

## LA DOTTRINA DELLA GIUSTIFICAZIONE (E LA CONCEZIONE LUTERANA): UNA NUOVA PROSPETTIVA?

© - G. Pulcinelli - 2009

Tutti noi conosciamo – perché era materia fondamentale dello studio esegetico-teologico, o della storia della chiesa ai tempi della Riforma protestante – la dottrina della giustificazione per fede, ritenuta da molti studiosi il cuore dell'evangelo paolino della grazia. La ripropongo sinteticamente. L'affermazione più concisa e chiara negli scritti paolini la troviamo in Gal 2,16: “L'uomo non è giustificato per le opere della Legge, ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo” (οὐ δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ [lett.: “non viene giustificato nessuno a partire dalle opere della legge, *se non* mediante la fede...”]).

Quella più completa è in Rm 3,21-26: “... si è manifestata la giustizia di Dio / per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono... / tutti hanno peccato / (ma sono) giustificati gratuitamente con la sua grazia mediante la redenzione che è in Cristo Gesù...” (3,21a.22a.23a.24; cf. Rm 3,28-30; 5,1s; 8,30.33; 10,1-4; cf. anche Gal 3,8; Fil 3,9; 1Cor 1,30; 6,11; Ef 2,8-9; Tt 3,5-7).

La giustizia di Dio di cui si parla non è la giustizia giudiziale-retributiva che, dato il peccato dell'uomo, sarebbe inevitabilmente punitiva, ma riallacciandosi al concetto biblico veterotestamentario di giustizia/*ḥēdāqāh* - che consiste essenzialmente nell'intervento salvifico di Dio - indica al contrario l'atto mediante il quale Dio “rende giusto” l'uomo (Dio è “colui che giustifica l'empio”! Rm 4,5); essa è perciò una giustizia *salutifera*, e dire “si è manifestata la giustizia di Dio” in definitiva equivale dunque a dire “si è manifestata la sua bontà, la sua misericordia, il suo amore”. Nel cap. 4 di Rm Paolo sulla base delle Scritture ebraiche intende mostrare che tale giustificazione in realtà era *già* avvenuta nella storia della salvezza: “Abramo credette a Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia” (Rm 4,3, citazione di Gen 15,6); anche lui fu giustificato mediante la fede, e questo prima che fosse data la Legge e prima di portare il segno fisico dell'alleanza. Al capitolo successivo abbiamo il primo vero sviluppo cristologico della lettera; esso si aggancia direttamente alla confessione di fede di 4,23-25 e ne trae le conseguenze altamente positive per il credente: “Giustificati dunque per fede, noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo” (5,1); l'azione è retta dal verbo participio aoristo passivo (δικαιωθέντες), un cosiddetto passivo *divinum*; in tale atto salvifico è Dio che ha preso l'iniziativa, non ha aspettato che gli uomini mutassero vita, che iniziassero ad essere buoni, per offrire loro la salvezza; “infatti - continua Paolo qualche versetto più avanti - mentre noi eravamo ancora deboli,

Cristo morì per gli empi nel tempo stabilito... Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi... quand'eravamo nemici siamo stati riconciliati" (Rm 5,6.8). Qui tocchiamo il nucleo stesso della rivelazione cristiana nella sua peculiarità: non è l'uomo che fa qualcosa per salvarsi – come si trova in altre religioni - ma è Dio a fare qualcosa per salvare l'uomo.

La giustificazione per fede esclude che in questo processo salvifico entrino le opere (della Legge), davanti al Dio di Gesù Cristo infatti non ci sono meriti o altre qualifiche da far valere: la sua grazia non considera le qualità dell'uomo e non è mai una ricompensa a qualche *performance*, la si riceve unicamente come dono, ed essendo un dono non chiede se non di essere accolto; questa accoglienza coincide con il credere.

La ricezione nel magistero recente e la sua rilevanza ecumenica

Senza soffermarci sulla storia della teologia, andiamo subito a esaminare come questo dato biblico sia ormai pienamente recepito nel magistero recente. La straordinaria rilevanza della giustificazione è pienamente colta dal Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica (2005): "La giustificazione è l'opera più eccellente dell'amore di Dio. È l'azione misericordiosa e gratuita di Dio, che cancella i nostri peccati e ci rende giusti e santi in tutto il nostro essere" (n. 422).

Il Catechismo della Chiesa Cattolica (1992) ne aveva parlato ai nn. 1987-1995, in particolare al n. 1991: "La giustificazione è accoglienza della giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo. Qui la giustizia designa la rettitudine dell'amore divino". Poi al n. 1994, che merita di essere citato interamente: "La giustificazione è l'opera più eccellente dell'amore di Dio, manifestato in Cristo Gesù e comunicato tramite lo Spirito Santo. Sant'Agostino ritiene che «la giustificazione dell'empio è un'opera più grande della creazione del cielo e della terra», perché «il cielo e la terra passeranno, mentre la salvezza e la giustificazione degli eletti non passeranno mai». Pensa anche che la giustificazione dei peccatori supera la stessa creazione degli angeli nella giustizia, perché manifesta una più grande misericordia" (cf. Sant'Agostino, *In Evangelium Johannis tractatus*, 72, 3).

A livello di dialogo ecumenico un grande risultato fu ottenuto, ormai quasi dieci anni fa, con la *Dichiarazione Congiunta sulla Dottrina della Giustificazione* tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale (31 ottobre 1999), di cui riportiamo alcuni passaggi:<sup>1</sup>

1. La dottrina della giustificazione ha avuto un'importanza fondamentale per la Riforma luterana del XVI secolo. Essa l'ha considerata l'«articolo primo e fondamentale» e, al tempo stesso, la dottrina che «governa e giudica tutti gli altri aspetti della dottrina cristiana»...

15. la giustificazione significa che Cristo stesso è nostra giustizia, alla quale partecipiamo, secondo la volontà del Padre, per mezzo dello Spirito Santo. Insieme confessiamo che non in base ai nostri meriti, ma soltanto per mezzo della grazia, e nella fede nell'opera salvifica di Cristo, noi siamo accettati da Dio e riceviamo lo Spirito Santo, il quale rinnova i nostri cuori, ci abilita e ci chiama a compiere le buone opere.

17. il messaggio della giustificazione ci orienta in modo particolare verso il centro stesso della testimonianza che il Nuovo Testamento dà dell'azione salvifica di Dio in Cristo: essa ci dice che noi, in quanto peccatori, dobbiamo la nostra vita nuova soltanto alla misericordia di Dio che perdona e che fa nuove tutte le cose, misericordia che noi possiamo ricevere soltanto come dono nella fede, ma che non possiamo meritare mai e in nessun modo.

18. Pertanto, la dottrina della giustificazione che assume e sviluppa tale messaggio, non è soltanto una singola parte dell'insegnamento di fede cristiano. Essa si pone in una relazione essenziale con tutte le verità della fede che vanno considerate interiormente connesse tra loro. Essa è un criterio irrinunciabile che orienta continuamente a Cristo tutta la dottrina e la prassi della Chiesa.<sup>2</sup>

### La "New Perspective"<sup>3</sup>

Questa visione delle cose sulla giustificazione per fede (sola)<sup>4</sup> e non per mezzo delle opere, cavallo di battaglia di Lutero e della Riforma, su cui si è ormai raggiunto questo largo consenso tra cattolici e luterani, da una quarantina d'anni è oggetto di forti obiezioni, almeno a partire dal saggio del vescovo luterano svedese Krister Stendahl (1921-2008).<sup>5</sup> Altre forti critiche verso la concezione

<sup>1</sup> [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_31101999\\_cath-luth-joint-declaration\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_it.html) (28.02.2009).

<sup>2</sup> A cinque anni da questa dichiarazione venne pubblicata una lettera da parte della Federazione Luterana Mondiale e dal Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani (Ginevra e Roma, 6 febbraio 2004), in italiano su [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/lutheran-fed-ocs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20040206\\_rome-geneve\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/lutheran-fed-ocs/rc_pc_chrstuni_doc_20040206_rome-geneve_it.html) (28.02.2009); qualche passaggio: "La firma della Dichiarazione Congiunta resterà a giusto titolo nella memoria come l'evento per mezzo del quale noi, luterani e cattolici, abbiamo potuto affermare ufficialmente un consenso tra noi sulle verità fondamentali della dottrina della giustificazione. ... Un tale consenso ci ha permesso allo stesso tempo di dichiarare che le reciproche condanne del XVI secolo relative alla giustificazione non si applicano più alle concezioni luterana e cattolica presentate nella Dichiarazione congiunta. Così, la nostra comunione è diventata più profonda e reale, anche se incompleta. In questo contesto va ascritta la conseguenza ecclesiologica e storica della Dichiarazione congiunta".

<sup>3</sup> Per questa parte sono debitore spec. di P. STUHLMACHER - D.A. HAGNER, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification. A Challenge to the New Perspective*, Intervarsity Press, Downers Grove 2001, 33ss.; cf. anche S. ROMANELLO, "Paolo al crocevia del dibattito ecumenico. La ricerca biblica sulla soteriologia paolina e suo ruolo nel dialogo ecumenico", *CreOg* 24 (5/2004) 55-67.

<sup>4</sup> Riguardo all'aggiunta di Lutero dell'avverbio *allein* (sola) nella sua traduzione tedesca (del 1522) di Rm 3,28, Fitzmyer nel suo commento a Rm (J.A. FITZMYER, *Romans*, Doubleday, New York 1993, 362) spiega che a partire dal 1718 venne coniato in campo luterano l'assioma, secondo cui questa precisazione sarebbe lo *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, "l'articolo con cui la chiesa sta o cade" (derivante però da una frase dello stesso Lutero [nel suo commento al Salmo 130,4]: *quia isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia*).

<sup>5</sup> K. STENDAHL, *Der Jude Paulus und wir Heiden: Anfragen an das abendländische Christentum*, München. Kaiser, 1978 (orig. ingl.: *Paul among Jews and Gentiles and other Essays*, 1976); il primo testo è quello di conferenza tenuta

luterana della giustificazione sono venute poi da parte di E.P. Sanders (alle cui idee fondamentali si è adeguato J.D.G. Dunn), e da un numero crescente di studiosi.<sup>6</sup>

Ma prima di procedere oltre ricordiamo la scoperta esegetica ed esistenziale generalmente considerata come la svolta che fece di Lutero un riformatore; si trattava dell'espressione "giustizia di Dio", finora interpretata da Lutero come "giustizia punitiva" (o "vendicativa") di Dio, a partire dal versetto di Rm 1,18: "l'ira di Dio si manifesta dal cielo sull'empietà e sull'ingiustizia degli uomini...". A tal proposito Lutero scrive:

«Ero certo stato preso da un grande desiderio di comprendere quanto Paolo dice nella lettera ai Romani; ma un'espressione ricorrente nel capitolo 1 ... me lo impediva: "In esso si rivela la giustizia di Dio".

Odiavo infatti questa espressione 'giustizia di Dio', che secondo l'uso e la consuetudine di tutti i dottori avevo imparato a interpretare filosoficamente come riferita alla cosiddetta giustizia formale o attiva, mediante la quale Dio è giusto e punisce i peccatori e gli ingiusti.

Io però... non amavo, anzi odiavo il Dio che è giusto e che castiga i peccatori e, pur non bestemmiando, ero molto indignato contro di lui e tacitamente mormorando mi dicevo: "come se non bastasse che i poveri peccatori, già eternamente perduti per il peccato originale, fossero oppressi da ogni genere di calamità per la legge del decalogo! Bisognava anche che Dio aggiungesse dolore a dolore con il vangelo e anche per mezzo del vangelo rivolgesse contro di noi la sua giustizia e la sua ira!".

Smaniao perciò per questa mia coscienza terribilmente turbata, ma bussavo ugualmente senza stancarmi a quel passo di Paolo, bramando ardentissimamente sapere che cosa egli volesse dire.

Finché Dio ebbe pietà di me, che andavo rimuginando giorno e notte, e la mia attenzione cadde sul contesto delle parole, cioè: la giustizia di Dio si rivela in esso, come sta scritto: il giusto vive mediante la fede. Allora cominciai a capire che la giustizia di Dio è quella giustizia mediante cui il giusto vive per un dono di Dio, cioè mediante la fede, e che il significato di quella proposizione sarebbe pertanto il seguente: per mezzo del vangelo la giustizia di Dio si rivela come giustizia passiva, mediante la quale il Dio misericordioso ci giustifica per mezzo della fede, come sta scritto: il giusto vive mediante la fede.

Allora mi sentii come completamente rinato e come se fossi addirittura entrato a porte spalancate in paradiso. Allora tutta la Scrittura mi si mostrò subito con un altro volto. Mi misi quindi a scorrere le Scritture, così come le ricordavo, e colsi un'analogia anche in altre espressioni come *opus Dei*, cioè l'opera che Dio compie in noi; *virtus Dei*, la forza con cui egli ci rende forti (*potentes*); sapienza Dei, la sapienza con cui egli ci rende sapienti; 'fortezza di Dio'; 'salvezza di Dio'; 'gloria di Dio'.

Come grande era quindi stato l'odio, con cui avevo prima odiato l'espressione 'giustizia di Dio', così altrettanto grande fu allora l'amore con cui esaltai questa espressione per me dolcissima, tanto che questo passo di Paolo fu per me veramente la porta del paradiso».<sup>7</sup>

---

nel 1961, poi pubblicato in *Harvard Theological Review* 56 (1963) 199-215; in italiano, ID., *Paolo tra ebrei e pagani*, Claudiana, Torino 1995, 21-45.

<sup>6</sup> Per una rassegna cf. K.W. NIEBUHR, "The Pauline Doctrine of Justification in Current Exegetical Discussion", in T. SÖDING (ed.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und Luterischem Weltbund*, Herder, Freiburg 1999, 106-110.

<sup>7</sup> Prefazio all'edizione completa dei suoi scritti latini, dell'edizione latina del 1545, WA 54, n. 185, 14ss; Works 34:337; Lutero colloca tale scoperta al tempo del suo secondo commento ai Salmi, le *Operationes in Psalmos*, del 1519; tuttavia già al tempo della *Römerbriefvorlesung* (1515) mostra di conoscere quel concetto di "giustizia di Dio" che costituisce il

Dunque aveva scoperto che la giustizia di Dio non è quella che condanna, ma quella che salva! Anzi, questa espressione, *dikaíosýnē theôû*, può ben rappresentare come una formula abbreviata del messaggio della giustificazione del peccatore: giustificazione per pura grazia, accolta mediante la fede. Al centro del vangelo paolino c'è proprio la verità della giustificazione (del perdono) dell'empio!

Portando avanti questa scoperta per lui tanto decisiva, in quel frangente storico Lutero identificò se stesso con Paolo che doveva lottare contro i giudaizzanti, e – fatalmente – fu portato ad identificare questi ultimi con i teologi e con il magistero della chiesa di Roma, accusati quindi di sostenere una giustizia che viene dalle opere (a questo riguardo basta pensare alla questione tanto dibattuta delle indulgenze).

Da questo momento in poi, soprattutto nel mondo riformato inevitabilmente si interpretò Paolo quasi esclusivamente da questo punto di vista, attraverso cioè l'esperienza personale della “conversione” di Lutero.<sup>8</sup>

Come dicevamo, il ripensamento di questa prospettiva classica luterana avviene con Stendahl; egli, oltre a distinguere tra il Paolo fariseo convertito e il monaco agostiniano Lutero preso dalle sue angustie di coscienza, trovò un appoggio alla sua posizione attraverso A. Schweitzer, secondo il quale la dottrina della giustificazione non rappresenta il centro del messaggio paolino, bensì soltanto “un cratere secondario”;<sup>9</sup> essa è in definitiva una dottrina polemica a servizio dell'ingresso dei gentili nella salvezza promessa ad Israele (per questo secondo lui i capp. 9-11 di Rm assumono un'importanza preponderante rispetto a tutto ciò che precede). Per Paolo non si trattava affatto di un problema della “coscienza introspettiva” dell'individuo (come invece emergeva ad esempio nella lettura agostiniana che era stata ereditata da Lutero e estremizzata da Bultmann) bensì della storia della salvezza che si estendeva ora anche fuori di Israele, comprendendo Israele (aprendo così la strada all'ipotesi delle “due vie di salvezza”).

---

nucleo della sua scoperta; cf. G. PANI, *Martin Lutero. Lezioni sulla Lettera ai Romani (Römerbriefvorlesung 1515-1516)*, Pubblicazioni agostiniane, Roma 1983, 37.

<sup>8</sup> Qualche distinzione tra la dottrina paolina e quella luterana della giustificazione la si trova in G. KÜMMEL (1929, reprint in: *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament: Zwei Studien*, Kaiser, München 1974), e in P. ALTHAUS (1938, reprint in: *Paulus und Luther: Über den Menschen / ein Vergleich*, Bertelsmann, Gütersloh 1951).

<sup>9</sup> A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, J.C.B. Mohr Paul Siebeck, Tübingen 1930, 220; invece al centro ci sarebbe la partecipazione, l'essere “in Cristo” del cristiano.

Su questo filone di ripensamento delle vecchie convinzioni sulla giustificazione si situa l'imponente opera di E.P. Sanders,<sup>10</sup> in cui si confuta l'opinione corrente sul giudaismo palestinese, di una religione cioè che sarebbe fondata sulla giustizia derivante dall'osservanza della Legge (e delle opere della Legge), e che legittimava un vanto davanti a Dio. Esaminando con cura gran parte della letteratura giudaica coeva (con il grande apporto dei testi del Mar Morto, divenuti nel frattempo sempre più accessibili agli studiosi), Sanders intende dimostrare che anche il giudaismo del tempo di Paolo è una religione della grazia, quella dell'elezione da parte di Dio manifestata attraverso l'alleanza, e che l'*ingresso nel patto* di salvezza per il popolo d'Israele non è dato dall'osservanza della legge, ma appunto per grazia d'elezione; l'osservanza della legge è richiesta dunque non per essere salvati (entrando nel patto), ma *per restare dentro* il patto (nel caso di peccati commessi, il pentimento e il culto sacrificale previsto dall'alleanza è il grado di ottenere il perdono).

La formula coniata da Sanders per esprimere il nucleo della religione giudaica è "covenantal nomism", il nomismo dell'alleanza.

Secondo questa prospettiva viene a cadere l'accusa rivolta finora al giudaismo palestinese di essere una religione fondata sull'osservanza delle opere della legge. Allo stesso tempo però – e qui l'opera di Sanders si mostra lacunosa – si è posti di fronte al problema di dover riformulare l'obiettivo contro cui Paolo si scaglierebbe (e quindi l'identificazione dei suoi oppositori) con la sua dottrina della giustificazione.

All'ampio studio di Sanders sulle fonti antiche del giudaismo dai suoi critici viene rimproverato una non altrettanto approfondita trattazione della figura di Paolo su questa nuova ricostruzione dello sfondo religionistico (anche dal punto di vista contenutistico, più dei tre quarti del libro è dedicato al giudaismo e meno di un quarto a Paolo).

Un autore che sposando le tesi di Sanders si è impegnato in questa trattazione di Paolo è stato J.D.G. Dunn; nei suoi numerosi studi si è adoperato appunto per dare una nuova direzione all'interpretazione complessiva di Paolo e del suo pensiero; emblematico è il titolo di un suo articolo del 1983: "The New Perspective on Paul".<sup>11</sup>

Dunn, sviluppando le tesi di Sanders, precisa che anche il giudaismo conosce la giustificazione per fede; e che l'unico rischio che corre è quello di volersi tenere la legge per sé e di escludere i gentili obbligandoli ad osservare gli "identity markers" della loro religione (circoncisione, prescrizioni sui cibi e sabato). La dottrina della giustificazione dunque servirebbe a Paolo soprattutto – per non dire soltanto – per stabilire l'uguaglianza soteriologica tra giudei e gentili davanti a Dio. Anche nella

<sup>10</sup> Cf. E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia 1986 (orig. ingl. London 1977).

<sup>11</sup> *BJRL* 65 (1983) 95-122, ripresentato esteso in Id., *Jesus, Paul, and the Law*, SPCK, London 1990. Le sue idee poi sono confluite nei commentari in inglese a Romani (1988) e a Galati (1993), e infine nel volume *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999 (orig. ingl. Edimburgh 1998).

predicazione essa viene rivolta soltanto ai gentili, come una specie di tattica strategica per facilitare la missione; non sarebbe quindi volta a risolvere un problema umano universale. Paolo non ce l'avrebbe con la Legge giudaica in sé, e i suoi argomenti contro le “opere della Legge” non riguarderebbero la questione della giustizia mediante l'obbedienza alla legge, ma semplicemente quegli “identity markers” che separano i giudei dai gentili.

La conclusione naturale di queste considerazioni è che, se il “covenantal nomism” dell'AT è una via di salvezza che Dio offre a Israele, mentre l'evangelo di libertà dalla Legge mosaica è la via di salvezza che Dio offre ai non giudei, allora esistono due vie di salvezza!<sup>12</sup>

I punti deboli della “New Perspective”<sup>13</sup>

Innanzitutto, come ha ben messo in luce F. Avemarie,<sup>14</sup> Sanders ha presentato un ritratto unilaterale della soteriologia del giudaismo antico (un po' il lato opposto di come aveva presentato le cose lo Strack-Billerbeck<sup>15</sup>). Ci sono infatti importanti testi rabbinici che insistono fortemente sulla pratica delle prescrizioni della legge (e dei meriti di giustizia che ne derivano) come condizione per essere salvati nel giudizio finale. Pertanto non si può dire semplicemente che quella giudaica sia una “religione della grazia” e del “covenantal nomism”. Nel pensiero rabbinico antico emergono di fatto entrambi i principi e spesso restano in tensione tra loro, quello cioè dell'elezione e quello della retribuzione; principi i cui confini non sono ben definiti e non è sempre chiaro in quale relazione stanno l'uno con l'altro, e tanto meno è possibile stabilire quale dei due abbia la priorità.<sup>16</sup>

Anche assumendo il punto di vista che l'enfasi sulle opere riguardi il rimanere nell'alleanza piuttosto che l'entrarvi (come afferma Sanders), nella maggior parte dei testi rabbinici antichi emerge con evidenza questa ricorrente preoccupazione per le opere da compiere, tanto da sfociare

<sup>12</sup> Tra coloro che hanno accettato questo approccio della duplice “alleanza” ci sono Stendahl, M. Barth, J.G. Gager e L. Gaston; tale prospettiva emerge sempre più anche nel dialogo interreligioso tra ebrei e cristiani (Cf. D.A. HAGNER, in: P. STUHLMACHER, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification*, 82).

<sup>13</sup> Critiche autorevoli alla “New Perspective” sono state mosse ad es. da M.A. SEIFRID, “The ‘New Perspective’ and Its Problems”, *Themelios* 25/2 (2000) 4-18; STUHLMACHER - HAGNER, *A Challenge to the New Perspective*; F. WATSON, “Not the New Perspective” (unpublished paper delivered at the British New Testament Conference, Manchester, September 2001), <http://www.abdn.ac.uk/divinity/staff/watsonart.shtml> [28.02.09]; (segnalo a proposito una fornita e aggiornata pagina Web tutta dedicata a questa discussione, <http://www.thepaulpage.com> [28.02.09]); S. KIM, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002; per gli ultimi sviluppi e bilanci, cf. S. WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and His Critics*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2004; M. BACHMANN, (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.

<sup>14</sup> ID. *Tora und Leben*, Mohr Siebeck, Tübingen 1996; ID., “Erwählung und Vergeltung” *NTS* 45 (1999) 108-126.

<sup>15</sup> Cf. H.L. STRACK – P. BILLERBECK, C.H. BECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, I-IV, München, 1954-1961 (1922-1928).

<sup>16</sup> Si portano testi come 4 Esdra; 2 Baruc 14,12-13; 51,7-14, IQS 3,9-11; 4,2-8; 8,1-10; 9,3-5; 1QpHab 8,1-2; 4QMMT frg. 14, col II,2-7).

non raramente in un vero e proprio legalismo, così che la distinzione tra il *restare* e l'*entrare* nel patto tende ad assottigliarsi molto se non a scomparire del tutto. Ed anche ammettendo che nei testi della migliore teologia del tempo il giudaismo sia presentato come una “religione della grazia”, è innegabile che nel vissuto religioso comune del tempo si cadeva spesso nel legalismo, proprio quel legalismo farisaico contro cui si opponeva non soltanto Paolo, ma Gesù stesso.

Per quanto riguarda Paolo, tra gli studiosi c'è chi, pur assumendo il nuovo punto di vista sul giudaismo antico, continua ad affermare, contro Sanders e Dunn, che Paolo effettivamente presenta il giudaismo come legalistico (al contrario di come era in realtà), e quindi distorcerebbe l'immagine del vero giudaismo del I secolo.<sup>17</sup> Barrett comunque fa notare riguardo alle tesi di Sanders che “è piuttosto audace supporre di capire il giudaismo del I secolo più di quanto abbia potuto fare Paolo”.<sup>18</sup>

Resterebbe in ogni caso da stabilire – se Paolo non ha davanti a sé quel tipo di giudaismo che si è soliti rappresentare come “legalistico”, e quei giudeo-cristiani che ne ereditano tale aspetto – chi siano i suoi reali avversari (come accennavamo più sopra).

Anche se rimane argomento di discussione se la giustificazione per fede sia o meno il centro della teologia di Paolo, essa mantiene senza dubbio un ruolo tutto particolare nella storia della salvezza (cf. la categoria biblica della giustizia - *š<sup>c</sup>daqah / dikaiosynē*); e non si può affermare che Paolo la proponga soltanto per rendere possibile la missione ai gentili: egli la propone perché vera, e compie la missione proprio per questa verità!<sup>19</sup>

In ogni caso è dal confronto con la giustificazione che proviene da Cristo (in cui convivono gli elementi di perdono, riconciliazione, salvezza) che tutto il resto (la giustizia che verrebbe dall'appartenere al popolo eletto e dalla pratica della legge) appare ormai come nient'altro che “spazzatura”, come afferma il giudeo fariseo Paolo divenuto cristiano:

“Anzi, ritengo che tutto sia una perdita a motivo della sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore. Per lui ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero spazzatura, per guadagnare Cristo ed essere trovato in lui, avendo come mia giustizia non quella derivante dalla Legge, ma quella che viene dalla fede in Cristo, la giustizia che viene da Dio, basata sulla fede” (Fil 3,8-9).

<sup>17</sup> Così H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, Mohr, Tübingen 1987, xxv i-xxix.

<sup>18</sup> C.K. BARRETT, *La teologia di san Paolo. Introduzione al pensiero dell'apostolo*, San Paolo, Milano 1996 (London 1994), 118.

<sup>19</sup> Cf. J.G. MACHEN, *The Origin of Paul's Religion*, Hodder-Stoughton, London 1921, 278-279; cit. da HAGNER, in STUHLMACHER - HAGNER, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification*, 90 (“Paolo non si votò alla dottrina della giustificazione per fede a motivo della sua missione tra i Gentili, ma al contrario egli si dedicò alla missione tra i Gentili a motivo della dottrina della giustificazione per fede”); cf. anche R. PENNA, “San Paolo pastore e pensatore”, in ID., *Paolo e la Chiesa di Roma. Aspetti dell'ecclesiologia paolina*, prevista pubblicazione Paideia 2009, 45-50.



## La giustificazione e la Legge

La giustificazione per fede non è una dottrina al servizio della salvezza dei soli gentili, ma rende possibile anche la salvezza dei giudei; tutta la lettera ai Romani può essere letta seguendo proprio questo tema come filo rosso (basta rileggere Rm 1-3, ecc.). Paolo non vede salvezza per nessuno al di fuori della croce di Cristo, nemmeno per Israele (cf. Rm 9-11). Andando prevalentemente verso i gentili Paolo non ha in mente per loro un'altra religione, ma come per se stesso (cf. conversione-chiamata sulla via di Damasco), nient'altro che il compimento della religione giudaica, il divenire cioè veri figli di Abramo attraverso la fede nel Signore Gesù Cristo, il messia morto e risorto.

Il pensiero di Paolo a questo riguardo è aperto all'universalismo antropologico, un antropologia però che tiene presente la drammatica realtà della debolezza e del peccato dell'uomo, che gli rende impossibile l'osservanza piena della legge (cf. Rm 7). Ma qui ha ragione Sanders quando afferma che Paolo ragiona non a partire dal problema (il peccato dell'uomo e la sua situazione di perdizione) per cercare la soluzione, bensì in senso inverso: ciò che si staglia davanti a lui è Cristo, il crocifisso risorto, reso peccato per noi, perché fosse attribuita a noi la sua giustizia (cf. 2Cor 5,21), quindi si parte dalla soluzione sovrabbondante, da Cristo, per poi affrontare tutti i problemi.

Così nei confronti della Legge: il vangelo Paolino non rigetta la Legge, se essa è intesa semplicemente come indicazione della via della giustizia, piuttosto esso concorda con il fine che si proponeva la Legge (cf. Rm 3,31); soltanto afferma che questa non è in grado di raggiungerlo: esso è raggiunto e raggiungibile soltanto in Cristo, che così viene a costituire sia *la fine* che *il fine* della Legge (cf. i due possibili – e probabilmente coesistenti – significati di *telos* in Rm 10,4).

Il punto per Paolo è che la Legge è stata sostituita da Cristo: la legge è stata un mezzo *ad interim*, si è rivelata propriamente come un mezzo per “restare dentro” (“stand in”), ma ora con Cristo non ha più la sua funzione (cf. Gal 3,23-29).<sup>20</sup> Volendo sintetizzare: mentre il Giudeo ha al centro la Legge, il cristiano per Paolo ha al centro Cristo.

Per quanto riguarda le “opere della legge” è difficile da dimostrare – come ha cercato fortemente di fare Dunn – che vengano attaccate da Paolo soltanto in quanto sarebbero gli “identity markers” dei giudei; la critica di Paolo si riferisce invece alla Legge nella sua interezza, soprattutto per la piega legalistica (e il vanto del giudeo) che essa porta inevitabilmente con sé: “L'uso della legge per

stabilire la propria giustizia è ciò che Paolo trova sbagliato nel giudaismo palestinese, includendo [l'uso da lui fatto] nella propria vita passata".<sup>21</sup>

Insomma, si può concludere che l'esegesi paolina di Lutero non è stata poi così lontana dal Paolo autentico, come la recente ricerca ha voluto dimostrare, anzi, resta sempre tra le più genuine, ad eccezione della sua precipitosa identificazione spesso caricaturale tra il giudaismo legalistico e taluni aspetti del cattolicesimo medievale (che lo ha anche spinto verso un certo antisemitismo poi rivelatosi altamente nefasto, come sappiamo), fino ad arrivare alla classica dicotomia luterana tra "legge" e "vangelo".

La dottrina della giustificazione non può dunque essere ridotta ad un argomento strategico congiunturale (la missione ai gentili), volto ad affermare l'uguaglianza soteriologica tra ebrei e gentili: in realtà, per Paolo essa invece non è altro che lo stesso Regno di Dio predicato da Gesù: "è la *basileia* di Dio – come affermava Käsemann - il contenuto della dottrina paolina della giustificazione".<sup>22</sup>

Per l'apostolo, la giustizia di Dio, il Cristo di Dio, il popolo di Dio e il Regno di Dio sono tutte cose che vanno insieme in modo inseparabile. Non si tratta soltanto del problema della salvezza dell'individuo, ma della riconciliazione del cosmo e nell'avvento escatologico del Regno di Dio.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Cf. M. HOOKER, "Paul and the 'Covenantal Nomism'", in ID. - S.G. WILSON (edd.), *Paul and Paulinism, FS for C.K. Barret*, SPCK, London 1982, 47-56; 52.

<sup>21</sup> R.H. GUNDRY, "Grace, Works, and Staying Saved in Paul", *Bib* 66 (1985) 1-38; 16.

<sup>22</sup> E. KÄSEMANN, "Giustificazione e storia della salvezza nella lettera ai Romani", in ID., *Prospettive paoline*, SB 18, Paideia, Brescia 1972 (orig. ted. Tübingen 1969) 93-118, 113.

<sup>23</sup> STUHLMACHER, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification*, 52.