

DALL'IRA DEL DIO GIUSTO
ALLA MISERICORDIA DEL DIO PAZIENTE.
INTERPRETAZIONE ESEGETICA ED ERMENEUTICA
DI ALCUNE CATEGORIE GIURIDICHE IN RM 1,16-17 e 1,18-3,20

SOMMARIO: 1. INTRODUZIONE – 1.1. *La semplicistica affermazione della non contraddittorietà della giustizia di Dio e della misericordia* – 1.2. *L'equivoca identificazione della giustizia di Dio con la giustizia umana* – 2. LA CATEGORIA DELLA GIUSTIZIA DI DIO – 2.1. *La manifestazione in positivo della giustizia di Dio in Rm 1,16-17: la giustificazione* – 2.2. *La manifestazione in negativo della giustizia di Dio in Rm 1,18-3,20: l'ira di Dio* – 2.3. *Il volto univocamente buono del Dio di Gesù Cristo* – 2.4. *L'interrogativo euristico in Rm 1,16-17 e in 1,18-3,20* – 2.5. *La coincidenza anticotestamentaria della giustizia di Dio con la sua salvezza* – 2.6. *Le distinzioni concettuali in Rm 1,16-17 e in 1,18-3,20* – 3. LE CATEGORIE DEL GIUDIZIO E DELL'IRA DI DIO – 3.1. *La distinzione concettuale tra il livello cristologico e il livello antropologico del giudizio di Dio* – 3.2. *L'intento retorico delle categorie del giudizio e dell'ira di Dio* – 3.3. *La realtà analogica delle categorie del giudizio e dell'ira di Dio* – 3.4. *La fase storica del giudizio di Dio* – 3.5. *La fase escatologica del giudizio di Dio* – 4. CONCLUSIONE.

1. INTRODUZIONE

In sede preliminare, registriamo un dato culturale degno di rilievo per la disciplina esegetica e, più in genere, per la riflessione teologica: nella mentalità comune odierna, i termini giuridici – come, ad esempio, «giustizia», «giustificazione» e «giudizio» – riferiti a Dio assumono di solito un significato piuttosto diverso da quello originariamente biblico.

A partire da questa constatazione, la ricerca esegetica contemporanea ha già tentato, in modo più o meno rigoroso, di evitare pericolosi fraintendimenti del dato rivelato, interrogandosi sulla visione autenticamente biblica del campo semantico teologico-giuridico.

Basti ricordare, in maniera emblematica, l'acuta indagine di G. von Rad sul tema anticotestamentario della giustizia, in genere, e della

giustizia di Dio, in specie. Secondo l'esegeta tedesco, la radice ebraica צדק, da cui derivano sia i sostantivi צִדְקָה («giustizia») e תְּקָרָה («giustizia») sia l'aggettivo צָדִיק («giusto»), non ha il significato del concetto occidentale di «giustizia», che esprime un comportamento buono in obbedienza ad una norma morale assoluta e ai precetti pratici da essa deducibili (1). L'idea anticotestamentaria della giustizia, piuttosto che indicare il rispetto di una norma ideale, esprime il soddisfacimento di determinate esigenze, su cui si basa il rapporto della persona umana con l'altro da sé. Per questa ragione, nell'Antico Testamento la giustizia è definibile come un «concetto di relazione» (*Verhältnisbegriff*) (2), in quanto considera il rapporto non con un'idea o con una legge, bensì con un altro essere personale. Il significato dei termini di questo campo semantico si precisa, insomma, non tanto nell'ambito esclusivamente forense, quanto piuttosto nell'ampio spettro delle relazioni interpersonali (3), siano esse di carattere sociale, politico, economico o religioso. Più precisamente, ad entrare in gioco sono i legami fondamentali dell'esperienza umana: le relazioni dell'essere umano non solo con l'ambiente, ma soprattutto con l'altro essere umano, con la comunità degli altri esseri umani e con Dio (4).

Sul piano dei rapporti tra un essere umano ed altre persone, un episodio indicativo per comprendere la peculiarità biblica del concetto della giustizia e, nel contempo, la distanza rispetto all'idea contemporanea di essa, è il caso di Tamar, nuora di Giuda (cf Gn 38) (5). Questa donna è dichiarata «più giusta» (מְנִיחַת צִדְקָה, δεδικαίωται [...]) ἢ ἐγώ, «[è stata] più giusta di me», v. 26) di suo suocero, perché, desiderando dare una discendenza a suo marito defunto, ha dimostrato fedeltà nei confronti della famiglia di lui, di cui era entrata a far parte sposandolo. Stando al racconto biblico, la giustizia di Tamar non è incrinata né dal suo comportamento da prostituta né dall'inganno perpetrato nei confronti del suocero. L'aspetto essenziale nella giustizia che le viene riconosciuto è l'osservanza delle esigenze che il suo rapporto con il *clan* le imponeva.

(1) Cf G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments. Band I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels*, München 1992, 382.

(2) «Der Sprachgebrauch ergibt, „daß צדק durchaus ein Verhältnisbegriff ist, und zwar in dem Sinne, daß er sich auf ein wirkliches Verhältnis zwischen zweien... bezieht, nicht aber auf das Verhältnis eines der Beurteilung unterzogenen Objektes zu einer Idee» (G. VON RAD, *Theologie*, I, 383).

(3) Cf G. VON RAD, *Theologie*, I, 385. La considerazione relazionale della giustizia biblica è illustrata pure da G. BARBAGLIO, *Alla Chiesa di Roma*, in G. BARBAGLIO – R. FABRIS, *Le lettere di Paolo*, Roma 1990, 216-217.

(4) Cf G. VON RAD, *Theologie*, I, 382.

(5) Cf G. VON RAD, *Theologie*, I, 386.

Ma la relazione fondamentale, nell'orizzonte biblico, è, senza dubbio, quella intercorrente tra Dio e il popolo d'Israele. In questo rapporto, che si dispiega specialmente in ambito culturale, sono implicate determinate esigenze. La loro osservanza rende «giusta» la relazione stessa e attesta la giustizia di coloro che vi sono coinvolti⁽⁶⁾.

Sul versante teologico, questa giustizia insita nell'alleanza tra JHWH e Israele comporta che il primo si schieri fedelmente dalla parte del secondo, intervenendo in maniera salvifica a favore del popolo e dando così le sue «prove di giustizia» (צִדְקוֹת יְהוָה, «le prove di giustizia di JHWH») (7). In questo senso, essere «giusto» significa per Dio mantenere la giusta relazione con il suo popolo; essere cioè favorevole ad Israele. Di conseguenza, in questa prospettiva relazionale, la giustizia di Dio non è identificabile in quanto tale né con la norma etica sancita da Dio né con una qualità divina considerata in se stessa. Indica, invece, il modo di porsi di JHWH nei confronti di Israele, che consiste di fatto nell'opera di salvezza compiuta da lui a vantaggio del suo popolo. Questo atteggiamento di Dio affonda le sue radici nell'elezione d'Israele come suo popolo. È un'opzione unilaterale, a cui Dio mantiene fede, nonostante le continue infedeltà ed ingiustizie perpetrate contro di lui dal popolo. Si tratta, insomma, di una *iustitia salutifera* (8): Dio è giusto, in quanto rimane fedele al patto stretto con Israele. Per questo motivo, fin dai tempi più antichi, Israele ha celebrato JHWH come il Dio che, essendo giusto per antonomasia (9), ama la giustizia (10) ed agisce, nell'orizzonte della storia umana (11) e della natura (12), in maniera coerente con la giustizia stessa. In sintesi: proprio per la sua giustizia, Dio interviene ad elargire al suo popolo – e alle singole persone che lo costituiscono (13) – il dono della salvezza.

(6) Cf G. VON RAD, *Theologie*, I, 383-384.

(7) Cf Gdc 5,11; 1 Sam 12,7; Mic 6,5; Sal 103(102),6; Dn 9,16. Si veda anche F.J. LEENHARDT, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, Neuchâtel 1957, 31.

(8) Cf G. VON RAD, *Theologie*, I, 384.

(9) Cf, ad es., Dt 32,4; 2 Cr 12,6; Ne 9,8.33; Tb 3,2; Est 4,17n; 2 Mac 1,24.25; Sal 7,10; 11(10),7; 71(70),16; 116(114),5; 119(118),137; 129(128),4; 145(144),17; Sap 12,15; Sir 18,2; Is 30,18; Ger 12,1a; Lam 1,18; Bar 2,9; Dn 3,27; 9,14; Sof 3,5; Zc 9,9; e anche Ml 2,17; Gv 17,25; 2 Tm 4,8; 1 Gv 1,9; Ap 16,5.

(10) Cf, ad es., Sal 33(32),5a; 37(36),28ab; 99(98),4a.

(11) Cf, ad es., Gn 18,25; 30,6b; Es 23,7c; Dt 10,18a; 32,36a; 1 Sam 24,13; 25,39; 26,23; 2 Sam 18,31; 22,21; 1 Re 8,32.45b; Gb 8,3; 33,26; 36,6; Sal 18(17),25; 48(47),11; 58(57),12c; 89(88),15; 94(93),1; 96(95),13cd; 98(97),9cd; 99(98),4bc; 111(110),3b.7a; 112(111),9b; 119(118),142; Sir 5,3; 16,13; 17,18; Is 45,19e-g; Ger 9,23; Dn 4,34e; 7,22b; Os 10,12; Mic 7,9; Lc 18,7; 1 Pt 1,17; Ap 18,20.

(12) Cf, ad es., Gl 2,23-24. Si legga anche G. VON RAD, *Theologie*, I, 387.

(13) L'esperienza individuale della giustizia divina è attestata significativamente in: Sal 22(21),32; 40(39),11; 71(70),2.22; 143(142),1.

A livello antropologico, Israele, sulla base di questa esperienza salvifica, non teme la giustizia di Dio. Anzi, non solo cerca di corrispondervi attraverso l'osservanza dei «giusti» (צְדִיקִים, δίκαια) precetti della legge mosaica⁽¹⁴⁾, ma si appella anche alla giustizia divina: «Per la tua giustizia salvami!» (בְּצִדְקָתְךָ תַּצִּילֵנִי, ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου ῥῦσαί με, Sal 71[70],2)⁽¹⁵⁾. Se questa giustizia divina fosse intesa dal salmista come la retribuzione di una pena, un'invocazione del genere sarebbe controproducente. In realtà, con il concetto di «giustizia» qui si intende la misericordiosa fedeltà, con cui Dio si rapporta con l'uomo. A dimostrarlo dal punto di vista esegetico è il fatto che, in vari passi biblici, al posto del sostantivo צְדָקָה o di altri vocaboli appartenenti al medesimo campo semantico, è attestato un uso sinonimico di termini quali חֶסֶד («misericordia»), אֱמֶת («fedeltà») e יְשׁוּעָה («salvezza»)⁽¹⁶⁾. Da ciò possiamo evincere che, in ambito anticotestamentario, la giustizia di Dio non si contrappone alla sua misericordia. Al contrario, è un elemento costitutivo della salvezza che JHWH dona al suo popolo. Anzi, la giustizia di Dio finisce per coincidere con la salvezza da lui realizzata per mezzo dei suoi interventi salvifici⁽¹⁷⁾. In negativo, G. von Rad giunge così ad escludere l'attestazione anticotestamentaria del concetto di giustizia punitiva⁽¹⁸⁾.

Se dalla ricerca esegetica sull'Antico Testamento passiamo a quella sul Nuovo, registriamo una medesima preoccupazione degli studiosi a salvaguardare le categorie giuridiche riferite a Dio nel significato da esse assunto negli originari contesti scritturistici⁽¹⁹⁾. È significativo, a questo riguardo, che S. Lyonnet denunci, soprattutto all'interno degli studi sulla teologia paolina, un'identificazione indebita, sostenuta da molti studiosi, tra il concetto di «giustizia di Dio» e quello di «ira di Dio». A motivo di tale coincidenza pregiudiziale, la giustizia verrebbe intesa come l'attributo di Dio, assecondando il quale egli non può che condannare e punire i peccatori⁽²⁰⁾. Tra gli autori passati in rassegna dall'esegeta francese spicca Tommaso d'Aquino, a riguardo del quale è, però, doveroso fare qualche precisazione.

(14) Cf, ad es., Dt 4,8; Sal 19(18),10; 119(118),7. Si legga G. VON RAD, *Theologie*, I, 209.387.

(15) Cf Sal 72(71),4; ma anche Sal 4,2; 5,9; 35(34),24; 36(35),7; 40(39),11; 43(42),1; 146(145),7; Is 46,13; 51,6fg; 56,1de; Bar 5,9.

(16) Cf, ad es., Sal 40(39),10-11; 51(50),16-17; 98(97),2-3; Is 45,21; 46,13; 51,5-6.

(17) «[...] diese Israel zugewendete צְדָקָה ist immer Heilsgabe. [...] Jahwes Gerechtigkeit war [...] Taten, und zwar Heilserweisungen» (G. VON RAD, *Theologie*, I, 389).

(18) «Der Begriff einer strafenden צְדָקָה ist nicht zu belegen; es wäre eine contradictio in adiecto» (G. VON RAD, *Theologie*, I, 389).

(19) Su questo punto, cf anche le osservazioni di F.J. LEENHARDT, *Romains*, 32.

(20) Cf S. LYONNET, *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Napoli 1967, 28-29.

Nella diciannovesima questione della *Secunda Secundae* della *Summa Theologiae*, Tommaso affronta il tema del timore di Dio. La prima questione posta a suo riguardo è se sia possibile temere Dio⁽²¹⁾. Dopo aver elencato tre ragioni a favore di questa possibilità e dopo aver citato due passi scritturistici contrari ad essa, l'Aquinate dà una risposta positiva all'interrogativo iniziale. Tra le spiegazioni da lui portate, è interessante, ai fini della nostra ricerca, quella che sostiene che Dio si caratterizza sia in termini di giustizia che in termini di misericordia. Mentre il primo attributo è finalizzato alla punizione dei peccatori, il secondo è volto alla loro liberazione. Se la presa di coscienza del primo aspetto suscita negli uomini il timore, la considerazione del secondo fa sgorgare in loro la speranza⁽²²⁾.

A riguardo di questa riflessione, S. Lyonnet fa notare in modo critico che, quando Tommaso intende presentare il fondamento biblico della sua concezione della giustizia divina, non ricorre a quei testi di Rm in cui compare la parola *δικαιοσύνη*, bensì al passo di 9,22, in cui Paolo parla piuttosto dell'*ὀργή* («ira») di Dio⁽²³⁾.

Però, ci sembra utile evidenziare come Tommaso non ceda affatto ad una visione teologico-dualistica, che si allontanerebbe dall'univocità della bontà del Dio annunciato da Gesù Cristo. In effetti, egli opera una netta distinzione tra il *malum culpae* e il *malum poenae*. È vero che, per il *Doctor Angelicus*, la pena risale in ultima istanza a Dio, mentre della colpa sono responsabili soltanto gli uomini. Ma è altrettanto vero che egli tiene a puntualizzare che – proprio come afferma Sap 1,13.16 – la pena deriva *primordialiter* dai peccati stessi degli uomini⁽²⁴⁾.

(21) «Articulus primus. Utrum Deus possit timeri» (TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio XIX, Articulus I*, in *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Tomus octavus. Secunda Secundae Summae Theologiae a Quaestione I ad quaestionem LVI [...]*, Romae 1895, p. 138).

(22) «AD SECUNDUM DICENDUM quod in Deo est considerare et iustitiam, secundum quam peccantes punit; et misericordiam, secundum quam nos liberat. Secundum igitur considerationem iustitiae ipsius, insurgit in nobis timor: secundum autem considerationem misericordiae, consurgit in nobis spes. Et ita secundum diversas rationes Deus est obiectum spei et timoris» (TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio XIX, Articulus I*, in *Secunda Secundae*, p. 138).

(23) Cf S. LYONNET, *Storia della salvezza*, 29.

(24) «AD TERTIUM DICENDUM quod malum culpae non est a Deo sicut ab auctore, sed est a nobis ipsis, inquantum a Deo recedimus. Malum autem poenae est quidem a Deo auctore inquantum habet rationem boni, prout scilicet est iustum: sed quod iuste nobis poena infligatur, hoc primordialiter ex merito nostri peccati contigit. Secundum quem modum dicitur Sap. 1, quod *Deus mortem non fecit, sed impii manibus et verbis accieserunt illam*» (TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio XIX, Articulus I*, in *Secunda Secundae*, p. 138).

Inoltre, nel *De veritate*, Tommaso enuclea un concetto di giustizia divina più aderente al dato biblico. Nel primo articolo della ventottesima questione dell'opera, la giustizia di Dio non risulta contrapposta alla sua misericordia⁽²⁵⁾. Al contrario, la redenzione e il perdono offerti da Dio agli uomini vengono fatti risalire entrambi alla sua giustizia. Più precisamente, Tommaso cita sia il capitolo decimo del *Proslogion* di Anselmo d'Aosta che l'invocazione del Sal 31(30),1. Forte di queste argomentazioni di carattere teologico e scritturistico, egli ribadisce che tutte le vie del Signore sono all'insegna della misericordia. Quindi, persino il perdono dei peccati umani implica una «certa qual giustizia» (*aliqua iustitia*) da parte di Dio⁽²⁶⁾. In questa stessa direzione, che mette in luce la valenza giustificatrice della giustizia di Dio, procede l'interpretazione di Rm 1,17⁽²⁷⁾ e di 3,21-26⁽²⁸⁾ elaborata da Tommaso.

Puntualizzata la posizione dell'Aquinate, ci sentiamo di sottoscrivere la presa di posizione di S. Lyonnet sul concetto della giustizia di Dio nella Scrittura e, in particolare, in Rm: a differenza di un'erronea

(25) Si legga anche la presentazione di questi dati offerta da S. LYONNET, *Storia della salvezza*, 30.

(26) «Sic ergo remissio peccatorum dicitur iustificatio ex parte termini vel finis; dicitur etiam et miseratio ex parte principii, in quantum est opus divinae misericordiae, quamvis etiam in remissione peccatorum aliqua iustitia servetur, secundum quod «omnes viae Domini sunt misericordia et veritas», praecipue quidem ex parte Dei, in quantum remittendo peccata facit quod eum decet, secundum quod Anselmus dicit in *Proslogion*: «cum parcis peccatoribus, iustum est, decet enim te». Et hoc est quod in Psal. dicitur «In iustitia tua libera me». Aliquo etiam modo, sed non sufficienter, apparet iustitia ex parte eius cui peccatum remittitur, in quantum in eo aliqua dispositio ad gratiam invenitur, licet insufficiens» (TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio XXVIII, Articulus I, Ad 8*, in *Sancti Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XXII. Quaestiones disputatae de veritate, cura et studio Fratrum Praedicatorum. Volumen III, QQ 21-29 – Indices*, Roma 1976, pp. 819-820).

(27) «Quod quidem dupliciter potest intelligi. Uno modo de iustitia qua Deus iustus est, secundum illud Ps. x, 8: *Iustus Dominus et iustitias dilexit*. Et secundum hoc, sensus est quod iustitia Dei, qua scilicet iustus est servando promissa, in eo revelatur, scilicet in homine credente evangelio, quia credit Deum implesse quod promisit de Christo mittendo; et hoc ex fide, scilicet Dei promittentis [...]. Vel, alio modo, ut intelligatur de iustitia Dei, qua Deus homines iustificat» (TOMMASO D'AQUINO, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, in *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici super Epistolas S. Pauli lectura*, Taurini – Romae 1953, I, 20, § 102).

(28) «Tertio, ostendit quod per remissionem peccatorum Dei iustitia ostendatur, sive accipiatur Dei iustitia, qua ipse est iustus, sive qua alios iustificat. Unde subdit *ut sit ipse iustus*, id est ut per remissionem peccatorum Deus appareat esse iustus in se ipso, tum quia remittit peccata sicut promiserat, tum quia ad iustitiam Dei pertinet quod peccata destruat, homines ad iustitiam Dei reducendo» (TOMMASO D'AQUINO, *Ad Romanos*, 54-55, § 312).

concezione della giustizia di Dio, sostenuta anche da alcuni esegeti⁽²⁹⁾, la rivelazione biblica non indica con questo concetto l'intervento divino che commina un castigo o una pena. Ci pare, però, che rimanga da evidenziare maggiormente come si coniughino la giustizia di Dio e la sua misericordia, specialmente in riferimento al nesso – rilevato anche da Tommaso d'Aquino – tra il peccato umano e la sua pena. Assumiamo questo compito come scopo di questo studio, di taglio esegetico ed ermeneutico, che tenta di porsi in dialogo anche con alcune istanze provenienti dalle scienze umane e dalla teologia morale. Perseguendo questo intento, focalizziamo la nostra attenzione sulla pericope di Rm 1,16-17 e 1,18-3,20, che, sotto questo profilo, può risultare illuminante.

1.1. *La semplicistica affermazione della non contraddittorietà della giustizia di Dio e della sua misericordia*

Da questa rapida panoramica di posizioni sul concetto di giustizia di Dio, notiamo, fin d'ora, alcune possibili scorciatoie nell'interpretazione di Rm 1,16-17 e 1,18-3,20.

Innanzitutto, appaiono semplicistici i tentativi esegetici e teologici che accostano⁽³⁰⁾ e fanno coincidere immediatamente il concetto della giustizia di Dio con quello della sua misericordiosa volontà salvifica. È vero che non può verificarsi una contraddizione in Dio tra l'attributo della sua giustizia e quello della sua fedeltà misericordiosa, volta alla salvezza universale dell'umanità. Ma il compito della riflessione esegetica e teologico-sistematica è quello di spiegare, anche a questo riguardo, i dati della rivelazione biblica, mostrandone la coerenza interna e non semplicemente enunciando che tale coerenza esiste. In altri termini, non si spiegano testi come Rm 1,16-17 e 1,18-3,20, limitandosi ad affermare «che» la giustizia di Dio non si oppone alla sua misericordia. Il compito dell'esegesi e della riflessione teologico-sistematica sui dati esegetici è piuttosto quello di indicare, di fronte al carattere piuttosto implicito di questa argomentazione paolina⁽³¹⁾, «come» i concetti di giustizia, di giustificazione, di giudizio e

(29) Cf S. LYONNET, *Storia della salvezza*, 29.

(30) Un esempio di accostamento semplicistico dei due concetti è reperibile nella definizione enucleata da P. BENOÎT, *La Loi et la Croix d'après Saint Paul* (Rom. VII, 7-VIII, 4), RB 47 (1938) 508, n. 2 (e condivisa da J. HUBY, *Saint Paul. Épître aux Romains [...] Nouvelle édition par le P. Stanislas Lyonnet [...]*, Paris 1957, 68), secondo cui la «giustizia di Dio» (δικαιοσύνη Θεοῦ) di Rm 3,21.22.26 è «[...] à la fois son exigence de justice au sens propre, par le châtement des péchés, et sa volonté miséricordieuse et fidèle de sauver les hommes [...]».

(31) «Si, dans la première section [Rm 1,18-3,20], Paul reprend une tradition

di ira di Dio possano essere interpretati in maniera coerente con l'idea fondamentale della sua misericordia salvifica.

1.2. *L'equivoca identificazione della giustizia di Dio con la giustizia umana*

Su un altro versante, la deriva, a cui il concetto di giustizia è andato incontro in alcuni ambiti del linguaggio corrente, espone l'esegesi di Rm 1,16-17 e 1,18-3,20 ad un secondo rischio. Esso consiste nel proiettare su Dio un'idea «troppo umana» di giustizia, fondata in sostanza su un'accezione vendicativa del principio dell'*unicuique suum*⁽³²⁾. D'altra parte, questa idea, espressa in maniera emblematica dalla protesta incollerita⁽³³⁾ del fratello maggiore della parabola di Lc 15,11-32 (cf soprattutto i vv. 29-30), sembra coerente con la tradizionale riflessione biblica sulla cosiddetta teoria retributiva⁽³⁴⁾. In base

(juive) qu'il utilise pour en manifester toutes les implications imprévues (sur l'universalité de la colère), dans la seconde [3,21-4,25] il redit l'Évangile de la justification pour tous et sans condition. Ce qu'il n'explique pas, c'est comment se concilient colère et grâce» (J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991, 80).

(32) «Noi abbiamo bisogno dell'ambiguità di Dio. Essa riflette esattamente la nostra esperienza della giustizia. Noi non siamo capaci di assegnare il senso giusto all'umano vivere senza far male a qualcuno. Noi non siamo capaci di organizzare la convivenza sociale senza una quota freddamente e premeditatamente calcolata della sofferenza di alcuni. [...] l'esperienza religiosa universale è disposta a credere questo: che sia giusto che Dio, che sa più di noi, che ha più potere di noi, che ha un miglior governo del mondo, sia disponibile a difendere il proprio buon diritto con una quota di umana sofferenza, e dunque sia disponibile a fare qualche crocifisso, quando è necessario» (P. SEQUERI, *Giobbe, l'incontro nel dolore*, in C.M. MARTINI, *Cattedra dei non credenti*, Milano 1992, 64.65). Cf anche G. MOIOLI, *L'Escatologico cristiano. Proposta sistematica*, Milano 1994, 84; P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996, 227-228.527.534.

(33) Lc 15,28a: ὠργίσθη («irritatosi»).

(34) Per una trattazione teologico-biblica della teoria retributiva, possono essere consultati gli studi seguenti: LA DIRECTION, *Rétribution*, in L. PIROT - A. ROBERT *et alii* (edd.), *Dictionnaire de la Bible – Supplément*, Paris 1985, coll. 582-586; E.F. SUTCLIFFE, *Providence and Suffering in the Old and New Testaments*, London 1953, 87-96; C. WIENER, *Rétribution*, in X. LÉON-DUFOUR *et alii* (edd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1964, coll. 919-925. Per gli scritti anticotestamentari, cf J. ALONSO DIAZ, *Comienzos de orientación de las ideas retributivas de los hebreos hacia el individualismo, antes de Ezequiel*, CuBi 24 (1967) 17-19; T. FRYMER-KENSKY, *Tit for Tat. The Principle of Equal Retribution in Near Eastern and Biblical Law*, BA 43 (1980) 230-233; H. GRAF REVENTLOV, *Sein Blut komme über sein Haupt*, VT 10 (1960) 311-327; F. HORST, *Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments*, EvTh 16 (1956) 49-75; G. KOCH, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*, ZTh 52 (1955) 1-42; J.K. KUNTZ, *The Retribution Motif in Psalmic Wisdom*, ZAW 89

a questa dottrina, chi fa il male dovrebbe essere, più o meno automaticamente, castigato da Dio, mentre chi fa il bene dovrebbe venir da lui beneficiato. Questo travisamento dell'idea della giustizia di Dio poi si aggrava, dato che la concezione antropomorfica di essa viene coniugata con gli attributi divini dell'onnipotenza e dell'onniscienza. Si dà vita così al ritratto del Dio «vendicatore» (נִקְמָה) ⁽³⁵⁾ «e signore dell'ira» (יְהוָה הַמֵּלֵךְ, Na 1,2), che non corrisponde affatto a quello del Dio rivelato da Gesù Cristo. Anzi, finisce per essere una sua raccapricciante caricatura ⁽³⁶⁾! Di conseguenza, il pericolo, in cui può incappare l'esegesi, è quello di interpretare brani come Rm 2,6-11, at-

(1977) 223-233; M. IGLESIAS GONZALES, *El problema de la retribución divina en el Antiguo Testamento*, CuBi 22 (1965) 160-167; E. PAX, *Studien zum Vergeltungsproblem der Psalmen*, SBFLA 11 (1960) 56-112; ma anche G. GERLEMANN, שְׁלֵמָה *slm genug haben*, in E. JENNI - C. WESTERMANN (edd.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament [...]*, München - Zürich 1976, II, coll. 919-935; G. SAUER, גָּמַל *gml antun, erweisen*, in E. JENNI - C. WESTERMANN (edd.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament [...]*, München - Zürich 1971, I, coll. 426-428. Sulla letteratura giudaica, cf M. BROCKE, *Tun und Lohn im nachbiblischen Judentum. Ein Diskussionsbeitrag*, BiLe 8 (1967) 166-178; E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977, 107-147; E.E. URBACH, *The Sages. Theirs Concepts and Beliefs*, Jérusalem 1975, 436-444. Per l'ambito neotestamentario, cf G. BORNKAMM, *Der Lohngedanke im Neuen Testament*, in Id., *Studien zu Antike und Christentum*, München 1963, 69-92; J. DUPONT, *Les Béatitudes. II. La Bonne nouvelle*, Paris ²1969, 345-350; Id., *Les Béatitudes. III. Les Évangélistes*, Paris ²1973, 269-272; N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Paris 1965, 257-280; D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*, Genève 1981, 448-475; J.I.H. McDONALD, *The Concept of Reward in the Teaching of Jesus*, ET 89 (1977-1978) 269-273; G.B. MILES - G. TROMPF, *Luke and Antiphon. The Theology of Acts 27-28 in the Light of Pagan Beliefs about Divine Retribution, Pollution and Shipwreck*, HThR 69 (1976) 259-267; D. MOLLAT, *Saint Jean maître spirituel*, Paris 1976, 29-34; C.F.D. MOULE, *Punishment and Retribution. An Attempt to delimit their Scope in New Testament Thought*, SEA 30 (1965) 21-36; R. PESCH, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu*, München 1955; K.H. SCHEKLE, *Lohn und Strafe nach Neuen Testament*, BiLe 10 (1969) 89-95; R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1954, 100-108; S. ZEDDA, *L'escatologia biblica. Vol. II: Nuovo Testamento (eccetto i Sinottici)*, Brescia 1975, 231-242. In particolare, per l'epistolario paolino, cf G. DIDIER, *Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de saint Paul*, Paris 1955.

(35) Del resto, i tratti di un Dio vendicatore, attestati in alcuni passi dell'Antico Testamento, vengono ripresi anche in qualche testo del Nuovo. Cf, ad es., Dt 32,35.41; 1 Re 2,44; 1 Mac 7,38; 2 Mac 8,11; Sal 79(78),10; Sir 48,7; Is 1,24; 35,4; 47,3; 59,17; Ger 11,20; 16,18; 20,12; 50,28; 51,11.36; Ez 24,8; 25,14.17; Mic 5,14; Rm 12,19; Eb 10,30.

(36) A questo riguardo, sono suggestivi alcuni spunti di riflessione enucleati da P. RICOEUR, *Vraie et fausse angoisse*, in R. DE SAUSSURE - P. RICOEUR *et alii* (edd.), *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit. Texte des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève, 1953*, Neuchâtel 1954, 50-52, sul «fantasme du "Dieu méchant"» e sul «fantasme de la colère de Dieu», che provocano nell'uomo un'angoisse proprement métaphysique».

traverso la lente deformante di questa caricatura di Dio, il quale, come un «Giano bifronte»,

renderà a ciascuno secondo le sue opere: vita eterna a coloro che, con [la] perseveranza di un buon operato, cercano gloria e onore e incorruttibilità; ira e sdegno, invece, a coloro che sono da [lla] parte dell'egoismo e indocili alla verità, ma docili all'ingiustizia. Tribolazione e angoscia su ogni anima d'uomo che opera il male, del giudeo prima e poi del greco; gloria, invece, e onore e pace a chiunque opera il bene, al giudeo prima e poi al greco. Infatti, non c'è parzialità presso Dio.

Inoltre, se si proietta questo ritratto di Dio in sede escatologica, si finisce per immaginare il giudizio di Gesù Cristo alla fine dei tempi non all'insegna del fiducioso *Μακάρια θά* della Chiesa primitiva (1 Cor 16, 22), bensì nel fosco orizzonte del *dies irae* (cf Sof 1,15), diffusosi soprattutto a partire dal Medioevo ⁽³⁷⁾!

Quest'ultimo accenno permette di mettere in guardia da un terzo equivoco possibile, che può essere causato da una mancata distinzione tra il livello storico e quello escatologico. In altre parole, appare piuttosto pericoloso confondere i tempi in cui si realizza il giudizio di Dio, di cui parla Rm. Per un verso, non è corretto anticipare semplicemente nel presente il giudizio finale di Dio. Altrimenti, si finisce per rendere inconsistente la vicenda storica degli uomini, in cui Dio dispiega la sua pazienza e così concede loro, fino alla fine, la possibilità di convertirsi a lui. Per un altro verso, non è neppure lecito sdoppiare il volto di Dio, immaginando che, alla fine dei tempi, egli sarà diverso da quello che di fatto è stato durante la storia umana, cioè un Dio paterno ed univocamente buono.

L'esito a cui perverrebbe la serie di fraintendimenti sopra delineati è che il Dio cristiano perderebbe il carattere inedito annunciato da Gesù Cristo. In particolare, a riguardo della visione neotestamentaria della giustizia di Dio, lo specifico è che questa categoria anticotestamentaria e giudaica viene riletta e riplasmata alla luce della storia singolare di Gesù di Nazareth, complessivamente intesa ⁽³⁸⁾. Per Gesù Cristo, la paternità di Dio si connota essenzialmente in termini di amore incondizionato. Perciò, la categoria della giustizia divina è comprensibile soltanto nell'orizzonte di questa paternità divina cristologicamente determinata. Conviene, allora, che il nostro studio cerchi di chiarire, all'interno del discorso sulla manifestazione della giustizia e dell'ira di Dio svolto da Rm 1,16-17 e 1,18-3,20, questo tratto specifico del Dio cristiano.

(37) Cf J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 271.

(38) Cf G. MOIOLI, 'Escatologico' cristiano, 78.

2. LA CATEGORIA DELLA GIUSTIZIA DI DIO

Del tutto assente in Gal, in Fil⁽³⁹⁾ e in 1 Cor, l'espressione δικαιοσύνη Θεοῦ («giustizia/giustificazione di Dio») è presente una volta in 2 Cor (5,21) e otto volte in Rm⁽⁴⁰⁾. In Rm, la prima ricorrenza di δικαιοσύνη Θεοῦ, cioè l'asserto di 1,17, ha un valore strutturale e retorico decisivo, sul quale è utile soffermarsi per comprendere lo sviluppo argomentativo di 1,18-3,20⁽⁴¹⁾. In effetti, è proprio nell'annuncio principale del soggetto – o *propositio*⁽⁴²⁾ – di Rm, enucleato in 1,16-17⁽⁴³⁾, che Paolo introduce il tema della δικαιοσύνη Θεοῦ. La tesi qui enunciata sostiene che il vangelo costituisce lo strumento potente utilizzato da Dio per donare la salvezza a chiunque pervenga alla fede, sia egli giudeo o greco. In positivo, il risvolto fondamentale di questo dono fatto da Dio al giusto, che vivrà in virtù della fede (cf Ab 2,4c), è la rivelazione, attuata mediante il vangelo stesso, della giustificazione di Dio. In negativo, a tutti coloro che non si aprono a questa offerta divina, si rivela l'ira di Dio (cf v. 18). Per illustrare questo effetto deleterio, in 1,19-31, Paolo snida alcune forme emblematiche di peccato, in cui, lungo la storia umana, è caduto il paganesimo, proprio a causa della sua idolatria. In 2,1-3,18, l'apostolo allarga lo spettro d'indagine, così da portare allo scoperto i segni di peccato presenti anche nel Giudaismo. Il suo intento è pervenire alla

(39) In Fil 3,9, compare la formula ἡ ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνη («la giustizia [che vien] da Dio»), che non equivale, però, all'espressione δικαιοσύνη Θεοῦ di Rm. Cf S. LYONNET, *Storia della salvezza*, 23.

(40) Rm 1,17; 3,5.21.22.25.26; 10,3 (2 ricorrenze).

(41) Sulla delimitazione di 1,18-3,20 come sottounità letteraria, sono d'accordo anche: J.-M. CAMBIER, *Le jugement de tous les hommes par Dieu seul, selon la vérité, dans Rom 2, 1-3, 20*, ZNW 67 (1976) 212-213; C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh 1975, I, 28.104; J. HUBY, *Romains*, 25.73; M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris 1916, 21; F.J. LEENHARDT, *Romains*, 15; O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1963, 15; H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg im Breisgau 1977, 12.48; G. TORTI, *La Lettera ai Romani*, Brescia 1977, 22.

(42) La definizione di 1,16-17 come *propositio* principale della Lettera – o almeno di Rm 1,18-8,39 – è condivisa pure da: J.-N. ALETTI, *Comment Dieu*, 37.38.52.79; ID., *La présence d'un modèle rhétorique en Romains: Son rôle et son importance*, Bib. 71 (1990) 10.11.15-17; M.-J. LAGRANGE, *Romains*, XXXVI.XXXIX.16; G. TORTI, *Romani*, 22.75.

(43) G. BARBAGLIO, *Roma*, 210 preferisce parlare di «carattere programmatico di questi due versetti». Cf anche *La Bibbia Piemme*, Casale Monferrato 1996 [con il testo biblico italiano di *La Sacra Bibbia* della Conferenza Episcopale Italiana, «editio princeps» (1971)], 2675; J.A. FITZMYER, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York – London 1993, 98; J. HUBY, *Romains*, 24; R. PENNA, *La funzione strutturale di 3,1-8 nella lettera ai Romani*, Bib. 69 (1988) 519; H. SCHLIER, *Römerbrief*, 12.

conclusione che la giustificazione al cospetto di Dio non avviene in forza delle opere della legge mosaica (3,19-20). In questo modo, Paolo riesce a dimostrare la *subpropositio* del suo discorso (1,18), secondo cui ogni tipo di empietà e di ingiustizia soggiace alla manifestazione dell'ira di Dio. Poi, partendo da questa prima dimostrazione, l'apostolo è in grado di mettere in luce la sua principale convinzione di fede: la salvezza universale è attuata esclusivamente dalla potenza divina, determinatasi storicamente nel vangelo di Gesù Cristo e tutti possono accedervi soltanto attraverso la fede in lui (1,16-17).

2.1. *La manifestazione in positivo della giustizia di Dio in Rm 1,16-17: la giustificazione*

Nell'annuncio del soggetto tematico di Rm, la salvezza degli uomini assume, in prima battuta, l'aspetto della «giustificazione di Dio» (δικαιοσύνη Θεοῦ, 1,17a), la quale si rivela potentemente nel vangelo (1,17a; cf v. 16a).

Se ci interroghiamo sul contenuto dell'espressione δικαιοσύνη Θεοῦ, dobbiamo riconoscere che soltanto ciò che Paolo afferma in seguito permette di capire cosa egli intende dire nella *propositio* della Lettera. L'argomentazione successiva chiarisce come, per l'apostolo, la δικαιοσύνη, che è innanzitutto un attributo di Dio – la «giustizia di Dio» (cf il genitivo soggettivo di 3,5a: Θεοῦ δικαιοσύνην, «giustizia di Dio») ⁽⁴⁴⁾ –, si manifesta nel vangelo. Sul versante umano, questa giustizia divina si attua come «giustificazione» dei peccatori dai loro peccati. Tale manifestazione ha come *conditio sine qua non* la fede in Gesù Cristo. Escludendo una giustificazione fondata sulle opere legali, per affermare l'unica giustificazione possibile, ossia quella basata sulla fede, Paolo conclude, in sostanza, che proprio questa giustificazione ottenuta in virtù della sola fede, coincide con la manifestazione della giustizia di Dio (cf Fil 3,9) ⁽⁴⁵⁾. Dio si manifesta come giusto, concedendo la giustificazione a chi crede nel vangelo di Gesù Cristo.

A sostegno di questa tesi, Paolo offre una prova scritturistica (καθὼς γέγραπται, «com'è scritto», 1,17b), presa da Ab 2,4c: «Il giusto vivrà

(44) A sostenere il valore primariamente – ma non esclusivamente – soggettivo di questo genitivo in 1,17a sono anche: *La Bible de Jérusalem. Traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem*, Paris, nouvelle édition entièrement revue et augmentée 1988 [SBJ], 1626, nota «e»; *La Bible. Traduction œcuménique. Édition intégrale*, Paris – Villiers-le-Bel ³1991 [TOB], 2702, nota «w»; S. LYONNET, *Storia della salvezza*, 41; H. SCHLIER, *Römerbrief*, 44, n. 28; A. VIARD, *Saint-Paul. Épître aux Romains*, Paris 1975, 48. Che la formula Θεοῦ δικαιοσύνην in Rm 3,5 indichi un attributo divino è sostenuto anche da S. LYONNET, *ivi*, 25-26.

(45) Cf M.-J. LAGRANGE, *Romains*, 19.

in virtù di fede» (ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, Rm 1,17c). Come dimostra il suo utilizzo anche in Gal 3,11c, Ab 2,4c è un passo-chiave della teologia di Paolo, soprattutto nella sua polemica contro il Giudaismo. Nel nuovo contesto paolino, questa formula assume un senso diverso rispetto a quello originario⁽⁴⁶⁾, più preciso sotto il profilo soteriologico, anche se di portata più generale a motivo dei soggetti interessati: il giusto, che aderisce a Dio nella fede, obbedendo al vangelo, avrà la vita⁽⁴⁷⁾. La fede (ἐκ πίστεως, v. 17c) qui viene identificata come un atteggiamento responsoriale rispetto al vangelo (εὐαγγέλιον, v. 16a). Di conseguenza, la vita (ζήσεται, v. 17c) coincide essenzialmente con la salvezza (εἰς σωτηρίαν, v. 16c), ossia con la vita escatologica e gloriosa in comunione con Dio⁽⁴⁸⁾. Il giusto, dunque, vivrà in forza della sua fiduciosa accoglienza del vangelo. Ma se l'accettazione del vangelo consente alla potenza salvifica di Dio di entrare in azione con i suoi effetti benefici (cf vv. 16-17), il rifiuto di esso porta ad una situazione antropologica negativa, evocata da Paolo mediante la categoria del dispiegamento dell'ira di Dio (cf v. 18).

2.2. *La manifestazione in negativo della giustizia di Dio in Rm 1,18-3,20: l'ira di Dio*

Nel v. 18, Paolo precisa in negativo la tesi principale dei vv. 16-17, riprendendone i termini in un annuncio tematico subordinato. Esso è incentrato sui concetti di «ira», sul versante divino, e di «ingiustizia», sul versante umano. In vista di un loro chiarimento, nell'unità letteraria seguente (1,19-3,20), descrive alcune delle variegate forme dell'empietà e dell'ingiustizia degli uomini, che provocano la manifestazione dell'ira di Dio. Per questa ragione, l'analisi retorica riconosce

(46) Il contesto originario di questo oracolo profetico è costituito dall'invasione dei Caldei (cf G. TORTI, *Romani*, 78). In questo quadro socio-politico, il senso originario dell'asserto è che, se il giusto rimarrà fedele a JHWH, se continuerà ad aver fiducia nel suo intervento, avrà la vita. In concreto, chi si fiderà di Dio verrà liberato dall'oppressione babilonese (cf M.-J. LAGRANGE, *Romains*, 20).

(47) Questa interpretazione che legge il complemento ἐκ πίστεως («in virtù della fede») in stretta dipendenza dal verbo ζήσεται («vivrà») – «il giusto vivrà in virtù della fede» – è sostenuta, ad es., da: *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1988 [con il testo biblico italiano di *La Sacra Bibbia* della Conferenza Episcopale Italiana, «editio princeps» (1971)] [CEI]; F.J. LEENHARDT, *Romains*, 30; S. LYONNET, *Les épîtres de Saint Paul aux Galates, aux Romains*, Paris 1953, 69; SBJ; H. SCHLIER, *Römerbrief*, 46; G. TORTI, *Romani*, 77-78.

(48) Cf Rm 5,17.21; 6,22-23; 11,25. Di questo parere è anche H. SCHLIER, *Römerbrief*, 46.

che il v. 18 svolge una funzione di *subpropositio*⁽⁴⁹⁾, che specifica la *propositio* dei vv. 16-17. Come mostra lo schema successivo, la continuità del v. 18 rispetto al v. 17 è facilmente dimostrabile a partire non solo dalla congiunzione γάρ («infatti»), ma anche dalla ripresa di vari termini identici⁽⁵⁰⁾, o appartenenti allo stesso campo semantico⁽⁵¹⁾, oppure, per certi aspetti, corrispondenti⁽⁵²⁾.

- | | |
|---|-----------|
| A ¹) Versante divino (positivo): la rivelazione della giustificazione
δικαιοσύνη γὰρ Θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται | [v. 17a] |
| B ¹) Versante umano (positivo): la fede
ἐκ πίστεως εἰς πίστιν | [v. 17a] |
| C ¹) Inciso (positivo): chi è il giusto
καθὼς γέγραπται,
Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται | [v. 17bc] |
| A ²) Versante divino (negativo): la rivelazione dell'ira
Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ Θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ | [v. 18a] |
| B ²) Versante umano (negativo): l'empietà e l'ingiustizia
ἐπὶ πᾶσαν ἀσεβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων | [v. 18a] |
| C ²) Inciso (negativo): chi sono gli ingiusti
τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων | [v. 18b] |

Nella sezione successiva (1,19-3,20), viene dunque argomentato l'aspetto negativo (v. 18) della *propositio* della Lettera (vv. 16-17). Sono due le tappe argomentative individuabili in questa *demonstratio per negationem* (1,19-3,18)⁽⁵³⁾ della tesi principale: anzitutto, viene descritta la condizione peccaminosa dei pagani (1,19-32); poi, la prospettiva si allarga alla considerazione della situazione di peccato, in cui è caduta l'intera umanità, Giudei compresi (2,1-3,18).

(49) Cf J.-N. ALETTI, *Comment Dieu*, 37.40.54; Id., *Présence*, 21, che, nonostante la dipendenza di 1,18 dai vv. 16-17, non parla di *subpropositio*, ma di *propositio*.

(50) Ci riferiamo al verbo ἀποκαλύπτεται («si rivela», vv. 17a.18a) e al sostantivo Θεοῦ («di Dio», vv. 17a.18a).

(51) Dello stesso campo semantico sono: δικαιοσύνη («giustificazione», v. 17a), ὁ δίκαιος («il giusto», v. 17c) e ἀδικίαν/ἀδικία («ingiustizia», v. 18ab).

(52) La corrispondenza intercorre tra: δικαιοσύνη [...] Θεοῦ [...] ἀποκαλύπτεται («la giustificazione [...] di Dio [...] si rivela», v. 17a) e ἀποκαλύπτεται [...] ὀργὴ Θεοῦ («si rivela [...] l'ira di Dio», v. 18a).

(53) Così la definisce H. SCHLIER, *Römerbrief*, 13.

A sua volta, il primo paragrafo (1,19-32) di questa unità letteraria si articola in due tappe argomentative. La prima (vv. 19-23) è incentrata sulla descrizione della colpa di coloro che imprigionano la verità nell'ingiustizia (ἀνθρώπων τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, 1,18b), cadendo così nell'idolatria. La seconda suddivisione letteraria (vv. 24-32) tratteggia, invece, gli effetti negativi che derivano dalla colpa suddetta⁽⁵⁴⁾.

A partire dalla descrizione del peccato inescusabile dei pagani (1,19-32), nel secondo paragrafo (2,1-3,18) la visuale si amplia, fino a comprendere l'umanità nel suo insieme. Il discorso paolino parte dall'enunciazione del principio retributivo generale (2,1-11), a cui apporta due serie di precisazioni. In 2,12-16, Paolo mostra come il giudizio escatologico di Dio retribuisce sia chi non conosce la legge mosaica – cioè i pagani – sia chi la conosce – ossia i Giudei. A riguardo di questi ultimi, la seconda serie di precisazioni (2,17-3,9) è finalizzata ad esibire l'imparzialità del giudizio divino sui loro peccati, nonostante i privilegi che i Giudei hanno ricevuto, vale a dire: la legge (2,17-24), la circoncisione (2,25-29) e gli oracoli di Dio (3,1-9)⁽⁵⁵⁾.

A questo punto, per supportare la tesi dell'universalità della situazione peccaminosa degli uomini, Paolo elenca un florilegio di passi scritturistici (3,10-18), sulla cui base può tirare una prima conclusione: davanti a Dio tutto il mondo è colpevole e non è in grado, mediante le opere legali, di pervenire alla giustificazione (3,19-20).

Possiamo rappresentare l'articolazione del discorso in 1,18-3,20 mediante il seguente schema strutturale⁽⁵⁶⁾.

(54) Sulla delimitazione di 1,19-23 e di 1,24-32 sono d'accordo pure: P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1959, 15.16; G. BARBAGLIO, *Roma*, 225.

(55) Per la suddivisione tematica imperniata sui tre privilegi del Giudaismo, cf J.-M. CAMBIER, *Jugement*, 187-188.

(56) L'analisi letterario-strutturale concorda con la *dispositio* retorica individuata da J.-N. ALETTI, *Comment Dieu*, 37.55; ID., *Présence*, 11, costituita da: una *propositio* in 1,18; una *narratio* 1,19-32; una *probatio* in 2,1-3,18; e una *peroratio* in 3,19-20.

LA RIVELAZIONE DELL'IRA DI DIO [1,18-3,20]

1. INTRODUZIONE:
ripresa della prima parte della tesi della Lettera:
la rivelazione dell'ira di Dio [1,18]
2. PRIMA SUDDIVISIONE:
il peccato inescusabile dei pagani [1,19-32]
 - 2.1. L'empietà e l'ingiustizia di coloro
che imprigionano la verità nell'ingiustizia [1,19-23]
 - 2.2. La conseguente consegna divina
dei peccatori a passioni disonorevoli [1,24-32]
3. SECONDA SUDDIVISIONE:
il peccato inescusabile di tutti gli uomini [2,1-3,18]
 - 3.1. Principio retributivo:
il giudizio escatologico di Dio
secondo le opere di ciascuno [2,1-11]
 - 3.2. Prima precisazione:
il giudizio escatologico di Dio
per i peccati senza e con la legge [2,12-16]
 - 3.3. Seconda precisazione:
il giudizio escatologico di Dio
per i peccati del giudeo [2,17-3,9]
 - 3.3.1. I peccati del giudeo, nonostante
il privilegio della legge [2,17-24]
 - 3.3.2. I peccati del giudeo, nonostante
il privilegio della circoncisione [2,25-29]
 - 3.3.3. I peccati del giudeo, nonostante
il privilegio degli oracoli di Dio [3,1-9]
 - 3.4. Prova scritturistica:
tutti sono sotto il peccato [3,10-18]
4. CONCLUSIONE:
*la colpevolezza di tutto il mondo e
la non giustificazione in virtù delle opere* [3,19-20]

Stando ad alcuni esegeti, il tema principale della Lettera sarebbe la giustizia di Dio ⁽⁵⁷⁾. In realtà, dobbiamo precisare che è prevalentemente in 1,18-4,25 che Paolo spiega il significato della manifestazione della giustizia divina nel vangelo. In questa prima macrounità della Lettera, il protagonista tendenzialmente rimane Dio, di cui vengono considerati gli attributi dell'ira (1,18-3,20) e della giustizia (3,21-4,25) ⁽⁵⁸⁾. Questa prospettiva, eminentemente teologica ⁽⁵⁹⁾, tratteggia, in negativo e in positivo, le modalità con cui Dio, attuando la giustificazione degli uomini, si rivela come giusto. Quest'ottica permane fino a 4,23-25, dove si fanno evidenti le tonalità conclusive del paragrafo ⁽⁶⁰⁾.

Del resto, con 5,1 ⁽⁶¹⁾, inizia un nuovo sviluppo argomentativo (5,1-8,39), prevalentemente a carattere soteriologico. In esso, l'attante divino non è più in primo piano ⁽⁶²⁾. Invece, assumono rilievo la prima e poi la seconda persona plurale, che si riferiscono ai giustificati ⁽⁶³⁾. Notiamo, inoltre, che il campo semantico della σωτηρία, comparso per la prima volta, in 1,16b (εἰς σωτηρίαν, «verso [la] salvezza»), ritorna in 5,9b.10d (σωθησόμεθα, «saremo salvati»). Questo dato si spiega alla luce del fatto che Paolo, in prima battuta, si sofferma a spiegare in cosa consista la manifestazione della giustizia. Poi, in Rm 5-8, offre una descrizione degli effetti salvifici del vangelo. Insomma, come risulta dalla nuova *subpropositio* di 5,20-21 ⁽⁶⁴⁾, Paolo mostra in questa seconda macrounità della Lettera, come, grazie al vangelo di Gesù Cristo, la grazia abbia sovrabbondato sul peccato; l'uomo abbia ricevuto la salvezza; e la conseguente promessa di vita eterna inizi, già fin d'ora, a manifestarsi nell'esistenza dei Cristiani.

Se concentriamo la nostra attenzione su 1,18-4,25, constatiamo che, in questa sezione letteraria, si distinguono due paragrafi, vale a dire: 1,18-3,20 e 3,21-4,25 ⁽⁶⁵⁾. Il primo paragrafo (1,18-3,20), introdotto dal v. 18 (ἀποκαλύπτεται [...] ὁργὴ Θεοῦ, «si rivela [...] l'ira di Dio»), costituisce un discorso preliminare riguardante la rivelazione dell'ira di Dio. Il secondo paragrafo (3,21-4,25), invece, sviluppa il

(57) Così ritiene, ad es., S. LYONNET, *Storia della salvezza*, 23.

(58) Cf J. N. ALETTI, *Comment Dieu*, 45.79-80.

(59) È l'opinione di J.-N. ALETTI, *Présence*, 16-17.

(60) Cf J.-N. ALETTI, *Comment Dieu*, 45.

(61) Che in 5,1 si abbia l'inizio di una nuova macrounità letteraria è sostenuto da: J.-N. ALETTI, *Comment Dieu*, 46; Id., *Présence*, 20.22; *Bibbia Piemme*, 2675.2684; O. MICHEL, *Römer*, 59.129.

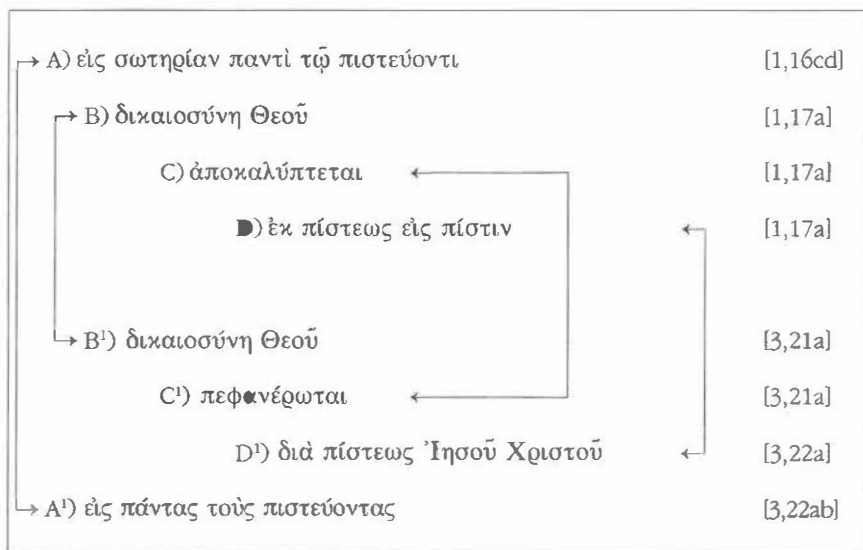
(62) Cf J.-N. ALETTI, *Comment Dieu*, 45.

(63) Cf J.-N. ALETTI, *Comment Dieu*, 48.

(64) Cf J.-N. ALETTI, *Comment Dieu*, 47-48; Id., *Présence*, 20.22; Id., *Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction*, Bib. 78 (1997) 28-29.31, il quale, però, preferisce parlare di *propositio*, pur subordinandola alla *propositio* principale di 1,16-17.

(65) Cf J.-N. ALETTI, *Comment Dieu*, 46.

tema della rivelazione della giustificazione divina, annunciato in 1,17a (δικαιοσύνη [...] Θεοῦ [...] ἀποκαλύπτεται, «[la] giustificazione [...] di Dio [...] si manifesta»). L'affermazione della manifestazione della giustificazione divina ricompare in 3,21a (δικαιοσύνη Θεοῦ πεφανέρωται, «[la] giustificazione di Dio si è manifestata»). Lo schema seguente mette in evidenza l'inclusione, grazie alla quale 3,21-22a, una volta che si è concluso il paragrafo 1,18-3,20, riprende il tema della manifestazione della giustificazione per fede, enunciato in 1,16-17.



In questo modo, l'affermazione di 3,21-22a espleta il ruolo anche di *subpropositio*, il cui contenuto viene illustrato da 3,23-4,25: Dio giustifica non in base alle opere legali, bensì in forza della sola fede.

In sintesi, possiamo ribadire che l'enunciato di 1,18 specifica l'aspetto negativo della tesi più ampia della manifestazione della giustificazione divina enucleata in 1,17. Correlativamente, il primo paragrafo (1,18-3,20) costituisce una sorta di discorso preliminare in vista dell'approfondimento nel secondo paragrafo (3,21-4,25) del concetto della giustificazione di Dio, ribadito nella *subpropositio* di 3,21-22a.

Dopo aver inquadrato i concetti della giustizia/giustificazione divina e della sua ira nella cornice retorico-letteraria di Rm 1,16-17 e di 1,18-3,20, ci sembra istruttivo tener conto sinteticamente della trattazione di questi temi all'interno dell'intera rivelazione scritturistica interpretata in senso cristologico.

2.3. Il volto univocamente buono del Dio di Gesù Cristo

Esclusa ogni forma di fatalismo e di dualismo teologico⁽⁶⁶⁾, l'enunciato irrinunciabile del *kerygma* di Gesù Cristo complessivamente inteso sancisce che Dio offre il suo amore a tutti, senza porre condizioni e senza fare distinzioni di persone. Il Dio di Gesù Cristo non fa del bene soltanto a condizione che il suo interlocutore si comporti in maniera retta nei suoi confronti; né correlativamente fa piovere un fuoco dal cielo su chi gli oppone un rifiuto (cf Lc 9,54-55; 2 Re 1,10.12). Al contrario, permette che piovva sul malvagio e sul buono⁽⁶⁷⁾, proprio perché il suo amore è nei confronti di entrambi incondizionato.

Per comprendere l'originalità dell'unilaterale benevolenza del Dio di Gesù Cristo rispetto alla religiosità anticotestamentaria e, più in genere, a quella naturale⁽⁶⁸⁾, è illuminante mettere a confronto il *kerygma* di Gesù con quello di Giovanni Battista. Dal paragone emergono almeno tre differenze degne di rilievo.

La prima si pone ad un livello temporale: al carattere imminente del giudizio divino, predicato da Giovanni Battista⁽⁶⁹⁾, corrisponde, all'interno del *kerygma* di Gesù, una distinzione – più o meno accentuata a seconda dei testi evangelici – tra l'esistenza terrena di Gesù stesso e il giudizio escatologico⁽⁷⁰⁾. Nella prima venuta di Cristo, il regno di Dio non è soltanto promesso per il futuro, ma già irrompe nella storia. Perciò, con una terminologia paolina potremmo dire che Gesù offre a tutti la grazia della giustificazione dai peccati commessi. Da questa fase della storia della salvezza va, però, distinto il giudizio di Cristo sull'accesso definitivo di ciascun uomo alla salvezza, ossia alla gloria divina. Esso è situato nel momento del ritorno glorioso di Cristo, quando «una seconda [volta] [...] si farà vedere a coloro che l'aspettano per [la] salvezza» (ἐκ δευτέρου [...] ὁφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν, Eb 9,28cd). Soltanto allora, nella

(66) Cf G. STÄHLIN, ὀργή, ὀργίζομαι, ὀργίλος, παροργίζω, παροργισμός: *E. Der Zorn des Menschen und der Zorn Gottes im NT*, in G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1954, V, 425.

(67) Cf Mt 5,45; ma anche Lc 6,35g. Al riguardo, si legga P. SEQUERI, *Dio affidabile*, 542.

(68) Una conferma in questo senso si trova in H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik. Dritter Band. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 156.

(69) Cf, in partic., Mt 3,2; 3,7 (// Lc 3,7); 3,10 (// Lc 3,9). Si legga, a questo proposito, P. JOÜON, *Notes philologiques sur les évangiles*, RSR 17 (1927) 538; D. MOLLAT, *Jugement – II. Dans le Nouveau Testament*, in L. PIROT – A. ROBERT (edd.), *Dictionnaire de la Bible – Supplément*, Paris 1949, IV, col. 1344.

(70) Cf S. LYONNET, *Justification, jugement, rédemption, principalement dans l'épître aux Romains*, in Id., *Études sur l'Épître aux Romains*, Roma 1990, 149.

παρουσία di Cristo ⁽⁷¹⁾, i credenti potranno partecipare in maniera piena, definitiva ed esaustiva alla sua risurrezione.

Una seconda antitesi sostanziale tra la predicazione di Gesù e quella di Giovanni Battista consiste nel fatto che quest'ultima è incentrata sull'ira che sta per venire» (ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς, Lc 3,7 // Mt 3,7) sui peccatori da parte di un Dio vendicatore ⁽⁷²⁾. Il tratto fondamentale del Dio di Gesù Cristo è, invece, la misericordia ⁽⁷³⁾. La scena della sinagoga di Nazareth (Lc 4,16-30) è paradigmatica da questo punto di vista, perché ci istruisce sul volto univocamente buono del Dio annunciato da Gesù ⁽⁷⁴⁾. In effetti, la citazione di Is 61,1-2a (LXX; cf anche 58,6), letta dal Gesù lucano (cf Lc 4,18-19) e da lui applicata a se stesso (cf v. 21) come *magna charta* del suo ministero ⁽⁷⁵⁾, è tagliata proprio nel punto in cui il testo di Is prospetta il «giorno di vendetta per il nostro Dio» (cf Is 61,2b) ⁽⁷⁶⁾. Ne consegue che il lieto messaggio – il «vangelo», inteso nel senso etimologico del termine –, che Gesù è mandato da Dio ad annunciare (cf Lc 4,18), si incentra non sulla proclamazione di un Dio incollerito nei confronti degli uomini ⁽⁷⁷⁾, ma sulla rivelazione di un Dio paterno, che intende

(71) In riferimento alla «venuta» escatologica di Cristo risorto, il termine παρουσία ricorre in: Mt 24,3.27.37.39; 1 Cor 15,23; 1 Ts 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2 Ts 2,1.8.9; Gc 5,7.8; 2 Pt 1,16; 3,4.12; 1 Gv 2,28.

(72) Per tratteggiare il volto del Dio di Giovanni Battista, è sufficiente ricordare le immagini della scure posta alle radici dell'albero (cf Mt 3,10 // Lc 3,9), del fuoco inestinguibile (cf Mt 3,10.11.12 // Lc 3,9.16.17) e del ventilabro (cf Mt 3,12 // Lc 3,17).

(73) Cf S. LYONNET, *Justification, jugement, rédemption*, 149.

(74) Per un sintetico confronto tra il *kerygma* di Giovanni Battista e quello di Gesù di Nazareth, si legga M. SERENTHÄ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*, Leumann-Torino 1986, 83-84.

(75) Sul valore programmatico di questa pericope lucana, cf, ad es., F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (1,1 – 9,50)*, Genève 1991, 210; C. GHIDELLI, *Luca*, Cinisello Balsamo, Milano 1992, 128; S. ZEDDA, *Teologia della salvezza nel Vangelo di Luca*, Bologna 1991, 70.

(76) Un'omissione analoga è operata da Gesù in Mt 11,5-6 nei confronti dei testi citati di Is 26,19; 29,18; 35,5-6a; 61,1. Si consulti: S. LYONNET, *Justification, jugement, rédemption*, 149; C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, Paris 1958, I, 158, n. 2.

(77) Del resto, che questa collera sia un tratto caratteristico del concetto naturale della divinità è sostenuto da H. KLEINKNECHT, ὀργή, ὀργίζομαι, ὀργίλος, παροργίζω, παροργισμός: *A. Zorn im klassischen Altertum*, in G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1954, V, 384.389, che scrive: «Zürnende Gottheiten leben so mächtig im Bewußtsein der Völker, daß man von daher sogar allen Kult hat erklären wollen als den Versuch, dem Zorn der Götter zuvorzukommen oder ihn zu besänftigen. Er ist eine Gegebenheit schon der vorhomerischen Religion. [...] Die Sühneriten sowie der formelhafte Sprachgebrauch geben die ira deum als *Vorstellung und Ausdruck des römischen Kultes* zu erkennen». Cf ancora *Ivi*, 386-387.391.

liberarli da ogni forma di male⁽⁷⁸⁾. L'autorivelazione di Dio in Gesù Cristo inaugura un inedito «anno di grazia», in cui tutti, senza distinzioni, possono fare l'esperienza non di un giudizio imparziale e di una conseguente retribuzione, bensì di una giustificazione da qualsiasi forma di peccato e di una liberazione da qualunque fattispecie di male⁽⁷⁹⁾. Come nel caso di Zaccheo (cf Lc 19,1-10), il Dio annunciato da Gesù dona la salvezza, prima ancora che i peccatori decidano di convertirsi ed inizino a far penitenza. Al contrario, il battesimo di Giovanni Battista viene concesso soltanto a condizione che i peccatori si siano pentiti dei loro misfatti (cf Mt 3,6 // Mc 1,5)⁽⁸⁰⁾.

Correlativamente, la ragione che spinge i peccatori a ricevere il battesimo amministrato da Giovanni è il timore della collera di Dio e del suo giudizio imminente. Invece, nel caso della missione evangelizzatrice di Gesù, a spingere i peccatori a convertirsi non è la paura per l'avvento del giustiziere escatologico⁽⁸¹⁾, bensì le parole e i segni della misericordia incondizionata ed universale di Gesù stesso. Così, egli rivela, da un lato, di che tipo è la paternità divina e, dall'altro, che, nella sua stessa esistenza la benevolenza paterna di Dio sta facendo irruzione in modo definitivo nel mondo. Per questa radicale diversità di prospettive, Giovanni Battista in persona, piuttosto imbarazzato⁽⁸²⁾ di fronte all'agire incondizionatamente benevolente di Gesù, invia i suoi discepoli a chiedergli un pronunciamento chiarificatore a riguardo della sua identità messianica e della sua missione (cf Mt 11,1-6 // Lc 7,18-23). Gesù, dopo aver compiuto alcuni gesti di miracolosa liberazione dal male, risponde a costoro, evocando i testi di Is 26,19; 29,18-19; 35,5-7 e 61,1-2a (Mt 11,5 // Lc 7,22). Ma intenzionalmente cassa in essi qualsiasi riferimento al castigo escatologico (cf Is 29,20; 35,4; 61,2b), implicato nell'attesa messianica condivisa da Giovanni Battista. Attraverso questo «non detto», carico di rivelazione, Gesù ribadisce l'inedito annuncio dell'univoca bontà del Padre⁽⁸³⁾.

In terzo luogo, basandoci su vari testi neotestamentari, possiamo aggiungere una puntualizzazione su un tratto piuttosto strano della

(78) Cf P. SEQUERI, *Dio affidabile*, 223.

(79) È molto significativo, a questo proposito, il fatto che Gesù preghi il Padre di perdonare persino il peccato dei suoi crocifissori (cf Lc 23,34; ma anche At 7,60).

(80) Cf anche Mt 3,8; Lc 3,8. Si legga D. MOLLAT, *Jugement*, col. 1345.

(81) «Cette annonce est une joyeuse nouvelle, une évangile [...]. Il en résulte à première vue une différence notable avec la prédication du Baptiste; au point qu'on pouvait hésiter à reconnaître en Jésus le justicier annoncé [...]» (D. MOLLAT, *Jugement*, col. 1345).

(82) Cf Mt 11,6b // Lc 7,23b (σκανδαλισθῆναι, «sarà scandalizzato»). A questo riguardo, si legga, ad es., A. PLUMMER, *The Gospel according to S. Luke*, Edinburgh 1989, 203.

(83) Cf P. SEQUERI, *Giobbe, l'incontro nel dolore*, 63-66.

paternità del Dio cristiano: non è del tutto vero che il Dio di Gesù Cristo non faccia distinzioni di persone. Le fa; ma non nel senso di odiare i peccatori (cf Sir 12,6) e di prediligere gli osservanti irreprensibili della legge mosaica, che si illudono di pervenire con le loro forze alla giustificazione (cf Lc 18,9-14). Se già il Dio dell'Antico Testamento non è inquadrabile in un rigido schema di giustizia retributiva⁽⁸⁴⁾, il Dio neotestamentario mostra, in maniera per certi versi scandalosa rispetto all'immaginario della religiosità naturale⁽⁸⁵⁾, di avere – per così dire – un debole per i peccatori. Difatti, non vuole che si perdano definitivamente (cf Lc 15,3-7 // Mt 18,12-14); ma spera fino alla fine che ritornino a lui. E, nel momento in cui si verifica la conversione di uno di loro, Dio fa festa (cf Lc 15,23.29.32). A quel punto, la logica umana, fondata su criteri quantitativi, non tiene più: basta un solo convertito e c'è gioia in cielo (cf Lc 15,10). Anzi, Dio prova «più gioia (χαρά [...] ἢ [...]) per un peccatore che si converte, che per novantanove giusti che non hanno bisogno di conversione» (Lc 13,7). In maniera coerente con il volere di suo Padre, Gesù preferisce andare a mangiare con prostitute e peccatori⁽⁸⁶⁾, così da offrire perfino a loro un segno inaspettato di comunione⁽⁸⁷⁾ e così chiamare anch'essi a conversione⁽⁸⁸⁾.

2.4. *L'interrogativo euristico in Rm 1,16-17 e in 1,18-3,20*

Come coniugare, allora, questa singolare rivelazione cristologica di Dio testimoniata specialmente dagli evangelisti, con la riflessione di Paolo in Rm 1,16-17 e in 1,18-3,20? Non c'è forse contraddizione tra il Dio di Gesù Cristo, la cui imparzialità è, per certi versi, scalfita dalla sua misericordia sbilanciata verso i peccatori e la visione paolina

(84) Cf il passo emblematico di Es 20,5-6 (// 34,6-7); ma anche Mic 7,18; Sir 35,11-13. Una sproporzione tra l'ira di Dio e la sua misericordia a favore di quest'ultima è attestata, ad es., in: Nm 14,18; Ne 9,17; Sal 86(85),15; 103(102),8; 145(144),8; Na 1,3. Al riguardo, si veda anche J. FICHTNER, ὀργή, ὀργίζομαι, ὀργίλος, παροργίζω, παροργισμός: B. *Der Zorn des Menschen und der Zorn Gottes im AT*, in G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1954, V, 406.

(85) Cf P. SEQUERI, *Dio affidabile*, 256-259.530.

(86) Cf, ad es., Mt 11,19 (// Lc 7,34); Mc 2,15-17 (// Mt 9,10-13; Lc 5,29-32); Lc 15,1-2. Si legga, a questo proposito: M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo*, 85; P. SEQUERI, *Dio affidabile*, 223.227.

(87) È noto il valore comunionale del banchetto soprattutto nella cultura semitica. Cf, ad es., Gb 1,4; Pro 9,1-6; Is 25,6-7; 55,1; Lc 15,23; At 2,46; Ap 19,9. Si consulti anche P.-M. GALOPIN, *Repas*, in X. LÉON-DUFOUR *et alii* (edd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1981, coll. 1086-1087.

(88) Cf Mc 2,17; Mt 9,10-13; Lc 5,29-32; 19,7-10.

di un Dio, presso il quale «non c'è parzialità» (οὐ [...] ἔστιν προσωπολήμψια, 2,11)⁽⁸⁹⁾? Accentuando intenzionalmente i toni, non potremmo asserire che il Paolo cristiano è ancora parzialmente influenzato dalla concezione anticotestamentaria e giudaica del Dio giudice? Non può darsi che Saulo di Tarso non si sia pienamente convertito al vangelo di Gesù Cristo, incentrato sull'inedita buona notizia di un Padre celeste univocamente buono con tutti?

In maniera coerente rispetto all'attestazione evangelica sopra accennata, l'interpretazione di Rm 1,16-17 e 1,18-3,20 deve operare due *distinguo*. La prima distinzione che va salvaguardata intercorre tra il concetto di giustificazione e quello di salvezza. In stretta connessione con questa puntualizzazione concettuale è la considerazione della categoria del giudizio di Dio secondo due ottiche differenti, anche se interdipendenti, vale a dire la prospettiva cristologica e quella antropologica.

2.5. *La coincidenza anticotestamentaria della giustizia di Dio con la sua salvezza*

In Rm, Paolo recepisce, senza dubbio, determinate categorie appartenenti alle varieghe concezioni soteriologiche dell'Antico Testamento e del Giudaismo, ma le reinterpreta in senso cristologico. In particolare, ad essere sottoposti a questo processo ermeneutico sono i concetti di giustificazione e di salvezza.

Senza negare alcune somiglianze terminologiche intercorrenti tra Rm 1,16-3,20 e certi passi dell'Antico Testamento, possiamo evidenziare in questi ultimi una differente visione della salvezza, espressa in termini sia escatologici che giudiziari.

In primo luogo, soprattutto di fronte agli eventi negativi della storia d'Israele o della vicenda personale degli agiografi, vari testi dell'Antico Testamento proiettano l'intervento salvifico divino alla fine dei tempi.

In secondo luogo, in questo contesto escatologico, emerge di frequente una stretta connessione tra la giustizia di Dio e la salvezza da lui realizzata e, prima ancora, tra questa salvezza e il giudizio divino. In effetti, nella letteratura anticotestamentaria, spesso Dio attua la

(89) Lo stesso concetto dell'imparzialità di Dio ritorna in: At 10,34d (οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης ὁ Θεός, «Dio non è uno che fa preferenze di persone»); Ef 6,9f (προσωπολήμψια οὐκ ἔστιν παρ' αὐτοῦ, «preferenza di persone non c'è presso di lui [= Dio]»); Col 3,25d (οὐκ ἔστιν προσωπολήμψια, «non c'è preferenza di persone»); 1 Pt 1,17a (εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἐκάστου ἔργον [...]), «se chiamate Padre colui che senza preferenze di persona giudica secondo l'opera di ciascuno [...]).

salvezza, portando a termine il suo giudizio⁽⁹⁰⁾. D'altro canto, quando Dio dona agli uomini la salvezza, si instaura una situazione di giustizia, dato che la salvezza è realizzata attraverso un intervento giudiziario di Dio. Insomma, in ambito escatologico, la salvezza e la giustizia di Dio entrano in scena contemporaneamente⁽⁹¹⁾. Anzi, il giudizio divino è spesso la categoria sintetica per interpretare gli interventi salvifici⁽⁹²⁾.

Derive esistenziali, verso cui può navigare questa concezione teorica del Dio salvatore coincidente con il Dio giudice, sono costituite dal formalismo religioso e dall'arrogante certezza di essere salvati. In quest'ottica, il giudizio di JHWH dovrebbe salvare, in ogni caso, Israele. Il motivo di questa convinzione sarebbe l'elezione d'Israele, che Dio ha realizzato concedendo esclusivamente a questo popolo i privilegi della legge mosaica (cf Rm 2,17-24), della circoncisione (cf 2,25-29) e delle promesse divine (cf 3,1-9). Da qui ad una sorta di complesso di superiorità dei Giudei nei confronti delle altre nazioni il passo è breve. Comprendiamo, allora, la polemica paolina contro il Giudaismo in Rm 2,17-29: per l'apostolo, non è vero che i Giudei sono superiori in questo senso ai pagani, dato che i Giudei non saranno salvati semplicemente perché appartengono al popolo eletto e perché possiedono alcuni privilegi storico-salvifici. Questa polemica paolina si colloca nell'ampia scia della critica profetica⁽⁹³⁾ al formalismo religioso, condivisa anche da altri filoni dell'Antico⁽⁹⁴⁾ e del Nuovo Testamento⁽⁹⁵⁾. Essa si abbatte con forza contro la dicotomia incoerente tra il culto e la vita, tra la liturgia e la giustizia, tra una circoncisione fisica e una circoncisione del cuore⁽⁹⁶⁾; insomma, contro tutte le false sicurezze circa la salvezza divina, fondate su una visione semplicistica dell'elezione d'Israele⁽⁹⁷⁾.

Ma il problema ermeneutico nell'esegesi di Rm 1,18-3,20 verte sulla premessa: per Paolo, tiene ancora l'assioma del Dio contempora-

(90) Cf, ad es., Sal 54(53),3; Is 51,5. Si veda S. LYONNET, *Justification, jugement, rédemption*, 145-146.

(91) Cf, ad es., Is 19,20; 46,13 (LXX); 51,5; 56,1; Sal 98(97),2-3.8.

(92) Cf G. MOIOLI, *'Escatologico' cristiano*, 76.

(93) Cf, ad es., Is 1,11-20; Ger 6,20; 7,21-23; Os 2,13; Mic 6,6-8; Am 4,4-5; 5,4-7.

(94) Cf, ad es., 1 Sam 15,22-23; Sal 40(39),7-9; 50(49),8-15; 51(50),18-19; Pro 15,8; 21,3.27; Sir 34,18-35,24.

(95) Cf, ad es., Mt 15,8-9.

(96) Cf Dt 10,16; 30,6; Ger 4,4; 9,24-25; Ez 44,9; ma anche Col 2,11.

(97) Alcuni passi significativi di questa critica mossa dal profetismo anticotestamentario contro la falsa sicurezza proveniente dalla consapevolezza dell'elezione divina d'Israele sono: Am 3,2; 5,18; Os 13,9-11; Is 5,18-19; 28,14-22; Mic 3,11; Sof 2,2; Ger 7,4; 28,1-17; Ez 5,13; 16,38. Si legga, a questo proposito, J. FICHTNER, *ῥογή*, 398.

neamente giudice e salvatore? Esiste ancora, per lui, una pura e semplice coincidenza tra il concetto di giustizia di Dio e quello di salvezza di Dio?

2.6. *Le distinzioni concettuali in Rm 1,16-17 e in 1,18-3,20*

Rispetto a questo sfondo anticotestamentario, il compimento cristologico, su cui si fonda la teologia di Rm, presenta degli aspetti di continuità, ma soprattutto degli aspetti di discontinuità.

In prima battuta, Paolo recepisce il sistema terminologico legato alla concezione escatologica e giudiziaria dell'Antico Testamento. Difatti, sia nell'annuncio tematico dell'intera Lettera (1,16-17) che nella sua ripresa negativa (v. 18), il vocabolario si caratterizza in senso giudiziario⁽⁹⁸⁾. D'altro canto, la prospettiva di questi versetti può essere definita escatologica, perché è focalizzata «verso [la] salvezza» (εἰς σωτηρίαν, v. 16b) e verso una vita futura (ζήσεται, «vivrà», v. 17c).

Ma, pur recuperando ed utilizzando la terminologia anticotestamentaria, Paolo prende in sostanza le distanze dall'impianto concettuale dei passi dell'Antico Testamento, in cui le nozioni della giustizia di Dio, della sua salvezza e del suo giudizio appaiono in stretta connessione, fino a sovrapporsi reciprocamente. Più precisamente, in Rm l'apostolo introduce una duplice distinzione all'interno di queste tre categorie. Innanzitutto, distingue l'idea della giustificazione da quella della salvezza. Poi, scinde il nesso intercorrente tra la categoria della giustificazione e quella del giudizio⁽⁹⁹⁾.

2.6.1. *La distinzione concettuale di Rm tra la giustificazione e la salvezza*

La prima differenziazione concettuale è operata da Paolo sulla base dell'esperienza passata dei destinatari di Rm: i Cristiani di Roma già sono stati giustificati da Dio per i loro peccati, mentre sono ancora in attesa della salvezza escatologica. Queste due fasi dell'itinerario storico-salvifico della Chiesa romana emergono più volte dalla Lettera, assumendo una portata più generale a livello storico-salvifico.

In 1,16, Paolo enuclea, per la prima volta nella Lettera, il concetto di «salvezza», connettendolo strettamente alla potenza del vangelo.

(98) Al campo semantico giuridico appartengono i termini seguenti: δικαιοσύνη («giustificazione», v. 17a), ὁ δίκαιος («il giusto», v. 17c), ἀσέβειαν («empietà», v. 18a) e ἀδικίαν/ἀδικία («ingiustizia»). Cf S. LYONNET, *Justification, judgement, redemption*, 146.

(99) Cf S. LYONNET, *Justification, judgement, redemption*, 146-154.

Essa non è né generica, né fatalisticamente cieca, né finalizzata alla distruzione dei peccatori (cf 9,17). Al contrario, è una potenza salvifica, proprio perché è volta esclusivamente alla realizzazione della salvezza (εἰς σωτηρίαν)⁽¹⁰⁰⁾ di coloro che accolgono con fede l'annuncio evangelico. Il termine σωτηρία («salvezza») indica, così, una realtà che Gesù Cristo, per mezzo della sua morte e della sua risurrezione, ha già definitivamente donato al credente⁽¹⁰¹⁾, ma che costui non possiede ancora in maniera esaustiva. Ne consegue che la salvezza rimane una condizione escatologica, che, durante l'esistenza terrena, non è ancora sperimentabile in modo completo. Lo sarà soltanto con il ritorno glorioso di Gesù Cristo⁽¹⁰²⁾.

Per accedere al dono della salvezza, l'unica condizione necessaria richiesta all'uomo è la fede in Gesù Cristo. Questo nucleo dottrinale, espresso in 1,16c (παντὶ τῷ πιστεύοντι, «per chiunque crede»), ripreso e sviluppato a partire da 3,21, si determina nel senso che i credenti, in virtù della fede in Gesù Cristo, sono stati giustificati⁽¹⁰³⁾ attraverso il battesimo (cf 6,3-4). Questo atto sacramentale li ha trasformati da «vasi d'ira» (σκεύη ὀργῆς, 9,22c) a «vasi di misericordia» (σκεύη ἐλέους, v. 23a). Perseverando in questa dinamica comunionale con Gesù Cristo nella Chiesa, i credenti, alla fine dei tempi, saranno salvati⁽¹⁰⁴⁾ dal Signore risorto, che tornerà glorioso.

2.6.2. La distinzione concettuale di Rm tra la giustificazione e il giudizio

Una volta differenziato il momento della giustificazione da quello della salvezza, Rm perviene alla distinzione tra la giustificazione e il giudizio di Dio, proprio perché il giudizio divino si colloca non nel contesto della giustificazione iniziale, ma nell'ambito escatologico-futuro della salvezza.

(100) Già in 1 Cor 1,18, compare la stretta connessione tra il vangelo (Ὁ λόγος [...] ὁ τοῦ σταυροῦ, «la parola della croce»), il concetto di «potenza di Dio» (δύναμις Θεοῦ) e quello della salvezza (τοῖς [...] σωζομένοις, «per coloro che si salvano»).

(101) Cf, ad es., Rm 8,24; 11,11.14; 1 Cor 1,18.21.; 2 Cor 2,15; 6,2.

(102) Cf Rm 5,9; 13,11; 1 Cor 3,15; 5,5; Fil 1,19. Si legga anche H. SCHLIER, *Römerbrief*, 43.44-45.

(103) Cf, ad es., Rm 5,1.9 (δικαιωθέντες, «essendo stati giustificati»). 10 (καταλλαγέντες, «essendo stati riconciliati»).

(104) Cf, ad es., Rm 5,9.10 (σωθησόμεθα, «saremo salvati»). Anche l'aoristo indicativo ἐσώθημεν («fummo salvati») di 8,24a non contraddice questa collocazione escatologica della salvezza, perché Paolo precisa, in questo caso, che si tratta di una salvezza τῇ [...] ἐλπίδι («in speranza»), ossia oggetto di un'attesa per il futuro (cf 8,25c: δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα, «con sopportazione attendiamo»).

Una conferma in questo senso viene dall'analisi delle ricorrenze del campo semantico del «giudizio» – il verbo κρίνειν e i suoi derivati – in Rm, nell'epistolario paolino e, più in genere, nel Nuovo Testamento⁽¹⁰⁵⁾. Di frequente, questa terminologia viene usata in riferimento al giudizio escatologico di Dio e in relazione più o meno esplicita al ritorno glorioso di Gesù Cristo⁽¹⁰⁶⁾. Stando a Rm 2,5-6 e ad altri passi simili dell'Antico⁽¹⁰⁷⁾ e del Nuovo Testamento⁽¹⁰⁸⁾, anche questo «giusto giudizio di Dio» (δικαιοκρισίας τοῦ Θεοῦ, v. 5), che sarà realizzato nel «giorno d[ell]'ira» (ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς, v. 5)⁽¹⁰⁹⁾ escatologico, prevede, in modo analogo alla prassi giudiziaria civile, un «giudice» (κριτής): Dio, appunto. Spetterà a lui emettere una sentenza «secondo le opere di ciascuno» (ἐκάστω κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, v. 6a). Viene così rinviata, in un contesto escatologico, l'attuazione indiscriminata ed imparziale⁽¹¹⁰⁾ della teoria retributiva, che, nel suo funzionamento in ambito storico-immanente, era già messa in crisi soprattutto dalla riflessione sulla vicenda di Giobbe⁽¹¹¹⁾ e di Qoelet⁽¹¹²⁾.

In Rm, la distinzione della giustificazione dalla salvezza escatologica, strettamente connessa al giudizio di Dio, è reperibile specialmente in 3,19-20. A questo punto, Paolo riprende l'annuncio tematico di 1,18, concludendo la sua esposizione circa la rivelazione dell'ira di Dio. L'intera umanità, senza più discriminazione tra pagani e Giudei, deve ammettere la condizione di colpevolezza, in cui essa giace davanti a Dio. Per supportare questa conclusione, Paolo ricorre alla citazione del Sal 143(142),2, riportata secondo la versione della LXX: «[...] non sarà giustificato nessun essere carnale davanti a lui (= Dio)» (οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, Rm 3,20a). Questa cita-

(105) Cf S. LYONNET, *Justification, judgement, redemption*, 147-148.

(106) Cf, ad es., l'uso di: κριτής («giudice», At 10,42; 2 Tm 4,8; Gc 5,9; Eb 12,23), δικαία κρίσις («giusto giudizio», 2 Ts 1,5), δικαιοκρισία («giusto giudizio», Rm 2,5), ἐν τῇ κρίσει («nel giudizio», Lc 10,14; 11,31-32 // Mt 12,41-42), ἡμέρα κρίσεως («giorno del giudizio», Mt 10,15; 11,22.24; 12,36; 2 Pt 2,9; 3,7; 1 Gv 4,17; Gd 6), τοῦ κρίματος τοῦ μέλλοντος («del giudizio a venire», At 24,25). Ma si veda anche At 17,31 e 2 Tm 4,1.

(107) Cf, ad es., Sal 62(61),13; Pro 24,12; Ger 17,10; 32,19; Ez 18,21-32; 33,20.

(108) Cf, ad es., Mt 16,27; Rm 14,10; 2 Cor 5,10; Col 3,25; 2 Tm 4,14; 1 Pt 1,17; Ap 22,12.

(109) Per l'espressione ἡμέρα ὀργῆς («giorno d'ira») di Rm 2,5, cf Ap 6,16; Gl 2,11; 3,4; ma anche Rm 3,5-6; 5,9.

(110) Cf Rm 2,11: οὐ [...] ἐστιν προσωποληψία («non [...] c'è parzialità»). Il requisito dell'imparzialità nei giudizi umani è più volte ribadito nella letteratura anticotestamentaria (cf, ad es., Es 23,7-8; Dt 16,19; Is 5,23; Sir 42,1-2).

(111) Sulla crisi della teoria retributiva in Gb, si legga, ad es.: G. BORGONOVO, *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel Libro di Giobbe. Analisi simbolica*, Roma 1995, 93.124.199.202.223.226.243-244.251.254.330.338; G. RAVASI, *Giobbe*, Roma³1991, 75-77.

(112) Cf Qo 2,14-16; 3,16-22.

zione, specificata da Paolo in riferimento alle opere (ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται [...]), «in virtù di opere di legge non sarà giustificato [...]», v. 20a), diventa illuminante, se si tiene conto del suo originario contesto letterario. In esso ⁽¹¹³⁾, il salmista, appellandosi alla «fedeltà» (ἀλήθεια) e alla «giustizia» (δικαιοσύνη) di Dio, lo implora di non entrare in giudizio con lui, appunto perché è consapevole dell'impossibilità per ogni essere umano di risultare giustificato agli occhi di Dio. D'altro canto, il salmista è altrettanto cosciente che sarà proprio la giustizia di Dio che lo farà vivere. Quindi, già per l'orante dell'Antico Testamento il concetto di giustizia di Dio si distanzia da quello di giudizio di Dio. A differenza di quanto è attestato di solito nel Salterio ⁽¹¹⁴⁾, in questo caso la giustizia di Dio è concepita come ciò per cui il credente vivrà (cf anche Sal 143[142],11) ⁽¹¹⁵⁾. Si tratta cioè della giustizia salvifica di JHWH, che interviene a favore dell'orante. Al contrario, il giudizio di Dio è temuto dal salmista come un intervento, in base al quale tutti gli uomini non potranno che risultare ingiustificati. Alla luce di questa distinzione concettuale, comprendiamo perché l'orante implora Dio di non entrare in giudizio con lui e perché la sua preghiera fa leva piuttosto sulla giustizia divina. La giustizia di Dio, strettamente connessa con la sua fedeltà, farà vivere il credente. Ma se Dio entrasse effettivamente in giudizio, il credente sarebbe senza dubbio condannato.

Scegliendo questa particolare citazione piuttosto che altre, Paolo si rifà ad una corrente di pensiero anticotestamentaria ⁽¹¹⁶⁾ e giudaica ⁽¹¹⁷⁾,

(113) Il Sal 142,1c-2 (LXX) recita così: Κύριε, εἰσάκουσον τῆς προσευχῆς μου, ἐνώπιον σου τὴν δέησίν μου ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου, ἐπάκουσόν μου ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου· καὶ μὴ εἰσέλθῃς εἰς κρίσιν μετὰ τοῦ δούλου σου, ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν («Signore, ascolta la mia preghiera, fa' attenzione alla mia supplica nella tua fedeltà, rispondimi nella tua giustizia e non entrare in giudizio con il tuo servo, perché non sarà giustificato al tuo cospetto nessun vivente»).

(114) Delle 5 menzioni del verbo δικαιούσθαι nei Salmi, questo è l'unico passo in cui esso presenta l'accezione neotestamentaria di «essere giustificato» da Dio. Inoltre, il concetto di «giudizio di Dio» viene usato molto più frequentemente (cf Sal 7,9; 26[25],1; 43[42],1; ma anche Gb 32,6.35-37) in senso contrario a quello del Sal 143(142),2. In altri termini, l'orante domanda a Dio di fargli giustizia.

(115) Il Sal 142,11 (LXX) così proclama: ἕνεκα τοῦ ὀνόματός σου, Κύριε, ζήσεις με, ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου ἐξάξεις ἐκ θλίψεως τὴν ψυχὴν μου («a causa del tuo nome, Signore, mi farai vivere, nella tua giustizia estrarrai dall'angoscia la mia anima»).

(116) Secondo S. LYONNET, *Storia della salvezza*, 35, questa prospettiva della giustizia salvifica di Dio è reperibile specialmente nei Salmi (cf 22[21],23-32; 36[35],7; 40[39],10; 69[68],25-28; 98[97],2) e nella seconda parte d'Isaia (cf 45,21; 46,13 [LXX]; 51,5 [LXX]; 56,1 [LXX]).

(117) «Anzi l'aspetto salvifico della nozione di giustizia di Dio, quale viene espresso mediante la radice SDQ, non solo non è attenuato nel giudaismo più recente, ma piuttosto si deve dire che diventa sempre più nella coscienza dei giudei» (S. LYONNET, *Storia della salvezza*, 39).

che intende la giustizia divina in senso salvifico, vale a dire come l'intervento misericordioso di Dio, che perdona e che fa vivere il credente, operando in lui la giustificazione⁽¹¹⁸⁾. Comprendiamo, allora, anche il nesso terminologico strettissimo con la citazione di Ab 2,4c in Rm 1,17c: «Il giusto in virtù di fede vivrà (ζήσεται)».

Sintetizziamo le acquisizioni precedenti, rigorosamente aderenti al testo di Rm 1,16-3,20, in due tesi sintetiche di valore più generale. La prima è in negativo; la seconda, invece, è in positivo.

a) La non coincidenza della giustificazione con la salvezza

I concetti di giustificazione e di salvezza in Rm 1,16-3,20 non coincidono⁽¹¹⁹⁾ né sono semplicemente due facce complementari della stessa medaglia. Per essere fedeli all'argomentazione paolina, non è sufficiente asserire che l'opera di Gesù Cristo si determina immediatamente nella giustificazione, in negativo, e nel dono della salvezza, in positivo. L'idea della giustificazione, ossia il perdono delle colpe morali degli uomini, non si sovrappone, né da un punto di vista temporale né da un punto di vista concettuale, alla nozione della salvezza. Questa concezione, infatti, presenta il rischio di ridurre il dono della salvezza escatologica alla grazia dell'accesso alla fede. In termini cronologici, se questa visione fosse effettiva, la fine dei tempi coinciderebbe con il momento della conversione alla fede cristiana.

(118) Notiamo, ad es., le forti somiglianze tra Rm e il seguente passo di 4 Es viii 34-36: «Ma cos'è l'uomo, che Tu ti debba adirare con lui, o le cose corrutibili, che Tu abbia ad amareggiartene? In verità, fra coloro che sono nati non c'è nessuno che non abbia fatto del male, né fra coloro che esistono qualcuno che non abbia peccato; ma (proprio) in questo, o Signore, si manifesterà la Tua bontà, quando avrai avuto misericordia di coloro che non hanno ricchezza di opere buone.» (P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1989, II, 342). Per avere una conferma in questo senso proveniente dall'ambito qumranico, possiamo far riferimento emblematicamente a 1QS xi 11-15: «[...] Quanto a me, se inciampo / le misericordie di Dio saranno la mia salvezza per sempre; / se cado nel peccato della carne / nella giustizia di Dio, che eternamente resta, sarà il mio giudizio; / se inizia la mia afflizione / egli libererà la mia anima dalla fossa / e renderà saldi i miei passi nella via; / mi toccherà con le sue misericordie, / e per mezzo della sua grazia introdurrà il mio giudizio; / mi giudicherà nella giustizia della sua verità, / e nell'abbondanza della sua bontà esprimerà per sempre tutti i miei peccati; / nella sua giustizia mi purificherà / dall'impurità dell'essere umano, / e dal peccato dei figli dell'uomo, / affinché lodi Dio per la sua giustizia / e l'Altissimo per la sua maestà. [...]» (F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran. Traduzione italiana dai testi originali con note di Corrado Martone*, Brescia 1996, 94). Ad attestare questa concezione tardogiudaica della giustizia salvifica sono pure: Jub i 5-6,15; x 3; xxxi 25; Hen(aeth) xxxix 5; lxxi 3.

(119) Cf G. TORTI, *Romani*, 76.

b) L'itinerario della vita cristiana ⁽¹²⁰⁾

In realtà, colui che, fidandosi della predicazione evangelica, si converte alla fede cristiana e viene battezzato, riceve il dono della giustificazione e diventa figlio nel Figlio, ossia riceve la filiazione divina adottiva attraverso la filiazione effettiva e singolare di Gesù Cristo (cf Rm 8,15-17; Gal 4,4-7). Ma questa filiazione adottiva rende il battezzato erede di una salvezza, che riceverà in maniera piena ed esaustiva soltanto nell'*eschaton* ⁽¹²¹⁾. La vita cristiana consta di un itinerario di adesione obbedienziale a Cristo ⁽¹²²⁾. Esso inizia con la giustificazione dai peccati del passato e con il dono dello Spirito Santo (cf Gal 3,2-3.5; Rm 8,2.10-17) e si conclude nella salvezza escatologica. Verso questa meta il cristiano è condotto dallo Spirito stesso, che è come una «caparra» di tale «eredità» (ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας, Ef 1,14; cf 2 Cor 1,22; 5,5).

In sintesi, possiamo affermare che, in questo senso, il momento presente (νῦν/νυνί, «ora») ⁽¹²³⁾ della giustificazione e della trasformazione da peccatori in eredi della salvezza è l'inizio di un cammino di maturazione cristiana, all'insegna della fede, della speranza e della carità ⁽¹²⁴⁾. Mediante questo itinerario esistenziale, il cristiano già fin d'ora ha diritto all'eredità salvifica e gloriosa, benché non la possenga ancora pienamente. La manifestazione escatologica di Cristo risorto nei Cristiani (cf Fil 3,21; 1 Cor 15,53), per mezzo del suo Spirito, consiste nella capacità offerta ad essi, che sono già, per certi aspetti, risorti nella loro persona ad immagine di Cristo, di relazionarsi in maniera inedita ed integrale con il Dio trinitario (cf Rm 8,18-25; e anche Mt 25,31-46; 1 Gv 3,2).

Di conseguenza, la distinzione tra la giustificazione e la salvezza esige di essere ulteriormente chiarita attraverso la distinzione tra il versante cristologico e quello antropologico del giudizio di Dio.

(120) Su questa questione, cf, ad es., i rilievi di G. BARBAGLIO, *Roma*, 189-191.

(121) Alcune chiarificazioni su questo aspetto sono enucleate da G. MOIOLI, *'Escatologico' cristiano*, 57-59.75.

(122) Cf Rm 6,16-23; 7,24-25.

(123) Cf specialmente Rm 3,21.26; 5,9.11; 7,6; 8,1.

(124) Cf Rm 1,5.8.12.17; 3,3.25.25.27.28.30.31; 4,5.9.11.13.14.16.19.20; 5,1.2; 9,30.32; 10,6.8.17; 11,20; 12,3.6; 14,1.22.23; 16,26 (πιστις, «fede»); 1,16; 3,2.22; 4,5.11.18.24; 6,8; 9,33; 10,4.9.10.11.14; 13,11; 14,2; 15,13 (πιστεύειν, «credere»); 4,18; 5,2.4.5; 8,20.24; 12,12; 15,4.13 (ἐλπίς, «speranza»); 8,24.25; 15,24 (ἐλπίζειν, «sperare»); 5,5.8; 8,35.39; 12,9; 13,10; 14,15; 15,30 (ἀγάπη, «carità»); 8,28.37; 9,13.25; 13,8.9 (ἀγαπᾶν, «amare»).

3. LE CATEGORIE DEL GIUDIZIO E DELL'IRA DI DIO

3.1. *La distinzione concettuale tra il livello cristologico e il livello antropologico del giudizio di Dio*

Innanzitutto, precisiamo che in Gesù Cristo e, in particolare, nel suo mistero pasquale la salvezza è realizzata una volta per sempre⁽¹²⁵⁾. Sul piano oggettivo, chi aderisce sacramentalmente ed esistenzialmente a Gesù Cristo, diventa una nuova creatura, capace di vivere in un rapporto filiale con Dio. Dal momento di tale adesione in poi, l'esistenza del cristiano diventa un cammino di appropriazione soggettiva sempre più profonda del dono oggettivamente ricevuto di una trasformazione del proprio essere.

Se teniamo conto di questa distinzione tra il versante oggettivo e quello soggettivo della categoria della salvezza⁽¹²⁶⁾, constatiamo una differenza fondamentale anche tra il livello cristologico e quello antropologico dell'uso paolino della categoria del giudizio divino⁽¹²⁷⁾. In Gesù Cristo e, in specie, nella sua passione, nella sua morte e nella sua risurrezione, Paolo vede effettivamente una sorta di anticipazione del giudizio finale di Dio⁽¹²⁸⁾. Ci riferiamo a Rm 8,3, che, all'interno dell'epistolario paolino, costituisce l'unica occasione in cui il vocabolario del «giudizio» (cf il verbo *κατακρίνειν*, «condannare»)⁽¹²⁹⁾ ricorre in senso cristologico e, più precisamente, in senso pasquale⁽¹³⁰⁾. L'affermazione secondo cui, grazie alla morte e alla risurrezione di Cristo, «Dio condannò il peccato nella carne» (*κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί*, v. 3d) di Cristo stesso non va intesa nel senso che costui avrebbe sperimentato in prima persona la collera di Dio, che con la

(125) Sul versante cristologico, questa unicità dell'evento salvifico è attestata soprattutto in Eb 9,26-28 e in 1 Pt 3,18. Per il versante più propriamente antropologico, cf Eb 6,4 e Gd 3.

(126) Cf COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Sine affirmatione. De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam*, 16 novembris 1991, in: *Enchiridion Vaticanum. 13. Documenti ufficiali della Santa Sede. 1991-1993. Testo ufficiale e versione italiana*, Bologna 1995, 278-279, § 467 (l'originale latino è pubblicato anche in Gr. 73 [1992] 395-435, mentre la versione italiana è pubblicata pure in CivCatt 143,1 [1992] 458-494).

(127) Un'osservazione simile è rintracciabile anche in F.J. LEENHARDT, *Romains*, 116.

(128) Cf S. LYONNET, *Justification, jugement, rédemption*, 157.

(129) Il verbo *κατακρίνειν* («condannare», 8,3d) è in stretta connessione con il sostantivo *κατάκριμα* («condanna») del v. 1 (cf anche 5,16.18) e con l'espressione *τὸ δικάζωμα τοῦ νόμου* («la giustizia della legge») del v. 4a.

(130) L'interpretazione pasquale del versetto è condivisa anche da: C.H. DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, London 1968, 137; F.J. LEENHARDT, *Romains*, 116; S. LYONNET, *Justification, jugement, rédemption*, 159; G. TORTI, *Romani*, 166.

croce lo avrebbe condannato e punito. Per evitare questo fraintendimento esegetico, osserviamo che di questa condanna divina l'apostolo specifica l'oggetto, la natura e lo spazio di attuazione.

Per quanto riguarda l'oggetto dell'intervento divino, notiamo che, una volta dichiarato che il Figlio ha assunto una natura simile a quella umana ⁽¹³¹⁾ (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, «in somiglianza di carne di peccato» ⁽¹³²⁾, Rm 8,3c) ⁽¹³³⁾, Paolo può sostenere che la condanna da parte di Dio è diretta contro il peccato. Quindi, ad essere colpito dalla sentenza divina non è Gesù Cristo, bensì il «peccato» (τὴν ἁμαρτίαν, v. 3d) ⁽¹³⁴⁾.

In secondo luogo, dall'argomentazione anteriore di Rm è ormai noto al lettore che l'ἁμαρτία è intesa da Paolo come una potenza personificata. Penetrata nel mondo attraverso il peccato adamitico (cf 5,12a), essa si attua nelle singole azioni peccaminose degli uomini e così li sospinge tutti alla morte eterna (cf v. 12b-d) ⁽¹³⁵⁾. Perciò, la

(131) Cf anche Fil 2,7. Su questo punto, si può leggere: F.J. LEENHARDT, *Romains*, 117, n. 1; H. SCHLIER, *Römerbrief*, 241; G. TORTI, *Romani*, 165-166.

(132) In Rm 8,3, Paolo rigorizza e smorza il «ruvido» asserto presente in un passaggio paradossale di 2 Cor 5,21, in cui afferma che Dio stesso «rese peccato» (ἐποίησεν ἁμαρτίαν) Gesù Cristo. Lì, il desiderio di acutizzare il più possibile il paradosso rischia di far sorgere gravi fraintendimenti niente meno che su Dio: chi è, in realtà, questo Dio, capace di compiere un atto di ingiustizia così grande, qual è quello di «rendere peccato» chi, dal punto di vista personale, con il peccato non ha nulla a che fare? L'argomentazione sviluppata in Rm 8,3, senza dubbio, impedisce una simile obiezione. Qui Paolo non afferma né che il Figlio è stato mandato da Dio «nel peccato» né che è stato inviato «in una carne di peccato». Cf anche G. TORTI, *Romani*, 165.

(133) Registriamo un consenso quasi generale degli esegeti a riguardo del superamento da parte di Paolo di una visione docetista. Si legga J. SCHNEIDER, *ὁμοίωμα*, in G. KRTTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1954, V, 195), che cita, alla nota n. 40, la chiara conclusione di A. Schattler e che critica poi la posizione contraria propugnata da J. Weiss. Il nesso tra la vera umanità di Gesù Cristo e l'esperienza del peccato viene espresso da Paolo con il concetto di ὁμοίωμα («somiglianza»), il quale esprime un rapporto analogico tra due realtà che sono simili, ma non a tal punto da risultare identiche. In questo modo, l'apostolo esclude la concezione cristologica propugnata in seguito dal docetismo e cerca di esprimere il mistero della completa uguaglianza della natura umana assunta dal Figlio di Dio, eccezione fatta per l'esperienza negativa della libertà personale che acconsente in maniera consapevole al male morale. Chiarificante, a questo riguardo, è il passo parallelo di Eb 4,15, secondo cui Gesù Cristo, passando attraverso le sofferenze della passione culminata nella croce, ha rinunciato alle prerogative di dignità, che l'avrebbero allontanato in maniera irrimediabile dagli uomini. Così, è diventato proprio come noi, «a (nostra) somiglianza» (καθ' ὁμοιότητα). Ma l'assunzione misericordiosa dell'umanità da parte di Gesù Cristo avvenne in tutti i suoi aspetti, prove comprese (πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα), «escluso il peccato» (χωρὶς ἁμαρτίας).

(134) Cf C.H. DODD, *Romans*, 137.

(135) Cf S. LYONNET, *Justification, jugement, rédemption*, 159; H. SCHLIER, *Römerbrief*, 240.

categoria della condanna da parte di Dio è in grado di esprimere, con l'immaginario giuridico anticotestamentario e giudaico già utilizzato da Paolo in 1 Cor 15,24-28, la vittoria di Dio, per mezzo di Gesù Cristo, sulla potenza del male, ossia su Satana (o Belial^[136]; cf 2 Cor 6, 15) ⁽¹³⁷⁾.

Infine, il campo di azione di tale intervento vincitore di Dio è la «carne» (ἐν τῇ σαρκί, v. 3d) di Gesù Cristo. Con questa espressione, Paolo fa riferimento alla condizione umana assunta realmente ⁽¹³⁸⁾ da Cristo, anche nelle conseguenze negative che su di essa ha avuto il peccato adamitico, cioè il carattere passibile, tentabile e mortale della persona umana ⁽¹³⁹⁾. Il sostantivo σάρξ allude qui all'ambito esistenziale in cui anche per Cristo la potenza satanica ha esercitato i suoi influssi negativi ⁽¹⁴⁰⁾.

In questo senso, possiamo sostenere che il giudizio escatologico di Dio contro il peccato personificato è, per Paolo – come per Giovanni, del resto ⁽¹⁴¹⁾ –, anticipato nella croce e nella risurrezione di Gesù Cristo.

Nel caso degli uomini, invece, per esprimere la realtà della loro giustificazione e del perdono dei loro peccati da parte di Dio, l'apostolo non utilizza la categoria del giudizio divino. In questo intervento giustificatore, il Dio di Paolo non assomiglia ad un giudice che emette una sentenza di condanna o di assoluzione, bensì presenta tratti molto simili a quelli del padre misericordioso della parabola di Lc 15,11-32 ⁽¹⁴²⁾.

Chi non coglie questa distinzione interna all'argomentazione paolina rischia non solo di equivocarne in senso giuridico l'intero contenuto, ma anche di compromettere l'immagine di Dio annunciata da Paolo ⁽¹⁴³⁾. Per evitare questo rischio, è opportuno che l'analisi esegetica

(136) Cf G. BARBAGLIO, *Roma*, 369; C.H. DODD, *Romans*, 137; S. LYONNET, *Justification, jugement, rédemption*, 160.

(137) A riguardo di questa identificazione della potenza del peccato con Satana, risulta illuminante la lettura sinottica di Rm 5,12 con Sap 2,24 e di Rm 7,11 con Gn 3,13.

(138) Contro l'interpretazione docetista dell'espressione ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας di Rm 8,3c, basti citare i seguenti passi paolini: Rm 1,3; 5,15; 15,8; Gal 3,16; 4,4; 1 Cor 15,21. Si può leggere anche: C.H. DODD, *Romans*, 136; G. TORTI, *Romani*, 165.

(139) Cf S. LYONNET, *Justification, jugement, rédemption*, 160.

(140) Cf G. TORTI, *Romani*, 166.

(141) Cf, in particolare, Gv 12,31; 16,11; ma anche Ap 12,9-10. Su questo aspetto, si può leggere S. LYONNET, *Justification, jugement, rédemption*, 157-158.159.

(142) Cf S. LYONNET, *Justification, jugement, rédemption*, 156.

(143) È il rischio corso, ad es., da P. BONNARD, *Où en est l'interprétation de l'Épître aux Romains*, RTP 4 (1951) 242-243, quando scrive: «L'homme est donc ramené, par l'épître aux Romains, à la confrontation solitaire avec le Dieu qui le

di Rm 1,16-3,20 affronti il problema ermeneutico connesso alle categorie del giudizio e dell'ira di Dio, svolgendone una trattazione di più ampio respiro alla luce della complessiva rivelazione scritturistica. A questo scopo, se da un lato occorre considerare l'intento retorico che spinge Paolo a ricorrere a queste due categorie, dall'altro è importante metterne in risalto il carattere analogico.

3.2. *L'intento retorico delle categorie del giudizio e dell'ira di Dio*

Notiamo, anzitutto, che l'enfasi data da Paolo alle categorie del giudizio e dell'ira di Dio in Rm 1,16-3,20 può essere compresa in termini retorici.

3.2.1. La dinamica retorica di Rm 1,16-17 e 1,18-3,2

Già J.-N. Aletti ha sviscerato la dinamica retorica di questa parte della Lettera. Secondo l'esegeta francese, Paolo, prima di dichiarare, con l'aiuto della Scrittura, che nessuno al mondo può considerarsi giusto davanti a Dio, sente l'esigenza di mostrare come la situazione dei Giudei e quella dei Greci non sono fundamentalmente diverse. Allo scopo di livellare queste due situazioni religiose, l'apostolo comincia a segnalare che Israele pecca e si espone all'ira di Dio in maniera equivalente agli altri popoli. Dunque, non può appellarsi ad alcun privilegio di fronte alla giustizia divina ⁽¹⁴⁴⁾.

Consequentemente, Paolo si sofferma a considerare come Dio non possa rispondere al peccato, se non con la collera. A questo riguardo, rileviamo che l'agiografo, prendendo le mosse dalle attese della manifestazione «incollerita» della giustizia finale di JHWH, molto diffuse nel Giudaismo del I secolo d.C., e facendo uso delle tradizionali categorie di matrice sapienziale ⁽¹⁴⁵⁾ ed apocalittica ⁽¹⁴⁶⁾, provoca una

condamne pour le sauver. [...] Le réalisme paulinien est donc d'ordre essentiellement juridique. Dieu fait réellement peser sur le baptisé la condamnation encourue par le Christ en croix».

(144) Cf J.-N. ALETTI, *Comment Dieu*, 46.79-80.

(145) In particolare, Paolo riprende i luoghi comuni della polemica contro l'idolatria sviluppata da Sap 13-14, mediante questi temi: il riflesso della bellezza del Creatore nelle sue creature (cf 13,3-5); la conseguente possibilità umana di risalimento analogico dalla bellezza del creato all'onnipotenza del Creatore (cf v. 5); la denuncia dell'idolatria (cf 13,10-14,31) e la sua condanna in termini di stupidità (cf 13,1). Cf G. BARBAGLIO, *Roma*, 229; G. TORTI, *Romani*, 22.

(146) Per una presentazione sintetica delle questioni escatologico-giudiziarie nell'orizzonte dell'apocalittica giudaica, si consulti, ad es., D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic. 200 BC – AD 100*, London 1964, 263-284.379-385; P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990, 131-153.

sorta di effetto a sorpresa. Difatti, in modo originale rispetto alla tradizione antiidolatrca del Giudaismo, l'apostolo non si limita ad esporre una trattazione apologetica del monoteismo. Senza dubbio, la sua riflessione storico-salvifica, recepisce alcune idee della propaganda giudaico-ellenistica contro l'idolatria⁽¹⁴⁷⁾. Pur tuttavia, questa recezione intenzionale è finalizzata da Paolo ad evidenziare la condizione disastrosa non solo del paganesimo, ma anche del Giudaismo. In effetti, l'insieme del discorso è orientato in partenza all'enucleazione della tesi dell'universalità della salvezza in Gesù Cristo, a cui Paolo perviene deduttivamente a partire dalla fede in Gesù Cristo stesso. Per mezzo di un *crescendo* retorico, l'apostolo conduce in maniera progressiva il lettore a rendersi conto dell'estensione universale dell'esecuzione della sentenza del castigo di Dio. Più precisamente, gli dimostra che, alla luce dell'esperienza storica e più ancora sulla base dell'attestazione scritturistica, non ci sarebbe da attendere altro che la manifestazione dell'ira di Dio nei confronti di tutti gli uomini. Ma, proprio quando il lettore si aspetterebbe che il discorso della Lettera illustri come Dio decida di farla finita, una volta per sempre, con il peccato dell'umanità, provocandone la distruzione totale, Paolo introduce una concezione inattesa e ineducibile della manifestazione della giustizia divina. Coincidente con l'evento della croce di Cristo, tale manifestazione non opera la distruzione dei peccatori, bensì la loro giustificazione. Certo, la giustificazione di Dio include la sua ira. Pur tuttavia, la oltrepassa. L'intervento giudiziario e punitivo che, umanamente parlando, c'era da attendersi da parte di Dio, non si è realizzato.

L'accento maggiore dell'argomentazione paolina cade, dunque, su Rm 3,21, che produce un effetto a sorpresa, perché evidenzia come, al di là di quello che il lettore poteva aspettarsi dal tetro scenario dell'umanità prima tratteggiato, a rivelarsi è la giustificazione divina. O meglio, l'asserto di 3,21 dimostra che la giustizia di Dio include la sua collera, ma la deborda; è sovrabbondante rispetto ad essa. Dio non ha pronunciato un giudizio incollerito nei confronti dell'umanità peccatrice. Al contrario, ha offerto, senza discriminazione alcuna, la possibilità della giustificazione. Per essere efficace, questa offerta – come attesta lo stesso Antico Testamento, riletto da Paolo in senso cristocentrico – non esige nient'altro che essere accolta mediante la fede (cf 3,21-4,25)⁽¹⁴⁸⁾.

In questo modo, riconoscendo progressivamente che l'intera umanità giace in una condizione enigmatica di peccato, l'argomentazione paolina di 1,18-3,20 prepara l'annuncio tematico di 3,21-22a e mostra

(147) Cf C.H. DODD, *Romans*, 53; G. TORTI, *Romani*, 85.

(148) Cf J.-N. ALETTI, *Comment Dieu*, 46.

come la giustificazione dell'uomo sia effettivamente possibile in forza della fede in Gesù Cristo, che pone l'uomo nella condizione di non peccare più.

3.2.2. L'intento retorico dell'assunzione dell'ottica anticotestamentaria e giudaica

A nostro parere, la ricerca sull'intento retorico di Rm 1,16-3,20 può essere approfondita ulteriormente, mediante il reperimento di altri elementi concernenti le categorie del giudizio e dell'ira di Dio. In effetti, il tentativo di Paolo in alcuni passi di Rm 1,16-3,20 – come, del resto, in altri luoghi della Lettera ⁽¹⁴⁹⁾ – è quello di argomentare a partire da una prospettiva biblica e giudaica. In particolare, qui l'argomentazione *ad hominem* di Paolo si serve di quel complesso immaginario teofanico, sapienziale ed apocalittico, sviluppatosi a riguardo del giorno di JHWH e del giudizio di Dio ad esso connesso.

Dato che Paolo crede che la *propositio* principale della Lettera (1,16-17) non abbia eccezione alcuna, dopo aver dimostrato in 1,19-32 il peccato «inescusabile» (ἀναπολογήτους, v. 20b) dei pagani, prende di mira il mondo giudaico, per denunciarne il peccato altrettanto «inescusabile» (ἀναπολόγητος, 2,1a) ⁽¹⁵⁰⁾. Rivolgendosi ad un interlocutore fittizio e indeterminato (ὡ ἄνθρωπε, «o uomo», 2,1a), l'apostolo intraprende una dura apostrofe contro il giudeo-tipo (cf v. 17a: σὺ Ἰουδαίος, «tu giudeo») ⁽¹⁵¹⁾.

In 2,1-11, notiamo subito la diffusione del campo semantico giuridico ⁽¹⁵²⁾. Ma, in netto contrasto con esso, si staglia il rilievo sulla

(149) In questo senso, risulta molto significativo il modo di argomentare in Rm 5,12-21, in cui Paolo prende le mosse da un presupposto abbastanza condiviso dal Giudaismo coevo: la caduta peccaminosa di Adamo. In base a questa convinzione, l'apostolo può usare un ragionamento *a fortiori*: «Se accettate questo, tanto più potete comprendere che in Gesù Cristo Dio ha donato a tutti la sovrabbondanza della sua grazia». Cf J.-N. ALETTI, *Romains 5,12-21*, 25; ma anche S. LYONNET, *Justification, jugement, rédemption*, 181.184, il quale, riconosciuto l'*a fortiori* di Paolo, definisce il discorso di 5,12-21 come «*argument ad hominem*».

(150) Ad insistere sull'analogo carattere di inescusabilità della situazione dei pagani e dei Giudei è J.-M. CAMBIER, *Jugement*, 188-189.

(151) Il riferimento al Giudaismo è sostenuto, ad es., da: J.-M. CAMBIER, *Jugement*, 189.190; G. TORTI, *Romani*, 89.

(152) I termini appartenenti al campo semantico giuridico sono: ἀναπολόγητος («inescusabile», 2,1a); ὁ κρίνων («che giudichi», v. 1b); ἐν ᾧ [...] κρίνεις («con il fatto che giudichi», v. 1c); κατακρίνεις («condanni», v. 1d); ὁ κρίνων (v. 1e); τὸ κρίμα («il giudizio», v. 2b); ὁ κρίνων (v. 3b); τὸ κρίμα (v. 3e); ὀργήν («ira», v. 5); ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς («per il giorno dell'ira», v. 5); δικαιοκρισίας («del giusto giudizio»); ἀποδώσει [...] κατὰ [...] («renderà [...] secondo [...]»); τῇ ἀδικίᾳ («all'ingiustizia», v. 8a); ὀργὴ καὶ θυμός («ira e sdegno», v. 8c); προσωποληψία («parzialità», v. 11).

bontà paziente di Dio (cf v. 4)⁽¹⁵³⁾. Quest'ultimo argomento, proprio a motivo della sua estraneità rispetto al contesto letterario prossimo, balza subito all'occhio del lettore. La denuncia dell'incoerenza di colui che non solo compie il male (cf v. 1d.3d), ma si arroga pure il diritto di giudicare chi è nella sua stessa situazione peccaminosa (cf v. 1bce.3b), acuisce il contrasto con il v. 4: chi giudica non dovrebbe farlo, perché anch'egli è peccatore. Dio, invece, a cui di per sé spetterebbe il giudizio, si ostina ad essere buono. Insomma, l'antitesi dei vv. 4-5 è ancora più stridente, perché a questa ostinazione del Dio ricco di bontà si contrappone l'ostinazione impenitente del sedicente giudice.

Parafrasando questo testo e cercando di esplicitarvi il punto di vista di Paolo, potremmo esprimerne il contenuto in questi termini:

Tu credi che, quando fai il male, vai incontro al giudizio di Dio. Anzi, puoi renderti pure conto che, se tu critichi gli altri che compiono il male e poi tu stesso lo fai, anche tu – a prescindere dal popolo a cui appartieni – ti esponi a questo giudizio divino. Se poi non ricevi immediatamente il castigo, ossia la giusta ricompensa per quello che fai, io credo che questo avvenga per la misericordia di Dio. Dio concede sempre tempo al peccatore, perché vuole che si converta. A motivo di questa sua pazienza misericordiosa, egli rimanda il suo intervento e non scatena immediatamente la sua ira contro il peccatore. Comunque sia, ricordati del giudizio di Dio in cui credi! Stando a quanto credi, se ti ostini nel tuo peccato contro Dio e nella tua arroganza contro le altre persone, tu finisci per accumulare la sua ira su di te. Progressivamente essa crescerà e, alla fine, si manifesterà in maniera drammatica e definitiva.

Osserviamo che Paolo, per illustrare la malvagità senza attenuanti (ἀναπολόγητος εἶ, «sei inescusabile», 2,1a) insita in questo atteggiamento di ostinazione rispetto a Dio e di indebita arroganza nei confronti degli altri, argomenta a partire da un presupposto consensualmente accettato dai suoi interlocutori. Così facendo, permette loro di intuire la contraddizione interna alla loro visione di Dio e alla loro presuntuosa concezione soteriologica⁽¹⁵⁴⁾. Per dar l'impressione

(153) Si legga, a questo riguardo, il commento suggestivo di K. BARTH, *Römerbrief*, Zürich 1954, 35: «Die Tatsache, daß Ehrfurcht und Demut vor Gott in einem Menschen Raum hat, die Möglichkeit des Glaubens ist nur als Unmöglichkeit zu verstehen, als unerklärlicher »Reichtum seiner Güte«: Wie habe ich das verdient, daß ich blind und doch sehend bin? – als unerklärliches »Ansichalten« seines Zornes: Wie komme gerade ich dazu, eine Ausnahme unter Tausenden zu machen? – als unerklärliche »Geduld« Gottes über mir: Was kann denn Gott von mir erwarten, daß er gerade mir diese unerhörte Möglichkeit gegeben hat? Nichts, gar nichts läßt sich zur Begründung und Erklärung dieses »ich« und »mir« vorbringen; es steht vollständig in der Luft, es ist das reine absolute vertikale Wunder».

(154) Su questo espediente argomentativo, cf anche G. BARBAGLIO, *Roma*, 240-

di condividere la prospettiva altrui, l'apostolo passa alla prima persona plurale (οἶδαμεν, «sappiamo», v. 2a; cf 3,19a: οἶδαμεν). Citando poi il Sal 61(62),13, ribadisce la teoria retributiva, collocando nel futuro escatologico la categoria del «giudizio di Dio» (τὸ κρίμα τοῦ Θεοῦ, 2,2b). In quel contesto, Dio darà una ricompensa positiva (ζωὴν αἰώνιον, «vita eterna», v. 7)⁽¹⁵⁵⁾ a coloro che avranno operato il bene. Corrispettivamente, infliggerà «ira e sdegno» (ὀργὴ καὶ θυμός, v. 8c), «tribolazione e angoscia» (θλίψις καὶ στενοχωρία, v. 9a) a coloro che avranno agito in maniera malvagia, siano essi Giudei o pagani. Il fondamento ultimo della dottrina della retribuzione escatologica è l'imparzialità di Dio: «Infatti, non c'è parzialità presso Dio» (οὐ γὰρ ἐστὶν προσωπολήμψια παρὰ τῷ Θεῷ, v. 11).

In questo passaggio logico, va evidenziato, però, un dato esegetico, non messo in luce in modo adeguato dai commentatori: già a questo punto, emerge che l'imparzialità di Dio è incrinata, per certi versi, dal suo carattere univocamente buono. In effetti, se ci soffermiamo analiticamente su questi versetti, ci rendiamo conto che il rimprovero paolino si abbatte con forza contro chi, pur commettendo determinati peccati, pretende di giudicare gli altri, riprendendone le mancanze. Ma questa apostrofe di Paolo parte da due punti di vista tra loro tutt'altro che coincidenti, che affiorano dalle due domande retoriche dei vv. 3-4.

In prima battuta (v. 3), Paolo chiede retoricamente⁽¹⁵⁶⁾ al suo interlocutore fittizio:

Ma forse pensi questo, o uomo che giudichi quelli che compiono tali cose e che fai le medesime cose: che tu sfuggirai al giudizio di Dio?

A questo interrogativo l'interlocutore, di matrice giudaica o di tendenza giudaizzante, è costretto in coscienza a rispondere in senso negativo:

Forse, agendo così, mi sono davvero illuso di sfuggire al giudizio di Dio. In realtà, questa fuga da Dio non mi è possibile.

241, secondo cui Paolo «[...] usa la credenza in Dio giusto giudice come arma per smantellare la difesa dei suoi interlocutori. Infatti, dichiara che il trionfo giudeo, censore degli altri, in realtà si autocondanna, perché non agisce diversamente da quelli (2,1-11)».

(155) A riguardo del valore escatologico di Rm 2,7, cf anche G. STÄHLIN, *ὀργή*, 431.

(156) Il carattere retorico di questa domanda è notato pure da: *Bibbia Piemme*, 2677; J.-M. CAMBIER, *Jugement*, 190.

Dalla domanda del v. 3 possiamo, allora, dedurre il primo dei due punti di vista, ossia quello del giudeo-tipo. Costui propugna la visione teologica del Dio retributore, saldamente arroccata sulla speranza di un giudizio imparziale delle opere umane alla fine dei tempi.

Anche il secondo interrogativo (v. 4) è provocatorio, perché spinge il destinatario a riconoscere il suo disprezzo verso un Dio paziente e misericordioso⁽¹⁵⁷⁾. Ma in questa domanda c'è molto di più di un semplice rimprovero. Da essa, infatti, è possibile intuire l'ottica personale di Paolo. L'apostolo conosce, certo, il punto di vista del suo interlocutore (οἶδμεν, «sappiamo», v. 2a). Ciò nonostante, ha ormai preso le distanze dalla visione giudiziaria del Dio retributore, pervenendo alla fede nel Dio cristiano ed è fermamente convinto della «ricchezza della sua bontà e della [sua] tolleranza e della [sua] longanimità [...]». Anzi, Paolo è pienamente consapevole, anche in base alla sua esperienza personale sulla via di Damasco, che proprio questo «[carattere] buono di Dio [...] conduce alla conversione» (v. 4).

In sintesi: con un sapiente espediente retorico, Paolo accosta, in 2,1-11, due prospettive: la propria e quella dell'interlocutore, alla quale, in modo astuto, concede materialmente più spazio. Così facendo, l'apostolo è in grado di condurre il destinatario della Lettera ad una conclusione: in entrambi i casi, cioè sia che si creda – come il giudeo-tipo – in un Dio retributore sia che – come Paolo – si confidi in un Dio che sovrabbonda di bontà (cf v. 4), è profondamente incoerente mettersi nella posizione di chi giudica gli altri, facendo – tra l'altro! – gli stessi peccati.

3.2.3. Dimostrazione esegetica dell'intento retorico di Paolo

A dimostrazione di questa nostra ipotesi interpretativa, possiamo portare vari indizi testuali.

a) Un primo dato interpretabile come assunzione retorica dell'opinione degli interlocutori di tendenza giudaizzante è reperibile nell'asserto di 2,6, secondo cui Dio (ὅς, «il quale», riferito a τοῦ Θεοῦ del v. 5) «renderà a ciascuno secondo le sue opere». Che da questo asserto traspaia una concezione anticotestamentaria di Dio è evidente, dato che, a questo punto, Paolo cita il Sal 61,13 della versione dei LXX⁽¹⁵⁸⁾. Occorre verificare, però, se l'apostolo si identifica in questa posizione, oppure se si limita ad usarla in vista di un ragionamento *ad hominem*.

(157) Cf, ad es., *Bibbia Piemme*, 2677.

(158) Cf anche Pro 24,12 ed Ez 18,30.

b) A questo proposito, l'individuazione, all'interno di 1,18-3,20, di un'argomentazione *ad hominem* permette al lettore di comprendere perché, in 2,13b, Paolo utilizzi il verbo δικαιοῦν nell'accezione escatologica (al futuro: δικαιωθήσονται, «saranno giustificati») in riferimento alla categoria del giudizio di Dio, proprio come avviene nell'Antico Testamento. Difatti, vari passi della letteratura anticotestamentaria e giudaica ⁽¹⁵⁹⁾ esprimono così l'attesa che la giustificazione sia attuata dal giudizio escatologico di Dio. Fin dai testi biblici e giudaici più antichi, l'apparato di simboli teofanici legati a questa categoria ⁽¹⁶⁰⁾ serve ad esprimere con forza l'irruzione imprevedibile ed istantanea, nell'orizzonte mondano, della santità trascendente di JHWH. In questa sua visita ultima e definitiva, l'Onnipotente, in positivo, salva e ricrea l'universo; in negativo, lo purifica, distruggendo quanto esiste di incompatibile rispetto a sé. Comprendiamo, allora, che Paolo, rivestendosi dei panni giudaici di un tempo ⁽¹⁶¹⁾, non fa che ripetere in 2,13 la dottrina, secondo cui ad essere giustificati alla fine saranno soltanto coloro che non si accontentano di ascoltare la legge, ma la mettono anche in pratica. Questo asserto non è che l'applicazione della teoria retributiva tradizionale, di cui 2,12 enuclea l'enunciato generale, articolato in due casi (ὅσοι [...] καὶ ὅσοι [...], « quanti [...] e quanti [...] », v. 12a.c): chi pecca senza la legge, perché non la conosce, verrà giudicato senza la legge. Chi, invece, pecca sotto la legge, verrà giudicato mediante la stessa legge. Resta confermato, dunque, che Paolo sta servendosi di un impianto terminologico di matrice anticotestamentaria e giudaica.

c) Inoltre – come mostra lo schema successivo –, da queste due fattispecie costitutive del principio enucleato in 2,12, Paolo trae nel v. 13 una prima applicazione ⁽¹⁶²⁾, introdotta da γάρ («infatti»).

(159) Cf, ad es., 1QS xi 11-15.

(160) Il nesso tra gli scenari dell'ira divina e quelli teofanici (cf Sal 18[17]; Es 19; Is 30; Ab 3) è messo in rilievo pure da J. FICHTNER, *όργή*, 409.

(161) «Le Juif estimait devoir être justifié par le jugement final, et c'est pourquoi, quand il se place au point de vue du Juif, Paul lui aussi emploie le verbe δικαιοῦν en un sens eschatologique, en connexion avec ce "jugement"» (S. LYONNET, *Justification, jugement, rédemption*, 153).

(162) Per questa articolazione dell'argomentazione, cf anche J.-M. CAMBIER, *Jugement*, 196.198.

I. ENUNCIATO GENERALE BIPARTITO	[v. 12]
A. I peccatori <u>senza la legge</u> mosaica	[v. 12ab]
B. I peccatori <u>con la legge</u> mosaica	[v. 12cd]
II. APPLICAZIONE BIPARTITA DELL'ENUNCIATO	[vv. 13-16]
B ¹ . <i>Prima applicazione</i> in riferimento ai Giudei (<u>con la legge</u> mosaica)	[v. 13]
A ¹ . <i>Seconda applicazione</i> in riferimento ai pagani (<u>senza la legge</u> mosaica)	[vv. 14-16]

Ma, ai fini della nostra dimostrazione, è interessante il fatto che Paolo, proprio mentre ribadisce la concezione tradizionale della retribuzione (cf v. 12), prende le distanze nei confronti della mentalità del giudeo-tipo, mediante l'affermazione del v. 13, che non è priva di una vena polemica contro il Giudaismo⁽¹⁶³⁾: ad essere giusti davanti a Dio non sono coloro che ascoltano la legge. Per essere giusti, si deve piuttosto mettere in pratica la legge! Ma ciò che sconcerta l'apostolo è la constatazione che, malgrado il giudeo-tipo conosca la legge e il principio retributivo ad essa connesso, di fatto non la mette in pratica. Già la sferzante denuncia dei vv. 21-24 è un sintomo chiaro del distacco di Paolo da un sistema religioso incrinato dalla contraddizione interna.

Per questo motivo, partendo dal presupposto che anche i pagani sono in grado di vivere secondo la volontà di Dio⁽¹⁶⁴⁾, Paolo si con-

(163) Cf J.-M. CAMBIER, *Jugement*, 188.196.204.

(164) In effetti, Paolo sostiene che anche i pagani, agendo secondo natura (φύσει, v. 14b), rispettano la struttura del loro essere, in cui il Creatore ha inscritto la sua legge. Notiamo che qui l'apostolo gioca sui due significati del sostantivo νόμος («legge»), che può indicare sia la legge mosaica che la volontà di Dio. Più precisamente, nella prima e nella terza ricorrenza del sostantivo νόμος in 2,14 Paolo fa riferimento alla legge mosaica. Nella seconda e nella quarta ricorrenza indica, invece, la volontà divina inscritta nella stessa struttura antropologica (cf *Bibbia Piemme*, 2678; J.-M. CAMBIER, «Jugement», 203). Certo, la legge di Mosè è un'indicazione privilegiata per accedere a ciò che Dio desidera a riguardo dell'esistenza umana. Ma la volontà di Dio può manifestarsi attraverso altri canali rivelativi, che non coincidono con la legge mosaica. Grazie alla densità semantica del termine νόμος, Paolo può sostenere che i pagani «non hanno la legge» (τὰ μὴ νόμον ἔχοντες, v. 14a; νόμον μὴ ἔχοντες, v. 14c), nel senso che non conoscono la legge mosaica. Eppure, quando agiscono in modo conforme a ciò che la legge chiede ai

trappone in modo frontale all'arroganza che caratterizzava spesso il Giudaismo sulla questione della legge mosaica. In 2,17-20, l'apostolo accumula, con sapiente ironia, i luoghi comuni che, a riguardo di questo tema, caratterizzavano vari filoni dell'autocoscienza giudaica in rapporto agli altri popoli. Preso dalla foga del discorso, Paolo finisce addirittura per lasciare in sospeso la protasi iniziata in 2,17a (Εἰ δὲ σύ [...], «Ora, se tu [...]). Ma con il «dunque» (οὖν) del v. 21, passa dall'ironia alla polemica vera e propria. L'intento delle domande retoriche dei vv. 21-23 è quello di mettere il suo interlocutore fittizio con le spalle al muro, enfatizzando il contrasto stridente che intercorre tra ciò che il giudeo-tipo ritiene di essere e ciò che in realtà fa; tra l'alta considerazione che costui ha di se stesso e il suo comportamento effettivo, del tutto incoerente con tale autostima. Paolo sa bene che il giudeo-tipo fa leva sulla conoscenza della legge di Mosè e ostenta la certezza di essere salvato da Dio, disprezzando gli altri popoli⁽¹⁶⁵⁾. Ma l'apostolo è pure consapevole che anche il giudeo compie i medesimi peccati. In questo modo, Paolo può pervenire ad una prima conclusione contro l'arroganza giudaica: certo, la legge mosaica è un privilegio concesso da Dio ad Israele. Ma, sotto il profilo soteriologico, essa è benefica soltanto a condizione che venga osservata⁽¹⁶⁶⁾. Di fatto, però, i Giudei non fanno questo.

Giudei (φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, «per natura fanno le cose della legge», v. 14b) – quando, ad esempio, onorano i genitori, oppure quando non uccidono, non rubano, ecc. –, dimostrano di avere comunque una legge (cf vv. 14d-15b). Presupponendo probabilmente la riflessione antropologica di Gn 1,26-27 sull'essere umano creato ad immagine di Dio, Paolo sostiene che la legge divina «scritta nei cuori» degli uomini è una specie di marchio, che attesta la dipendenza radicale della creatura dal Creatore (cf J.-M. CAMBIER, *Jugement*, 201.210). Attraverso i suoi giudizi di disapprovazione (κατηγορούντων, «che [li] accusano», v. 15d) e di approvazione (ἀπολογουμένων, «che [li] difendono», v. 15e), la coscienza umana (αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξύ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν, «la loro coscienza e anche i [loro] ragionamenti interiori», v. 15c) ha il compito di mettere in luce le esigenze divine insite nella stessa struttura antropologica (cf *Ivi*, 204). Per questa ragione, benché i pagani non posseggano la fonte privilegiata di conoscenza della volontà divina costituita dalla legge mosaica, sono messi anch'essi – in maniera analoga ai Giudei – nella condizione di comparire davanti al giudizio finale di Dio (ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ Θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων, «nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini», v. 16).

(165) Si legga, solo come esempio, la seguente testimonianza: «Confidiamo in te perché, ecco, la tua legge è presso di noi e sappiamo che non cadremo finché manterremo le tue alleanze. Saremo sempre beati, anche se per questo, perché non ci siamo mescolati ai popoli. Noi tutti infatti siamo un unico popolo rinomato, perché abbiamo ricevuto dall'Unico l'unica legge, e la legge che è tra di noi ci aiuta e l'eccellente sapienza che è in noi ci soccorrerà» (ApcBar[syr] XLVIII 22-24, trad. di P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, 202-203).

(166) Cf J.-M. CAMBIER, *Jugement*, 187.

Del resto, la legge è solo uno dei privilegi che i Giudei possono accampare come obiezione alla tesi paolina della condizione universale di soggezione al peccato. Gli altri due privilegi sono la circoncisione e le promesse di Dio. Perciò, Paolo le fa oggetto della sua critica serrata rispettivamente in 2,25-29 e in 3,1-9. Giunge così a sostenere che né la conoscenza della legge mosaica né il possesso della circoncisione sono decisivi ai fini della retribuzione di Dio, perché – secondo il principio retributivo sancito in 2,1-11 – la retribuzione ha come criterio di discernimento l'effettiva realizzazione del bene o del male. Individuiamo, allora, la ragione per cui Paolo polemizza contro una seconda convinzione fondamentale di varie tendenze del Giudaismo a lui coevo: esse finivano per ritenere la circoncisione un motivo non solo di vanto ma anche di autosalvezza⁽¹⁶⁷⁾. Contrapponendosi a questo pregiudizio, l'apostolo sostiene, invece, la tesi secondo cui la discriminante, dal punto di vista della salvezza, non è l'appartenenza al popolo d'Israele, sigillata dalla circoncisione, bensì l'attuazione della volontà divina. Sarà soltanto questa ortoprassi ad essere retribuita da Dio stesso alla fine dei tempi.

Concludendo questa terza serie di motivazioni, ribadiamo che Paolo recepisce qui il principio retributivo dalla tradizionale visione del Giudaismo⁽¹⁶⁸⁾ e dell'Antico Testamento. In effetti, la versione escatologica della teoria retributiva anticotestamentaria e giudaica afferma precisamente che chi attua i precetti della legge, alla fine dei tempi riceverà da Dio, giudice inesorabile ed imparziale⁽¹⁶⁹⁾, il perdono dei propri peccati e la salvezza eterna. Dalla nostra analisi, però, risulta che l'utilizzo di questa dottrina è finalizzato da Paolo a criticare la posizione del giudeo-tipo, il quale, facendo leva sui privilegi divini, si credeva in diritto di giudicare i pagani.

(167) «Les circoncis ne descendent pas à la géhenne; le principe est si souvent répété qu'on peut le tenir pour traditionnel; dans la bénédiction sur la circoncision on demande à être délivré de la corruption (de la géhenne): *Sab.* 137 b (bar.); le principe est formulé directement: *Tanh. B.* *lek leka* 27, I, p. 81, sq: *Tanh. Lek leka*, 20; *aw* 14; *Tazria'* 5; *Mid. Ps.* vi, 1, p. 58; *ExodR*, 19, 5; il est supposé dans cet autre propos: Abraham (ou Isaac) empêchent les Israélites circoncis et fidèles d'aller à la géhenne; aux apostats et aux hérétiques ils appliquent un prépuce: *ExodR*, 19, 5 (Siméon b. Yohai); *Eruv.* 19 a (R. Siméon b. Laqis); *GenR*, 48, 8, p. 483 (R. Levi); *CantR*, 8, 11 (R. Berekia)» (J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa Théologie. II. Théologie morale, vie morale et religieuse*, Paris 1935, 170).

(168) Sulla rilevanza della teoria retributiva all'interno del Giudaismo paratestamentario e sui suoi risvolti su Rm e, in particolare su 5,12-21, cf J.-N. ALETTI, *Romains* 5,12-21, 19-20.

(169) L'immagine di Dio come severo giudice escatologico emerge, ad es., da: Mt 13,30.40-43; 2 Cor 5,10; 2 Ts 1,7-9; Eb 12,23; 13,4; 1 Pt 4,5; Ap 20,11-15.

d) Ma che si tratti di una concessione che Paolo fa ai suoi interlocutori diventa evidente soprattutto quando il principio retributivo, enucleato in 2,13 e incentrato sulla realizzazione effettiva dei precetti legali, viene contraddetto⁽¹⁷⁰⁾, senza mezzi termini, in 3,20: «[...] in virtù di opere di legge *non sarà giustificato nessun essere carnale al suo cospetto*» (anche qui al futuro: δικαιωθήσεται). A questo punto, citando il Sal 143(142),2, l'apostolo lascia intuire che chi accetta il presupposto della concezione retributiva di un Dio giudice imparziale cade in contraddizione con lo stesso Antico Testamento. Davanti ad un Dio così, non verrà giustificato non solo chi si limita ad ascoltare la legge, ma neppure chi la mette in pratica, compiendo le opere da essa sancite. Per Paolo, infatti, il fondamento della giustificazione non sono le opere legali, ma la fede. Sul piano della recezione della giustificazione, quindi, la teoria retributiva non ha alcun senso.

e) Dopo aver trattato della legge (cf 2,17-24) e della circoncisione (cf vv. 25-29), in 3,1-9 Paolo affronta un terzo motivo tradizionalmente ritenuto come un privilegio d'Israele: «gli oracoli di Dio» (τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ, v. 2b). L'obiezione che, secondo Paolo, potrebbe sorgere nei Giudei di fronte alla tesi da lui propugnata della condizione universale di peccato, è questa: Dio è veramente fedele (cf v. 3c) e giusto (cf v. 5c), se, nonostante le promesse di salvezza che egli fece al suo popolo, la sua ira ora si scatena (cf v. 5bc) a causa dell'incredulità di alcuni Giudei (cf v. 3b)?

Ma tra le righe di questa possibile obiezione, possiamo intravedere alcune convinzioni di Paolo a riguardo di Dio. Per l'apostolo, Dio, essendo fedele, non può essere ingiusto. È chiaro, infatti, che la domanda retorica del v. 5c – «Forse è ingiusto Dio [...]?» (μὴ ἄδικος ὁ Θεός [...]); – porta l'interlocutore a rispondere in senso negativo. Questa risposta è supportata dalla teoria retributiva, secondo la quale è giusto che su chi non crede in Dio (cf v. 3b) si riversi l'ira divina (cf v. 5d). Eppure, benché questa teoria sembra non fare una piega, Paolo mostra che essa, anche a questo livello, porta ad una contraddizione: se davvero Dio fosse giusto, secondo i criteri umani (κατὰ ἄνθρωπον λέγω, «secondo [l']uomo parlo», v. 5e), dovrebbe abbattere la sua ira sugli increduli (cf v. 5d). Ma, così facendo, non è forse vero che Dio risulterebbe infedele (cf v. 3c) ai suoi oracoli (cf v. 2b), che hanno permanentemente rinnovato la promessa di salvezza ad Israele? Anche questo interrogativo retorico del v. 3 è finalizzato ad ottenere una risposta irrefutabile: «Non sia mai» (μὴ γένοιτο, v. 4a)!

(170) A proposito di Rm 2,13 e 3,20 nel contesto di 1,18-3,20, anche J.-N. ALETTI, *Comment Dieu*, 54 parla di «apparente incohérence».

La fedeltà di Dio non può venire annullata dall'infedeltà umana. Al contrario, visto che Dio non è un uomo e, quindi, è «verace» (ἀληθής, v. 4c), non può comportarsi secondo questa concezione umana della giustizia. La risposta che Paolo non esplicita, ma che presuppone, è questa: il modo di essere giusto da parte di Dio è rimanere fedele a se stesso, alla parola data da lui. La giustizia di Dio coincide con la fedeltà di Dio alle sue promesse, ossia con la sua capacità di mantenersi, nonostante l'incredulità umana, univocamente buono fino alla fine dei tempi.

f) Scoperto l'intento persuasivo – e, in questo senso, retorico – dell'utilizzo paolino delle categorie del giudizio e dell'ira di Dio, rimane da mettere in luce l'utilità pastorale di questa scelta. Di fronte al *kerygma* dell'univoca ed incondizionata bontà di Dio, il rischio, di cui l'apostolo appare consapevole, è quello del lassismo morale. Per questa ragione, Paolo tiene a precisare che la consapevolezza di fede circa la fedeltà irrevocabile di Dio agli oracoli di salvezza non lo porta a sostenere che il cristiano possa cedere tranquillamente al male morale (cf v. 8de). Anzi, chi attribuisce a Paolo questa opinione fa un'ingiuria nei suoi confronti (cf v. 8ab). Al fine di evitare fraintendimenti di questo tipo, la menzione del giudizio finale (cf v. 6b) è utile per ricordare la serietà delle esigenze intrinseche al rapporto di fedeltà di Dio con noi, anche se l'apostolo non intende assolutamente perpetrare nei cuori dei Cristiani lo spettro del Dio giudice inesorabile.

Sulla base di questi sei indizi testuali, enucleiamo una prima serie di conclusioni sull'intento persuasivo di Rm 1,16-3,20. All'interno di questa sezione, Paolo cerca di dialogare con i destinatari della Lettera⁽¹⁷¹⁾ e, secondo lo stile della diatriba greca⁽¹⁷²⁾, si rivolge ad un interlocutore fittizio⁽¹⁷³⁾. A questo scopo, l'assunzione esclusivamente retorica del punto di vista giudaico spinge l'apostolo ad accoglierne

(171) Nella parte dottrinale dello scritto, i passi a carattere dialogico sono: 2,1.3-5.17-23; 4,1; 8,2; 9,19; 11,17-24.

(172) Diversi esegeti (cf *Bibbia Piemme*, 2677; J. CAMBIER, *Paul (Vie et doctrine de Saint)*, in L. PIROT – A. ROBERT *et alii* [edd.], *Dictionnaire de la Bible – Supplément*, Paris 1966, VII, col. 340; A. FEUILLET, *Romains [Épître aux]*, in L. PIROT – A. ROBERT *et alii* [edd.], *Dictionnaire de la Bible – Supplément*, Paris 1985, X, col. 744; M.-J. LAGRANGE, *Romains*, LIV-LX; G. TORTI, *Romani*, 19.89), senza cadere negli eccessi di R. BULTMANN, *Der Stil der paulinischen Predigt und die hymnisch-stoiche Diatribe*, Göttingen 1909, riconoscono in Rm l'utilizzo di alcuni espedienti letterari tipici della diatriba cinico-stoica.

(173) Cf Rm 2,1.3.17; 9,19-20; 11,19. Si legga, a questo proposito: G. BARBAGLIO, *Roma*, 182; *Bibbia Piemme*, 2677; A. FEUILLET, *Romains*, col. 744; M.-J. LAGRANGE, *Romains*, LVII.

per assurdo alcuni presupposti⁽¹⁷⁴⁾, che di per sé non sono accettabili all'interno di una coerente visione cristiana, se non a condizione di operare vari *distinguo*.

Di fronte ad una serie di affermazioni paoline così problematiche, il compito dell'esegeta consiste in un attento discernimento tra la posizione vera e propria di Paolo e le affermazioni che egli riprende dalle speculazioni giudaico-anticotestamentarie per finalizzarle al suo discorso. Per comprendere il pensiero di Paolo e, a maggior ragione, il contenuto rivelato del testo paolino, l'interprete dovrà individuare e dare il giusto peso prima di tutto alla punta dell'argomentazione dell'apostolo, distinguendola da ogni concessione da lui fatta alle opinioni dei destinatari della Lettera.

3.2.4. Determinazione esegetica del pensiero personale di Paolo

I dati testuali sopra elencati ci permettono di sostenere che, fin dall'inizio della Lettera, Paolo non crede nel carattere collerico ed inesorabile di un Dio giudice. Di conseguenza, per l'apostolo, la retribuzione escatologica di Dio (cf 2,6.13) non si attua nel presente storico, secondo l'immaginario rappresentativo tipico dello schema antropomorfo anticotestamentario e giudaico della manifestazione dell'ira divina contro gli ingiusti di questo mondo (cf 1,18). Ma la concessione fatta al punto di vista altrui è finalizzata al superamento di tale opinione, mostrandone l'inadeguatezza.

D'altra parte, se si interpretasse 3,20 estrapolandolo dal suo contesto letterario, potrebbe sembrare che Paolo, citando il Sal 143(142),2, affermi che, al cospetto di Dio, ogni essere umano non possa essere giustificato. Ma l'esegeta deve chiedersi se, in questo passo, Paolo intende davvero annunciare il volto di un Dio al cui cospetto l'uomo non possa mai essere giustificato. Non solo la contraddizione emergente dal confronto tra 2,6.13 e 3,20 ma anche una corretta esegesi di 3,20 nel suo contesto letterario prossimo, nell'orizzonte biblico più ampio e specialmente nel quadro complessivo di Rm, portano a rispondere a questo interrogativo in senso negativo.

a) Se analizziamo il contesto letterario prossimo di 3,20, osserviamo che Paolo prende le mosse dall'osservazione fenomenologica dell'agire peccaminoso di tutti gli uomini. Questo dato è riscontrabile nella storia dell'umanità, senza eccezione alcuna, neppure all'interno

(174) A ragione G. BARBAGLIO, *Roma*, 189 sostiene che, in 1,18-3,20, Paolo «[...] si affida ai collaudati schemi della contemporanea propaganda giudaica e ai toni sommari della denuncia profetica dell'AT: tutti sono destinati alla morte eterna perché tutti hanno peccato».

del popolo eletto, nonostante esso abbia la legge mosaica (cf 2,17-24), la circoncisione (cf 2,25-29) e gli oracoli divini (cf 3,1-9). In seconda istanza, Paolo afferma che l'agire colpevole dell'uomo, cioè il suo peccato, è un segnale che attesta il suo essere sotto il peccato. La conferma viene dalle molteplici testimonianze scritturistiche portate in 3,10-18 e concluse con la citazione del Sal 143(142),2 in Rm 3,20. In questo modo, l'apostolo fonda la sua argomentazione sulla rivelazione divina trasmessa nella Scrittura, che egli legge secondo un'ottica cristologica.

b) Indagando sul contesto remoto di Rm 3,10-20, constatiamo che si tratta di un florilegio di citazioni anticotestamentarie. Forse, costituiva un'antologia a sé stante, che Paolo riprende all'interno della Lettera. Il contenuto di questa serie di passi è molto duro e si rifà ad una concezione antropologica piuttosto tardiva nell'evoluzione concettuale delle opere anticotestamentarie. In effetti, nell'orizzonte dell'Antico Testamento, il concetto di giustizia dell'uomo di fronte a JHWH è poco attestato negli scritti più arcaici ed emerge con forza soprattutto nella letteratura esilica e postesilica⁽¹⁷⁵⁾. Le opere antiche⁽¹⁷⁶⁾ testimoniano una duplice consapevolezza. Il primo aspetto è la possibilità effettiva dei credenti di osservare i precetti legali e, quindi, di essere «giusti» (צַדִּיקִים, δίκαιοι)⁽¹⁷⁷⁾. D'altro canto, i credenti vivono di un giudizio di riconoscimento sul loro stato di giustizia, che solo Dio è in grado di pronunciare⁽¹⁷⁸⁾. Anzi, secondo altri passi, è Dio stesso che fa apparire la giustizia umana⁽¹⁷⁹⁾, oppure che, in base ad un comportamento peccaminoso degli uomini, considera la loro giustizia come un panno sudicio (cf Is 64,4-5). Se, però, i peccatori si pentono e pregano Dio, egli può restituire loro la giustizia (cf Gb 33,26).

Ma, con il progressivo affermarsi della coscienza della persona in quanto individuo⁽¹⁸⁰⁾, delle sue responsabilità morali e della sua maggior autonomia nei confronti della comunità, matura nel Giudaismo l'esigenza sempre più diffusa da parte dei singoli credenti di giustificarsi davanti a Dio⁽¹⁸¹⁾. Anche in questa seconda fase della

(175) Cf G. VON RAD, *Theologie*, I, 389.

(176) Cf emblematicamente le condizioni morali esigite per l'accesso al culto, che sono attestate nelle cosiddette «liturgie della porta» del tempio preesilico (cf Sal 15[14] e 24[23]).

(177) Cf, ad es., Sal 118(117),20; Is 26,2; e anche Dt 6,25; Ez 18,5-9.

(178) Questo giudizio divino ricorre in maniera chiara, ad es., in Gn 15,6 e in Ez 18,9. Cf anche Is 49,4; 50,8.

(179) Cf Sal 37(36),6; e anche 17(16),2.

(180) Si veda la figura del singolo «giusto» che prega nei Sal 1; 73(72) e 119(118).

(181) Cf G. VON RAD, *Theologie*, I, 392.

riflessione antropologica d'Israele, viene ribadita dagli agiografi la convinzione di compiere i precetti della legge⁽¹⁸²⁾, pur essendo scontato che solo JHWH ha il potere di accordare la giustizia a colui che gli è fedele.

Accanto a questa tendenza antropologica fondamentalmente ottimistica, ne emerge un'altra più pessimistica, volta ad escludere nell'essere umano l'esistenza della giustizia al cospetto di Dio⁽¹⁸³⁾. Di conseguenza, in questi circoli di pensiero, si ritiene – secondo quanto afferma il Sal 143(142),2⁽¹⁸⁴⁾ – che, se JHWH decidesse davvero di entrare in giudizio con gli uomini, nessun essere umano scamperebbe, perché nessun vivente davanti a lui è giusto (אִלֹּהִים יִצְדֵּק כָּל־יֹמִיו, οὐ δίκαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ἄνθρωπος). Ma da questa consapevolezza sgorga una fede intensa nella misericordia divina, un sentimento fiduciale ancora più forte di quello presente nella tendenza ottimistica. Questa visione spiega perché, mentre in Dt 6,25 e 24,13 emerge l'esigenza da parte dei credenti di dimostrare a Dio la loro giustizia per mezzo dell'obbedienza ai precetti della legge, in 9,4-6 si riconosce che, ad ogni buon conto, la giustizia umana non costituisce la ragione per cui Dio agisce a favore d'Israele. L'osservanza della legge non costituisce una base su cui fondare il proprio rapporto con Dio, perché egli ci è fedele «non in base alle nostre dimostrazioni di giustizia» (וְיִיָּהּ יִצְדֵּק אֶל־לֹא, οὐ [...] ἐπὶ ταῖς δικαιοσύναις ἡμῶν), bensì unicamente a partire dalla sua misericordia (עַל־מִיָּהּ יִצְדֵּק, διὰ τὸ σὸν ἔλεος, Dn 9,18).

Prendendo le mosse da questa tendenza antropologica rintracciabile in alcuni scritti abbastanza tardivi dell'Antico Testamento, Paolo, in Rm 3,10-20, mostra come la rivelazione scritturistica sancisca la tesi, secondo cui «non c'è nessun giusto, neppure uno» (οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς, v. 10b). Alludendo a varie parti del corpo umano⁽¹⁸⁵⁾, l'apostolo tratteggia, attraverso questo florilegio scritturistico, l'agire malvagio dell'essere umano. Più precisamente, in questo quadro antropologico a tinte scure, viene schizzata una figura della persona umana come corpo asservito al peccato⁽¹⁸⁶⁾.

(182) Cf Sal 7,9; 17(16),1-5; 18(17),22-24; 26(25),1-6.

(183) Cf G. VON RAD, *Theologie*, I, 394.

(184) Cf anche Gb 4,17.

(185) Più precisamente, le parti del corpo menzionate sono: λάρυγξ («gola», v. 13a), γλώσσαις («lingue», v. 13b), χεῖλη («labbra», v. 13c), στόμα («bocca», v. 14), πόδες («piedi», v. 15a), αἷμα («sangue», v. 15b), ὀφθαλμῶν («occhi», 18).

(186) Cf anche Rm 6,6; 7,24; 8,13. In netta antitesi con questa condizione di peccato, Paolo proporrà, nella parte parenetica di Rm, un'etica del «culto spirituale» (λογικὴν λατρείαν, 12,1), in cui l'intera persona umana (τὰ σώματα, «i corpi») e l'esistenza nella sua globalità assurgono a «sacrificio vivente, santo, gradito a Dio» (θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ Θεῷ; cf anche 1 Cor 6,20; 1 Ts 5,23).

In 3,20 può essere così formulata la tesi che verrà approfondita a partire dal v. 21: nessun uomo sarà giustificato davanti a Dio in virtù delle opere della legge, dal momento che la legge permette di pervenire soltanto alla conoscenza del peccato. In effetti, per l'apostolo, ogni essere umano giace in una condizione peccaminosa (cf 1,18; 3,23; 5,19a). Questa opinione poi si determina nel senso che ogni uomo è mentitore (cf 3,4c), empio (cf 4,5; 5,6) e peccatore (cf 5,8). In questa situazione, la funzione svolta dalla legge è quella di porre davanti agli occhi del peccatore il dato di fatto che egli non è altro che un peccatore.

Di fronte a questo quadro negativo tratteggiato da Paolo, si potrebbe obiettare che non è vero che non esiste neanche un giusto. La vicenda esemplare di Abramo, illustrata in Rm 4, serve precisamente per evidenziare che, certo, il patriarca fu giustificato (ἐδικαιώθη, 4,2a); ma non costituisce assolutamente un'eccezione alla tesi enucleata da Paolo circa la peccaminosità universale dell'umanità e della giustificazione in virtù della sola fede (cf 3,20.27 e anche Gal 2,16). Al contrario, la vicenda esistenziale di Abramo assurge a paradigma scritturistico della veridicità dell'asserto principale che Paolo sta dimostrando, dato che lo stesso patriarca fu giustificato non per le sue opere, bensì per la sua fede.

In sintesi: in Rm 1,18-3,20, Paolo ci consegna tre affermazioni fondamentali, che sviluppano la tesi di 1,18. Il primo nucleo concettuale si fonda sull'osservazione dell'esperienza storica dell'umanità, che mostra come tutti gli uomini abbiano peccato. In secondo luogo, notiamo che questo rilievo esperienziale attesta la veridicità di un asserto scritturistico, secondo cui tutti gli esseri umani sono «sotto [il] peccato». Di conseguenza, tutti sono esposti all'ira di Dio. Stando ad una concezione «troppo umana» della giustizia di JHWH e del suo volto di giudice giusto e retributore, ben cristallizzata in numerosi passi della letteratura giudaico-anticotestamentaria e, in specie, apocalittica, ci si dovrebbe aspettare un giudizio di condanna dell'umanità peccatrice⁽¹⁸⁷⁾. In effetti, l'argomentazione paolina parte, senza dubbio, da questo immaginario teologico, ma per metterne in luce dall'interno la contraddittorietà rispetto all'agire effettivo del Dio cristiano. In antitesi con le attese umane, si è sottratti all'ira divina (cf 1 Cor 11,32; 1 Ts 1,10) e si incontra piuttosto il sangue di Gesù Cristo redentore (cf Rm 3,25; 5,9), attestazione definitiva dell'univoca bontà di Dio, che non sarà mai ridotta a nulla (cf 3,3) e che giustifica peccatori esclusivamente in base alla loro fede (cf v. 22).

(187) È significativo che la concezione di Giovanni Battista fosse di questo genere: la remissione dei peccati avrebbe dovuto coincidere per lui con un bagno di fuoco, in cui i peccatori sarebbero stati distrutti (cf Mt 3,11-12). In Cristo l'umanità, anziché trovare un bagno di questo tipo, entra in contatto vitale con un sangue purificatore. È l'evento della giustificazione cristiana.

c) Approfondiamo questa visione di Dio alla luce di alcuni altri passi decisivi di Rm. Scopriamo, così, che, per Paolo, è indiscutibile che la fonte unica della giustificazione di tutti gli uomini si trovi in Dio. In questo senso va indubbiamente lo sviluppo degli enunciati di 1,16 e di 3,22-24, a cui perviene l'apostolo in 3,29-30:

Oppure Dio è soltanto [Dio] dei Giudei? Non [lo] è anche dei pagani? Sì, [lo] è anche dei pagani! Certo, se in verità [c'è] un solo Dio, che giustificherà i circoncisi in virtù di fede e gli incirconcisi per mezzo della fede.

Difatti, questa offerta universale della giustificazione in forza della fede ha il suo fondamento non nell'essere umano e nella sua capacità di conversione, ma esclusivamente in un attributo di Dio: la ricchezza sovrabbondante della sua misericordia. Questa misericordia divina è tale da saper attendere pazientemente (ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ, «sopportò con molta pazienza», 9,22c) gli uomini, persino quando essi errano in percorsi peccaminosi. Certo, Paolo si rende conto che, stando alle categorie giuridico-teologiche anticotestamentarie e giudaiche, i peccatori sarebbero di per sé come dei «vasi d'ira pronti per la perdizione» (σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν, v. 22c). Eppure, la fede di Paolo nella «ricchezza della gloria» (τὸν πλοῦτον τῆς δόξης, v. 23a) del Dio di Gesù Cristo lo porta a far leva sull'originaria predisposizione salvifica di Dio stesso. In base ad essa, tutti gli esseri umani sono destinati da Dio non all'ira, bensì alla salvezza (cf 1 Ts 5,9). Persino coloro che hanno storicamente peccato contro Dio, sono stati creati come «vasi di misericordia» (σκεύη ἐλέους, 9,23a) destinati alla salvezza (ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν, «che predispose per [la] gloria», v. 23b). Questo disegno iniziale di Dio implica, da un lato, il primato assoluto della sua grazia e determina, dall'altro, la sua giustizia. La giustizia di Dio, infatti, non è altro che il suo rimanere fedele, nonostante i peccati umani, all'amore incondizionato per l'uomo, che costituisce la stessa natura divina, il suo desiderio più intenso e il contenuto ultimo delle sue promesse di salvezza.

All'interno di questo orizzonte della giustizia divina, ossia della permanente fedeltà di Dio a se stesso e alla sua volontà salvifica⁽¹⁸⁸⁾, va interpretato il concetto metaforico dell'ira di Dio. Essa non è che una reazione della grazia originaria di Dio alla decisione peccaminosa degli uomini. Nonostante tutto, questa grazia di Dio non verrà meno

(188) «Si può dunque definire la nozione di giustizia di Dio quale viene espressa nel Vecchio e nel Nuovo Testamento mediante la frase δικαιοσύνη Θεοῦ: l'attività essenzialmente salvifica di Dio per la quale il popolo di Israele (e nel Nuovo Testamento tutto il genere umano) viene restaurato nei beni promessi da Dio» (S. LYONNET, *Storia della salvezza*, 47).

(cf 11,29). A Paolo non resta, quindi, che sperare nella salvezza di tutti gli uomini, Israele compreso (cf 11,23).

Su questo dato di fede circa l'univoca bontà di Dio si registra, allora, una piena coincidenza tra il vangelo di Paolo e quello di Gesù Cristo. In effetti, anche per l'apostolo,

[...] non c'è alcuna discriminazione e di giudeo e di greco: infatti, lo stesso Signore [è signore] di tutti, [essendo] ricco verso tutti quelli che lo invocano (10,12).

Sul presupposto di questa convergenza di Paolo e di Gesù circa l'univoco volto misericordioso di Dio verso tutti, possiamo sostenere che è soltanto in un ragionamento per assurdo che l'apostolo accetta la visione giudaica del Dio giudice e vendicatore. Il suo procedimento discorsivo è un espediente puramente retorico. La sua finalità è persuasiva: far comprendere all'interlocutore che, dall'intervento rivelativo e salvifico di Gesù Cristo, risulta che Dio non ha i tratti del giudice delineati dal Giudaismo, bensì ha le caratteristiche di un Padre univocamente buono. Secondariamente, sul versante antropologico, Paolo lascia evincere che non è vero che gli uomini vengono ricompensati secondo le loro opere sulla base dei criteri della legge mosaica. Al contrario, dalla legge mosaica non proviene vita, bensì ira divina. Interpretato secondo questa duplice ottica, Paolo sembra dire:

Ammettiamo per assurdo che Dio corrisponda veramente al Dio delineato da vari passi della letteratura anticotestamentaria e giudaica. Supponiamo pure che il giudizio di Dio sia da intendere alla maniera in cui lo immaginano numerosi Giudei. Non vedete che, se così fosse, la stessa visione anticotestamentaria di Dio entrerebbe in contraddizione con se stessa? Non vi accorgete che l'invocazione del Sal 143(142),2, che implora Dio di non entrare in giudizio con il suo servo, gli chiede di essere diverso da un giudice imparziale? Non vi rendete conto che l'orante non fa che alzare a Dio il grido di essere giustificato, senza però essere giudicato? Ecco – conclude Paolo –, ciò che il salmista attende si è compiuto in Gesù Cristo. Grazie all'intervento salvifico di Cristo, l'uomo viene giustificato, ma non giudicato da Dio. Anzi, la giustificazione donatagli da Dio è gratuita. All'uomo è richiesta soltanto la fede. E a questo riguardo – aggiunge Paolo – ammettiamo per assurdo che abbia ragione chi ritiene che Dio retribuisca ciascun uomo secondo le sue opere⁽¹⁸⁹⁾ legalmente determinate. Non vi accorgete che lo stesso Antico Testamento attesta che le opere della legge non attuano la giustificazione⁽¹⁹⁰⁾? Non vi sembra che la legge mosaica, al posto di mediare la salvezza, si limiti a far conoscere il peccato⁽¹⁹¹⁾? Non è che la legge, anziché comunicare vita, favorisce la manifestazione dell'ira di Dio⁽¹⁹²⁾?

(189) Cf Rm 2,6.

(190) Cf Rm 3,20a.

(191) Cf Rm 3,20b.

(192) Cf Rm 1,18.

Una volta compresa questa finalità retorica dell'utilizzo paolino della categoria del giudizio divino e della concezione giudiziaria di Dio, possiamo ridimensionarne l'enfasi, collocandola nel discorso più vasto di Rm. La punta dell'argomentazione paolina è l'affermazione della salvezza universale in Cristo. In vista di tale affermazione, Paolo insiste, in negativo, sull'universalità del peccato. In questa situazione religiosa, nessuno può giustificarsi da solo. L'unico modo per essere giustificati è lasciarsi giustificare da Dio per mezzo di Gesù Cristo. Chi ha fede in Cristo viene giustificato da Dio. Questo principio vale sia per i Cristiani di origine giudaica che per quelli che provengono dal paganesimo. Prendendo le mosse dall'immaginario religioso del castigo divino, Paolo lo fa esplodere dall'interno. Difatti, sotto il profilo antropologico, giunge a dimostrare questa tesi: benché tutti gli uomini, senza distinzione, meritino di per sé di essere sottoposti all'ira di Dio, a tutti è offerta la possibilità di essere prima giustificati e poi salvati.

Pur tuttavia, da ciò consegue non un'attenuazione, ma un incremento della responsabilità dell'uomo al cospetto di Dio. La consapevolezza della giustificazione per grazia non spinge il cristiano a vivere una fede di basso profilo. Al contrario, una finalità insita nel procedimento retorico di Paolo e nel suo uso dell'immaginario dell'ira e del giudizio di Dio, è precisamente di tipo parenetico: la decisione, che l'univoca bontà divina esige dal cristiano, non può che essere caratterizzata dalla stessa incondizionatezza della carità di Dio. In questo senso, le categorie giudiziario-escatologiche hanno la capacità di esprimere, in negativo, la drammaticità di una scelta umana contro Dio e, in positivo, la serietà di un rapporto di definitiva comunione con lui.

Questo rilievo implica, sotto il profilo teologico, che, nella concezione paolina del giudizio escatologico, non si ripresenta la visione anticotestamentaria e giudaica del Dio giudice. Al contrario, l'asserto di 8,33 sostiene che Dio è e rimane il Padre univocamente buono anche nell'ambito del giudizio escatologico. Perché, dopo una storia di pazienza ad oltranza (cf 2,4; 3,26; 9,22c), Dio dovrebbe assumere, alla fine dei tempi, il volto del giudice imparziale, secondo una concezione «troppo umana» della sua giustizia? In effetti, Dio sarebbe non del tutto coerente con se stesso, se nell'orizzonte storico giustificasse (cf il tempo presente di *δικαίων*) il cristiano e nell'*eschaton* lo accusasse (cf il tempo futuro di *ἐγκαλέσει*). La stessa incoerenza connoterebbe l'opera di Cristo, se, dopo essere morto e risorto (cf il tempo aoristo di *ἀποθανών* e di *ἐγερθείς*) e dopo aver interceduto lungo la storia (cf il tempo presente di *ἐντυγχάνει*) per i Cristiani (*ὑπέρ ἡμῶν*, «per noi»), condannasse durante il giudizio escatologico (cf il tempo futuro di *κατακρινών*)⁽¹⁹³⁾. Se già ora Cristo «ci libera dall'ira ventura» (*τὸν*

(193) Cf S. LYONNET, *Justification, jugement, rédemption*, 154.

δυσόμενον – tempo presente – ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης, 1 Ts 1,10cd) di Dio, possiamo fondatamente sperare che, anche alla fine dei tempi, continuerà a proteggerci da essa (σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς, «saremo salvati per mezzo di lui dall'ira», Rm 5,9b), realizzando così lo stesso desiderio di Dio (cf 1 Ts 5,9)⁽¹⁹⁴⁾. Insomma, dopo aver assunto la categoria giudaica del giudizio di Dio, Paolo ne ha offerto una reinterpretazione cristologica, purificandola dall'ambiguità insita nella concezione di un Dio giudice⁽¹⁹⁵⁾, per rivendicare la singolare rivelazione dell'evangelico Dio paterno. In questo modo, l'intento retorico di Rm 1,16-3,20 finisce per coincidere con quello perseguito da Gesù Cristo stesso. Anche Gesù, infatti, senza mai mortificare l'inedito annuncio dell'univoca bontà di Dio Padre, non disdegna nella sua predicazione l'utilizzo dell'immaginario teologico-giudiziario. Ma, facendo balenare la possibilità effettiva della libertà umana di chiudersi alla salvezza donata da Dio, Gesù non fa che sollecitare energicamente i suoi interlocutori a decidersi per una radicale conversione di vita⁽¹⁹⁶⁾. Per riprendere il paragone tra Giovanni Battista e Gesù Cristo, possiamo concludere che Paolo non è rimasto legato all'ambiguità del Dio predicato dal primo, ma si è convertito radicalmente al Dio incarnato dal secondo.

Riguardata l'unitarietà prospettica del discorso teologico di Rm con lo specifico della rivelazione neotestamentaria, dobbiamo tentare, a questo punto, di coniugare la visione di Dio delineata in questa Lettera con le categorie del giudizio e dell'ira di Dio, mettendone in risalto la loro realtà analogica.

3.3.5. La realtà analogica delle categorie del giudizio e dell'ira di Dio

Nella sacra Scrittura, possiamo individuare tre immagini analogiche per esprimere il rapporto paterno-filiale intercorrente tra Dio e gli uomini. La prima lo intende nel senso che un padre può e deve castigare il figlio che sbaglia. È la teoria della retribuzione intesa in modo piuttosto meccanico: ad ogni colpa umana corrisponde una

(194) Cf G. STAHLIN, *ὀργή*, 447.

(195) Degli spunti di riflessione molto suggestivi sulla questione della negazione dell'ambiguità di Dio all'interno di Gb sono offerti da: P. SEQUERI, *Dio affidabile*, 408, n. 94; ID., *Giobbe, l'incontro nel dolore*, 59-63; ID., *Il timore di Dio*, Milano 1993, 15-16.40-50.

(196) Cf K. RAHNER, *Hölle*, in: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Zweiter Band. Existenzialphilosophie bis Kommunismus*, Freiburg im Breisgau 1968, col. 737; e anche ID., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg im Breisgau 1976, 110.

pena comminata da Dio ⁽¹⁹⁷⁾, così che l'ordine della giustizia divina venga ristabilito. Sul versante opposto a questa visione punitiva della giustizia di Dio ⁽¹⁹⁸⁾ si colloca l'immagine analogica di un padre, che, dopo aver messo al mondo suo figlio, lo lascia libero di far ciò che vuole, permettendogli persino di andar via di casa ⁽¹⁹⁹⁾. Tra questi due modelli facilmente sottoponibili a critica sulla base della rivelazione biblica, una terza analogia può essere istituita. Si tratta dell'immagine di un padre, che, di fronte ad una scelta di abbandono fatta dal figlio, permette che egli venga castigato; ma non lo fa semplicemente per punirlo, bensì per ricondurlo a casa ⁽²⁰⁰⁾. Questo terzo modello, piuttosto ricorrente nella Bibbia, esige di essere spiegato, così da mettere in luce, fuori dall'immagine, la modalità corretta di interpretare l'intervento pedagogico di Dio in Rm 1,16-3,20.

A questo scopo, occorre precisare che, non solo nel contesto prossimo di 3,5, ma in tutta la sezione di 1,16-3,20, Paolo svolge un'argomentazione in termini analogici (κατὰ ἄνθρωπον λέγω, «secondo [l']uomo parlo», 3,5d). Per un verso, questa precisazione aggiunge un'altra conferma al carattere puramente retorico delle suddette concessioni paoline a prospettive teologiche di matrice anticotestamentaria e giudaica: in 3,5, come in tutta questa macrounità letteraria, l'apostolo non può che riconoscere come le speculazioni giudaiche sulla giustizia (Θεοῦ δικαιοσύνην), sull'ingiustizia (ἄδικος ὁ Θεός) o sull'ira di Dio (τὴν ὀργήν) tengano fino ad un certo punto. Per un altro verso, constatiamo come Paolo, collocandosi nella scia della tradizione culturale e religiosa del Giudaismo e dell'Antico Testamento, ricorra ad uno degli apparati simbolici più ricchi per esprimere il dramma della coscienza umana che giace in una condizione di colpevolezza nei confronti di Dio ⁽²⁰¹⁾.

Su questo sfondo, Paolo ritiene che la giustizia di Dio non possa non tener conto anche della colpevole decisione umana di commet-

(197) Sono numerosi i passi applicativi di questa teoria, che attribuisce in modo diretto a Dio il castigo dei peccati umani. Si legga, ad es.: Es 12,12; Nm 5,21; 14,37; 33,4; Gdc 9,56; 1 Sam 25,38-39; 2 Sam 18,19; 1 Re 2,32; 1 Cr 10,13; 2 Cr 24,24; Gb 20,12-22; Sal 54(53),7; 64(63),7-9; 94(93),23; Sap 12,23-27; 16,1-2.15-16; 19,13; Is 66,16; Ez 11,9; 16,41; 25,11; 28,18.22; 30,19; 35,11; Am 3,14; Sof 1,12; 2 Ts 1,6.

(198) Cf., ad es., Dt 6,15; Na 1,2; Sap 1,8.

(199) Cf., ad es., Dt 5,32-33; 30,15-20; Qo 11,9; Sap 5,6-14; Sir 21,10; Pro 8,32-36.

(200) Cf., ad es., Am 4,6-11; Is 9,10-12; At 13,11. Si legga, a questo proposito, S. LYONNET, *Justification, jugement, rédemption*, 156, n. 25.

(201) Addirittura P. RICOEUR, *Culpabilité, éthique et religion*, 14 ritiene che «[...] le symbolisme le plus significatif de la culpabilité est celui qui se rattache au cycle du tribunal; [...] transposé métaphoriquement dans le for intérieur il [= le tribunal] devient ce que nous appelons la "conscience morale"; [...] en bref, la *coulpe*, en latin *culpa*, est l'auto-observation, l'auto-accusation et l'auto-condamnation par une conscience dédoublée».

tere il peccato. Perciò, la salvezza non può che includere sempre alcune dinamiche del giudizio. L'apostolo precisa, poi, le caratteristiche di questa azione retributiva di Dio nei confronti dell'agire dell'uomo. Ne identifichiamo quattro, che sono distribuite lungo il testo.

Prima di tutto, al giudizio divino non può sfuggire nessun essere umano (cf 2,3e). Anzi, la connessione tra il giudizio di Dio e la libertà dell'uomo si determina nel senso di un rapporto di consequenzialità del primo dalla seconda. La teoria retributiva, escatologicamente collocata, che Paolo ripropone nei termini tradizionali condivisi senza difficoltà dai suoi interlocutori (cf, in particolare, 2,6-11), sancisce che il male morale porta già in se stesso la sua punizione, mentre il bene morale produce benessere.

Secondariamente, il giudizio di Dio consiste in un'azione non immediata. Utilizzando delle categorie antropomorfe, Paolo sostiene che, spesso nella storia, si assiste ad una sorta di dilazionamento della collera divina, perché Dio, in vista della conversione dei peccatori, preferisce esercitare la sua pazienza (cf v. 4)⁽²⁰²⁾. Dio non desidera che i peccatori muoiano, ma che si convertano e vivano⁽²⁰³⁾. In vista di questo esito, lascia loro del tempo, così che possano ravvedersi⁽²⁰⁴⁾.

In terzo luogo, l'intervento giudiziario di Dio è una reazione positivamente protesa a rendere partecipi gli uomini dei suoi doni e dei suoi benefici (cf 2,6-10).

(202) Il tema della pazienza di JHWH è attestato anche nell'Antico Testamento, come appare, ad es., da Gio 4,2, ma anche da Es 34,6-7; Nm 14,18; Na 1,3; Is 48,9; Sal 103(102),8. Si può leggere anche J. FICHTNER, *ὀργή*, 406 e, per la letteratura tardogiudaica, E. SJÖBERG – G. STÄHLIN, *ὀργή, ὀργίζομαι, ὀργίλος, παροργίζω, παροργισμός*; *D. Das Spätjudentum*, in G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1954, V, 415.

(203) Cf Ez 18,23; 33,11; e anche Sap 1,13; 2 Pt 3,9.

(204) Certo, la situazione si complica, dato che spesso la pazienza di Dio ha come conseguenza – indesiderata da Dio – che i giusti soffrano, perché il malvagio può infierire su di loro. In una logica di amore, la situazione diventa molto complessa sotto il profilo della teodicea, dato che Dio ama sia il carnefice sia la vittima. Perciò, non potrebbe mai far perire il carnefice, neppure a difesa della vittima. D'altra parte, Dio non dovrebbe permettere, neanche in nome dell'amore per il carnefice, che la vittima patisca. Questo è uno degli *impasse* – se così possiamo dire – in cui spesso si trova, dal punto di vista umano, la provvidenza di Dio! In ogni caso, dobbiamo ribadire con P. SEQUERI, *Giobbe, l'incontro nel dolore*, 66 che «[...] la parola di Gesù, a proposito di Dio, è la parola che scommette, la parola che si affida totalmente, radicalmente, nella letizia e nella sofferenza, nella vita e nella morte, a questo univoco senso della parola di Dio. Egli è dedizione incondizionata per la giustizia dell'umano vivere; e a dispetto di qualsiasi cosa, a dispetto di qualsiasi ingiustizia come a dispetto di qualsiasi preghiera, non cambia la propria identità. Tu lo puoi bestemmiare, colpire, oppure implorare e inondarlo di incenso, chiedendogli che almeno una volta, in nome della verità e della giustizia, desideri fare del male a qualcuno, desideri infliggere sofferenza. Tu puoi chiederglielo; non lo otterrai [...]».

Infine, il giudizio divino è una reazione imparziale (cf 2,11). Su questo dato la pericope paolina insiste notevolmente: Dio è giusto, perché retribuisce il giudeo e il pagano secondo gli stessi criteri. Ma, a riguardo dell'imparzialità divina, sono necessari alcuni altri *distin- guo* di una certa importanza. In particolare, una corretta ermeneutica deve interrogarsi su quali siano gli aspetti di somiglianza e quali siano gli elementi di dissomiglianza che permettono all'apostolo di ricorrere al concetto di «giudizio», istituendo un'analogia tra il livello umano e quello divino. Ponendoci da questo punto di vista, possiamo sostenere che la categoria del giudizio di Dio in Rm 1,16-3,20 vada interpretata distinguendo tra due fasi: la fase storica e la fase escatologica⁽²⁰⁵⁾.

3.4. La fase storica del giudizio di Dio

Nella storia, vale la logica dell'autogiudizio. Sotto il profilo teologico, Dio Padre, dopo aver creato l'uomo libero, lo mantiene in vita, rispettandone fino in fondo la libertà, anche nel caso in cui l'uomo decida di allontanarsi da lui. Dal punto di vista umano, la scelta peccatrice di abbandonare Dio ha delle conseguenze sia sul versante divino che sul versante umano. Per esprimere queste conseguenze, la Bibbia e, in particolare, Paolo utilizzano le categorie rispettivamente dell'«ira di Dio» e del «salario del peccato».

3.4.1. Il versante divino del giudizio storico di Dio: l'«ira» di Dio

Sul versante divino, dobbiamo escludere, alla luce della rivelazione cristiana complessivamente considerata, che l'ira costituisca un tratto della natura di Dio. Ma è altrettanto vero che, di fatto, la categoria dell'ira è spesso utilizzata dagli agiografi sia dell'Antico che del Nuovo Testamento per delineare l'atteggiamento di Dio nei confronti dei peccatori. In questo senso, tale categoria è ineliminabile dal dato rivelato cristiano⁽²⁰⁶⁾, anche se non si confonde *sic et simpliciter* con la giustizia di Dio⁽²⁰⁷⁾.

(205) Questa duplicità di fasi del giudizio divino è sottolineata anche da G. MOIOL, 'Escatologico' cristiano, 79. Cf K. RAHNER, *Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur*, in K.H. NEUFELD (Hrsg), *Schriften zur Theologie. Band XI. Frühe Bussgeschichte in Einzeluntersuchungen*, Einsiedeln 1973, il quale preferisce considerare le conseguenze del peccato, distinguendo tre punti di vista (cf pp. 50-51): quello giuridico-morale («die gesetzlich-sittliche Betrachtung»), quello escatologico («die endzeitliche Betrachtung») e quello della grazia («die gnadenhafte Betrachtung»). Ma subito riconosce che, in ambito neotestamentario, questa terza prospettiva o è appena accennata oppure non è toccata affatto (cf p. 51).

(206) Cf H.U. VON BALTHASAR, *Handlung*, 316-317.

(207) La non sovrapponibilità del concetto di ira di Dio a quello della sua

A proposito del concetto dell'ira di Dio» (ὀργή Θεοῦ), dobbiamo ripetere che siamo in presenza di un antropomorfismo⁽²⁰⁸⁾, ben radicato nella letteratura anticotestamentaria e giudaica⁽²⁰⁹⁾. In un certo senso, sempre gli scrittori biblici parlano di Dio in maniera analogica. In effetti, gli agiografi non possono far altro che attingere all'esperienza umana, che è la sola che essi, in quanto esseri umani, hanno. Perciò, di frequente attribuiscono a Dio azioni, atteggiamenti, qualità, sentimenti, che, di per sé, sono umani oppure sono in qualche modo connessi all'esperienza umana⁽²¹⁰⁾. In questo orizzonte analogico, l'Antico Testamento immagina l'ira di Dio in diverse maniere: un vento impetuoso⁽²¹¹⁾, un'alluvione d'acqua⁽²¹²⁾, una tempesta travolgente⁽²¹³⁾, un fuoco inarrestabile⁽²¹⁴⁾, che si riversano sui peccatori. Un'altra metafora è quella del calice ricolmo di vino⁽²¹⁵⁾, fuoriuscito da uva che JHWH stesso⁽²¹⁶⁾ ha pigiato nel tino⁽²¹⁷⁾ e fa trangugiare ai malvagi fino alla feccia⁽²¹⁸⁾. In vista di una corretta interpretazione del concetto antropomorfo dell'ira di Dio espresso attraverso queste metafore, è necessario rendersi conto, fin dall'inizio, che il paragone istituito tra la sfera umana e quella divina calza fino ad un certo punto. L'esegesi e la teologia devono, anche a questo riguardo, riaffermare in prima battuta la differenza ontologica intercorrente tra il divino e l'umano: Dio è Dio e non un uomo (cf Os 11,9:

giustizia ricorre anche in: Es 15,7-13; Sal 85(84),5-6.12.14; Dn 9,7-18; Mic 7,9. Si veda S. LYONNET, *Storia della salvezza*, 36-37.

(208) Cf M.-J. LAGRANGE, *Romains*, 21. S. LYONNET, *Storia della salvezza*, 47-48 mette in rilievo piuttosto il carattere metaforico di questa categoria.

(209) Per l'Antico Testamento, cf J. FICHTNER, *ὀργή*, 397; per gli scritti del tardo Giudaismo, cf E. SJÖBERG – G. STÄHLIN, *ὀργή*, 415; per la letteratura rabbinica, cf E. SJÖBERG, *ὀργή, ὀργίζομαι, ὀργίλος, παροργίζω, παροργισμός: II. Der Rabbinismus*, in *ivi*, 417; per il Nuovo Testamento, cf G. STÄHLIN, *ὀργή, ὀργίζομαι, ὀργίλος, παροργίζω, παροργισμός: E. Der Zorn des Menschen und der Zorn Gottes im NT*, in *ivi*, 425, n. 311.

(210) Cf J.-M. POHIER, *Psychologie et théologie*, Paris 1967, 151-152.

(211) Cf, ad es., 2 Sam 22,16; Gb 4,9.

(212) Cf, ad es., Gb 20,28; Sal 69(68),25; Ger 10,25; Ez 7,8; 14,19; 20,8; Os 5,10. Si veda J. FICHTNER, *ὀργή*, 400; G. STÄHLIN, *ὀργή*, 437.

(213) Cf, ad es., Ger 30,23; ma anche Is 2,6-22; 30,30; Sal 83(82),16. A questo proposito, si può leggere J. FICHTNER, *ὀργή*, 399.

(214) Cf, ad es., Es 32,10; Dt 6,15; Gdc 3,8; 2 Cr 28,11; Sal 21(20),10; 74(73),1; 78(77),21; 89(88),47; Sir 16,6; 45,19; Is 9,18; Ger 4,4; 7,20; 15,14; 17,4; 21,12; 25,38; 30,24; 44,6; 49,37; 51,45; Lam 4,11; Ez 21,36. Si consulti anche J. FICHTNER, *ὀργή*, 399.

(215) Cf, ad es., Is 51,17.22; Ger 25,15-16; e anche Ap 14,8.10; 15,7; 16,1.19. Si veda J. FICHTNER, *ὀργή*, 400; G. STÄHLIN, *ὀργή*, 438-439.

(216) Cf, ad es., Is 63,2-6; Ger 25,30; e anche Ap 19,15.

(217) Cf anche Gl 4,13-14; Ap 14,19.

(218) Cf, ad es., Is 51,17.22; Ger 13,13; 25,15-17.27-28; 48,26; 49,12; 51,7; Ez 23,32-34; Ab 2,15-16; Abd 16; Zc 12,2.

אֵל אֲנִי וְלֹא-אִישׁ, «Dio io [sono] e non uomo»⁽²¹⁹⁾. Questo rilievo va ribadito a fronte di ogni semplicistica mancanza di rispetto dell'indicibile, che caratterizza insuperabilmente l'essere e l'agire di Dio⁽²²⁰⁾. Da parte sua, l'esegesi deve focalizzare la sua attenzione soprattutto su quegli aspetti di dissomiglianza presenti nell'analogia, che, alla luce dell'intera rivelazione cristiana, non si addicono al Dio di Gesù Cristo.

In particolare, attraverso la categoria antropomorfica dell'ira, Paolo non intende far riferimento ad un atteggiamento effettivamente incolerito da parte di Dio, quasi che Dio ceda all'ira come accade agli uomini. Un'interpretazione del genere risulterebbe difficilmente accettabile, dal momento che il sentimento dell'ira è, per molti versi, criticabile anche a livello umano⁽²²¹⁾. È ovvio, insomma, che Paolo non ha intenzione di attribuire a Dio un sentimento umano, come quello della collera, che altri passi scritturistici rimproverano agli stessi uomini. Del resto, questa attribuzione risulterebbe contraria all'insieme della rivelazione cristiana, che presenta Dio come misericordioso, fedele e benevolo nei confronti degli uomini, anche se peccatori.

Attraverso questo uso analogico del concetto di ira, Paolo si colloca pienamente nell'alveo tradizionale delle speculazioni sul giudizio divino operate dalla letteratura anticotestamentaria⁽²²²⁾, neotesta-

(219) È significativo che l'affermazione della trascendenza divina in Os 11,9 ricorre proprio quando il profeta introduce il tema dell'ira di Dio. L'analogia paterna viene qui sviluppata dal profeta in riferimento a JHWH, per sostenere la differenza del suo comportamento rispetto a quello degli uomini. Perciò, nonostante gli innumerevoli peccati del popolo, Dio non lo abbandona in balia delle nazioni nemiche (cf v. 8).

(220) Cf P. SEQUERI, *Dio affidabile*, 536-539.

(221) Esortazioni a non cedere all'ira (ὀργή) sono diffuse nel Nuovo Testamento (cf, ad es., Ef 4,26.31; Col 3,8; 1 Tm 2,8; Tt 1,7; Gc 1,19-20; e anche Mt 5,22), benché l'ira contro ciò che Dio odia sia sperimentata da Gesù stesso (cf, ad es., Mc 3,5; Gv 11,33.38). Si consulti G. STÄHLIN, *ὀργή*, 419-421.428-429. La negatività di questa passione umana è sancita già dall'Antico Testamento. Specialmente il filone sapienziale invita ad evitare o a placare questo sentimento (cf Pro 15,18; 22,24; 29,8.11), i cui esiti sono negativi (cf Pro 6,34; 14,17; 15,1; 16,14; 19,19; 27,4; 29,22). Su questo tema, cf J. FICHTNER, *ὀργή*, 395. Si legga anche: Sal 37(36),7-8; Sir 27,30; 28,10; 30,24; Am 1,11. Pure nella letteratura del tardo Giudaismo, la collera umana viene il più delle volte riprovata, dato che porta al peccato e ad altre conseguenze nefaste (cf E. SJÖBERG – G. STÄHLIN, *ὀργή*, 414).

(222) Nella *Septuaginta*, i passi in cui il sostantivo ὀργή («ira») è riferito, talvolta anche in modo implicito, a Dio sono: Es 4,14; 15,7; 32,10.11.12; Nm 11,1.10.11 (*Alexandrinus*); 12,9; 14,34; 16,22.46 (TM: 17,11); 25,4; 32,14; Dt 9,19; 11,17; 13,17 (TM: 13,18); 29,20 (TM: 29,19). 23 (TM: 29,22). 24 (TM: 29,23). 28 (TM: 29,27); 32,19; 33,10; Gs 7,1.26; 22,18.20; 2 Sam 6,7; 22,9; 24,1; 2 Re 1,18 (TM: 3,3); 22,13; 23,26; 1 Cr 13,10 (*Sinaiticus* e *Alexandrinus*); 27,24; 2 Cr 12,12; 19,2.10; 24,18; 25,15; 28,9.11.13; 29,8.10; 30,8; 32,25.26; 35,19; Esd 7,23; 10,14; Ne 13,18; Gdt 9,9;

mentaria⁽²²³⁾ e, più in genere, giudaica⁽²²⁴⁾. In Rm 1,18, la manifestazione dell'ira divina è presentata come una realtà storica presente (cf anche 9,22)⁽²²⁵⁾. Lo dimostrano sia il tempo presente del verbo ἀποκαλύπτεται («si rivela», v. 18a) sia gli asserti dei vv. 24.26.28. Essa, però, avrà il suo compimento nel futuro (cf 2,5.8; 5,9)⁽²²⁶⁾. In questo senso, la manifestazione dell'ira è inclusa nella manifestazione definitiva della salvezza. In effetti, la salvezza di Dio implica un giudizio. Non si dà in maniera indiscriminata, dato che il dono della salvezza divina è strettamente connesso con la libertà umana. Di fronte alla libera decisione dell'uomo contro Dio, Dio non rimane impassibile; si ha in lui una reazione. Più precisamente, il dono divino della salvezza non può prescindere da questo rifiuto umano. L'uomo non può essere salvato da Dio senza volerlo. Nell'asserto di 1,18 e nell'argomentazione che esso introduce, la categoria dell'ira di Dio serve ad esprimere, in modo analogico ed antropomorfo, la realizzazione, all'interno della storia salvifica, di un giudizio ancora provvisorio di Dio. Tale giudizio è, per certi aspetti, già anticipato nella storia, attendendo di diventare definitivo quando il Signore tornerà.

Da tutto il contesto e, in particolare, da 1,24.26.28, risulta abbastanza chiaro in cosa consiste questo giudizio, nella storia presente: è una sorta di consegna divina dei peccatori (παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ

Gb 4,9; 9,5.13.22; 10,17; 14,13; 19,11; 20,23.28; 21,17.30; 35,15; 37,2; 40,6; Sal 2,5; 6,2; 7,7.12; 17(18),9.16; 20(21),10; 26(27),9; 29(30),6; 36(37),8; 37(38),2.4; 54(55),4.21; 55(56),8; 57(58),9; 58(59),14; 68(69),25; 75(76),8; 76(77),10; 77(78),21.31.38.49.50; 78(79),6; 82(83),16; 84(85),4.5; 87(88),17; 88(89),47; 89(90),7.9.11; 101(102),11; 105(106),23; 137(138),7; Sap 5,20; 11,9; 16,5; 18,20.23.25; Sir 5,6.7; 7,16; 16,6.11; 23,16; 29,23; 44,17; 45,19; 47,20; 48,10; Os 11,9; 13,11; 14,5; Am 4,10; Mic 5,15 (TM: 5,14); 7,9.18; Gio 3,9; Na 1,6 (2 volte); Ab 3,2; Sof 1,15.18; 2,2.3; 3,8; Zc 1,2.15; 7,12; Is 5,25; 9,19 (TM: 9,18); 10,4.5.6 (TM: 10,5). 25; 13,9.13; 26,20.21; 30,27.30; 34,2; 42,25; 59,19; 60,10; 63,6; Ger 4,26; 7,20; 10,25; 21,5.12; 23,19; 25,16 (TM: 49,37); 27,13 (TM: 50,13). 25 (TM: 50,25); 28,11 (TM: 51,11); 32,23 (TM: 25,37); 37,23 (TM: 30,23). 24 (TM: 30,24); 39,31 (TM: 32,31). 37 (TM: 32,37); 40,5 (TM: 33,5); 43,7 (TM: 36,7); 51,6 (TM: 44,6); Ba 1,13; 2,20; 4,9.25; Lam 1,12; 2,1.2 (TM: 2,2). 3.6.21.22; 3,66; 4,11; Ez 5,13.15; 6,12; 7,8.12 (*Alexandrinus*). 14 (*Alexandrinus*). 19 (*Alexandrinus*); 13,13; 20,8.21; 21,31 (TM: 21,36); 22,20.21; 24,30 (*Alexandrinus* e Edizione Sistina). 31; 23,25; 25,14; 38,19; Dn 8,19; 9,16; 11,36; 1 Mac 3,8; 2 Mac 5,20; 7,38; 8,5.

(223) Oltre a Rm 1,18; 2,5.8; 3,5; 4,15; 5,9; 9,22; 12,19; 13,4-5, le ricorrenze neotestamentarie del sostantivo ὀργή utilizzato in senso teologico sono le seguenti: Mt 3,7 (// Lc 3,7); Lc 21,23; Gv 3,36; Ef 2,3; 5,6; Col 3,6; 1 Ts 1,10; 2,16; 5,9; Eb 3,11; 4,3; Ap 6,16.17; 11,18; 14,10; 16,19; 19,15.

(224) Cf, ad es., 1 Es 9,13.

(225) Sul valore presente del concetto dell'ira di Dio in Rm 1,18, cf M.-J. LAGRANGE, *Romains*, 21; H. SCHLIER, *Römerbrief*, 48; G. STÄHLIN, ὀργή, 432.434.

(226) Cf anche 1 Ts 1,10; 5,9. Sul senso escatologico-futuro dell'ira divina all'interno di questi passi, cf M.-J. LAGRANGE, *Romains*, 21; G. STÄHLIN, ὀργή, 432.433.

Θεός, «Dio li consegnò») alle conseguenze deleterie dei loro peccati. Da un lato, questa affermazione già esclude che l'ira di Dio si scateni nella storia mediante interventi punitivi diretti. Dall'altro, non è corretto interpretare questa presa di posizione da parte di Dio nel senso che egli interrompa il suo rapporto con gli uomini peccatori, disinteressandosi di loro. Se così facesse, gli uomini non resterebbero nemmeno in vita. In negativo, quindi, vanno esclusi i due estremi di un «interventismo» vendicativo di Dio nella storia degli uomini, da un lato, e di un suo disinteresse nei loro confronti, dall'altro. In positivo, l'ira divina si determina, secondo Paolo, a tre livelli, tra loro strettamente connessi: il rispetto assoluto della libertà corporea della persona umana; l'incompatibilità del peccato umano sia con la santità divina⁽²²⁷⁾ sia con la vita stessa dell'uomo; e la fedele preoccupazione di Dio per la salvezza degli uomini.

In primo luogo, la categoria dell'ira di Dio è un modo per esprimere il fatto che Dio rispetta a tal punto la libertà corporea degli uomini, da giungere persino a lasciarli in balia di un'esistenza ormai pervertita, di una coscienza traviata e di vizi sfrenati. Piuttosto che violentare la libertà degli uomini, Dio preferisce concedere loro la possibilità di allontanarsi da lui. I fenomeni di autodistruzione, constatati da Paolo nella storia dei pagani, sono letti da lui, sul versante teologico, come la modalità di attuazione e di manifestazione dell'ira di Dio e, sul versante antropologico, come le conseguenze di una decisione libera degli uomini contro Dio. Questi fenomeni sono il segno che, già da adesso, nel quadro della storia della salvezza, è all'opera quel giudizio divino, il cui compimento va atteso per la fine dei tempi.

Secondariamente, l'ira di Dio evoca l'assoluta incompatibilità esistente tra la santità di Dio e il peccato dell'uomo⁽²²⁸⁾. Sotto il profilo teologico, è chiaro che Dio non può sopportare il peccato e vi reagisce necessariamente. D'altro canto, proprio per il nesso inscindibile tra Dio e l'essere umano, creato a sua «immagine e somiglianza»

(227) Cf H.U. VON BALTHASAR, *Handlung*, 159-160; G. BARBAGLIO, *Roma*, 225; B. RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux*, Paris 1963, 148.

(228) «[...] la religion d'Israël est pénétrée de cette conviction que l'homme ne peut voir Dieu sans mourir; Moïse à l'Horeb, Isaïe dans le temple, Ézéchiël face à la gloire de Dieu sont frappés de terreur; ils éprouvent au nom du peuple entier l'incompatibilité de Dieu et de l'homme. Cette terreur exprime la situation de l'homme pécheur devant Dieu. Elle est la vérité d'une relation sans vérité. Aussi la représentation véridique de Dieu qui lui correspond c'est la "Colère": non que Dieu soit méchant; mais la Colère est le visage de la Sainteté pour l'homme pécheur» (P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal*, Paris 1960, II, 66). Cf anche i rilievi analoghi di: A.-M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1950, 22-25; S. LYONNET, *Storia della salvezza*, 48.

(Gn 1,26) ⁽²²⁹⁾, la suddetta incompatibilità va intesa, sotto il profilo antropologico, nel senso che gli effetti della decisione colpevole di peccare ricadono ineluttabilmente sugli stessi peccatori. Ma è in forza della loro libertà e della loro responsabilità, che le conseguenze negative del loro peccato si ripercuotono su di essi. Gli atti peccaminosi degli uomini si ritorcono contro le loro stesse persone nella forma di effetti negativi, che compromettono, in modalità differenti, la loro vita e la loro dignità umana. Essendo in questione la libertà umana, che è sempre libertà corporea e relazionale, ad essere intaccate da queste conseguenze maligne del peccato sono tutti i variegati aspetti e livelli della vita fisica, psichica, spirituale e relazionale della persona umana ⁽²³⁰⁾.

Invece di affermare in modo esplicito che il peccato è radicalmente incompatibile con la santità di Dio e che il peccato lede la dignità dell'uomo, il linguaggio biblico, che è tendenzialmente narrativo, antropomorfo, non filosofico, preferisce esprimere il più delle volte questa duplice idea, dichiarando che il peccato irrita Dio. Perciò, da un lato, Dio non resta indifferente di fronte al peccato umano ⁽²³¹⁾, perché non lo tollera. Dall'altro, l'uomo non può avvicinarsi a Dio, se resta peccatore. Secondo alcuni passi biblici, la santità di Dio appare come un fuoco ardente ⁽²³²⁾. Dunque, è pericoloso avvicinarsi a lui, specialmente se si è in stato di peccato.

Infine, con l'espressione analogica dell'ira di Dio Paolo intende segnalare che è impossibile che Dio si rassegni di fronte alla condizione di un uomo perduto, lontano da lui, condannato a un'esistenza difforme rispetto all'originario disegno salvifico. In questo senso, la categoria della collera è una modalità analogica per esprimere la benevolenza di Dio, il quale non può dimenticare l'uomo, né può rassegnarsi a cacciarlo via da sé, sebbene, proprio in forza della sua santità, sia come costretto a prendere le distanze dal male morale compiuto dall'uomo. L'ira di Dio è espressione della sua fedeltà alla propria iniziativa di grazia, poiché egli ha promesso di far partecipare l'uomo alla sua stessa vita. D'altra parte, Dio non può accogliere il peccatore, fingendo che costui non sia tale. Per questa ragione, la collera, alludendo alla reazione di Dio di fronte al peccato, è un modo per segnalare il carattere deleterio del peccato per l'esistenza

(229) Cf Gn 1,27; 9,6; Sap 2,23; Sir 17,3; 1 Cor 11,7; Col 3,10; 1 Pt 1,15.

(230) Sono suggestive, a questo riguardo, alcune riflessioni di H. HÄRING, «*Né lui ha peccato né i suoi genitori...*». *Castigo, colpa e esclusione*, Conc(I) 33:5 (1997) 58 [944]-71 [957] e, in partic., pp. 62 [948].69 [955]-70 [956].

(231) Cf G. BARBAGLIO, *Roma*, 225.

(232) Cf Dt 4,21; 9,3; Am 5,6; Eb 12,29; e anche Dt 32,22; 2 Sam 22,9; Sal 50(49),3; 78(77),21; Sir 45,19; Is 30,27; Ger 15,14; 17,4; 21,12; Ez 21,36; 22,31; Gl 2,3; 3,3; Sof 1,18; Zc 9,4.

stessa dell'uomo. Questa reazione di Dio è provvidenziale ed è espressione della sua benevolenza, perché segnala all'uomo la condizione degenerata, in cui egli è decaduto. L'alternativa all'ira potrebbe essere l'indifferenza divina, la quale, però, finirebbe per mantenere l'uomo nella sua condizione di rovina. In questo senso, già intuiamo che la collera di Dio può espletare una funzione pedagogica.

Alla luce di questa analisi esegetica del discorso di Rm 1,18-3,20 sulla categoria antropomorfa dell'ira di Dio, possiamo sintetizzarne il contenuto prettamente «teo-logico» in questi termini: essa esprime ad un tempo la presa di distanza di Dio dal peccato e il suo coinvolgimento affettivo e sofferente nei confronti del peccatore. Riguardo alla colpa morale, Dio rivendica la sua assoluta bontà e la sua ineccepibile santità⁽²³³⁾. Sotto questo profilo, la collera allude all'allontanamento inorridito e sdegnato di Dio da ciò che lo nausea, in quanto è l'esatto opposto di ciò che egli è⁽²³⁴⁾. Nel suo caso, egoismo e amore non possono avere nessun aspetto in comune.

D'altra parte, come Dio si rallegra per la fedeltà dell'uomo giusto, così rispetto al peccatore non rimane indifferente, come se costui non avesse fatto nulla di male. Dio si arrabbia; o meglio, Dio patisce. Del resto, le fonti evangeliche attestano che il Gesù terreno ha fatto lo stesso⁽²³⁵⁾. Di conseguenza, per certi aspetti, si può sostenere, rimanendo sul filo dell'analogia, che l'amore che il Dio di Gesù Cristo prova per l'uomo provoca in lui l'ira. Questa collera, però, non coincide né con un allontanamento sdegnato dal peccatore né, tanto meno, con una sete di vendetta contro di lui. Essa è dovuta unicamente all'amore che Dio prova per l'uomo che ha commesso la colpa morale. Per questo motivo, già alcuni passi anticotestamentari precisano che l'ira di Dio dura soltanto un attimo all'interno di un atteggiamento di fondo, che è costituito dal suo amore perenne per l'umanità⁽²³⁶⁾.

Ma, in concreto, come si atteggia Dio verso il peccatore? Abbiamo visto che non lo castiga. Non lo annienta. Non rompe la relazione d'alleanza con lui. Non smette di essere fedele alla parola che gli ha dato. Al contrario, fa di tutto in vista della conversione dell'uomo.

Certo, Paolo sostiene che, in un primo momento, Dio consegna gli uomini a se stessi; ossia non impedisce loro di perseverare nei loro atteggiamenti peccaminosi⁽²³⁷⁾. Ma questo assoluto rispetto divino

(233) Nell'orizzonte anticotestamentario, la connessione tra l'ira di Dio e la sua santità è spesso di carattere tematico più che prettamente terminologico (cf, ad es., Sal 78[77],38-41). Cf J. FICHTNER, *ὀργή*, 409.

(234) Cf Eb 10,31; Gc 4,12. Si legga anche H.U. VON BALTHASAR, *Handlung*, 317.

(235) Cf, ad es., Mt 4,10; 15,7; 16,23; Mc 1,41; Gv 2,15-17; 8,44; 11,33.38; e anche Mt 11,20-24; 18,41; Mc 11,14; Lc 14,21.

(236) Cf, ad es., Is 54,8; Sal 30(29),6.

(237) Di questo parere è pure TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio LXXIX, Articulus I*,

della libertà umana non significa che Dio interrompa il rapporto con i peccatori. Altrimenti, essi non potrebbero neppure continuare a sussistere (cf Sap 11,25-12,2). Al contrario, pur patendo in maniera analoga ad un padre umano abbandonato dai figli, Dio lascia che i peccatori continuino a vivere lontani da lui. Anzi, Paolo tiene a sottolineare che è con «pazienza» (cf τῆς ἀνοχῆς, Rm 2,4; ἐν τῇ ἀνοχῇ, 3,26; e anche 9,22c) che Dio mantiene tutti in vita (cf Sap 12,16). Ma nel contempo, l'apostolo esprime la sua consapevolezza di due verità storico-salvifiche tra loro strettamente correlate. La prima è che, grazie a Gesù Cristo, che è morto per gli uomini quando essi erano ancora immersi nel peccato, Dio ha già offerto loro il dono della giustificazione (cf Rm 5,9a: δικαιωθέντες, «essendo stati giustificati»). Inoltre, Paolo è certo che sarà sempre attraverso Cristo che Dio, in futuro, salverà gli uomini dalla sua ira (cf 5,9b: σωθησόμεθα, «saremo salvati»), che si sta accumulando ancora su di loro⁽²³⁸⁾. Se così stanno le cose da parte di Dio, comprendiamo la seconda verità storico-salvifica sancita da Rm: sul versante antropologico, non sarà Dio a castigare direttamente i peccatori, ma sarà la storia stessa a riversare gli effetti negativi degli atti peccaminosi su coloro che li hanno portati a termine.

In sintesi: possiamo di certo sostenere, con Paolo e con molti altri autori biblici, che anche l'ira è una caratteristica di Dio, ma a condizione di intenderla come l'atteggiamento del *Deus patiens*, annunciato da Gesù Cristo: un Dio, che prende posizione contro il peccato, giudicandolo antitetico a se stesso, ma che, con pazienza e sofferenza paterna, preferisce lasciar fare ai peccatori, ben sapendo che la struttura stessa della libertà e le conseguenze negative della storia costituiscono di per se stesse un provvidente invito alla conversione.

3.4.2. Il versante umano del giudizio storico di Dio: il «salario» del peccato

Se ci interroghiamo su come avvenga questa ritorsione intrastorica sui peccatori della loro stessa malvagità morale, dobbiamo presupporre un dato attestato, in maniera consensuale, anche se con espressioni differenti, dall'intera rivelazione scritturistica: nella vita cristiana esiste un rapporto di causalità diretta tra il cosiddetto peccato grave e la perdita della grazia santificante⁽²³⁹⁾, espressa dagli scrittori biblici

in *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. Tomus septimus. Prima Secundae Summae Theologiae a Quaestione LXXI ad quaestionem CXIV [...]*, Romae 1892, p. 76.

(238) Cf Rm 2,5: [...] θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς [...], («[...] tesaurizzi per te stesso ira per il giorno dell'ira [...]).

(239) Cf K. RAHNER, *Sünde als Gnadenverlust*, 48.

mediante varie categorie, tra cui quelle della «morte», della «non-vita» e della «perdita del regno».

Premesso questo dato di fede sulla possibilità concreta del battezzato peccatore, possiamo chiederoci, alla luce della riflessione paolina sulla manifestazione storica della giustizia e dell'ira di Dio in Rm 1,16-3,20, se questo nesso causale ha risvolti ulteriori; ossia se la perdita della comunione con Dio non si manifesti sotto forma di concrete conseguenze negative, già a livello storico. Per chiarezza espositiva, distinguiamo in Rm tra alcune conseguenze negative a livello individuale ed altre a livello sociale, anche se siamo consapevoli dell'inseparabile connessione esistenziale tra i due piani. In effetti, la libertà corporea della persona umana è sempre libertà collocata nel mondo e con esso è costantemente in interazione.

Sul piano interpersonale, è significativo far riferimento, in prima battuta, ad un passo di Rm materialmente distante da 1,16-3,20, vale a dire 13,4. Stando a questo asserto, un mezzo che Dio utilizza per scatenare la sua ira (εἰς ὀργήν, v. 4e) contro chi fa il male è costituito dalle «autorità che stanno al di sopra» (ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις, v. 1a), dai «governanti» (οἱ [...] ἄρχοντες, v. 3a), ossia dal potere politico-statale globalmente inteso⁽²⁴⁰⁾. Ai fini della nostra indagine, non è opportuno entrare nella trattazione della questione – tanto complessa quanto studiata – del nesso tra il potere politico e l'onnipotenza divina, secondo Paolo⁽²⁴¹⁾ e, più in genere, secondo l'intera rivelazione biblica⁽²⁴²⁾. Ci limitiamo a dare per presupposta una dipendenza di

(240) Cf G. STÄHLIN, *ὀργή*, 441-442.

(241) Rinviamo ai contributi seguenti: J.L.C. ABINENO, *The State, according to Romans Thirteen*, SEAJT 14 (1972) 23-27; W. AFFELDT, *Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese. Röm 13,1-7 in den Römerbriefkommentaren der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Göttingen 1969; E. BAMMEL, *Ein Beitrag zur paulinischen Staatsanschauung*, ThLZ 85 (1960) 837-840; J. HÉRING, «*Serviteurs de Dieu*», *Contributions à l'exégèse pratique de Romains 13:3-4*, RHPH 30 (1950) 31-40; A.J. HULTGREN, *Reflections on Romans 13:1-7. Submission to Governing Authorities*, «*Dialog*» 15 (1976) 263-269; O. KUSS, *Paulus über die staatliche Gewalt*, ThGl 45 (1955) 321-334; F. MOSETTO, *A chi le tasse, le tasse (Rm 13,7)*, PaVi 31 (1986) 275-282; J.V. PICCA, *Romanos 13, 1-7 un texto discutido. Prolegómenos para su interpretación*, Roma 1981; T.J. REESE, *Pauline Politics. Rom 13,1-7*, BTB 3 (1973) 323-331; K. ROMANIUK, «Il cristiano e l'autorità civile in Romani 13,1-7», *RivBib* 27 (1979) 261-269; R.H. STEIN, *The Argument of Romans xiii 1-7*, NT 31 (1989) 325-343; P. VONCK, *All Authority comes from God. Romans 13:1-7. A Tricky Text about Obedience to Political Power*, AfER 26 (1984) 338-347.

(242) Per un approfondimento in questa direzione, si può leggere, ad es.: K. ALAND, *Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit*, ANRW 2:23:1 (1979) 60-246; C.K. BARRETT, *The New Testament Doctrine of Church and State*, in Id., *New Testament Essays*, London 1972, 1-19; K. BARTH, *Church and State*, London 1939; W. BIEDER, *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der Alten Kirche*,

questo nucleo del pensiero paolino da alcuni filoni della tradizione biblico-giudaica⁽²⁴³⁾ e dal contesto socio-politico della Palestina del I secolo d.C.⁽²⁴⁴⁾. È interessante, piuttosto, notare che qui Paolo non intende l'attuazione dell'ira divina in maniera diretta, quasi che Dio in persona si scagli con la sua collera contro i peccatori. Al contrario, l'apostolo sostiene che l'intervento di Dio contro chi fa il male avviene attraverso delle mediazioni umane o dei ministri (Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν, «di Dio, infatti, [l'autorità] è serva», vv. 4a.5e). Già in alcuni scritti anticotestamentari, viene espressa l'idea che JHWH scatena la sua ira e infligge i suoi castighi ad Israele⁽²⁴⁵⁾ o ad altri popoli⁽²⁴⁶⁾ per mezzo di qualche nazione straniera⁽²⁴⁷⁾. In questa scia, Rm sostiene che tali mediazioni umane dell'amministrazione intrastorica della giustizia divina possono essere costituite dalle autorità civili⁽²⁴⁸⁾. Per dirlo in termini paolini: l'ira di Dio usa la «spada» (τὴν μάχαιραν, v. 4d) degli uomini al potere.

In vista dei nostri intenti di ricerca, questa fattispecie concreta dell'attuazione storica dell'ira divina può assurgere a paradigma di valore generale: ogni atto peccaminoso dell'uomo non si esaurisce

Zürich 1941; J. BLANK, *Kirche und Staat im Urchristentum*, in G. DENZLER (ed.), *Kirche und Staat auf Distanz. Historische und aktuelle Perspektiven*, München 1977, 9-28; L. GOPPELT, *Der Staat in der Sicht des Neuen Testaments*, in Id., *Christologie und Ethik. Aufsätze zum Neuen Testament*, Göttingen 1968, 190-207; G. KRODEL, *Church and State in the New Testament*, «Dialog» 15 (1976) 21-28; P. MEINHOLD, *Caesar's or God's. The Conflict of Church and State in Modern Society*, Minneapolis, MN, 1962; A.B. OGLE, *What is left for Caesar? A Look at Mark 12:13-17 and Romans 13:1-7*, ThTo 35 (1978-1979) 154-164; H. SCHLIER, *Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament*, in: Id., *Die Zeit der Kirche*, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1962, 1-16; Id., *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, ThBl 9 (1930) 289-297; K.L. SCHMIDT, *Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des Neuen Testament*, Gütersloh 1971; W. SCHRAGE, *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament*, Gütersloh 1971; W. STRINGFELLOW, *Conscience and Obedience. The Politics of Romans 13 and Revelation 13 in Light of the Second Coming*, Waco, TX, 1977; W. SCHWEITZER, *Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament*, München 1949; H.-J. VENETZ, *Zwischen Unterwerfung und Verweigerung. Widersprüchliches im Neuen Testament? Zu Röm 13 und Offb 13*, BiKi 43 (1988) 153-163; P. WELLS, *Dieu créateur et politique*, RRef 27 (1976) 30-44.

(243) Cf, ad es., Dn 2,21.37-38; 4,14.29.

(244) Rilievi analoghi si leggono in F.J. LEENHARDT, *Romains*, 183-184.

(245) Cf, ad es., Is 9,10-11.

(246) Cf, ad es., Is 10,5-6; 13,5; Ger 50,25.

(247) Cf J. FICHTNER, *ὄργη*, 400. Anche per Giuseppe Flavio, Dio utilizza l'impero romano come suo strumento (cf O. PROCKSCH, *ὄργή, ὀργίζομαι, ὀργίλος, παροργί-ζω, παροργισμός*: IV. Josephus, in G. KITTEL [ed.], *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1954, V, 419).

(248) Cf anche la riflessione di TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio LXXXVII, Articulus I*, in *Prima Secundae*, p. 121, sulla pena inflitta al peccatore dall'ordine governativo esterno che egli ha infranto.

mai in se stesso, ma causa effetti negativi; sconvolge una determinata situazione umana; ne diminuisce le istanze positive; ne incrementa gli aspetti iniqui. Non si può determinare *a priori* quali conseguenze negative possano sgorgare da un preciso atto peccaminoso. Eppure, il rapporto di causalità, più o meno manifesto⁽²⁴⁹⁾, esiste. Da questo nesso di «unità dialettica» e di «differenza ontologica» che intercorre tra il peccato e il dolore⁽²⁵⁰⁾, deriva uno spettro piuttosto variopinto di casi. Anche se non ogni sofferenza è causata da una colpa morale compiuta dal sofferente o da altri esseri umani⁽²⁵¹⁾, rimane vero che ogni peccato causa una sofferenza fisica, psichica, morale, individuale o sociale. Certo, di essa va determinata, caso per caso, l'entità. Ma questo effetto doloroso del peccato, una volta concretizzatosi storicamente, sussiste in maniera autonoma rispetto al peccato che lo ha causato. Perciò, questa conseguenza negativa potrebbe continuare a far soffrire, perfino dopo la conversione e la remissione del peccatore, che ha commesso quella colpa che, a sua volta, ha originato quel determinato effetto negativo⁽²⁵²⁾.

Alla luce di queste acquisizioni, comprendiamo, nell'ambito della riflessione storico-salvifica di Rm, le ripercussioni negative che l'idolatria (cf 1,21-23.25.28ab) scatena sul piano dei rapporti interpersonali (cf vv. 28d-31), specialmente nella sfera della sessualità (cf vv. 24.26b-27c). Il nesso tra i peccati commessi dagli idolatri e quelli prettamente sessuali è accentuato da Paolo per mezzo dell'utilizzo della stessa espressione verbale: chi «cambia» (μετήλλαξαν, «cambiarono», v. 25a)⁽²⁵³⁾ il Creatore con la creazione, finisce per «cambiare» (μετήλλαξαν, v. 26b) i rapporti sessuali secondo natura con

(249) Cf K. RAHNER, *Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie*, in Id., *Schriften zur Theologie. Band II*, Einsiedeln 1962, 295.297.

(250) Riprendiamo qui la distinzione concettuale elaborata da K. RAHNER, *Schuld und Schuldvergebung*, 296, il quale parla appunto di «[...] dieser dialektischen Einheit und ontologischen Differenz zwischen Schuld und ihrem konstitutiven Zeichen, zwischen Sünde und Leid sowohl hinsichtlich der jeweiligen Dimension wie hinsichtlich ihrer selbst und ihrer Überwindung [...]».

(251) Chiarificatrice, a questo riguardo, è la presa di posizione di Gesù in Gv 9,3. Per un approfondimento, si può leggere, ad es.: T.L. BRODIE, *Jesus as the New Elisha. Cracking the Code*, ET 93 (1981-1982) 39-42; M. GOURGUES, *L'aveugle-né (Jn 9). Du miracle au signe: typologie des réactions à l'égard du Fils de l'homme*, NRTh 114 (1982) 381-395; B. GRISBY, *Washing in the Pool of Siloam. A Thematic Anticipation of the Johannine Cross*, NT 27 (1985) 227-235; D. MOLLAT, *La guérison de l'aveugle-né*, BVC 23 (1958) 22-31; G. REIM, *Joh 9 – Tradition und zeitgenössische messianische Diskussion*, BZ 22 (1978) 245-253; S. SABUGAL, *La curación del ciego de nacimiento (Jn 9,1-41). Análisis exegético y teológico*, Madrid 1977.

(252) Cf K. RAHNER, *Schuld und Schuldvergebung*, 296-297.

(253) Cf anche ἡλλάξαν («cambiarono», 1,23a). Una connessione causale simile ricorre in Sap 14,23-30.

quelli contro natura⁽²⁵⁴⁾. D'altronde, questa connessione è indubbiamente determinata in senso causale⁽²⁵⁵⁾ (διό, «perciò», v. 24a; διὰ τοῦτο, «per questo», v. 26a)⁽²⁵⁶⁾: le perversioni sessuali avvengono a causa del fatto che gli esseri umani sono diventati idolatri⁽²⁵⁷⁾ e questo comportamento idolatrico ha provocato il loro abbandono da parte di Dio.

Ma, a questo livello, è degno di rilievo il fatto che Paolo, evocando i peccati di omosessualità⁽²⁵⁸⁾ maschile, conclude che coloro che hanno commesso queste azioni turpi hanno ricevuto «in se stessi la retribuzione che era dovuta alla loro aberrazione» (τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες, v. 27de).

Per illustrare questa situazione, Paolo prende le mosse da una constatazione di segno positivo: i pagani conoscevano la «verità» (τὴν ἀλήθειαν, v. 18b); ossia a loro erano noti gli aspetti conoscibili di Dio (cf v. 19a)⁽²⁵⁹⁾. La condizione di possibilità di tale conoscenza è l'automanifestazione stessa di Dio (v. 19b). Ma subito l'apostolo mette in luce la negatività della situazione religiosa, in cui essi sono decaduti: hanno finito per soffocare questa verità mediante un comportamento all'insegna dell'«empietà» e dell'«ingiustizia» (ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν, v. 18a). A causa di questo misconoscimento pratico del Creatore, si manifesta, all'interno stesso del loro agire empio ed ingiusto, un'ira, che – secondo l'immaginario giudaico⁽²⁶⁰⁾ e anticotestamentario⁽²⁶¹⁾ a cui Paolo rinvia – proviene «dal cielo» (ἀπ' οὐρανοῦ, v. 18a), cioè dall'ambito della trascendenza divina.

(254) Cf G. BARBAGLIO, *Roma*, 231; J.A. FITZMYER, *Romans*, 286.

(255) Cf G. BARBAGLIO, *Roma*, 233; H. SCHLIER, *Römerbrief*, 59; G. STÄHLIN, *ὁργή*, 446.

(256) Cf anche καθώς («siccome», 1,28a).

(257) Cf anche C.H. DODD, *Romans*, 52; J.A. FITZMYER, *Romans*, 285.

(258) Gli esegeti sono concordi nell'interpretare 1,26-27 nel senso dell'omosessualità femminile e maschile. Cf, ad es., P. ALTHAUS, *Römer*, 17; G. BARBAGLIO, *Roma*, 231; C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, I, 127; J.A. FITZMYER, *Romans*, 285-288; H. SCHLIER, *Römerbrief*, 62. Invece, per A. VIARD, *Romains*, 61-62, mentre al v. 27 si parlerebbe di omosessualità maschile, al v. 26 vi sarebbe un riferimento alla prostituzione femminile. In entrambi i casi, si tratterebbe così di prostituzione sacra strettamente connessa all'idolatria.

(259) Cf H. SCHLIER, *Römerbrief*, 51.

(260) Sono suggestive certe corrispondenze terminologiche reperibili in Hen(aeth) xci 7, che recita così: «E se crescerà(nno) la malvagità, il peccato, la maledizione, la violenza ed ogni azione (cattiva), e se crescerà(nno) la ribellione, il peccato, e la impurità, vi sarà gran castigo, dal cielo, su tutti costoro ed il Signore santo uscirà, in rabbia e castigo, per far giustizia sulla terra» (P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1981, I, 632).

(261) Cf, ad es., Nm 17,11; e anche Es 15,7; Nm 16,46; 17,11; Sal 69(68),25; 79(78),6.

Più precisamente, il motivo, per cui nei loro confronti si rivela la collera divina, consiste in un processo di decadimento idolatrico, che viene delineato da Paolo in due tappe logiche, ritmate dal duplice *διότι* («poiché», vv. 19a e 21b).

Il presupposto esplicito dell'argomentazione paolina, espresso con il primo *διότι* (v. 19a) è che, di fatto, gli uomini hanno conosciuto il Creatore, grazie all'automanifestazione da lui stesso operata (cf vv. 19b.21b) «dalla creazione del mondo» (*ἀπὸ κτίσεως κόσμου*, v. 20a). Almeno sul piano intellettuale⁽²⁶²⁾, questa autorivelazione divina si è attuata attraverso le opere stesse della creazione (*τοῖς ποιήμασιν*, «nelle [sue] opere», v. 20a). A partire da queste «opere delle sue mani»⁽²⁶³⁾, costantemente compiute lungo la storia umana⁽²⁶⁴⁾, l'intelligenza umana può essere rinviata al Creatore e ai suoi attributi invisibili (cf v. 21).

Ma proprio questa possibilità effettiva che i pagani avevano di conoscere Dio esclude qualsiasi scusa o attenuante circa la colpa – espressa con il secondo *διότι* (v. 21a) – di non avergli attribuito la lode e il ringraziamento⁽²⁶⁵⁾, che gli sarebbero spettati in quanto Dio (cf v. 21)⁽²⁶⁶⁾. Dalla conoscenza delle creature non è sgorgata in queste persone la riconoscenza nei confronti del Creatore.

Insomma, gli idolatri sono colpevoli, perché hanno rinnegato quella via che potremmo definire della sapienza umana. Questo itinerario sapienziale poteva essere percorso da loro, perché Dio, mediante le sue opere, aveva parlato loro di sé, utilizzando il linguaggio della sua «gloria» (*τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ*, «la gloria dell'incorruttibile Dio», v. 23)⁽²⁶⁷⁾. Lo splendore divino che riluce dalla creazione

(262) A differenza di Sap 13,1; 14,14.22, l'accusa paolina non verte qui sul fatto che gli uomini sono rimasti in una condizione di «ignoranza» nei confronti di Dio. Cf G. BARBAGLIO, *Roma*, 227, n. 14.

(263) Cf Sal 8,7 (LXX): *τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου* («le opere delle tue mani»); 102,22 (LXX): *πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ* («tutte le sue opere»); Sir 42,16 (LXX): *τὸ ἔργον αὐτοῦ* («la sua opera»). Varie somiglianze con il passo paolino possono essere rintracciate nel seguente testo di ApcBar(syr) liv 17-18: «Ora però tornate alla corruzione, scellerati di ora, perché sarete severamente visitati, voi che un tempo avete disprezzato l'intelligenza dell'Altissimo. Infatti le sue opere non vi hanno istruito né vi ha persuaso l'arte della sua creazione, che (è) sempre» (P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, 210).

(264) Cf H. SCHLIER, *Römerbrief*, 52.

(265) Un'accusa analoga di ingratitudine umana nei confronti del Creatore si trova pure in 4 Es viii 59-60: «[...] Perciò non è stato l'Altissimo a volere che l'uomo scomparisse, ma sono stati quelli stessi che furono creati ad insozzare il nome di Colui che li aveva fatti, ed a mostrarsi ingrati verso Colui che pure aveva loro preparato la vita» (P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, 344-345).

(266) Cf G. BARBAGLIO, *Roma*, 227; H. SCHLIER, *Römerbrief*, 55.

(267) Cf H. SCHLIER, *Römerbrief*, 54.

(cf Sir 42,16) era un «linguaggio averbale» che poteva essere inteso dalle loro capacità conoscitive (cf Sal 19[18],2-5). Ciò nonostante, di fatto, essi hanno compromesso questa via di accesso a Dio. Invece di risalire dalla bellezza delle creature al Creatore, costoro si sono messi ad adorare le stesse creature. Per questo motivo, le realtà, che il Creatore aveva donato agli uomini in vista del loro bene, sono diventate invece i loro tiranni.

Esprimendoci con le stesse categorie di Paolo, possiamo dire che l'esito, a cui perviene il giudizio di Dio, è la rivelazione della sua collera. La modalità in cui questa sua ira si abbatte sui colpevoli è duplice. Il suo primo modo di attuazione è costituito da una sorta di dittatura idolatrica. Alludendo probabilmente ai culti egiziani⁽²⁶⁸⁾, condannati pure da Sap 11,15, Paolo mette in luce come l'essere umano, che dovrebbe essere signore del creato, si ritrovi ad essere schiavo degli uccelli, dei quadrupedi e dei rettili⁽²⁶⁹⁾. Anche se l'apostolo non lo esplicita, intuiamo, già a questo punto, che tale schiavitù degli uomini a degli idoli dai tratti animali⁽²⁷⁰⁾ coincide, per certi versi, ad un pagamento del prezzo della perversione umana.

Un secondo aspetto di questa perversione, che costituisce già l'attuazione dell'ira divina, è la vanità in cui sono caduti gli idolatri. A loro riguardo, l'apostolo riprende un'argomentazione utilizzata pure da Sap 13,1 (LXX) e da Ger 2,5 (LXX), sostenendo la vacuità dei percorsi intellettuali degli idolatri (ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, «si resero vani nei loro ragionamenti», Rm 1,21d) e l'obnubilamento della loro coscienza (ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία, «si ottenebrò il loro cuore insipiente», v. 21e). Comprendiamo, allora, che la vanità esistenziale degli idolatri può anche essere considerata come una modalità di attuazione dell'ira di Dio, il quale li ha consegnati a loro stessi (cf v. 24)⁽²⁷¹⁾. Ma dobbiamo precisare il ca-

(268) Cf H. SCHLIER, *Römerbrief*, 58.

(269) Cf K. BARTH, *Römerbrief*, 26-27.

(270) Il riferimento probabile di Paolo è al vocabolario antiidolatrco di alcuni passi anticotestamentari. In particolare, possiamo notare le corrispondenze terminologiche reperibili in Dt 4,15-18 (LXX) e nel Sal 106(105),19-20 (LXX). Cf G. BARBAGLIO, *Roma*, 227, n. 18; G. TORTI, *Romani*, 82.

(271) D'altronde, in testimonianze significative della cultura classica greca e latina, appare che l'ira divina colpisce soprattutto la sfera intellettuale delle persone. È sufficiente riportare questo passo euripidiano, citato da H. KLEINKNECHT, *ὄργη*, V, 385: «Ὅταν γὰρ ὄργῃ δαιμόνων βλάβητι τίνα, | τοῦτ'αὐτὸ πρῶτον, ἐξαφαιρεῖται φρενῶν | τὸν νοῦν τὸν ἐσθλόν· εἰς δὲ τὴν χεῖρω τρέπει | γνώμην, ἵν'εἰδῇ μηδὲν ὦν ἀματάνει, Adespota fr 296 [TGF 896]». Ne proponiamo una traduzione: «Qua- lora, infatti, l'ira delle divinità colpisca un tale, innanzitutto gli toglie il lume della ragione; poi gli volge la mente al consiglio peggiore, affinché non sappia nulla di quelle cose in cui egli manca». Per altre testimonianze simili, cf *ivi*, 385, n. 23.

rattere indiretto di questa causalità divina, perché, in realtà, questo vanificarsi degli idolatri è, prima di tutto, una conseguenza diretta della loro libera scelta contro Dio. Insomma, non è Dio che annienta gli idolatri; bensì sono coloro che seguono gli idoli «vani» (μάταιοι) che si autocondannano a diventare essi stessi «vani» (ἐματαιώθησαν)⁽²⁷²⁾!

Ma è soprattutto in 1,24-32 che Paolo illustra espressamente come il peccato porti con sé delle concrete conseguenze negative. Il peccato lede la vita dell'uomo; la intristisce; la ferisce profondamente; la distrugge; le toglie ogni sapore. Il peccato, alla fin fine, genera la morte! È evidente che questa morte coincide con la distruzione della persona umana, benché non si identifichi necessariamente con la cessazione di ogni suo processo biologico. Più esattamente, la morte a cui Paolo si riferisce consiste in un modo di condurre l'esistenza che è contraddittorio rispetto al desiderio originario e permanente di Dio di far vivere l'essere umano della stessa vita divina. In ultima analisi, la morte ha, in questo contesto, un'accezione morale e spirituale. Per Paolo, questa è la situazione dell'uomo senza la fede in Cristo. Ma tale condizione è frutto della libertà stessa dell'uomo, che in modo enigmatico si decide contro Dio e poi raccoglie il frutto di questa condizione.

A questo riguardo, la domanda implicita, a cui Paolo tenta qui di dare una risposta, può essere così enucleata: che cosa può fare Dio di fronte al vicolo chiuso verso cui si dirige il peccatore? Nella descrizione della reazione corrispondente ed inevitabile di Dio al peccato umano, l'apostolo usa per tre volte (1,24.26.28) l'espressione «Dio li consegnò» (παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ Θεός). Attraverso questo *refrain*, che ritma la struttura dei vv. 24-32, la degenerazione morale viene presentata come un'inevitabile conseguenza della divinizzazione delle creature. Ma l'attenzione dell'apostolo è concentrata non tanto su ciò che l'uomo fa, bensì su ciò che Dio fa in reazione all'azione stessa dell'uomo⁽²⁷³⁾. In Rm 1,24.26.28, l'azione del «dare in balia a» (παραδιδόναι εἰς) ha sempre Dio per soggetto. Ma interpretare l'espressione παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ Θεός nel senso che Dio, dopo aver constatato l'idolatria dei pagani, li ha abbandonati, disinteressandosi della loro sorte, è un fraintendimento esegetico. Questo asserto non convalida la logica dell'intervento punitivo diretto di Dio contro l'uomo, bensì quella dell'autocondanna e dell'autopunizione umana. Lo prova la puntualizzazione del v. 24b, secondo cui gli idolatri «disono-

(272) Di questa opinione è anche H. SCHLIER, *Römerbrief*, 56.

(273) L'espressione παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ Θεός εἰς («Dio li consegnò a»), reggente un accusativo (ἀκαθαρσίαν, «impurità», v. 24a; πάθη ἀτιμίας, «passioni disonorevoli», v. 26a; ἀδόκιμον νοῦν, «una mente indegna», v. 28c), rievoca quella usata da Paolo in 1 Cor 5,5 (παραδιδόναι τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, «consegnare il tale a Satana per [la] rovina della carne»). Cf anche 1 Tm 1,20.

rarono i propri corpi in se stessi» (τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς). Con questa frase consecutiva⁽²⁷⁴⁾, Paolo, per sottolineare la responsabilità morale diretta dei peccatori, accentua il riferimento ai «loro corpi» (τὰ σώματα αὐτῶν) per mezzo del complemento ἐν αὐτοῖς («in se stessi», «mediante se stessi») (275). La punizione degli idolatri, quindi, non deriva direttamente da Dio. Dio non interviene con dei castighi. Egli non può far altro che rispettare pienamente la libertà di queste persone, anche a costo di assistere impotente e amareggiato alle loro perversioni. Al contrario, sono i peccatori stessi, che, debilitandosi nei loro stessi corpi con le impurità sessuali, si autopuniscono. Esiste, insomma, un ordine interno alla creazione e, più in particolare, alla creatura umana, che, se viene stravolto, produce necessariamente delle conseguenze negative sui responsabili stessi di tale sconvolgimento. Possiamo interpretare in questo senso il rapporto di necessità – espressa dal verbo δεῖν («essere necessario») – che intercorre, secondo il v. 27e, tra l'aberrazione e la retribuzione (τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες, «ricevendo in se stessi la retribuzione che era dovuta alla loro aberrazione»).

Evidentemente, tutto questo fa riferimento in particolare all'agire dei pagani⁽²⁷⁶⁾, ma non si limita ad essi. Difatti, Paolo di proposito non parla di «pagani», ma di οἵτινες («coloro che...», 1,25a.32a; 2,15a). Il significato connesso a questa indeterminatezza degli attanti è che, ogni volta che si viene a determinare un tipo⁽²⁷⁷⁾ di atteggiamento idolatrico, si verifica per conseguenza una degenerazione etica. Essa si concretizza in perversioni di carattere sessuale (cf vv. 24-27), in altri vizi di diverso tipo (cf vv. 28-31) e persino nell'oscuramento della corretta capacità di discernimento morale (cf v. 32).

Insomma, tutti i livelli della persona umana sono lesi dalle conseguenze negative dell'idolatria, sia i livelli individuali che quelli sociali. Certo, il piano più appariscente che viene compromesso è, per Paolo, quello della sfera sessuale intesa nel suo complesso, perché effettivamente è la sfera più delicata dell'uomo. Ma anche la sfera familiare e sociale viene deturpata dalle conseguenze del peccato idolatrico. L'apostolo lo afferma a chiare lettere, descrivendo emblematicamente attraverso un catalogo di vizi (cf vv. 29-31), la multiforme situazione di peccato degli idolatri e rilevando l'approvazione da parte loro delle colpe altrui (cf v. 32).

(274) Sul valore consecutivo dell'infinito τοῦ ἀτιμάζεσθαι («così che disonorano», v. 24b) è d'accordo anche H. SCHLIER, *Römerbrief*, 60.

(275) Cf H. SCHLIER, *Römerbrief*, 60.

(276) Cf H.U. VON BALTHASAR, *Handlung*, 158.

(277) Cf G. BARBAGLIO, *Roma*, 230.

Inoltre, senza preterire la suddetta portata sovraindividuale delle conseguenze di ogni atto peccaminoso della singola persona, possiamo concentrare la nostra attenzione sull'ottenebramento della coscienza umana (cf vv. 21d-22.28c), sull'abbandono divino alle passioni disonorevoli (cf vv. 26a.28d-31) ⁽²⁷⁸⁾ e sull'approvazione che i peccatori, pur essendo consapevoli del giudizio divino, riservano a coloro che agiscono come loro (cf v. 32). Focalizzando così i risvolti interiori dei peccati umani, possiamo illustrare una terza modalità di attuazione intrastorica della cosiddetta ira di Dio contro i peccatori, che molto spesso è preterita dai commentatori di 1,18-3,20. Questo nucleo della riflessione paolina è piuttosto delicato, se viene analizzato nell'ottica particolare che l'antropologia teologica definisce come la tesi del rapporto tra la grazia divina e la libertà umana. A questo punto, infatti, l'apostolo lascia intendere che anche questa categoria di peccatori, in maniera simile a coloro che si sono inoltrati nelle perversioni sessuali, hanno ricevuto «in se stessi la retribuzione che era dovuta alla loro aberrazione» (τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες). In altri termini, potremmo dire che la struttura stessa della persona umana soffre, una volta che si trova in una situazione di peccato.

Sul versante umano, questa sofferenza insita nel peccato è già considerevole come un castigo ⁽²⁷⁹⁾. Certo, non è mandato direttamente da Dio ⁽²⁸⁰⁾. Questa sofferenza è interpretabile piuttosto come il salario del peccato ⁽²⁸¹⁾. In effetti, Rm 6,23a afferma che «il salario del peccato è [la] morte» (τὰ [...] ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος) ⁽²⁸²⁾, riferendosi evidentemente non alla morte fisica, ma a quella eterna. Anche in questo passo, non riceve una conferma la logica del giudizio intrastorico di Dio, bensì quella dell'autogiudizio (cf anche 2 Pt 2,12).

(278) Ci riferiamo soprattutto ai primi quattro vizi del catalogo – cioè «ingiustizia, malvagità, avidità, malizia» (ἀδικία, πονηρία, πλεονεξία, κακία, 1,29a) –, i quali, benché siano piuttosto generici, hanno una portata più prettamente individuale.

(279) Cf G. BARBAGLIO, *Roma*, 230-231.

(280) Non è che Dio si vendichi. Non è vero neppure che, attraverso degli avvenimenti negativi, sia Dio a castigare direttamente l'uomo. Non lo farebbe neppure a buon fine!

(281) La tesi della sofferenza come salario del peccato è sostenuta esplicitamente da Pro 11,18a.

(282) Un nesso causale simile a quello sancito da Paolo tra peccato e morte (cf anche Rm 1,32) è rintracciabile anche in questo passo di ApcMos 14: «[...] Adamo (allora) si rivolge ad Eva: "Che cosa ci hai fatto! Ci hai attirato addosso una grande collera: la morte, che ha la meglio su tutta la nostra razza". E continuò (ancora rivolto) a lei: "Convoca tutti i nostri figli e i figli dei nostri figli, e racconta loro come abbiamo peccato".» (P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, 424). Cf anche G. STÄHLIN, *ὄργη*, 445, n. 418.

Eppure, persino questo dinamismo è permesso, in qualche modo, da Dio e risale a lui ⁽²⁸³⁾. Non nel senso che Dio utilizzi il male a fin di bene! Il male – lo ribadiamo – non viene da Dio. Da Dio viene solo bene! Ma Dio ha creato l'essere umano in modo tale che, quando l'uomo si distacca dalla relazione con lui, soffre (cf Ger 2,19). Quando fa peccato, l'uomo paga un «prezzo» ⁽²⁸⁴⁾. Andando contro quello che è, l'uomo fa l'esperienza variegata del soffrire. Andando contro Dio, l'uomo va contro se stesso, perché l'uomo è stato creato da Dio, per poter essere suo figlio. In questo senso, in Rm 1, Paolo sostiene che l'idolatria e i peccati ad essa conseguenti sono, ad un tempo, le cause dell'ira divina e le modalità con cui essa inizia a manifestarsi e ad attuarsi ⁽²⁸⁵⁾. Ma, da questo punto di vista, comprendiamo anche l'affermazione di 9,22: l'indurimento (cf v. 18d) dei cosiddetti «vasi d'ira» (σκεύη ὀργῆς), ossia dei peccatori, implica già una loro punizione; o meglio, una loro autopunizione. Da parte sua, infatti, Dio continua ad esercitare la pazienza (ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ), mantenendo in vita i peccatori, malgrado i loro peccati.

Con una metafora chiarificatrice possiamo dire che, nel momento in cui la relazione filiale con Dio è rifiutata dall'uomo, si scatenano delle conseguenze negative che si abbattono contro la persona umana, quasi fossero un *boomerang* ⁽²⁸⁶⁾. Al posto dell'esempio del *boomerang*, la Bibbia ricorre ad altri paragoni, i quali, però, esprimono in sostanza lo stesso concetto ⁽²⁸⁷⁾.

Ma anche questa sofferenza, che potremmo definire antropologico-strutturale, risale indirettamente a Dio, perché Dio ha creato l'uo-

(283) Che Dio retribuisca gli uomini con un salario proporzionale ai peccati da essi commessi è affermato da Ap 22,12 (cf anche Gn 30,18). Ma Dio dà un salario anche per il bene compiuto dagli uomini, come risulta da: Rt 2,12; Tb 4,14; Is 61,8; Mt 20,4.8; Gv 4,35; Ap 22,12.

(284) Cf, ad es., Pro 13,6; Is 3,11; Ez 18,23-32; 1 Mac 6,12; Gb 4,8; Sal 7,15-17; 9,16; Pro 1,31-32; 5,22-23; 11,5; 22,8; 26,27; 28,17; Qo 10,8-9; Sap 10,3; 11,16; Sir 27,28; Ger 2,19; 30,16; Os 8,7; Abd 1,10; e anche Lc 23,41ab; Gal 6,7.

(285) Un rilievo simile si trova anche in F.J. LEENHARDT, *Romains*, 41.

(286) «Der göttliche Zorn wirkt nach jenem göttlichen Prinzip, das Gleiches mit Gleichem vergilt, welches das Tun des Täters auf sein Haupt zurückfallen läßt» (G. STÄHLIN, *ὀργή*, 445).

(287) Sir 27,25 parla di un sasso lanciato in alto, che finisce per cadere proprio sul capo di chi l'ha lanciato. Questo esempio di ricaduta di una conseguenza negativa su colui che ha compiuto l'azione malvagia che l'ha scatenata è ancora più impressionante, quando a ricadere non è un sasso, bensì il sangue innocente di Cristo stesso (cf Mt 27,25). Il Sal 9,17 evoca, invece, l'immagine della rete, nella quale sono impigliati i suoi costruttori. Is 30,12-14 descrive la perversità come un sostegno illusorio, che, in realtà, si trasforma per coloro che vi si appoggiano in una breccia cadente. Del resto, Gesù stesso dissuade dal ricorrere alla spada, perché quest'atto risulterà deleterio proprio per chi ha fatto uso di essa (cf Mt 26,52).

mo così. Per questo, agli occhi della fede, anche questo dolore può assurgere a segno rivelativo di Dio (cf Sal 9,17a).

Per usare un'altra immagine, potremmo ricorrere a quella della sofferenza, in prevalenza fisica, provata dal corpo umano, quando più o meno avvertitamente una persona si fa un taglio. In questo caso, il corpo umano prova una sofferenza fisica, che espleta una funzione positiva. Meno male che c'è questa sofferenza! Se non ci fosse, si potrebbe morire dissanguati, solo perché forse non ci si accorgerebbe neppure di essersi tagliati.

In maniera analoga, questa «legge» antropologico-strutturale vale per la coscienza umana⁽²⁸⁸⁾. Dio l'ha creata a sua «immagine e somiglianza» (κατ'εἰκόνα [...] καὶ καθ'ὁμοίωσιν, Gn 1,26)⁽²⁸⁹⁾, così che essa necessariamente soffre⁽²⁹⁰⁾, prova rimorso⁽²⁹¹⁾ – o, più indeterminatamente, senso di colpa⁽²⁹²⁾, scrupolo, oppressione, ossessione, agitazione, depressione, disgusto, angoscia, ecc. –, quando si allontana da lui. A questo proposito, sarebbe, senza dubbio, molto fruttuosa una ricerca interdisciplinare volta a scoprire e a catalogare, dal punto di vista esegetico, teologico-morale, psicologico e socio-logico, le modalità differenti in cui l'uomo peccatore continua a sentire la nostalgia di fare l'uomo come Gesù Cristo ha fatto l'uomo; la nostalgia, cioè, di condurre una vita da figlio di Dio. Il peccatore percepì-

(288) Non è un caso che anche l'esortazione a sottomettersi ai governanti (Rm 13,5) connetta strettamente il motivo del timore dell'ira di Dio (οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργήν, «non solo per [paura dell']ira») a quello della coscienza (διὰ τὴν συνείδησιν, «ma per [ragioni] di coscienza»).

(289) Cf Gn 1,27; 9,6; Sap 2,23; Sir 17,3; 1 Cor 11,7; Col 3,10; 1 Pt 1,15.

(290) «Das konstitutive Zeichen der Sündentat wirkt sich notwendig leidhaft für die Person aus [...] und darum die ursprüngliche personale Tat in ihrer – eben diesen Strukturen widersprechenden – Einbildung in dieses Medium den Widerstand dieser Strukturen des Mediums (das immer auch notwendig ein solches der «Passion» der Person ist) konflikthaft und so leidhaft erfährt.» (K. RAHNER, *Schuld und Schuldvergebung*, 289).

(291) A questo riguardo, è degno di nota l'asserto di Sap 17,10. Cf anche TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio LXXXVII, Articulus I*, in: *Prima Secundae*, p. 121, secondo cui il rimorso è la pena conseguente al peccato, che sconvolge l'ordine della ragione umana.

(292) Un tentativo di definizione del senso di colpa e dei suoi aspetti di indeterminatezza è offerto da G. ANGELINI, *Il senso di colpa, un tema teologicamente inesplorato*, Teol(M) 9 (1984) 20-41, in partic. pp. 21-25.29-30. Per altri profili di indagine, si legga, ad es.: J. DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris 1983; P. RICOEUR, *Culpabilité, éthique et religion*, Conc(F) 56 (1970) 11-23, in partic. pp. 11-16; P. ROVEDA, *Aspetti psicopedagogici della colpevolezza*, RTM 7 (1975) 91-112, in partic. pp. 91.95-96.102-104; N. SCHIFFERS, *Il concetto teologico di colpa e l'interpretazione del male morale alla luce della scienza del comportamento*, Conc(I) 6:6 (1970) 73 [1051]-89 [1067], in partic. pp. 76 [1054]-77 [1055].

sce, in modo più o meno traumatico⁽²⁹³⁾, il dolore di non essere «conforme all'immagine del Figlio» di Dio (συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ Υἱοῦ, Rm 8,29b), che, a sua volta, è «l'immagine del Dio invisibile» (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Col 1,15a)⁽²⁹⁴⁾, in cui l'essere umano è stato creato e a cui è stato conformato dallo Spirito. Questa esigenza di riavvicinamento (cf Lc 15,17-19), che l'essere umano sperimenta quando si allontana da colui di cui è immagine e somiglianza, è già il modo con cui Dio attrae a sé l'uomo, a partire dal momento stesso del peccato. Il rimorso e tutte le altre forme psicologico-spirituali di colpevolezza, sperimentate dall'essere umano a seguito di un suo atto peccaminoso, sono il modo con cui il Padre, senza costringere il figlio ribelle, lo spinge a tornare a casa⁽²⁹⁵⁾. Quest'opera di attrazione a sé da parte di Dio affonda le sue radici nell'essere stesso di Dio, dato che – come precisa Paolo – «il [carattere] buono di Dio [...] conduce» l'uomo «alla conversione» (τὸ χρηστὸν τοῦ Θεοῦ εἰς μετάνοιαν [...] ἄγει, Rm 2,4c).

(293) «Et de même que toutes ces craintes et toutes ces peurs sont engagées dans l'expérience que l'homme fait de son échec, de même le sont-elles dans l'expérience que l'homme pécheur fait de son péché: avoir osé ne pas aimer Dieu, avoir mérité de n'être plus aimé de lui, avoir perdu l'amour de celui qui est la source de notre vie... Il faut beaucoup de naïveté, à moins que ce ne soit beaucoup de peur, pour imaginer que ces craintes ne sont pas en cause dans l'expérience que l'homme racheté peut faire de son état; elles y sont présentes, comme des harmoniques qui propagent jusque dans les couches les plus obscures de notre personnalité l'intensité de l'expérience du péché dont on craint les effets quand il a été commis, ou qu'on redoute quand il risque de l'être à nouveau.» (J.-M. POHIER, *Psychologie et théologie*, 315; cf anche pp. 296.321). «Il colpevole sente, in maniera più o meno esaustiva ed intensa, il rimorso, l'angoscia, la solitudine, la disistima di sé, ecc. [...]. L'esperienza della colpa ha cioè ripercussioni psichiche non indifferenti.» (P. ROVEDA, *Aspetti psicopedagogici*, 105).

(294) Cf Gv 12,45; 14,9; 2 Cor 4,4; Eb 1,3.

(295) G. ANGELINI, *Il senso di colpa*, 39.40 preferisce esprimere questa idea, ricorrendo all'immagine heideggeriana – ma anche biblica – della città. Scrive: «Il "senso di colpa" appare in tale luce effettivamente come appello all'estraniamento dalla città terrena, come vorrebbe Heidegger, ma nel caso cristiano l'estraniamento non è senza meta, piuttosto si produce simultaneamente alla ricerca dell'altra città, di cui la Chiesa costituisce segno e sacramento nella storia. [...] Il senso del sentimento di colpa è quello di essere un appello alla conversione. [...] [La parola della confessione] è parola riconosciuta come attualmente a noi rivolta da Dio stesso. Questo è certamente vero in maniera eminente della parola evangelica e biblica in genere; ma è vero sussidiariamente anche di ogni altra parola che – quale che sia la sua origine verbale – in tanto suscita la confessione in quanto appare come voce di Dio nei nostri confronti». A questo proposito, sono suggestive anche le intuizioni di E. STEIN, *Welt und Person. Beitrag zum christlichen wahrheitsstreben*, Louvain – Freiburg 1962, 158-159.

Questa visione dell'intervento indiretto di Dio permette di interpretare le pagine dell'Antico⁽²⁹⁶⁾ e del Nuovo Testamento, che illustrano la funzione pedagogica del castigo divino, evitando il fraintendimento a cui può pervenire un'interpretazione rigida ed antropomorfa dell'analogia di Dio come padre. L'affermazione che Dio, come un padre umano, castiga i figli che ama⁽²⁹⁷⁾ non è da intendere nel senso che Dio infligga castighi fisici, psichici o morali, per correggere la condotta peccaminosa dei suoi figli ed esortarli al bene. Persino davanti alla crocifissione del Figlio, vertice dell'autogiudizio dei peccatori, Dio risparmia agli omicidi questo genere di flagelli, ascoltando l'invocazione di perdono del morente (cf Lc 23,34)⁽²⁹⁸⁾. Come abbiamo illustrato sopra, la pedagogia di Dio è più fine e passa attraverso quello che l'essere umano è.

Infine, sempre restando all'interno di questa concezione del castigo storico di Dio, possiamo pervenire ad un'interpretazione coerente del profilo antropologico dell'idea biblica dell'ira di Dio. Essa è collocabile nello spazio intercorrente tra l'atto peccaminoso e il riconoscimento penitente di averlo commesso. In effetti, la persona umana strutturalmente desidera il bene. Anzi, l'essere umano in quanto tale «è» questo desiderio di bene⁽²⁹⁹⁾. Perciò, compie sempre il male morale, lasciandosi illudere dalla menzognera⁽³⁰⁰⁾ promessa di pervenire al

(296) Cf J.A. SANDERS, *Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism*, Rochester, NY, 1955.

(297) Cf, ad es., Dt 8,5; Gb 5,17; Ap 3,19a-c; ma soprattutto Eb 12,5-11 (che, nei vv. 5-6, cita Pro 3,11-12). A riguardo di quest'ultima pericope, si legga: G. BORNKAMM, *Sohnschaft und Leiden. Hebräer 12,5-11*, in W. ELTESTER (ed.), *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für J. Jeremias*, Berlin 1960, 188-198; W. JAEGER, *Paideia Christi*, ZNW 50 (1959) 1-14; A. VANHOYE, *La souffrance éducatrice. He 12,5-7.11-13*, ASeign 52 (1974) 61-66; e anche J. COSTÉ, *Notion grecque et notion biblique de la «souffrance éducatrice»*. (À propos d'Hébreux, v, 8), RSR 48 (1955) 481-523.

(298) Cf P. SEQUERI, *Dio affidabile*, 530.545.

(299) È noto che in questa linea procede la riflessione di TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio XIII, Articulus VI*, in *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. Tomus sextus. Prima Secundae Summae Theologiae a Quaestione I ad quaestionem LXX [...]*, Romae 1891, p. 103, secondo cui «[...] ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser». Cf anche Id., *Quaestio VIII, Articulus I*, in *Prima Secundae*, pp. 68-70; Id., *Quaestio LXXVIII, Articulus I*, in *Prima Secundae*, p. 71. Una sintetica presentazione e una valutazione critica di questi temi all'interno della posizione di Tommaso è elaborata da G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale 1995-1996*, Milano 1996, 117-119.

(300) Persino il criminale che deliberatamente tortura a morte una persona nella piena consapevolezza di compiere un atto morale universalmente giudicato come malvagio, lo compie lasciandosi illudere, più o meno responsabilmente, di trovare in esso il proprio bene, fosse pure un mero divertimento all'insegna del sadismo.

proprio bene (cf Gn 3,4-6), la quale è insita nel peccato stesso⁽³⁰¹⁾. La tentazione peccaminosa spinge la coscienza umana⁽³⁰²⁾ a sostituire idolatricamente il sommo bene, ossia Dio, con un bene illusorio⁽³⁰³⁾. In ultima analisi, nella scelta di quel bene apparente, l'uomo ama disordinatamente il proprio «io» al posto di Dio⁽³⁰⁴⁾. Solo in un secondo momento – logico e cronologico⁽³⁰⁵⁾ –, la coscienza umana percepisce, grazie allo Spirito santo, la malvagità morale che l'atto commesso possiede in riferimento a Dio⁽³⁰⁶⁾ e si rende conto della menzogna che l'aveva spinto a compierlo⁽³⁰⁷⁾. Lo spazio esistente tra l'atto peccaminoso compiuto *sub specie boni* e il pentimento è l'ambito in cui – paolinamente e biblicamente – si scatena l'ira di Dio. In questo

Riflessioni interessanti sul carattere menzognero del male morale sono offerte da H.U. VON BALTHASAR, *Handlung*, 147.150-151.

(301) Il fatto che il peccatore venga ingannato dalla tentazione peccaminosa non implica, però, l'assenza della piena avvertenza e del deliberato consenso, che sono sempre esigiti dalla definizione stessa di colpa teologica. Cf K. RAHNER, *Schuld und Schuldvergebung*, 281.290-291.

(302) Non si tratta, quindi, di un'illusione meramente intellettualistica. La struttura della libertà personale complessivamente intesa è soggiogata dalla menzogna del peccato. Del resto, nell'antropologia biblica, la conoscenza non si limita all'ambito intellettuale, ma è un processo che coinvolge l'intera persona.

(303) È emblematico, a questo riguardo, l'episodio del peccato di idolatria raccontato da Es 32,1-6. Su questa pericope, si veda: H.C. BRICHTO, *The Worship of the Golden Calf. A Literary Analysis of a Fable on Idolatry*, HUCA 54 (1983) 1-44; J. FAUR, *The Biblical Idea of Idolatry*, JQR 69 (1978) 1-15. Sotto il profilo teologico, cf K. RAHNER, *Schuld und Schuldvergebung*, 289; TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio LXXV, Articulus I*, in *Prima Secundae*, p. 47; e anche Id., *Quaestio LXXV, Articulus II*, in *Prima Secundae*, p. 48; Id., *Quaestio LXXVIII, Articulus I*, in *Prima Secundae*, p. 71.

(304) «Omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alicuius mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui. Propter hoc enim homo vel appetit bona vel fugit mala, quia amat seipsum» (TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio LXXVII, Articulus IV*, in *Prima Secundae*, p. 66). A questo riguardo, sono rappresentativi i seguenti passi anticotestamentari: Gn 3,5; Is 14,13-14; 47,8.10; Ez 28,2.6.9; Sof 2,15. Si legga anche: H.U. VON BALTHASAR, *Handlung*, 160; K. BARTH, *Römerbrief*, 21.33.

(305) L'esistenza di un lasso di tempo tra un atto peccaminoso libero e consapevole e la percezione della sua malvagità diventa evidente, se si tiene conto che questo stesso giudizio morale è in se stesso un altro atto morale, a sua volta sottoponibile a discernimento (cf K. RAHNER, *Schuld und Schuldvergebung*, 291). A questo proposito, P. RICOEUR, *Culpabilité, éthique et religion*, 17 precisa: «[...] je déclare *après coup* être celui qui *a pu* autrement; cet *après-coup* est le choc en retour du prendre sur soi les conséquences: [...] le futur de la sanction et le passé de l'acte commis se relient dans le présent de l'aveu». Cf anche p. 22.

(306) Questa dinamica è valida persino nei cosiddetti peccati di omissione, in cui la manifestazione di Dio permette al peccatore di comprendere che avrebbe potuto compiere opere buone e non l'ha fatto.

(307) A riguardo di questo riconoscimento del peccatore che si converte, cf K. RAHNER, «Schuld und Schuldvergebung», 281-282.

frangente, Dio si ripropone al peccatore come l'univocamente buono, che si distanzia inorridito dal peccato e, nel contempo, si strugge dal desiderio di rientrare in comunione con chi ha commesso la colpa. In questo spazio vitale, la persona umana sperimenta le conseguenze negative del suo peccato, che costituiscono, in maniera più o meno diretta, l'intervento contemporaneamente incolerico e paziente del Padre. Tra queste conseguenze è emblematica la dinamica psicologico-spirituale della contrizione del peccatore. Essa è particolarmente significativa, perché mette in luce una dinamica rivelativa di Dio: all'interno stesso dell'atto penitente della persona umana, che, in riferimento a Dio, riconosce come colpa un'azione da lei compiuta, è Dio stesso che si manifesta⁽³⁰⁸⁾. Anzi, tale manifestazione di Dio può attuarsi persino *sub specie contrarii*, facendo provare al peccatore una sorta di nascondimento di sé. È l'esperienza del peccatore che si sente abbandonato da Dio alla violenza insita nello stesso male morale compiuto (cf Is 64,6). In entrambi i casi – sia che il peccatore riceva una manifestazione positiva del volto misericordioso di Dio, sia che la sperimenti nella forma dell'autonascondimento divino –, la presa di coscienza da parte del penitente di essere responsabile di una colpa morale e la sua conseguente contrizione hanno come condizione di possibilità la manifestazione di Dio⁽³⁰⁹⁾ e – paolinamente – della sua ira.

3.5. *La fase escatologica del giudizio di Dio*

Dopo aver liberato il volto univocamente buono del Dio cristiano da pregiudiziali fraintendimenti, legati alle categorie del giudizio e dell'ira in ambito storico, è istruttivo spostare l'indagine verso l'orizzonte escatologico.

(308) Cf, ad es., J.-M. POHIER, *Psychologie et théologie*, 321-323.

(309) Ad es., si può leggere in quest'ottica la dinamica di conversione del re Davide, attuata grazie alla parola di Dio, manifestatagli dal profeta Natan in 2 Sam 12,1-14. Cf G. GERLEMAN, *Schuld und Sühne. Erwägungen zu 2. Samuel 12*, in H. DONNER – R. HANHART – R. SMEND (edd.), *Beiträge zur Altestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1977, 132-139. Per un inquadramento della pericope, si può leggere anche: G. ALTPETER, *II Sam 12,1-15a. Eine strukturalistische Analyse*, ThZ 38 (1982) 46-52; D. DAUBE, *Nathan's Parable*, NT 2 (1982) 275-288; H. SEEBASS, *Nathan und David in II Sam 12*, ZAW 86 (1974) 203-211.

3.5.1. Il versante umano del giudizio escatologico di Dio: la vita e la morte eterne

Sulla fase escatologica, occorre precisare che il giudizio finale di Dio è animato dall'intenzione fondamentale di offrire a tutti la beatitudine eterna⁽³¹⁰⁾. Rm 1,16-3,20 insiste sul fatto che ogni distinzione, soprattutto di carattere nazionalistico, decade nell'orizzonte di questa irrevocabile intenzione salvifica di Dio nei confronti dell'umanità intera. Ma Paolo continua ad utilizzare la categoria del giudizio divino, perché sa che essa è capace di richiamare la coscienza credente alla radicalità della scelta di fede, contro ogni forma di idolatria, da un lato e di pretesa autosalvifica, dall'altro. In positivo, la categoria può aiutare a prendere coscienza che, in tutte quelle azioni che partecipano della carità di Cristo, Dio si manifesta. In tutti quegli atti umani che, in qualche modo, rendono reale l'amore, si dà una manifestazione di Dio; appare un segno di rivelazione anticipata di ciò che Dio è in definitiva, ossia della sua fedeltà, della sua giustizia, della sua misericordia; in una parola: della sua carità. Più esattamente ancora: il Dio rivelato dalla vita, dalla morte e dalla risurrezione di Cristo «è carità» (ἀγάπη ἐστίν, 1 Gv 1,8.16). Perciò, nell'atto di chi dà da mangiare a chi ha fame, oppure di chi visita il malato o il carcerato, si sprigiona un segno che rivela che il Dio di Gesù Cristo è carità (cf Mt 25,31-46). È interessante notare che questo segno di rivelazione di Dio, prima ancora che valere come testimonianza per altri, è un segno che rivela Dio a colui che vive la carità. Per questo, il giudice escatologico, alla domanda dei giusti sul momento della «crisofania» (cf vv. 37-39), risponde:

In verità vi dico: ogni volta che faceste [queste cose] a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, a me [le] faceste (v. 40).

Anzi, questa logica dei segni di Mt 25, fondandosi in ultima istanza sulla creazione dell'uomo in Cristo⁽³¹¹⁾, vale per ogni atto autenticamente umano, costituendo un risvolto positivo della tesi sviluppata da Paolo in Rm 1,19-21 e in 2,14-16 sul comportamento secondo coscienza dei pagani⁽³¹²⁾. La suddetta logica dei segni è valida perfino nel caso in cui l'atto caritatevole non sia compiuto intenzional-

(310) Emblematica è la metafora del convito del regno dei cieli, a cui sono invitati molti dai quattro punti cardinali (cf Lc 8,29; // Mt 8,11). Cf anche 19,6.9. Priva di un'esplicita sottolineatura dell'universalità, la metafora neotestamentaria ricorre anche in: Mc 14,25 (// Mt 26,29; Lc 22,18; e anche 22,16); Lc 22,28-30.

(311) La tesi della creazione in Cristo è attestata, ad es., in: Gv 1,3.10; 1 Cor 8,6; Col 1,16; Ef 1,4.10; 2,10; Eb 1,2; Ap 3,14.

(312) Si legga alcuni rilievi analoghi in H.U. VON BALTHASAR, *Handlung*, 163.

mente per Cristo. Tant'è vero che i giusti della parabola del giudizio finale non si sono neanche accorti del segno di Dio, che si sprigionava dalle loro buone opere. La riflessione matteana sulla categoria del giudizio finale di Dio evidenzia come ogni atto autenticamente umano, in quanto partecipa della carità di Gesù, è rivelazione di Dio: *ubi caritas et amor, Deus ibi est* ⁽³¹³⁾!

Ma la fattispecie, non escludibile *a priori*, che il giudizio divino pervenga ad una «sentenza» di dannazione eterna dipende, in ultima analisi, non da un'originaria intenzione discriminante di Dio, ma dalla contingente decisione della libertà umana ⁽³¹⁴⁾. Se ci interroghiamo su cosa possa fare Dio di fronte ad un uomo che si è chiuso, per tutta la vita, alla relazione con lui, siamo portati a rispondere, attendendoci alla logica di Rm 1,16-3,20, che Dio non può salvarlo, semplicemente perché il dono della salvezza non è accolto dal destinatario ⁽³¹⁵⁾. A Dio non resta altro da fare che constatare la sventura definitiva del peccatore. Questo è il castigo eterno, un caso-limite che i testi rivelati ci impediscono di classificare come impossibile ⁽³¹⁶⁾. Esso non è il frutto di un giudizio di dannazione, che ha la sua radice in un'ambigua volontà divina. Esso non incrina l'originaria intenzione di Dio di mantenersi sempre e comunque misericordioso nei confronti di tutti gli esseri umani. Ma evidenzia la stridente incompatibilità tra l'offerta fedele di una comunione eterna da parte di Dio e la definitiva condizione umana di difformità rispetto alle esigenze dell'alleanza con lui.

(313) «Antiphona 1 Joann. 2; 3; 4. Ubi caritas et amor, Deus ibi est. [...]» (*Feria Quinta in Coena Domini*, in *Missale Romanum ex Decreto SS. Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V Pontificis Maximi jussu editum, aliorum Pontificum cura recognitum, a Pio X reformatum et Benedicti XV auctoritate Vulgatum*, Editio XVIII juxta Typicam Vaticanam, Ratisbonae 1935, 189). Su questo verso antifonico, il cui canto è prescritto durante la lavanda dei piedi del Giovedì Santo, cf M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica. Vol. II. L'anno liturgico. Il breviario. Con 84 illustrazioni*, Milano 1955, 170.

(314) «Se l'escatologico concreto è Cristo risorto e la nostra risurrezione in Lui; e se, d'altra parte, Cristo è dato o è posto per tutti, a salvezza, non è possibile introdurre nell'escatologico cristiano una intenzionalità discriminatrice, volta quindi – come tale – a porre due situazioni escatologiche simmetriche. In altri termini: «beatitudine» (in Cristo risorto) e «dannazione» (nella definitiva «separazione» o difformità da lui) non appartengono egualmente, per lo stesso titolo, all'escatologico cristiano: il quale non intenzionalmente, ma solo contingentemente «discrimina». Non per la decisione di colui che promette e compie, ma per la libertà di colui o di coloro che possono anche definitivamente rifiutarsi» (G. MOIOLI, *'Escatologico' cristiano*, 48; cf anche pp. 56-77). Si legga pure H.U. VON BALTHASAR, *Handlung*, 326.

(315) Cf G. MOIOLI, *'Escatologico' cristiano*, 79; E. STEIN, *Welt und Person*, 158-159.

(316) Cf *Constitutio dogmatica de Ecclesia. Lumen Gentium*, 48, in: *Enchiridion Vaticanum. 1. Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Bologna ¹³1985, 226-229, § 418 (= AAS 57 [1965] 54); COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Sine affirmatione*, 326-327, § 537; pp. 328-329, § 541; pp. 340-341, § 562; pp. 344-345, § 564; H.U. VON BALTHASAR, *Handlung*, 326.

Eppure, persino in questo risvolto negativo del giudizio di Dio, si ha una rivelazione sia di Dio che dell'uomo. Da un lato, Dio si rivela come giusto, cioè come fedele alla promessa di vita fatta all'uomo. Dall'altro, emerge, in maniera drammatica, il non-senso di un'esistenza umana priva della relazione positiva con Gesù Cristo⁽³¹⁷⁾.

Per esprimere questo dato rivelato, l'attestazione neotestamentaria ricorre ad uno spettro variegato di metafore, già elaborate dalla secolare riflessione biblico-giudaica. Emblematiche sono quella metallurgica del crogiolo⁽³¹⁸⁾, quella agricola della coltivazione e del raccolto⁽³¹⁹⁾, quella pastorale della distinzione delle pecore dai capri⁽³²⁰⁾ e, in particolare, quella forense del giudizio⁽³²¹⁾.

Saldamente radicata in questi ed altri passi della sacra Scrittura, la teologia tradizionale definisce come «inferno», «dannazione eterna»⁽³²²⁾, «morte seconda»⁽³²³⁾, ecc., la situazione dell'uomo morto in peccato mortale. Se reinterpretiamo l'apparato immaginario biblico-giudaico della collera di Dio, che si accende come fuoco nello *ḥēl* (הֶעָל, ἔδης; cf Dt 32,22), dipinto con i tratti della Geenna⁽³²⁴⁾, di Sodoma e di Gomorra (cf Gn 19,23-28)⁽³²⁵⁾, possiamo pervenire ad una definizione sintetica dell'inferno: si tratta della situazione definitiva di un uomo che, sino alla fine della sua esistenza, si è chiuso alla relazione con Dio, vanificando il desiderio benevolente di Dio su di lui (cf Lc 7,30). Ma nel contempo il peccatore ha così mortificato per sempre il desiderio che, in quanto persona umana, egli è. In effetti, soltanto nella comunione eterna con Dio, il desiderio umano può essere compiuto; ossia può ricevere il dono definitivo di essere indirizzato, senza ambiguità, ottusità, errori, limiti e peccati, verso quel continuo raggiungimento e trascendimento della pienezza del bene, del vero e del bello, che è in grado di mantenerlo beatamente in vita⁽³²⁶⁾.

(317) Cf G. MOIOLI, *'Escatologico' cristiano*, 59.

(318) Cf, ad es., Sap 3,6; Ez 22,18-22; 1 Cor 3,12-15.

(319) Cf, ad es., Is 5,1-7; 21,10; Mc 4,3-9.13-20 (// Mt 13,3b-9.18-23; Lc 8,5-8.11-15); 4,30-32 (// Mt 13,31-32; Lc 13,18-19); Mt 13,24-30.36-43; Gv 15,1-2.8.16.

(320) Cf, ad es., Ez 34,17.20-22.25; Mt 25,32-33.

(321) Cf, ad es., Mt 25,14-30.31-46; Gv 15,26-27; 16,2.7-11; 2 Cor 5,10.

(322) Cf, ad es., Mc 9,43.47.48; Mt 3,10.12; 5,29-30; 8,12; 10,28; 13,30.41-42.50; 18,8-9; 22,13; 23,33; 24,51; 25,30.41.46; Lc 3,17; 13,28; 16,22-31; Gv 15,6; 1 Ts 5,3; 2 Ts 1,9; Eb 10,27; Gc 4,12; 2 Pt 2,3-4.9-10.17; Gd 7,13; Ap 14,11; 19,3; 20,10.14-15; 21,8-22,15.

(323) Sulla morte intesa in senso escatologico, cf, ad es., questi passi neotestamentari: Rm 1,32; 6,16.21.23; 7,5; 2 Cor 2,16; Ap 2,11; 20,6.14.

(324) Cf Is 30,30; e anche 66,24; Gdt 16,17-18.

(325) Cf, ad es., le allusioni in: Am 4,11; Ger 50,40; Sal 140(139).

(326) Cf P. SEQUERI, *Dio affidabile*, 548-549.

3.5.2. Il versante divino del giudizio escatologico di Dio: la sconfitta dell'amore?

Nel caso di una definitiva scelta contro Dio da parte della libertà umana, Dio la rispetta a tal punto, da non poter far altro che constatare con dolore paterno, che il figlio non ha voluto tornare a casa. Ma, anche in questo ambito escatologico, si ripropone la questione del volto *patiens* – paziente, sofferente e, soltanto in questo senso, «incolerito» – del Dio cristiano. Insomma, pure a questo livello, il giudizio di Dio, compreso all'interno della predestinazione universale dell'uomo storico alla salvezza cristologicamente determinata⁽³²⁷⁾, non è interpretabile secondo il modello «troppo umano» della pena vendicativa⁽³²⁸⁾. Al contrario, il giudizio escatologico di Dio coincide con un autogiudizio dell'uomo.

Rimane un interrogativo aperto⁽³²⁹⁾: come può Dio, che è amore indefettibile, accettare l'inferno per uno solo dei suoi figli? Certo, la teologia sistematica, fondata sull'interpretazione ecclesiale della Bibbia, mantiene saldi due assiomi⁽³³⁰⁾: l'amore eterno di Dio e il suo rispetto per la libertà dell'uomo. L'esistenza dell'inferno dev'essere ammessa, per garantire tale libertà⁽³³¹⁾ e la possibilità reale a lei concessa persino di un rifiuto non provvisorio di aprirsi a Dio⁽³³²⁾. Ma il giudizio ultimo sull'esistenza propria ed altrui va riservato a Dio stesso (cf Rm 12,19; 1 Gv 3,20)⁽³³³⁾ e la possibilità che l'inferno sia «disabitato» rimane oggetto di speranza. In effetti, la speranza nella salvezza universale⁽³³⁴⁾ fa leva sull'amore illimitato che Dio è⁽³³⁵⁾. Del resto, è l'amore stesso che «tutto spera» (πάντα ἐλπίζει, 1 Cor 13,7)!

(327) Cf G. MOIOLI, *'Escatologico' cristiano*, 139.

(328) Cf K. RAHNER, *Hölle*, col. 738.

(329) Cf G. COLOMBO, *L'ordine cristiano*, Milano 1993, 100-101.

(330) Cf K. RAHNER, *Hölle*, col. 737.

(331) Sul fondamento biblico di questo asserto, si legga, ad es., G. STÄHLIN, *ὁργή*, 448.

(332) Cf anche K. RAHNER, *Grundkurs*, 109.

(333) Cf K. RAHNER, *Schuld und Schuldvergebung*, 290-293; P. SEQUERI, *Timore di Dio*, 164-165.

(334) Il desiderio divino di salvare tutti gli esseri umani è espresso, ad es., in: Gv 12,32; 17,2; Rm 5,12.15-21; 11,26.32; Ef 1,10; Col 1,20; 1 Tm 2,4-5; Tt 2,11; 2 Pt 3,9; Eb 9,28.

(335) Cf H.U. VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern 1987, 46-55; K. RAHNER, *Hölle*, col. 737; E. STEIN, *Welt und Person*, 159; H. VERWEYEN, *Christologische Brennpunkte*, Essen 1977, 119-122.

4. CONCLUSIONE

La constatazione dei possibili fraintendimenti di una lettura affrettata dell'argomentazione paolina di Rm 1,16-3,20 ci ha spinto a riprendere in considerazione le acquisizioni esegetiche alla luce di una serie di interrogativi euristici, di taglio prettamente «teo-logico», incentrati in particolare sulle categorie della giustizia, della giustificazione, della salvezza, del giudizio e dell'ira di Dio. Tali domande, tutt'altro che secondarie per la comprensione della Lettera⁽³³⁶⁾, sono sostanzialmente queste: qual è il volto di Dio emergente da queste pagine paoline? Che tipo di relazione tra l'uomo e Dio viene delineata in esse? Tale reazione, infine, risulta coerente con l'autorivelazione di Dio testimoniata nel resto della Scrittura e, soprattutto, nel Nuovo Testamento?

Alla luce di queste domande, l'esegesi ha puntualizzato una triplice distinzione reperibile in Rm 1,16-3,20: la distinzione tra la giustificazione e la salvezza donate agli uomini da Dio; la distinzione tra il livello cristologico e quello antropologico della categoria del giudizio di Dio; e, infine, la distinzione tra l'intento retorico e la realtà delle categorie teologico-giudiziarie.

L'immagine di Dio, che l'indagine ha ribadito con chiarezza di fronte a pericolose derive teorico-pratiche della coscienza credente contemporanea, è quella del Padre misericordioso e «paziente» di Gesù Cristo. Dio Padre si irrita contro il peccato degli uomini, ma porta pazienza nei loro confronti, rimanendo fedele – e in questo senso, «giusto» – alle sue promesse di salvezza, ossia alla rivelazione dell'incondizionata bontà verso gli uomini, che costituisce la sua stessa natura divina (cf 1 Gv 4,8.16). Il cosiddetto castigo divino è interpretabile, anche in Rm 1,16-3,20, nella logica dell'autogiudizio umano. Gli uomini che si ribellano a Dio sperimentano, già nella loro esistenza terrena, delle conseguenze negative, abbastanza diversificate tra loro. Un esempio di questi effetti negativi può essere preso dall'ambito socio-politico, in cui la «spada» dei governanti rappresenta una modalità di attuazione dell'ira divina contro chi compie il male (cf Rm 13,1-7). Questo caso specifico è in grado di assurgere a paradigma di tutte le altre conseguenze negative dei peccati umani. Dato che l'essere umano è libertà corporea essenzialmente relazionata con il mondo, tali effetti riguardano non solo il livello individuale, ma anche la sfera sociale, economica, politica e culturale. In questi ambiti chiaramente sovraindividuali, l'atto peccaminoso di una sola persona si ripercuote necessariamente in termini negativi, anche se a livelli variegati, sulla comunità.

(336) Di questo parere è pure J.-N. ALETTI, *Comment Dieu*, 24.

In ultima istanza, a provocare sofferenza nel peccatore è la sua stessa struttura umana. Così facendo, essa reagisce, tutte le volte che viene pervertita l'immagine divina, che ogni uomo è, in quanto creato in Cristo. Nell'*eschaton*, questo dolore della creatura umana, dovuto all'infrangersi irrevocabile della relazione con Dio, che la mantiene nella vita vera, viene sancito in maniera definitiva. In quel frangente, Dio deve – sempre in nome del rispetto della libertà umana – constatare con somma amarezza che un uomo, fino alla fine, ha rifiutato il dono della salvezza. In quel caso, davvero «la collera di Dio è solamente la tristezza dell'amore»⁽³³⁷⁾! Ma la carità, che «tutto spera» (1 Cor 13,7), si augura che questa tragedia non capiti a nessuno.

L'intento retorico di Paolo in Rm 1,16-3,20 è quello di far comprendere ai suoi interlocutori l'annuncio autenticamente evangelico della salvezza universale in Gesù Cristo. L'impossibilità dell'autosalvezza a motivo dell'universale soggezione al peccato non vale solo per i pagani, ma anche per i Giudei. Certo, Paolo assume qui l'immaginario religioso del Dio castigatore, diffuso sia nel paganesimo che nel Giudaismo. Pur tuttavia, l'argomentazione paolina mette in luce che questo sistema categoriale è inadeguato ad esprimere i tratti più specifici ed inediti del *Deus patiens* autorivelatosi nella bontà incondizionata di Gesù Cristo. Il lettore di Rm è, così, invitato a convertirsi dalla visione del Dio giusto e incollerito a quella del Dio paziente e misericordioso.

FRANCO MANZI

Seminario Arcivescovile
21040 Venegono Inf. – (Va)

28 Marzo 1998

(337) P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, II, 69; cf anche Id., *Vraie et fausse angoisse*, 52.