i governati e i governanti. Nel testo, le autorità sono presentate come « ministri » di Dio (vv. 4,6); come impegnate a rendere presente tra gli uomini l'immagine di Dio, che è più « Padre » che « Padrone ». Nella visione, infine, del Nuovo Testamento, il governo, a tutti i livelli, non è uno spadroneggiare, ma un servire (cfr. Mc. 10,42-45; 1 Piet. 5,3).

La supposizione di Paolo è che lo Stato sia impegnato a procurare il benessere dei cittadini e che le sue leggi e ordinanze siano intese a promuovere il bene comune (cf. v. 4); ma l'appello alla coscienza (cf. v. 5) suggerisce che, nei confronti dell'autorità civile, non è richiesta una obbedienza cieca: qualora le direttive non fossero espressione di ciò che domanda il bene della società e si rivelassero in contrasto aperto con i chiari dettami della coscienza — che si rende interprete di quella legge scolpita nei cuori (cf. Rom. 2,14 ss.), che la norma statale è chiamata a esplicitare e attuare per il bene di tutti — cesserebbe l'obbligo, per il cittadino, dell'obbedienza all'autorità. Insomma, facendo leva sulla coscienza Paolo non esclude « l'obiezione di coscienza » nei casi particolari, ma prende netta posizione contro una fanatica e preconcepita contestazione dell'autorità. In altri termini: come più volte abbiamo rimarcato, siamo esortati alla sottomissione ai governanti, in quanto sono al « servizio » di Dio (cfr. vv. 4,6) e operano come « servi di Dio »; si muovono cioè nei confini della sua volontà; se però il servo non si mostra docile al suo padrone, nel caso a Dio, disattendendo i suoi voleri, gli altri servi non sono tenuti alla docilità verso di lui.

In questa direzione orienta l'atteggiamento degli Apostoli verso le autorità giudaiche, di cui respingono le direttive che contrastano con

la volontà di Dio e con i dettami di una coscienza illuminata dal Vangelo (cf. Atti 4,19; 5,29; vedi Dan. 3,18) ⁽¹¹⁷⁾.

È merito della fede biblico-cristiana avere, con i detti e con i fatti, e con somma decisione, insegnato la *distinzione tra morale e diritto* ⁽¹¹⁸⁾, secondo cui ciò che la legge esterna comanda è valido, se è in armonia con la legge interiore della ragione, della coscienza e dello Spirito ⁽¹¹⁹⁾.

3) I precetti del decalogo e la legge dell'amore

(Rom. 13,8-10; cf. Gal. 5,13-15) ⁽¹²⁰⁾

Riprendendo, condensando e motivando gli sviluppi precedenti (cf. Rom. 12,1-21 e 13,1-7), si richiama ora l'attenzione (Rom. 13,8-10), sulla carità, celebrata come compimento di tutta la legge; dilatando, poi, il discorso e portandolo sul piano della prassi di ogni giorno, si esortano i credenti a ripudiare le opere delle tenebre e a rivestirsi delle armi della luce; in una parola, a configurarsi, nell'agire, al Cristo Risorto, nella consapevolezza della salvezza già realizzata e della salvezza sperata (Rom. 13,11-14).

Fissiamo lo sguardo sul brano di Rom. 13,8-10, anticipato nel suo contenuto essenziale in Gal. 5,13-15; e rimandiamo, per l'altro brano (13,11-14) a Gal. 5,19-23, che ne approfondisce e specifica i temi attraverso l'ampia riflessione sulle opere della carne e il frutto dello Spirito.

(117) Cf. B. RAMAZZOTTI, *Libertà e Legge nel Messaggio cristiano*, II, cit., pp. 6 ss.; 29 ss.; E. BEST, *The Letter of Paul to the Romans*, Cambridge 1967: l'autore osserva, tra l'altro, che Paolo — il quale si occupa solo del potere in sé e non del modo di conquistarlo — non ha per alcun verso preso in considerazione « il caso di una democrazia, in cui la distinzione tra governanti e governati è assai meno netta che nell'Impero Romano; in questo moderno sistema, nei compiti dell'opposizione, rientra la lotta, pacificamente condotta per determinare un cambiamento di governo » (o. c. 149 s.).

(118) Sull'argomento, vedi per es.: P. ANTOINE, *L'Evangile et le droit*, in *Lumière et Vie*, n. 102, 1971, pp. 60-76: « Non è perché Cesare ha parlato che io devo obbedirgli, ma solo perché comanda qualcosa di buono. L'appartenenza del cristiano al suo paese, al suo partito, al suo gruppo, è reale ed effettiva, ma non sarà mai cieca e incondizionata. Si rimprovera talvolta al cristianesimo il suo conservatorismo, ma si rimprovera, nel contempo, ai cristiani di essere degli alleati poco sicuri. Ciò dipende dal fatto che non si dà ricetta per la fedeltà; e che il puro argomento di autorità, o il diritto del più forte, è impotente a convincere la coscienza » (p. 63).

(119) Sullo sfondo degli sviluppi sull'origine dell'autorità e sui doveri nei suoi confronti, si vede e si coglie tutta la sincerità dell'esortazione alla preghiera per i pubblici ufficiali, che si legge in 1 Tim. 2,1 s., ripresa nella lettera di Policarpo (12,3). E nella linea di Paolo si muove la tradizione cristiana, espressa con efficacia nella preghiera di Clemente R., che chiede la grazia della docile sottomissione « al nome santissimo e onnipotente » di Dio e « a coloro che ci guidano e governano sulla terra » (CLEME TE R., *I ai Corinzi*, 60 s.; vedi *I Padri Apostolici*, Roma 1966, 88 s.; vedi pure GIUSTINO, *I Apologia* 1,17: siamo i primi a pagare i tributi... obbediamo volentieri).

(120) Sul nostro brano (Rom. 13,8-10), oltre i commentari alla lettera ai Romani, vedi: C. SPICQ, *La carità è la pienezza della legge. Rom. XIII, 8-10*, in *Agapé*, I, 1958, pp. 259-266; A. SISTI, *La legge dell'amore (Rom. 13,8-10)*, in *Bibbia e Or.* 8, 1966, pp. 60-70.

- a) *L'amore, debito fondamentale del cristiano, come compimento della legge* (v. 8).

Per quanto riguarda i debiti, si fanno due annotazioni: una negativa e l'altra positiva (v. 8a): *Non dovete essere debitori di nulla con nessuno*; pur dovendo e potendo contrarre dei debiti prendendo in prestito da altri (cf. Es. 22,25; Lc. 6,35), non dovete ⁽¹²¹⁾ lasciare insoddisfatto e insoluto alcun debito, come fa il malvagio (cf. Sal. 36,21); *ma* ⁽¹²²⁾ *dovete amarvi gli uni gli altri*: dovete concentrare l'attenzione sul debito del reciproco ⁽¹²³⁾ amore ⁽¹²⁴⁾, più che su tutti gli altri, tenendo conto che è dovere di preminente e singolare interesse, perché, se veramente si adempie il precetto dell'amore vicendevole, viene adempiuto tutto il resto ⁽¹²⁵⁾ della legge (8b) ⁽¹²⁶⁾.

(121) Abbiamo reso « oféilete », con l'imperativo e non con l'indicativo (verso ciascuno non avete che questo debito: amatevi gli uni gli altri); come richiede il parallelismo e il nesso con i detti del v. 7, che hanno forma di comando.

(122) Parecchi danno alla particella « ei mé » il valore, abbastanza usuale (cf. 1 Cor. 1,14) di « eccetto ». Ne risulta l'ammonimento: « non abbiate o non lasciate alcun debito insoddisfatto con alcuno, *eccetto* quello dell'amore reciproco, che è debito che sempre sussiste e che non può mai considerarsi estinto o pagato; in altre parole: quando avete soddisfatto, come di dovere, tutti i debiti, siate consapevoli che resta ancora insoluto il debito dell'amore vicendevole.

Tuttavia, talvolta, detta particella vale semplicemente: *ma* (cf. Rom. 14,14: nulla è immondo in sé, *ma se* (ei mé) uno lo ritiene immondo, per lui è immondo: cf. Gal. 1,19; Mt. 12,4).

AmMESSO questo senso, che appare qui preferibile, sono sottolineati due fatti: l'esigenza di non avere debiti insoddisfatti; e l'esigenza di avere speciale attenzione — per soddisfarlo — al debito, quotidianamente urgente, dell'amore vicendevole. (Vedi in questo senso: C. K. BARRETT, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, New York, 1957, pp. 249 s.

(123) L'amore « reciproco » qui esaltato è primariamente la benevolenza verso i membri della comunità cristiana (cf. 12,1-16; Gal. 6,10); ma l'insistenza nel segnalarne le concrete manifestazioni nei comandamenti del decalogo, che sono precetti di interesse generale e di portata universale, insinua che lo sguardo si estende alla totalità degli uomini.

(124) Nel brano ricorrono: il verbo « agapào » e il nome « agàpe », che dicono un moto di benevolenza, libero e riflesso, fondato su ragioni, ponderate dall'intelletto o suggerite dalla fede (lat.: diligere, dilectio, caritas); a differenza di « filéin » e « filía », che qualificano il moto spontaneo di benevolenza verso le persone a noi legate da parentela o amicizia.

La prima forma di amore è possibile anche nei confronti dei nemici (cf. Mt. 5,44); e solitamente designa la benevolenza da nutrire verso i fratelli di fede e verso tutti gli uomini; ma l'amore fraterno viene designato come « filadelfía », quasi a indicare che la coscienza dei nostri legami, in Cristo (cf. Ef. 4,1-6), deve a poco a poco conferire un carattere di spontaneità e caricare di tenerezza l'amore verso i compagni di fede (cf. Rom. 12,10 e nota 80) e addirittura verso Cristo (I Cor. 16,22).

(125) Abbiamo unito « tòn èteron » a « nómon »; senso: amando cristianamente, osservando questo primo precetto, si osservano i *restanti* precetti, come sarà subito documentato (cf. O. MERK, o. c., p. 165, e altri). Più spesso, però, « tòn èteron » è associato al precedente « agapòn » (chi ama l'altro) e identificato con il « prossimo-plesion » di v. 9b.

(126) Sull'amore, come pieno adempimento della legge, vedi la conclusiva dichiarazione del v. 10b, che riprende, a modo di inclusione, il tema.

Annotiamo subito che affermare che l'amore è compimento della legge, cioè la realtà da cui la legge riceve tutto ciò che chiede, è dire che senza l'amore nessuna legge può considerarsi osservata. Ciò vale anche per i rapporti tra Stato e

b) *I precetti negativi del decalogo e il precetto positivo dell'amore* (vv. 9-10a).

Si offre ora una documentazione del principio generale, enunciato al v. 8b. Interesse diretto per la nostra riflessione hanno le annotazioni sul legame tra i precetti del decalogo, che generalmente hanno forma negativa, e il precetto positivo dell'amore. L'etica è un fatto positivo, ma comporta precetti negativi: otto dei dieci comandamenti sono delle proibizioni; nell'elenco delle doti della carità (cf. 1 Cor. 13,4-7), sono elencati una serie di difetti da fuggire, per soddisfare agli obblighi dell'amore fraterno.

È ordinamento richiesto dal dominio, nel mondo attuale — caratterizzato dal coesistere di secolo futuro e secolo presente — del peccato, di cui i precetti segnalano la presenza, e contro cui sollecitano a lottare ⁽¹²⁷⁾. Le interdizioni, qui richiamate ⁽¹²⁸⁾, sono: l'adulterio, l'omicidio, il furto, il desiderio delle cose altrui (v. 9a) ⁽¹²⁹⁾. Questi precetti negativi sono compresi e sono attuati nel comando positivo di amare il prossimo, riferito con la formula antica ⁽¹³⁰⁾: *ama il prossimo tuo come te stesso* (v. 9b) ⁽¹³¹⁾.

Il precetto dell'amore che impone di fare del bene a tutti implica necessariamente il dovere di non fare male a nessuno (v. 10a).

cittadini e viceversa, di cui in Rom. 13,1-7: l'esigenza della giustizia non risulta compiuta se non è soddisfatta l'esigenza dell'amore: così, per l'autorità, le leggi saranno giuste se suggerite dall'amore; e, per i cittadini, il rispetto avrà la sua giusta misura, se dettato e accompagnato dall'amore. S. Paolo in 1 Tess. 5,12 s., avverte che il rispetto verso i pastori della Chiesa deve essere permeato di affetto.

(127) Vedi sopra, parte generale: le ragioni d'essere della legge eterna.

(128) Qui Paolo, che è preoccupato solo di una esemplificazione (cf. l'aggiunta: e qualsiasi altro precetto), menziona solo quattro dei 10 comandamenti, seguendo non l'ordine del testo ebraico. (cf. Es. 20,13 ss.; Deut. 5,17 ss.), ma quello della versione greca (cod. B) nel Deut. (cf. 5,17 s.: adulterio, omicidio, furto) e nell'Esodo (20,13 ss.: adulterio, furto, omicidio, che riaffiora in Mc. 10,19; Lc. 18,20).

(129) Per una illustrazione dei singoli precetti, che non è il fine della nostra trattazione, oltre i commentari dell'Esodo e del Deuteronomio, vedi per es.: H. SCHUNGEL-STRAUTMANN, *Decalogo e comandamenti di Dio* (coll. *Studi Bibl.*, n. 43), Brescia 1977, con vasta bibliografia, pp. 143-151; A. PENNA, *Il decalogo nell'interpretazione profetica*, in AA.VV., *I Fondamenti biblici della teologia morale*, cit., pp. 83-116.

(130) Nella formulazione del Levitico (19,18), l'appellativo di « prossimo » è in parallelismo con « i figli del tuo popolo ». Gesù assume il comandamento antico, ma lo purifica, lo perfeziona e lo universalizza, imponendo di considerare come « prossimo » e di fare oggetto di fattiva benevolenza ogni uomo, senza distinzione di razza o di condizione sociale, incluso il nemico (cf. sopra: Rom. 12,14.17-21; Gal. 6,10; Mt. 5,43-48; Lc. 10,25-37).

(131) Il punto di riferimento è l'amore dell'uomo *per se stesso*, che è atteggiamento valido, purché non diventi chiuso e gretto egoismo. La norma di azione è ben specificata in Fil. 2,4: « Non badate soltanto ai vostri interessi, ma anche a quelli degli altri ». Quando si accenna al sacrificio di se stessi per gli altri, non si mette da parte l'amore personale, ma si mette in azione l'amore per Iddio, che deve essere al di sopra dell'amore per se stessi. Questa esigenza di saper passare sopra il personale interesse nell'interesse dell'amore di Dio sarà vissuta dal Cristo Gesù e poi da Lui codificata nel suo comandamento nuovo (cf. Giov. 13,34 s.).

- c) Il brano si chiude col solenne, incisivo e riassuntivo detto: *L'amore è il pieno compimento della legge* (v. 10b).

Nella luce dei rimarchi che precedono ⁽¹³²⁾ il precetto dell'amore appare compimento della legge, a *livello del dire*, in quanto da solo dice la totalità dei precetti, che non sono che la particolarizzazione di quel comandamento centrale; e a *livello del fare*, perché fatto, cioè osservato, quel precetto, tutti gli altri sono fatti e osservati ⁽¹³³⁾. Ma il precetto dell'amore, oltre che compimento di tutti i precetti, ne è anche il superamento, nel senso che l'impegno a fare il bene va oltre le proibizioni di fare il male; e nel senso che detto precetto tende a rendere superflui gli altri precetti: se fosse perfettamente compreso e praticato, non avrebbero ragione di esistere specifici precetti che ne esprimono particolari dettami, che, invece, sono necessari, nella attuale condizione, in cui per nessuno si verifica ⁽¹³⁴⁾ la perfetta percezione e la perfetta esecuzione della legge dell'amore, che si identifica con la legge dello Spirito (cf. Rom. 8,2 e Gal. 5,22) ⁽¹³⁵⁾.

(132) L'amore è sentito come adempimento della legge (cf. v. 8b; Gal. 5,14); come atteggiamento che contiene e attua tutto quello che la legge chiede; come ricapitolazione e quasi riassunto della legge (v. 9b).

(133) Scriveva S. GREGORIO M., commentando Giov. 15,12-16: « Come i numerosi rami di un albero sono prodotti da un'unica radice, così tutte le virtù sono generate dalla sola carità. E il ramo dell'opera buona non ha alcun vigore se non rimane unito alla radice della carità. I comandamenti del Signore sono *molti* e sono *uno* solo: molti per la diversità degli atti comandati; uno per la radice che è la carità » (*Om. 27 sul Vangelo*, P.L. 76,1205).

Facendo eco a questi rilievi, è stato scritto: « Le virtù particolari sono le rifrazioni diverse di una carità che deve risplendere... attraverso la diversità delle situazioni in cui siamo impegnati. La loro funzione è far penetrare le esigenze della carità e della comunione nei campi dell'agire differenziato, sia per ragione della nostra complessità soggettiva, sia per causa della complessità del mondo nel quale dobbiamo operare » (G. GILLEMANN, *Théologie morale et charité*, in *N.R.Th.* 74, 19752, 817).

(134) Vedi A. VIARD, *Épître aux Romains*, Parigi 1975, p. 279 (cf. sopra: la legge esteriore: necessità e valore). Questa situazione dell'uomo, su cui più volte abbiamo richiamato l'attenzione, mette in evidenza l'eccesso di ottimismo di chi vorrebbe ridurre tutti i precetti cristiani all'unico precetto dell'amore fraterno, *escludendo*, a livello biblico ed ecclesiale, norme specifiche e precise che ne esprimano le esigenze per l'uomo, che non è in grado di coglierle in modo valido, non essendo stato ancora compiutamente trasfigurato dallo Spirito e dalla carità.

(135) La solenne e categorica dichiarazione di Paolo circa il precetto dell'amore fraterno come compimento, cioè attuazione e compendio della legge, messa a confronto con l'insegnamento di Gesù sul *duplice* precetto (cf. Mt. 22,37-40; Mc. 12,28-31; Lc. 10,27), pone il problema del rapporto tra amore di Dio e amore dei fratelli.

Ebbene, accostando la varietà delle testimonianze, si intravede il legame intimo fra questi due aspetti dell'amore.

a) Secondo Rom. 5,5, lo Spirito santo diffonde nei nostri cuori l'amore di Dio; rende i credenti partecipi di quell'amore che costituisce la vita, l'essere e l'operare di Dio, e si esprime nel suo costante e generoso donarsi agli uomini. Il detto di Paolo che esalta il "Dio dell'amore" (cf. 2 Cor. 13,11), si precisa in quello di Giovanni: "Dio è amore" (1 Giov. 4,8.16), ossia "quella pienezza infinita, la cui azione propria è donarsi con una libertà e gratuità sovrane" (J. HUBY, *Prima Epistola ai Corinzi*, Roma 1963, p. 254).

Secondo, poi, Gal. 5,22, lo Spirito santo produce, come primo suo frutto

d) *Conclusiones.*

Nel brano i precetti negativi sono costantemente prospettati come specificazioni del precetto centrale dell'amore: essi pongono dunque sott'occhio una serie di gesti e di atteggiamenti intrinsecamente disordinati perché antitetici e incompatibili con la legge suprema e fondamentale dell'amore: ne segue che i comandamenti, che condannano questi comportamenti, hanno perenne e permanente valore ⁽¹³⁶⁾.

4) *Il rapporto tra « forti » e « deboli »:
tra cristiani illuminati e cristiani scrupolosi (Rom. 14,1-15,12) ⁽¹³⁷⁾*

Dopo avere illustrato ampiamente i doveri generali dei cristiani, Paolo prende ora in considerazione una situazione particolare della co-

l'amore fraterno, un amore che è pace, comprensione, cordialità, bontà, fedeltà, mezza, dominio di sé.

Da questi due passi avvicinati, è ovvio concludere che nella visione paolina, l'amore dei fratelli non è che una partecipazione, espansione e manifestazione dell'amore di Dio, che, attraverso il dono dello Spirito, assicurato dalla fede (cf. Gal. 3,1-5,14, 5 ss.), trapassa in noi e pone in noi la capacità di amare Dio e i fratelli. Insomma, Dio comunica a noi la sua vita, che è amore che si dona, perché la viviamo, donandoci agli altri per amore (cf. 1 Giov. 4, 10 s.).

b) Secondo Gal. 5,6, la fede, come donazione totale a Dio (cf. Rom. 1,5), in definitiva, come amore per Iddio, per essere genuina e provvista di valore da un punto di vista cristiano, deve prendere forma nell'amore fraterno: nella donazione ai fratelli attraverso un servizio reso per amore (cf. Gal. 5,13). L'amore fraterno ha quasi il rilievo di sacramento rispetto all'amore per Iddio: lo rivela e lo dilata.

c) Infine, l'amore per i fratelli è comandamento di Dio (cf. Rom. 13,9b; Gal. 5,14), rinnovato e perfezionato dal Figlio di Dio (cf. Gal. 6,2; Giov. 13, 34 s.); che, attuato fedelmente, diventa espressione di amore per Iddio (Ger. 22,16) e per il Cristo (cf. Giov. 15,10.12).

(136) L'appello al decalogo nel nostro contesto documenta questi fatti:

1) Il decalogo è di permanente e duraturo interesse.

2) Il decalogo esemplifica la legge, che la carità adempie e compie, ed è perciò correlativo alla carità.

3) I comandamenti, in quanto implicano una vincolante obbligazione, non intralciano l'esercizio della carità: non c'è nessuna incompatibilità tra precetti e carità.

4) I comandamenti sono le linee secondo cui opera la carità (J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, II, Grands Rapids, 1965, p. 161 s.).

(137) Sul nostro brano, oltre i commentari della lettera ai Romani, vedi: O. MERK, o.c., pp. 167-173; J. DUPONT, *Appel aux faibles et aux forts dans la communauté romaine*, (Rom. 14,1-15), in *Analecta Biblica*, 17-18, I, Roma 1963, pp. 357-366 (il brano è una specie di "rielaborazione", in vista di un caso, simile, ma non identico, degli sviluppi di 1 Cor. sulla questione degli idolotriti); Id., *Gnose et liberté* (1 Cor. VIII, 1-13; X, 23-33 et Rom. XIV, 1-XV, 13), in *Gnosis, La connaissance religieuse dans les Epîtres de saint Paul*, Parigi 1960, pp. 265-282; C. E. B. CRANFIELD, *Some observations on the Interpretation of Romans 14,1-15,13*, in *Communio Viatorum* 17, 1975, pp. 193-204 (i "deboli" molto probabilmente sono giudeocristiani, che non avevano chiara coscienza della possibilità offerta dal Vangelo ai credenti di rinunciare alla osservanza di prescrizioni legali come quelle concernenti la distinzione tra cibi mondi e immondi, l'astensione dal sangue, la santificazione del sabato e di altri giorni speciali; per quanto riguarda l'astinenza dal vino in Rom. 14,21, potrebbe trattarsi solo di un caso ipotetico).

munità romana e, nella luce della legge generale della carità (cf. 12,9-13,10) determina l'atteggiamento che, in relazione al caso contemplato, i fedeli della capitale dell'Impero devono assumere, formulando principi di azione di perenne valore.

L'intervento è occasionato dalla presenza nella chiesa, a cui si indirizza, di gruppi diversamente orientati. In concreto, l'Apostolo si indugia a definire i rapporti tra un primo gruppo di cristiani, qualificati come « forti » (cf. 15,1) e prospettati come più illuminati, più maturi e più adulti, per aver colto appieno le implicazioni della libertà e dell'universalismo cristiano rispetto alla legge e al particolarismo dei Giudei; e un secondo gruppo di credenti, detti « deboli » (cf. 14,1; I Tess. 5,14), quasi « scrupolosi », perché continuavano ad attribuire, per l'incapacità di avvertire tutta la novità cristiana, un esagerato valore, a livello di pensiero e di prassi, ad alcune norme giudaiche, relative alla distinzione dei cibi e dei giorni ⁽¹³⁸⁾.

Stando al contesto (cf. 15,7-12), i due gruppi dovevano corrispondere, anche se non rigidamente, alle due componenti della Chiesa di Roma: gli etnicocristiani e i giudeocristiani. Questi ultimi, verosimilmente in minoranza (cf. Atti 18,2), erano restati attaccati a consuetudini e tradizioni dell'ebraismo della diaspora; quelli le ignoravano o, comunque, ricusavano di praticarle e di osservarle, perché non ne vedevano la necessità in base al Vangelo predicato dagli Apostoli ⁽¹³⁹⁾.

La presa di posizione di Paolo è assai opportuna ⁽¹⁴⁰⁾. Questa divergenza di idee poteva provocare vivaci conflitti e impedire la pacifica convivenza tra coloro che avevano in comune la fede, come si era verificato per le chiese della Palestina e della Siria in relazione al problema

(138) Il gruppo dei « forti » (15,1) appare costituito da coloro che hanno una fede ben radicata e hanno acquisito e maturato la convinzione che l'adesione al Vangelo, come accoglimento di un complesso di verità e massimamente come atteggiamento di obbedienza a Dio e al Cristo (cf. Rom. 1,5,8 e 16,19), non esige l'osservanza delle prescrizioni, di matrice giudaica o gnostica, relative ai cibi e le feste. Il gruppo dei « deboli » (14,1) è formato da coloro, che hanno ancora una fede immatura, che li induce a vedere un legame tra obbedienza al Vangelo e obbedienza alla legge giudaica; in dettaglio, questi individui si caratterizzano, secondo i dati del testo, per tendenze vegetariane (cf. 14,2 s.), e per la distinzione stabilita tra i giorni, alcuni dei quali erano riguardati come singolarmente sacri (cf. 14,5; vedi Gal. 4,10) e forse santificati con l'astensione dalle carni e da bevande alcoliche (cf. 14,21). Tutti costoro non avevano ancora compreso l'estensione della libertà cristiana, né avevano capito che la distinzione, quanto ai cibi, era in funzione della separazione di Israele dai pagani, e, di riflesso non aveva più ragion d'essere dopo che, nel Cristo Gesù, i due blocchi, di diritto e di fatto, erano stati superati (cf. Rom. 15,7-12; Ef. 2,11-22).

Sul tema della distinzione dei giorni e della purità legale, vedi per es.: B. RAMAZZOTTI, *I Tempi di Gesù*, in AA.VV., *Introduzione al N.T.*, Brescia 1971, pp. 393-402.

(139) La lettura del nostro brano richiama con naturalezza alla mente le riflessioni di Paolo, in 1 Cor. (cf. cc.8-10), sulla manducazione della carne immolata agli idoli (idolòtiti). Il problema preso in esame nel nostro caso non è identico, ma, per risolvere il problema che si pone a Roma, l'Apostolo riprende, sviluppa e applica i principi che aveva già esposto affrontando la questione di Corinto.

(140) Per maggiori dettagli sullo scopo della nostra lettera e sulla incidenza della situazione storica della comunità nella organizzazione e nella formulazione del messaggio dottrinale e pratico del nostro scritto, vedi le *Introduzioni* alla lettera ai Romani.

della circoncisione ⁽¹⁴¹⁾. Qui, in linea col decreto di Gerusalemme (cf. Atti 15,20-28), i cristiani, più progrediti nella intelligenza del Vangelo, sono sollecitati a rispettare le opinioni e gli scrupoli dei loro fratelli, senza perdersi in vane discussioni (cf. 14,1.3a), e addirittura incoraggiati ad adattarsi, in qualche circostanza, al loro modo di agire, per salvaguardare l'unità della fede e la comunione fraterna ⁽¹⁴²⁾.

La prima parte dell'esortazione ha come motivo dominante un invito, rivolto massimamente ai « deboli », a evitare il giudizio di condanna nei confronti dei « forti », rispettando i diritti di Dio, giudice unico e supremo (cf. 14,1-12); la seconda contiene un pressante monito ai « forti » a evitare lo scandalo dei deboli (cf. 14,13-23), dando prova di tolleranza e comprensione sull'esempio di Gesù (cf. 15,1-13).

a) *Il dovere di non giudicare i fratelli (14-1-12).*

Dopo una specie di introduzione (14,1-3), dove il discorso è rivolto congiuntamente ai due gruppi, la sollecitudine pastorale di Paolo si concentra sui « deboli », esortati, con varie ragioni, a non formulare giudizi di condanna contro i fratelli, che, in questioni di assai relativa importanza (cf. vv. 3.5), hanno opinioni discordanti (vv. 4.10)).

È direttiva sempre valida nel suo contenuto e nelle sue giustificazioni. Si disapprova chi si permette di giudicare come malvagio e ingiusto e di fare oggetto del suo disprezzo un membro della comunità ecclesiale perché assume atteggiamenti che contrastano con le sue proprie convinzioni. Si condanna chi giudica contrario alla *fede* tutto ciò che è contrario alla *sua* fede.

In breve spazio, si accumulano *motivi* solidi e validi, che devono distogliere dal giudicare malevolmente i fratelli.

Nessuno deve prendersi la libertà di condannare gli altri, riflettendo che verso tutti Dio si è mostrato sommamente accogliente (v. 3b) ⁽¹⁴³⁾ e che tutti nel Cristo, appartengono a Dio, come a supremo Signore (vv. 4 e 7-8) ⁽¹⁴⁴⁾: prendere posizione contro i nostri fratelli è indebita ingerenza in un dominio che non è di nostra pertinenza; è irruzione negli affari altrui. Un servo deve rendere conto al suo padrone e non agli altri servi.

(141) Vedi Atti 15,1-36; Gal. 2, 1-14.

(142) Vedi sopra: Parte generale: Criteri di valutazione della legge esteriore; vedi pure: C. M. MARTINI, *Il decreto del Concilio di Gerusalemme*, cit. sopra, spec. la conclusione, p. 354.

(143) Il tema della "accoglienza" di Dio (cf. Sal. 26,10;72,24) verso tutti gli uomini, come atteggiamento che ha valore di esempio, sarà ripreso e ampliato in Rom. 15,7-12, dove si propone, come modello, Gesù, che dà prova di somma e fattiva comprensione sia verso i Giudei che i pagani, per far risplendere, ad un tempo, la fedeltà e la misericordia di Dio (cf. Rom. 5,6 ss.; e Ef. 5,1 s.; Col. 3,13). Vedi in proposito: J. DUPONT, *Accoglienti con tutti*, in *Parola Ass. Festiva* n. 3, Brescia 1969, pp. 29-36, spec. 34 ss.

(144) In Rom. 14,7 s. si fa cenno di un'appartenenza al Cristo Gesù, che neppure la morte interrompe: vedi 1 Tess. 4,14-16: l'unione con Gesù nel morire e dopo la morte; 2 Cor. 5,6 ss.; Fil. 1,21 ss. Vedi: F. LONGO, *Artefici della vita in Cristo*, in *Par. Ass. Fest.* 77, 1971, pp. 119 ss.; S. ZEDDA, *Lo stato intermedio come partecipazione al mistero pasquale in S. Paolo*, in *Bibbia e Or.* 8, 1966, pp. 213-220.

Non è saggio condannare un fratello per un comportamento dissonante dal nostro in materia di secondario rilievo, come una distinzione tra i giorni, nella linea del Giudaismo (cf. v. 5 e vedi Gal. 4,10), quando il valore di un atto dipende massimamente dall'atteggiamento del soggetto: in realtà, con uguale retta intenzione, con la stessa preoccupazione di piacere a Dio e con identico sentimento di lode a Lui, è possibile rispettare o disattendere osservanze del genere (v. 6): si tratta dunque di scelte, di cui il soggetto è responsabile solo davanti a Dio, che è l'unico in grado di valutare l'aspetto positivo o negativo del comportamento umano ⁽¹⁴⁵⁾.

La pretesa di valutare il comportamento dei fratelli di fede è inoltre da deplorare, perché noi siamo chiamati non a pronunciare, ma a subire il giudizio da parte di Dio Padre e del Cristo, suo Figlio, con l'onere e il dovere di rendere conto del nostro e non dell'altrui operato ⁽¹⁴⁶⁾. Dio, come è l'unico padrone, così è l'unico giudice ⁽¹⁴⁷⁾.

Motivo, infine, di eliminare dalla mente ogni giudizio di condanna e dal cuore ogni sentimento di disprezzo, è la consapevolezza che tutti siamo *fratelli* (v. 10), perché tutti figli, nel medesimo Spirito del Cristo, del Padre celeste (cf. Rom. 8,14-17): siamo tutti uguali davanti a Dio e non abbiamo alcuna qualifica per atteggiarci a censori gli uni degli altri ⁽¹⁴⁸⁾.

In sostanza si sottolinea: il dovere della solidarietà tra i cristiani; l'esigenza di salvare, a tutti i costi, la comunione fraterna; l'obbligo di seguire la propria coscienza e rispettare quella degli altri; nel contempo, si rimarca l'idea della nostra totale dipendenza da Dio e dal Cristo, per rammentare che il raggiungimento di questi obiettivi è più dono divino che frutto dello sforzo umano.

b) *Il dovere di non scandalizzare i fratelli* (14,13-15,12).

Nella introduzione (cf. 14,1-3), Paolo aveva sollecitato a guardarsi da ogni gesto o sentimento lesivo della carità fraterna tanto i deboli quanto i forti; ora (14,13-15,13) concentra lo sguardo su questa seconda componente della comunità, con cui si dichiara solidale (cf. 15,1 e 14,19) e a cui rivolge una supplica, sostenuta da motivazioni analoghe a quelle proposte nella prima sezione, a evitare lo scandalo dei fratelli più deboli nella fede (cf. 14,1).

(145) Discusso il senso del v. 5. Più usualmente si spiega: ciascuno cerchi di acquisire, quanto alla propria opinione, una piena convinzione, cosicché il suo agire rifletta un modo di pensare e di agire compiutamente maturato.

Secondo altri: ciascuno, pur stando alla opinione che si è formata quanto alla questione dei giorni e dei cibi, si premuri di portare frutti abbondanti quanto alla vita cristiana (cf. J. BECKER, in *Verbum Domini*, 45, 1967, pp. 11-18).

(146) Qui è menzionato il tribunale di Dio; in 2 Cor. 5,10, il tribunale di Cristo: l'alternarsi delle formule lascia intendere che il Signore Gesù è colui mediante il quale il Padre esercita i suoi supremi poteri (cf. Rom. 2,16; Atti 10,42).

(147) A documentazione è citato un passo di Isaia (cf. 45,23) sul sovrano dominio di Dio su tutti gli esseri, che singolarmente si rivela nella sua attività di giudice (cf. anche Fil. 2,10 s.).

(148) Il v.10 riprende il v.3, invertendo i termini: qui, giudizio e disprezzo; là, disprezzo e giudizio.

È sviluppo di vitale interesse e di perenne attualità: sono enunciati principi che trovano sempre applicazione nella esperienza cristiana, pur nel variare delle situazioni socio-culturali.

Dare *scandalo* o essere di inciampo (cf. vv. 13.21) è: dire parole e fare atti che possono esercitare un influsso negativo, dal punto di vista dottrinale o morale, sulla vita del fratello ⁽¹⁴⁹⁾. Nel caso è: assumere atteggiamenti in contrasto con le consuetudini osservate dai « deboli », in materia di cibi e di giorni ⁽¹⁵⁰⁾, col pericolo di indurli a rinunciare a pratiche riguardate come indissolubilmente legate alla fede, ad agire così contro coscienza e a peccare (cf. 1 Cor. 8,9-13). Ebbene: i cristiani più illuminati, per non essere occasione di questo tipo di scandalo, devono essere disposti a limitare la loro libertà, non compiendo gesti, per sé legittimi, che possono turbare e sviare il fratello; con l'adattarsi, insomma, al loro punto di vista (cf. vv. 15 s. 21).

E sono rinunce perfettamente motivate.

I membri più « adulti » della comunità devono imporsi delle restrizioni, riflettendo che ogni gesto che turba i fratelli meno illuminati e li porta ad agire contro il dettame della coscienza, oltre a ferire e demolire l'amore fraterno, è rivolto contro il Cristo Gesù, di cui vanifica l'opera di salvezza (v. 15: cf. 1 Cor. 8,9-13).

I cristiani giunti a una visione più profonda del messaggio evangelico devono accettare qualche limitazione alla loro pur legittima libertà di azione (cf. vv. 20 s.), in vista di impedire che questioni di importanza assai relativa ⁽¹⁵¹⁾ determinino nella comunità divisioni, lacerazioni e conflitti; in vista, inoltre, di contribuire al radicarsi e dilatarsi nel mondo del Regno di Dio ⁽¹⁵²⁾, che ha come beni essenziali e caratteristici, non un complesso di pratiche esteriori, come in larga misura avveniva nel Patto antico, ma un nuovo rapporto tra Dio e l'uomo e degli uomini tra loro, prodotto dall'azione dello Spirito Santo ed espresso nella giustizia (vv. 17-18), a cui si accompagna la pace (cf. Rom. 5,1; 7,4 ss.) e la gioia (Gal. 5,13.22 s.) ⁽¹⁵³⁾.

In sostanza, il sacrificio di qualche aspetto della nostra libertà deve essere sopportato per concorrere, non a distruggere (v. 20), ma a consolidare questo regno di Dio, lavorando per la pacificazione e la edifica-

(149) Sul tema dello scandalo, vedi per es. Rom. 11,9; Mt. 18,7; Lc. 17,1; Apoc. 2,14; Mt. 16,23.

Letteralmente "scandalo" è una pietra che fa inciampare e cadere (cf. Lev. 9,14: non mettere un inciampo davanti al cieco).

(150) Per es., servendo a tavola cibi ritenuti immondi e proibiti.

(151) Secondo Rom. 14,16, la libertà di coscienza, quanto al pensare al sentire e all'agire, è un bene assai prezioso; ma è un male farne un uso non equilibrato, capace di far bestemmiare: di provocare vivaci e violente reazioni.

(152) Nei Sinottici, ha ampio rilievo il tema del Regno di Dio (cf. per es. Mt. 13), a cui, qua e là, accenna anche Paolo prospettandolo come realtà, ad un tempo, futura e presente; come bene promesso, di cui già, ora, si inizia il possesso (cf., oltre il nostro passo, 1 Tess. 2,12; 1 Cor. 6,9 s.; 4,20; 15,24; Col. 1,13; Gal. 5,21). Sull'argomento: R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume. Essai de Théologie biblique*, Parigi 1964, spec. pp. 239-266.

(153) Operare per stabilire in sé e negli altri quest'ordine nuovo è cooperare per l'avvento del Regno di Dio nel mondo; è rendere un effettivo servizio al Cristo Gesù (cf. Rom. 6,16; 1 Cor. 7,22); è assicurarsi la benevolenza divina e umana (Rom. 14,18).

zione ossia la crescita, nella concordia, della comunità (v. 19) ⁽¹⁵⁴⁾, condizionata da una pratica sempre più intensa ed estesa, da parte di tutti, di quella carità costantemente esaltata e raccomandata in questo settore della lettera (cf. 12,9-21; 13,8-10).

Paolo, avviandosi al termine ⁽¹⁵⁵⁾, ammonisce, rivolto verosimilmente a tutti: « Conserva per te davanti a Dio la fede che hai » (v. 22a) ossia la convinzione che la fede ti dà ⁽¹⁵⁶⁾. Con la specificazione « per te », si suggerisce che ogni credente deve essere nella disposizione di astenersi da scelte che la fede consente ma la carità sconsiglia, perché capaci di produrre effetti deteriori sugli altri. In linea generale, comunque, ha il gradimento di Dio e il favore degli uomini chi, nelle decisioni pratiche — in ciò che approva — non si condanna, ossia non è costretto a giudicare negativamente quello che si risolve a compiere e a disapprovarlo nella sua coscienza, come contrario alla convinzione che deriva dalla fede e al dovere che nasce dalla carità (v. 22b) ⁽¹⁵⁷⁾.

Il discorso si conclude con una definizione di peccato a livello esistenziale: « Peccato è tutto quello che non viene dalla fede »: ogni scelta che contrasti con le convinzioni che dà la fede o con i dettami di una coscienza che si lascia illuminare e guidare dalla fede (v. 23b) ⁽¹⁵⁸⁾. Insomma, una decisione della quale si sa che si oppone a Dio, mette in opposizione con Dio, quando la si accetta.

Nel contesto di questo insegnamento si avverte che il diritto-dovere, ripetutamente rimarcato, di agire secondo la propria coscienza, implica il diritto-dovere di una formazione e informazione cristiana della coscienza: di una educazione e maturazione della coscienza nella luce della fede, cioè della parola di Dio da ascoltare, meditare e assimilare a livello di pensiero e di vita fraterna-comunitaria.

Altro motivo di sopportazione e di comprensione nei confronti di tutti

(154) Sul tema della "edificazione", che non è solo insegnamento o buon esempio, ma principalmente quel progresso dei singoli membri della comunità nella verità e nella carità (cf. Ef. 4,15), che fa crescere tutto l'edificio spirituale della Chiesa, introducendovi vita nuova e stimolando all'azione nuove energie, vedi Rom. 15,2; 1 Cor. 3,9; 14,5.12.26; 2 Cor. 13,10; Ef. 2,21; 4,12.16.29.

(155) Per una discussione sui vv.22-23, vedi per es.: G. THERRIEN, *Le discernement moral dans l'Épître aux Romains*, cit., pp. 119-125.

(156) « Qui, come nel v. che segue è in questione la convinzione pratica ispirata dalla fede » (*Trad. ec. della Bibbia*, in l.).

(157) Al v. 23a, si avverte, completando il discorso iniziato al v.22b e preparando quello del v.23b che chi invece è dubbioso o esitante circa l'abolizione dei tabù alimentari, e tuttavia si nutre di cibi che ritiene proibiti, è oggetto di condanna e di disapprovazione, perché la sua decisione non è basata su una convinzione, dettata dalla fede; insomma "chi non si forma un valido e solido giudizio, si attira il giudizio". Così possiamo rendere, per riprodurre una specie di giuoco di parole del greco (diakrinōmenos-katakēkritai): vedi G. DIDIER, *Désintéressement du Chrétien*, Parigi, 1955, p. 137 s.

(158) Esiste una notevole convergenza sulla spiegazione del v.23b, ora proposta. Vedi o.c. qui sopra; vedi pure: A. FEUILLET, in *Rev. Thom.* 70, 1970, pp. 357-386. In sintesi: quando Paolo dice che ciò che non procede dalla fede è peccato, non identifica la fede con la coscienza, ma vuol dire che le convinzioni che derivano dalla fede dovrebbero sempre regolare la coscienza e le decisioni morali del cristiano. Per la storia dell'interpretazione vedi: R. ARAUD, *Quidquid non est ex fide peccatum est. Quelques interprétations patristiques*, in *Mélanges H. De Lubac*, I, Parigi, 1963, pp. 127-145; S. CIPRIANI, *La coscienza in S. Paolo*, cit., pp. 103 s.

e massimamente dei più fragili nella fede, è il comportamento di Gesù⁽¹⁵⁹⁾, modello di abnegazione, in quanto non si preoccupò mai di compiacere se stesso (15,1-6)⁽¹⁶⁰⁾, e di amore accogliente verso tutti gli uomini indistintamente, Ebrei e pagani⁽¹⁶¹⁾.

Stimolo, finalmente, a mettere gioiosamente e generosamente in pratica gli insegnamenti ora proposti e intesi a promuovere la edificazione della comunità, è la ricerca della gloria di Dio (15,6.7-12): il dovere di essere testimoni nel mondo, sull'esempio di Gesù e nel servizio disinteressato di tutti, della fedeltà misericordiosa di Dio; dell'azione che incessantemente, ma invisibilmente egli svolge per condurre tutti al possesso della eredità.

c) *Direttive contingenti e permanenti* ⁽¹⁶²⁾.

Il discorso specifico di Paolo è limitato al caso di persone coscienziose, ma poco illuminate, e convinte che la santità del cristiano sia legata anche ad alcune pratiche ereditate dall'Ebraismo. In questo caso, il comportamento corretto per un cristiano sta nel non ridicolizzare né disattendere questi scrupoli, anche se questo richiede il sacrificio di qualche particella della propria libertà; e ciò in ordine a salvare unità e carità.

Si tratta però di un atteggiamento che avrà carattere di provvisorietà e che dovrà essere accompagnato dalla fiducia e dall'impegno di favorire una maturazione della fede che renda superflui tali accorgimenti.

Ma per il tramite di un caso particolare sono qui sottolineati principi che devono costantemente regolare la condotta del cristiano. L'individuo è responsabile davanti a Dio e a Dio solo quanto alle convinzioni della sua coscienza, che però ha da essere costantemente e diligentemente illuminata, formata ed educata, attraverso la fede, alimentata e nutrita dalla parola di Dio (cf. 14,4.23 s.). I compagni di fede devono rispettare tali convinzioni anche se non le trovano giustificate, o le giudicano assurde. Nel determinare la definitiva linea di condotta, gli indi-

(159) Sul nostro brano, oltre gli studi già citati, vedi: A. SISTI, *La speranza mediante la pazienza e la consolazione delle Scritture* (Rom. 15,4-13), in *Bibbia e Or.* 5, 1963, pp. 206-212; A. GEORGE, *Les Ecritures, source d'espérance* (Romains 15,1-6), in *Bible Vie Chrét.* n. 22, 1958, pp. 53-57.

(160) I credenti devono sintonizzare il loro comportamento con quello di Gesù, che non badò a compiacere se stesso (v.3): non cercò il suo vantaggio personale, ma solo ciò che per gli altri era utile e salutare. L'atteggiamento di Gesù, esclusivo di ogni autocompiacenza, ha ampia illustrazione nell'inno cristologico di Filippi, dove, ugualmente, si invitano i discepoli del Cristo a nutrire gli stessi sentimenti del Maestro (Fil. 2,5 e Rom. 15,5b), di cui si esalta l'oblio totale di sé, rivelato nel non rivendicare, a differenza di Adamo, una forma di vita, sulla terra, degna di un Dio; e la sua completa disponibilità per gli altri (Fil. 2,6 ss.).

(161) Anche Rom. 15,7-12 presenta analogie con lo sviluppo di 1 Cor. 8 ss.; ma ancora una volta l'interesse è spostato da Paolo — che si fa tutto a tutti, per rendere gli uomini partecipi della redenzione — al Cristo Gesù, che, attuando a perfezione il disegno salvifico del Padre, ne rivela, ad un tempo, la somma fedeltà e la somma misericordia: si mette insomma in piena docilità alla volontà divina, a servizio degli ebrei e dei pagani, operando con il dono totale di sé (cf. Mc. 10,45), la salvezza degli uni e degli altri, come i profeti avevano previsto.

(162) Oltre gli studi già menzionati, vedi: C. H. DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, Londra 1954, pp. 219 s.

vidui devono aver riguardo non solo alle convinzioni e ai dettami della loro coscienza, ma anche all'effetto che i loro atti producono nella coscienza degli altri ⁽¹⁶³⁾.

II. - I PECCATI COME « OPERE DELLA CARNE » SECONDO LA LETTERA AI GALATI

(5,13-25, spec. 19-21; vedi pure: 5,26-6,10 e Rom. 13,11-14)

Invece delle sparse e diffuse indicazioni di Romani, la lettera ai Galati ⁽¹⁶⁴⁾ offre, sui « peccati », ragguagli per la massima parte concentrati in una delle sezioni (5,13-25) della parte parenetica, con brevi spunti integrativi nell'ultimo tratto dell'epistola (5,26-6,10). In questo contesto, i « peccati », che il cristiano deve fuggire, sono prospettati come « opere della carne » (cf. spec. 5,19 ss.), descritte e condannate da Paolo come antitetiche a quel « frutto dello Spirito », che i seguaci di Gesù sono impegnati e abilitati a produrre, quale espressione del servizio nell'amore, in cui consiste la libertà evangelica (cf. 5,13 ss.). Parallelo al nostro è il brano di Rom. 13,11-14, che riprova le « opere delle tenebre », come incompatibili col fondamentale dovere del cristiano di rivestirsi del Cristo Gesù, nostro Signore, cioè di configurarsi a Lui nell'operare, a livello della quotidiana esistenza, dopo essersi configurato a Lui nell'essere a livello della fede e del sacramento (cf. Rom. 13,14 e 6,1-23). Attraverso una rapida analisi, tentiamo di cogliere il pensiero di Paolo in relazione al tema dei « peccati », come ci è offerto da questa lettera, che precede lo scritto ai Romani e ne è quasi l'abbozzo.

La parte parenetica di Galati (cc. 5-6) è impegnata in una interessante e illuminante riflessione sul tema della libertà, dono prezioso del

(163) *La pietà popolare e l'insegnamento di Paolo.*

Gli sviluppi di Paolo in Rom. 14,1-15,13 e i principi che ne emergono suggeriscono una riflessione sulla cosiddetta « pietà popolare », non per identità di contenuti, ma per una certa analogia tra il comportamento dei « forti », che il nostro scritto illustra e orienta, e una corrente mentalità nei confronti delle forme che assume la religiosità popolare, da non confondere con gli scrupoli dei « deboli ». E ampio, ai nostri giorni, il discorso sulla « pietà popolare ». E, oggi, si avverte la tendenza a rivalutarla (vedi per es. l'esortazione apostolica di Paolo VI « Evangelii Nuntiandi » n. 48). Tuttavia, non è infrequente, per quanti posseggono una cultura più elevata e raffinata della comune, la tentazione di assumere un atteggiamento di disprezzo e di sufficienza in rapporto alle pratiche, che caratterizzano questa religiosità e alle persone che ad esse danno importanza.

I rilievi di Paolo suggeriscono che un cristiano, degno di questo nome, deve evitare, a questo riguardo, ogni complesso di superiorità, pur operando per una crescita dei fratelli a livello del pensare e dell'agire. Questo atteggiamento di umiltà e di comprensione, non disgiunto dall'opera di illuminazione, può essere la via per cogliere, in queste forme di devozione, valori di singolare pregio e di rilevante interesse. Vedi, a commento dell'insegnamento della Esortazione « Evangelii Nuntiandi »: W. HENKL, *La pietà popolare come via dell'evangelizzazione*, in AA.VV., *L'annuncio del Vangelo oggi*, Roma 1977, pp. 525-537.

(164) Per un'ampia nota bibliografica sulla lettera ai Galati, rimandiamo a AA.VV., *Lettere di S. Paolo e lettera agli Ebrei*, cit., pp. 254-257. Per una introduzione allo scritto, vedi, ivi: pp. 258-231.

Cristo Gesù (cf. 5,1.2.4). Paolo sollecita i credenti alla custodia e difesa della libertà cristiana, da esprimere in una vita animata dalla fede e dall'amore fraterno (5,1-12); illustra la natura della libertà cristiana (5,13-25); e ne segnala alcune esigenze pratiche (5,26-6,10).

Le annotazioni sui peccati (cf. 5,19-21) si inseriscono nella sezione che illustra il senso della libertà, evidenziandone due aspetti: la libertà in Cristo non è licenza e arbitrio, ma servizio reciproco sotto la spinta dell'amore, celebrato come il compimento della legge (5,13-15) ⁽¹⁶⁵⁾; la libertà consiste nel camminare non secondo la carne, ma secondo lo Spirito (5,16-25). Per noi ha speciale interesse questo secondo momento del discorso che offre l'elenco dei vizi da fuggire e su questo concentreremo l'attenzione ⁽¹⁶⁶⁾.

La libertà cristiana è vita, non secondo la carne, ma secondo lo Spirito (5,16-26) ⁽¹⁶⁷⁾.

Paolo, prima, tratta genericamente della lotta che si combatte nell'uomo tra carne e Spirito (5,16-18); poi specifica il suo dire discorrendo dettagliatamente delle opere della carne e del frutto dello Spirito (5,19-25).

Precisiamo il senso di « carne e spirito », e poi prendiamo in considerazione le opere peccaminose.

« *Carne e spirito* » sono due termini chiave per la comprensione del discorso di Paolo sui peccati ⁽¹⁶⁸⁾.

« Carne », talvolta, designa la materia animata e, più concretamente, il corpo umano: si parla di presenza, di malattia, di macchie, di pungiglione *nella carne* (Gal. 4,13; 2 Cor. 7,1; 12,7).

« Carne », non di rado, è l'uomo nella sua totalità, con esplicito

(165) Questo sviluppo di Galati ha un marcato parallelo nel brano di Rom. 13,8-10, già esaminato, al quale rinviamo per l'esegesi: vedi, ivi: il senso biblico di « amore »; le precisazioni sull'amore come compimento della legge; il nesso tra precetto dell'amore fraterno e i precetti del decalogo; il rapporto tra amore di Dio e amore dei fratelli.

(166) Per la retta intelligenza del nostro brano sono di essenziale importanza le specificazioni — alle quali rimandiamo — della parte generale sulla liberazione dalla legge (cf. Gal. 5,18.23), connessa con la interiorizzazione della legge, mediante il dono dello Spirito della santità e dell'amore; se si vuole, sulla legge interiore dello Spirito e dell'amore, come espressione fondamentale della legge nuova, che è tema dominante di Galati (spec. c.5; cf. Rom. c.8).

(167) Tra i commentari, segnaliamo in relazione al nostro brano: H. SCHLIER, *Lettera ai Galati*, Brescia 1966, pp. 254-272; cf. ivi: pp. 273-276 (indicativo e imperativo in S. Paolo); J. BLIGH, *La lettera ai Galati. Una discussione su un'epistola di S. Paolo*, Roma 1972, spec. pp. 780-818; F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Friburgo B., 1974, spec. pp. 374-395, con una Nota su Gal. 5,16-25 e Qumran. Oltre i commentari alla lettera, vedi: O. MERK, *Handeln aus Glauben*, cit., pp. 60-80; G. DIDIER, *Desintéressement du Chrétien. La rétribution dans la morale de Saint Paul*, Parigi 1955, spec. pp. 113-119 (Libertà e carità); A. SISTI, *Carne, spirito e libertà* (Gal. 5,16-24), in *Bibbia e Or.* 6, 1964, pp. 219-224.

(168) P. DACQUINO, *Le nozioni di "carne" e "spirito" nella Bibbia*, in *Bibbia e Or.* 13, 1971, pp. 3-7; ID., *La vita morale e l'azione dello Spirito Santo secondo S. Paolo*, in AA.VV., *I fondamenti biblici della Teologia morale*, cit., pp. 357-373, spec. 361-369; A. ROLLA, *Monismo e dualismo antropologico nella Bibbia*, in AA.VV., *Antropologia Biblica e morale*, cit., pp. 11-36; W. WORK *Linee di antropologia biblica*, Fossano 1970, spec. pp. 33-46: L'uomo come carne (cf. 42-46: S. Paolo);

o implicito riferimento alla sua debolezza, fragilità e infermità (Gal. 1,16; 2,16; 4,23; Rom. 1,3): «ogni carne» vuol dire «ogni uomo» (Rom. 3,20).

Più spesso l'accento è posto sui limiti e le deficienze a livello religioso e morale; e «carne» indica l'uomo, influenzato, nel suo essere e nel suo operare, dalla potenza del male; o, in altre parole, quel complesso di male tendenze che si agitano in coloro che sono o sono stati soggetti alla schiavitù del peccato; «carne» dice l'uomo, in quanto orientato verso il male per effetto di un dominio attuale (pagano) o passato (cristiano) del peccato. Si connettono con la carne non solo i peccati di sensualità, ma anche l'idolatria, l'invidia, l'ira e simili (Gal. 5,19 s.). Carne, da questo punto di vista, è sinonimo di uomo vecchio (Rom. 6,6; Ef. 4,22; Col. 3,9). Queste prave tendenze sono in azione anche nel cristiano, che però grazie al rinnovamento operatosi nel suo spirito, non ne è tiranneggiato. A questa accezione si rapportano le formule: vivere o camminare secondo la carne (Rom. 8,4-7), desideri della carne (Gal. 5-16; Rom. 7,5-23), opere della carne (Gal. 5,19 s.). L'uomo, che è dominato da malvagie concupiscenze, è qualificato come «carnale» (Rom. 7,14).

Insomma, carne è l'egoismo, l'orgoglio, la sensualità, in quanto influenzano negativamente le facoltà dell'uomo e spingono ad agire in contrasto con Dio. «Le opere della carne» sono i risultati, le manifestazioni di queste tre forze malvagie ⁽¹⁶⁹⁾.

«Spirito» è, talvolta, nel linguaggio paolino, la realtà immateriale dell'uomo nel suo aspetto naturale, cioè, a prescindere dalla rinnovazione, operata dallo Spirito di Dio; è distinto dalla realtà materiale, ha operazioni proprie e sopravvive dopo la separazione dal corpo ⁽¹⁷⁰⁾. In qualche caso, secondo un uso veterotestamentario (Is. 61,3; Os. 4,12), per «spirito» si intende una disposizione verso la virtù o verso il male, oppure il sentimento, la mentalità (Gal. 6,1; Rom. 11,8; 1 Cor. 2,12). Talora, come gli altri termini, carne o anima, «spirito» sta per persona o per il pronome personale (Gal. 6,18). Non di rado «spirito» designa una Persona divina, come quando si dice che lo Spirito parla, opera, prega (cf. 4,6; Rom. 8,16.26).

Più spesso si stabilisce uno stretto nesso tra Spirito di Dio e spirito umano: ci si rapporta allo Spirito di Dio o del Cristo in quanto è presente e abita nel cristiano (4,6; Rom. 8,9) e quindi lo rinnova nel suo essere (Rom. 5,5); ed è per lui principio di luce (cf. 1 Cor. 2,7-10) e di forze spirituali (5,5 s.; 8,4; cf. Atti 1,8; 2 Cor. 3,6). È insomma l'orientamento verso il bene, che caratterizza le facoltà dell'uomo per effetto della presenza attiva dello Spirito nel suo essere. Sullo sfondo di questi dati, relativi all'antropologia paolina, si chiariscono le annotazioni circa il dovere e il potere del cristiano di non camminare secondo la carne, ma secondo lo Spirito.

pp. 89-146: Lo Spirito (cf. pp. 121-146: nel N.T.); J. SALGUERO, *El dualismo qumranico y San Pablo*, in AA.VV., *Analecta Bibl.* 17-18, cit., II, pp. 549-562, spec. 555-562.

(169) Le tendenze deteriori che ancora il cristiano sperimenta sono effetto e residuo del dominio «passato» del peccato (hamartía): una pianticella, oppressa nel bosco da un tronco, anche dopo che questo è rimosso, resta per qualche tempo piegata verso terra. Ma la situazione, precedente all'incontro con il Cristo nella fede, è cambiata radicalmente: il peccato, come stato di opposizione a Dio e forza di azione antitetica a Dio (cf. Rom. 7,14-24), è stato sloggiato dallo Spirito del Cristo, cf. Rom. 8,2), che diffonde nei nostri cuori l'amore di Dio (Rom. 5,5) e pone in noi la capacità e l'esigenza di agire secondo Dio, in antitesi con le tendenze della carne (Rom. 8,4.12 s.).

(170) Vedi: 1 Cor. 2,11; 5,5; 7,34; 2 Cor. 7,1; 7,13; Ebr. 12,23. In 1 Tess. 5,23, pare assente una concezione tricotomica dell'uomo: siamo verosimilmente di fronte a due formule parallele, con cui si implora una perfetta e totale santificazione. Al

1) *La lotta tra carne e spirito* (5,16-18).

Paolo comincia con l'esortare tutti a *lasciarsi guidare*, nel loro agire, *dallo Spirito* del Cristo, cioè a impegnarsi, come sotto sarà precisato, a produrre il frutto dello Spirito (cf. v. 22 s.), perché questa sollecitudine *esclude il pericolo* ^(m) *di vivere secondo la carne* (v. 16): di compiere gesti ispirati all'egoismo.

La ragione è ovvia: c'è radicale *contrasto*, nell'ordine dell'azione, cioè sotto l'aspetto dinamico, *tra carne e Spirito*, che hanno *tendenze nettamente opposte* (v. 17a); ed è contrasto, fondato in una *opposizione di ordine ontologico* (v. 17b); in questa situazione, assecondare, nel modo detto, gli impulsi dello Spirito, è mezzo sicuro per sfuggire al dominio della carne.

Ancora: questa simultanea e attiva presenza dei due principi antitetici nello stesso individuo ha come conseguenza che *l'uomo non fa ciò che vorrebbe* (v. 17c), nel senso che il suo concreto operare non è determinato semplicemente da una decisione della sua ragione, ma esprime e riflette anche l'impulso dell'una o dell'altra forza.

Per offrire un incoraggiamento a questa lotta, spesso laboriosa, l'Apostolo soggiunge che *quanti si fanno guidare dallo Spirito non sono più schiavi di una legge* (v. 18): acquistano, a livello dell'operare, la libertà, donata con la fede, a livello dell'essere.

È una splendida definizione della libertà cristiana, ripresa al v. 23: l'uomo, gratificato del dono dello Spirito, — che fa trapassare in noi l'amore di Dio (Gal. v. 22 e Rom. 5,5), — seguendo docilmente la sollecitazione della grazia dello Spirito Santo, e impegnandosi a produrre il suo frutto, a poco a poco interiorizza la norma di azione: stabilisce una rispondenza e sintonia tra il movimento della sua volontà e il dettame della legge, cosicché questa va perdendo gradatamente il carattere di un pesante giogo esteriore e diventa, come dato esterno, un elemento di secondario interesse: perché la legge è « fatta » anche senza la legge; perché l'uomo, per moto interno, si muove verso il bene (cf. 1 Tim. 1,9).

2) *I peccati nella luce delle « opere della carne »* (5,19-21; cf. 6,7-10; Rom. 13,11-14) ^(m).

Siamo, ora, alla riflessione che ha diretto e immediato interesse per

v. 23 a, il « voi » è in parallelismo con « vostro spirito »; e « spirito », come altrove, equivale al pronome personale: cf. Gal. 6,18: la grazia con il *vostro spirito* = 1 Tess. 5,28: la grazia con *voi*. Ne risulta il senso:

23a: Il Dio della pace santifichi voi compiutamente (holoteléis) e sotto ogni aspetto (holókleron);

23b: e la vostra anima e il vostro corpo siano conservati, senza macchia, per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo. Vedi anche: P. A. VAN STEMPVOORT, in *New Test. St.*, 7, 1961, pp. 262-265.

(171) In greco: due negazioni (û me), che, associate e seguite dall'aoristo congiuntivo, costituiscono una negazione enfatica: non c'è pericolo che; non c'è rischio che: cf. Apoc. 2,11.

(172) Vedi gli studi segnalati alla prossima nota; vedi pure: G. SEGALLA.

la nostra ricerca ⁽¹⁷³⁾. Qui l'esortazione generica del v. 16 prende contorni ben definiti. Le due liste danno l'evidenza di ciò che è camminare secondo lo Spirito e non secondo la carne; e offrono un perspicuo esempio di quella legge scritta che è ancora necessaria, nella attuale situazione del cristiano e ha il compito di ragguagliarci sulle esigenze della legge interiore dello Spirito di santità e di amore ⁽¹⁷⁴⁾.

Le « opere della carne », come già abbiamo suggerito, sono le opere che compie e gli atteggiamenti che assume l'uomo quando segue le tendenze della sua natura e si sottrae all'influsso dello Spirito di Dio ⁽¹⁷⁵⁾: sono i gesti e le espressioni concrete del nostro egoismo, del nostro orgoglio, della nostra sensualità.

Si distinguono quattro tipi di disordini: peccati contro la *purezza*; contro la *religione*; contro la *carità*; contro la *temperanza*. Siamo nella linea di Rom. 1,18-32, dove si condanna un triplice disordine: il disordine religioso, che porta con sé il disordine sessuale e il disordine sociale. Il disordine religioso, come mancanza di rispetto verso Dio: la perdita della retta nozione della divinità conduce l'uomo ad attribuire qualità divine alle creature (cf. Rom. 1,19-23); il disordine sessuale come mancanza di rispetto verso se stessi: la perdita dell'esatta visione della divinità non consente di riconoscere in noi l'immagine di Dio e induce ad avvilire se stessi: a vivere come bruti (cf. Rom. 1,24-27); il disordine sociale, come mancanza di rispetto verso il prossimo: la perdita della vera conoscenza della divinità impedisce di riconoscere l'immagine di Dio nei nostri simili e porta ad opprimerli: a diventare, per gli altri, dei lupi (Rom. 1,28-31) ⁽¹⁷⁶⁾.

I cataloghi dei peccati in San Paolo, in *Studia Patavina* 15, 1968, pp. 205-228, spec. pp. 212-215.219 (rispondenza tra precetti del decalogo e vizi condannati: cf. Rom. 13,8 ss.); M. J. LAGRA GE, *Le catalogue des vices dans l'Épître aux Romains*, in *Rev. Bibl. NS*, 8, 1911, pp. 534-549; P. DE AMBROGGI, *Cataloghi di vizi nelle lettere pastorali*, in *Epistole pastorali*, Torino 1963, pp. 13 s.

(173) Oltre ai sussidi segnalati sopra, vedi: F. PRAT, *La teologia di S. Paolo*, II, Torino 1928, pp. 437 s. (Virtù e vizi. Le liste in San Paolo); C. SPICQ, *Les Épîtres pastorales*, Parigi 1947, pp. 257-261 (l'origine dei cataloghi dei doveri individuali); pp. 379-382 (catalogo dei vizi di 2 Tim. 3,2-5); H. CONZELMANN, *Die Tugend- und Lasterkataloge*, in *Der Erste Brief an die Korinther*, Göttinga 1969, pp. 121 ss.

(174) Come testi paralleli, vedi Rom. 13, 11-14; 2 Cor. 6,4-10.14; Col. 3,5-17; Ef. 3,3-11; Giac. 3,15 ss.; 1 Piet. 3,8.

Questi sviluppi su virtù e vizi sono connessi con la dottrina delle « due vie », ampiamente presente negli scritti biblici (cf. Sal. 1,6; Deut. 30,15; Ger. 21,8; Sir. 15,17) ed estraibili (*Testamento di Aser* 1,3-9; e spec. la *Regola della comunità di Qumràn* 1, QS 3,13-4,2: spiriti buoni e cattivi, verità e iniquità; luce e tenebre); cf. pure: *La Didache dei 12 Apostoli*; vedi anche: *Imitazione di Cristo*: L. III, c. 54: Moti della natura e della grazia.

(175) « Si tratta di opere, che di fatto sono cupidigie, non più allo stato di desiderio, ma passate in atti, cioè di peccati e di vizi » (D. BUZY, *Épître aux Galates*, in AA.VV., *La Sainte Bible*, T. XI, 2, Parigi 1948, p. 471).

(176) Con riferimento al complesso dei cataloghi dei peccati in S. Paolo abbiamo la seguente scala progressiva: « al primo posto i peccati contro la carità, al secondo i peccati sessuali, al terzo i peccati direttamente contro Dio, ed infine la ricerca di sé » G. SEGALLA, a.c., pp. 220 ss.). I disordini sessuali nei vari cataloghi sono posti sullo stesso piano con i disordini di tipo religioso, come l'ido-

Peccati contro la purità ⁽¹⁷⁷⁾:

— *fornicazione*, che qui indica i rapporti con persone di malavita, sciolte da vincolo coniugale (cf. Rom. 1,29; 1 Cor. 6,13-18; 1 Tess. 4,3-8);

— *impurità*: che comprende, pare, i vizi contro natura, di cui si sottolinea l'aspetto di immondezza e materiale e morale (cf. Rom. 1,24; Col. 3,5);

— *libertinaggio*: il termine include l'idea di una abituale sfrontatezza nel vizio, per cui si superano e si sprezzano tutti i limiti imposti dal pudore e dalla decenza (cf. Rom. 13,13; 2 Cor. 12,21).

Peccati contro la religione:

— *idolatria*: nel senso stretto di culto dei falsi dèi, a cui i pagani convertiti potevano di nuovo essere attratti; o, più probabilmente, intesa come partecipazione a qualche espressione di culto idolatrico: feste di carattere civile, ma a sfondo religioso; banchetti sacrificali, dove si consumavano carni offerte agli idoli (cf. 1 Cor. 10,7,14);

— *magia*: tutto il complesso di pratiche superstiziose sempre care al popolino (cf. Apoc. 9,21; 18,23).

Peccati contro la carità:

— *gesti di inimicizia* o di ostilità, verosimilmente verso membri della comunità: è termine generico, specificato dai vizi che vengono elencati di seguito, generalmente a coppie;

— *risse e gelosie*: queste, causa di quelle, perché implicano il timore e la pena per il successo altrui e un desiderio sregolato di portarsi al livello degli altri (cf. Rom. 1,29; 1 Cor. 1,11; Rom. 13,13);

— *animosità e raggiri* ⁽¹⁷⁸⁾: l'animosità verso il prossimo si manifesta negli impeti di collera; i raggiri o intrighi sono le iniziative prese, sotto la spinta dell'ambizione, per contrastare il passo agli altri e assicurarsi onore e potere;

— *discordie e fazioni* ⁽¹⁷⁹⁾: discordie sono quei contrasti di opinione che si determinano nella comunità e che, se non sono a tempo sopiti, possono provocare la scissione (cf. Rom. 16,17); le fazioni sono i gruppi, tra loro opposti nell'interpretazione del fatto cristiano, che lacerano l'unità della chiesa (cf. 1 Cor. 11,19);

— *sentimenti di invidia*: l'atteggiamento di coloro che, abitualmente, si rattristano del bene del prossimo e desiderano o operano, perché ne sia privato (cf. 1 Piet. 2,1).

Peccati contro la temperanza:

— *ubriachezza e orge* (cf. Rom. 13,13): quel complesso di disordini, a cui i pagani usualmente si abbandonavano in occasione dei conviti (cf. 1 Tess. 5,5 ss.);

e altre cose di questo genere, aggiunge Paolo, quasi a significare che non ha preteso esaurire l'elenco dei vizi, di cui sono schiavi quanti non sono rinnovati dallo Spirito del Cristo.

latria, e di tipo sociale, come l'odio, l'omicidio: se ne deduce che, come questi ultimi, quelli sono comportamenti oggettivamente e universalmente incompatibili e inconciliabili con le esigenze di fondo dello Spirito della santità e dell'amore.

(177) Questi tre vizi sono associati in 2 Cor. 12,21.

(178) In greco abbiamo «erithèiai» da non confondere con «eris». In Rom. 2,8 e Fil. 2,3 esprime l'idea di spirito di parte, faziosità, egoismo; qui probabilmente quei raggiri e quegli intrighi a cui ricorre l'ambizione per raggiungere i suoi obiettivi.

(179) In greco «hairéseis»: la parola suggerisce l'idea di contrasti e dissidi con carattere di stabilità che portano al formarsi di gruppi e di partiti diversamente orientati a livello di dottrina e di prassi. Vedi M. MEINERTZ, *Schisma und «haireisis» im N.T.*, in *Bibl. Zeitschrift*, 1, 1957, pp. 114-118.

L'elenco dei peccati si conclude con un severo monito: « Ve l'ho già detto prima e ve lo dico di nuovo: *quanti si comportano in questo modo non avranno posto nel regno di Dio* » (v. 21). Un tale modo di agire esclude dal godimento dei beni messianici compendiatosi nel dono dello Spirito, che fa dei credenti i figli e gli eredi di Dio (cf. Gal. 3,14; 4,5 ss.): priva del possesso iniziale e velato, già realizzato con la giustificazione (cf. Gal. 2,16; 3,1-5; 5,4 s.); e impedisce di realizzarne il possesso compiuto e svelato, con la salvezza definitiva (cf. Rom. 8,23 ss.) ⁽¹⁶⁰⁾.

3) *Il frutto dello Spirito (5,22 s.) e la morale nuova* ⁽¹⁸¹⁾.

Paolo non si ferma al risvolto negativo della esperienza cristiana, ma ne pone sott'occhio l'aspetto positivo e ne offre una splendida e luminosa immagine, esaltando il frutto dello Spirito, che è: « amore, gioia, pace, comprensione, cordialità, bontà, fedeltà, mansuetudine, dominio di sé » (vv. 22 s.). E conclude che, in relazione a questo comportamento, non è più in questione la legge, perché esso va oltre il dettato della legge ⁽¹⁸²⁾. Il Vangelo si rivela un principio di vita morale più perfetto della legge.

La morale fondata sullo Spirito, che interiormente illumina l'uomo e lo orienta verso il bene, vale quanto e più di una morale fondata sulla legge: chi si lascia guidare dallo Spirito non resta al di qua, ma va al di là dei precetti scritti. Tuttavia, l'elenco dei vizi da evitare e delle virtù da praticare mostra che Paolo è consapevole dell'utilità, per non confondere la voce dello Spirito con quella della carne, di una norma esteriore, che resta però una realtà secondaria, postulata dall'imperfetta spiritualizzazione del cristiano, nella fase attuale del regno di Dio.

4) *Il rinnovamento a livello ontologico e a livello dinamico* (vv. 24-25).

Paolo, infine, giustifica le sue osservazioni, ricordando che nel battesimo (cf. 2,20; 3,27) i *seguaci del Cristo* hanno *crocefisso la carne con le sue passioni e voglie*; hanno, cioè, almeno radicalmente mortificato le disordinate tendenze della natura, ricevendo in sé, con il dono dello Spirito, una forza che è ad esse antitetica; a tutti ora incombe il dovere di perpetuare e approfondire quella morte e quella vita, fuggendo ciò che è espressione di egoismo e compiendo ciò che è espressione di carità, perché configurati al Cristo Gesù nel nostro essere, per il dono dello

(180) « Eredità » dice riferimento al godimento definitivo e globale dei beni promessi (cf. Col. 3,24); tuttavia, lo Spirito, che già possediamo, è esaltato come « caparra » della eredità (cf. Ef. 1,14); è perciò assai verosimile che qui il Regno di Dio sia considerato anche nella sua fase attuale. Vedi, sul tema dell'esclusione dall'eredità: 1 Cor. 6,10; Ef. 5,5; Apoc. 22,15.

(181) Oltre i commentari a Galati e gli studi citati, vedi: A. VIARD, *Le fruit de l'esprit*, in *Vie Spir.* 88, 1953, pp. 451-471; Parigi 1964, coll. 1569-1575.

(182) Vedi: Gal. 5,18 e spiegazione. Nella misura, in cui l'uomo produce il frutto che viene dallo Spirito, si va determinando una convergenza tra la sua volontà e il dettame della legge, per cui si orienta, per moto interiore, verso il bene e la norma esteriore diventa di interesse secondario.

Spirito e dell'amore, abbiamo il potere e il dovere di configurarci a lui nell'operare, camminando secondo lo Spirito (vv. 24 s.) ⁽¹⁸³⁾.

Il valore permanente dell'insegnamento di Paolo.

I comportamenti, designati come opere o risultati della carne o dell'egoismo, rivelano un'intrinseca incompatibilità con la legge interiore dello Spirito che è l'aspetto fondamentale della legge nuova.

Questa oggettiva inconciliabilità è sottolineata in due modi: rilevando che sono atteggiamenti che escludono dal Regno di Dio (Gal. 5,21); rimarcando che sono in netta antitesi con le fondamentali richieste dello Spirito del Cristo e dell'amore che ne è il frutto primo e principale (vedi il parallelismo antitetico fra « opere della carne »: 5,19 ss., e « frutto dello Spirito »: 5,22 s.).

Le riflessioni sui « peccati » in Romani e Galati intendono illustrare un aspetto specifico e assai importante dell'etica neotestamentaria, in vista di contribuire a una comprensione sempre più adeguata dell'impegno per la salvezza, che è chiamato ad affrontare ogni credente, che attraverso l'incontro di fede con il Cristo Gesù, morto e risorto, ha beneficiato dell'evento di salvezza: per questo egli « ringrazia » (= fa eucaristia), confida e spera nonostante le sue debolezze e i suoi peccati, si impegna a camminare come il suo Signore e sorretto dal suo « Spirito ».

BRUNO RAMAZZOTTI FSCI

Comboniani - Verona

(183) Nel brano conclusivo della parte parenetica (Gal. 5,26-6,10), Paolo attraverso una serie di consigli, dedotti dal principio che la libertà cristiana deve prendere forma di un servizio ai fratelli per amore (cf. 5,13), illustra, rapportandosi alla particolare condizione delle chiese della Galazia (cf. 5,15), i seguenti temi. Una vita secondo lo Spirito richiede, anzitutto la fuga della *vanagloria*: del desiderio di mettersi in vista e di affermarsi nella comunità, che rende facilmente arroganti e *provocanti*, e *gelosi* del successo altrui (5,26). La *docilità* allo Spirito domanda, inoltre, che la correzione fraterna sia fatta con dolcezza (cf. 5,23), nella coscienza della comune umana fragilità (6,1). L'attuazione della legge del Cristo (cf. 5,14; Rom. 8,4; 1 Cor. 9,21) esige la costante sollecitudine di portare i pesi gli uni degli altri: di *darsi da fare per rendere agli altri più leggero il peso della vita* (6,2); l'opera dello Spirito fedelmente assecondata, tende ad alimentare in noi il sentimento dei nostri limiti, colti agevolmente attraverso uno spassionato esame del nostro operare (6,3 ss.); come pure il sentimento della riconoscenza massimamente verso i nostri benefattori nell'ordine spirituale (6,6).

Stimolo all'azione, per i fedeli, dovrà essere anche la prospettiva del giudizio escatologico, che sarà favorevole solo a coloro che avranno prodotto con abbondanza frutti spirituali, e, in definitiva, saranno stati dominati, sempre e solo, dall'ansia di diffondere su tutti, senza esclusioni di sorta, la bontà. Anche il Corano riconosce che la benevolenza verso la totalità degli uomini, senza distinzioni, è una caratteristica dei seguaci di Gesù, che li differenzia dagli Ebrei: "Tu per certo troverai che i più violenti nell'inimicizia contro coloro che credono (= contro i musulmani) sono i Giudei e i politeisti; e troverai, d'altra parte, che quelli che sono più vicini, per affetto, a coloro che credono sono quanti dicono: noi siamo cristiani" Sura 5,85; tr. L. Benelli, Milano 1940, p. 104).