

sue caratteristiche, la *lectio* può richiedere un lettore con una certa cultura teologica ed esperienza nel metodo della *lectio*, così come una certa vita interiore. Nel caso degli esegeti professionisti, il libro può essere un'occasione per avvicinarsi al testo evangelico in un modo diverso da quello accademico, molto vicino al sentire dei Padri. E questa è un'esperienza che arricchisce sempre.

Iranzu Galdeano
Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma
i.galdeano@pusc.it

G. PULCINELLI, *La Giustizia di Dio, salvezza per chiunque crede. Il Vangelo paolino del Dio per noi* (CSB 91), Prefazione di R. PENNA, EDB, Bologna 2019, p. 184, cm 21, € 19,50, ISBN 978-88-10-41044-8.

Oggetto del volume sono alcune questioni centrali del messaggio paolino come il concetto di «giustizia di Dio», cuore del vangelo dell'apostolo con tante implicazioni per la comprensione del messaggio neotestamentario, il motivo dell'espiazione di Cristo e la sua concezione della giustificazione, l'interpretazione sacrificale di Gesù come svelamento dell'agape divina e infine il concetto di fede e l'idea di storia della salvezza. Circa il concetto di espiazione di Cristo l'A. aveva pubblicato nel 2007 una sua ricerca dal titolo: *La morte di Gesù come espiazione*.

Il volume si apre con una prefazione di Romano Penna seguita da una introduzione e 8 capitoli più una conclusione. Ripropone, in forma organizzata, l'attività di ricerca dell'A. sui temi del superamento della Legge e del ruolo della fede nella giustificazione pubblicata in precedenti articoli su riviste e miscellanee dal 1998 al 2017.

Vengono prese in considerazione le diverse sfaccettature della soteriologia paolina, a partire principalmente dalla Lettera ai Romani, senza trascurare gli altri scritti dell'apostolo. Il primo tema affrontato è quello dell'occasione e scopo della Lettera ai Romani oggetto di acceso dibattito tra gli studiosi negli ultimi cinquant'anni. I pochi indizi presenti nella lettera non consentono di definire realisticamente il quadro storico-religioso della comunità e delle relative motivazioni dell'invio dello scritto. Per sopperire siamo costretti a ricorrere al commentario dell'Ambrosiaster e alla lettera di Clemente degli anni '90 o al Pastore di Erma della prima metà del II secolo, entrambe di coloritura giudeo-cristiana. Poi c'è la questione se Romani sia un trattato teologico oppure una lettera che tiene conto della situazione dei destinatari per rispondere a questioni vitali della comunità romana o/e di altre Chiese. Mentre la seconda ipotesi viene oggi ridimensionata, anche sulla prima si dibatte. L'A ritiene che si debba tenere in maggior conto nel *Romanus Debate* il contenuto della *propositio* di Rm 1,16-17 perché importante per cogliere non solo gli sviluppi interni della lettera, ma anche

per capire la situazione storica della/e Chiesa/e di Roma. Paolo scriverebbe Romani prima di recarsi a Roma dopo la programmata visita alla Chiesa di Gerusalemme come autopresentazione e apripista del suo arrivo per farsi aiutare da loro in vista del viaggio in terra pagana come era quella di Spagna.

Il secondo studio è dedicato alla microunità Rm 3,21-22, *propositio* della sezione Rm 3,21-5,21, riguardante la giustificazione per fede. Le questioni dibattute sono il corretto significato e la funzione della espressione «giustizia di Dio», la portata dell'esclusione della Legge, il significato della *pistis Christou* se fede di Cristo o in Cristo, e la funzione del brano all'interno della lettera. Dopo aver messo a fuoco la delimitazione e il contesto letterario di Rm 3,21-22 e considerati i molti parallelismi tra Rm 1,16-17 e Rm 3,21-22c, passa all'analisi semantica dei versetti, soffermandosi sul sintagma «giustizia di Dio» in Paolo. Si dibatte tra gli studiosi se Paolo non dipenda da un concetto già presente nelle Scritture ebraiche oppure dall'ellenismo. La discussione verte inoltre sulla natura del genitivo, se soggetto (indicante la qualità di Dio stesso) o oggettivo (la giustizia suscitata nell'uomo da Dio). Rifacendosi a Lyonnet, fa notare come occorra prescindere dal significato assunto in teologia a partire da Agostino come pure dal senso di giustizia nell'uso quotidiano (distributivo o retributivo). La soluzione più rispettosa è quella offerta da Käsemann nel 1961 che parlava della «giustizia di Dio» come espressione della sovranità di Dio sulla creazione, protesa alla giustificazione del peccatore e rivelata escatologicamente in Cristo. Una sfumatura concettuale attestata sia a Qumran (cf. 1QS 11,12) che in Dt 33,21 e nel *Test. Dan.* 6,10. Il ricorso alla greco classica per chiarire il sintagma non è di grande aiuto. Più utile il ricorso alla *tsedeq/ts^cdaqah* dell'AT come condotta di due soggetti in conformità a un patto. Nei Salmi e nel Secondo-Terzo Isaia giustizia è messo in rapporto con misericordia-bontà-fedeltà-salvezza tanto da farlo ritenere un loro sinonimo (cf. Is 46,13). Una nozione presente anche a Qumran. Paolo in Romani riprende questa connotazione tardo giudaica di intervento salvifico-escatologico di Dio che rimane giusto nel retribuire e che partecipa a tutti gli uomini a motivo della fede in Cristo, attuando una nuova relazione tra Dio e l'uomo. La morte redentrice del Messia è la manifestazione escatologica della giustizia di Dio «testimoniata dalla Legge e dai Profeti» (Rm 3,21d) al presente. La formula *pistis Iēsou/Christou*, che ricorre sette volte in Paolo, e sempre senza l'articolo davanti al sintagma, fa propendere per un uso idiomatico con significato oggettivo. L'affermazione «per tutti quelli che credono» (v. 22c), rafforzata dalle parole «poiché non c'è differenza» (v. 22d), esprime il carattere universale della manifestazione della giustizia salvifica di Dio.

Il terzo capitolo è dedicato alla dottrina della giustificazione e alla sua rilevanza ecumenica, alla luce della *Dichiarazione congiunta sulla Dottrina della giustificazione* tra la Chiesa cattolica e la Federazione luterana mondiale del 31 ottobre 1999. L'A. fa un *excursus* sul percorso della ricerca da una cinquantina d'anni, a partire dal vescovo luterano svedese K. Stendahl (1921-2008), che diede inizio al ripensamento della prospettiva classica luterana, all'ipotesi della cosiddetta *New Perspective*, ovvero di una polemica paolina contro il *covenantal nomism* di E. P. Sanders, all'idea di una presa di posizione da parte dell'apostolo contro l'*identity markers* di J.D.G. Dunn. L'A. dopo aver passato in rassegna

le diverse criticità delle varie proposte, conclude che l'esegesi paolina di Lutero non sarebbe stata così lontana dal Paolo autentico, tranne che nella precipitosa identificazione tra il giudaismo legalistico e alcuni aspetti del cattolicesimo medievale, fino alla dicotomia tra Legge e vangelo.

Il quarto capitolo è dedicato a «Il concetto biblico-teologico dell'espiazione e la morte di Cristo *pro nobis*». Oggetto è la categoria dell'espiazione della morte di Gesù spesso collegata a partire da Anselmo d'Aosta con quella della soddisfazione vicaria con il rischio di presentare un Dio adirato e offeso dal peccato la cui giustizia va placata attraverso un sacrificio. L'immolazione del crocifisso avrebbe «soddisfatto» adeguatamente tale necessità. Attraverso un esame della terminologia ebraica e greca alla base del concetto biblico di espiazione si mostrano le criticità di tale prospettiva. Vengono vagliati i tre modelli interpretativi del concetto di espiazione emersi nel recente dibattito tra gli studiosi: 1) riscatto attraverso sostituzione o purificazione del tempio; 2) superamento della punizione; 3) donazione simbolica di una vita compromessa. Il motivo dell'espiazione vicaria è impiegato nel Quarto Canto del Servo sofferente di Is 52,13–53,12. Gli apocrifi dell'AT, Filone Alessandrino, Flavio Giuseppe, Qumran e *4Mac* sono in sostanziale continuità con l'AT. Differente è l'uso fatto dal NT del verbo *hilaskomai* in Lc 18,13 come richiesta di misericordia, mentre in Ebrei, in Paolo e in 1Gv sia il verbo *hilaskomai* che il sostantivo *hilasterion* richiamano il valore anticotestamentario di espiazione legandolo al sacrificio di Cristo. Di qui si desume che nel NT la morte di Cristo è espiazione in quanto atto di Dio e non dell'uomo. Dice più l'idea di «a favore di» o «a vantaggio di» che quella di «a causa dei nostri peccati». Il concetto di espiazione ha un valore finale «a favore dei nostri peccati», in linea con l'autocoscienza di Gesù di fronte alla sua missione. La sua morte ottiene l'espiazione-cancellazione-perdono dei nostri peccati, come momento culminante dell'azione salvifica di Dio sul piano escatologico.

Il quinto capitolo è dedicato alla «Morte di Gesù e la sua interpretazione sacrificale nel Nuovo Testamento». Gli scritti neotestamentari concordano nell'affermazione del valore salvifico della morte di Gesù. Ad argomentare sul tema è soprattutto Paolo che usa le formule «morire per» o «dare la vita» per noi/per voi/per tutti/per me. Se si guarda ai Vangeli si nota che gli apostoli erano impreparati a comprendere lo scandalo della croce. È stata la riflessione successiva nella cristianità primitiva che ha cercato di dare risposte alla domanda del perché della ignominia della croce. Nel Nuovo Testamento sono stati trovati diversi schemi interpretativi. R. Bultmann ne ha trovato cinque; G. Barth nove, tra cui quello dell'espiazione vicaria. Tutti questi schemi interpretativi attingono a modelli veterotestamentari. Il modello che si è imposto nella storia della teologia e nello sviluppo della dogmatica cristiana è stato quello dell'interpretazione sacrificale della morte di Cristo, fatta propria fino ad oggi dal popolo cristiano. Sia nel mondo biblico che in quello ellenistico, il sacrificio si concretizzava nell'offerta fatta alla divinità. Ma la morte di Gesù non ha niente a che vedere con i sacrifici offerti nel tempio di Gerusalemme o su un altare pagano, dal momento che ha tutte le caratteristiche della massima impurità cultuale: cadeva sotto la maledizione della Legge (cf. Gal 3,13 che cita Dt 21,23) ed era avvenuta al di fuori dello spazio cultuale. Accanto alla metafora sacrificale troviamo altre metafore nel

NT e soprattutto in Paolo come quella giudiziale di giustificazione, quella sociale di redenzione e quella culturale di espiatione. La morte di Gesù è accompagnata nella maggior parte dei casi dal cosiddetto *hyper* soteriologico con i verbi donare, consegnare, soffrire, dare la vita, morire (seguito dal complemento «i molti», «tutti», «me-noi-voi», «il fratello», «gli empi», ecc.). Delle 40 occorrenze, la metà le troviamo in Paolo, mentre tra i Vangeli si distingue l'uso fatto nel Vangelo di Giovanni. Secondo alcuni la menzione del sangue in Rm 3,25 legata a quella culturale di *hilastērion* («strumento di espiatione») indurrebbe a ritenere che Paolo lo consideri alla stregua del sacrificio per lo *Yom Kippur* (E. Lohse), ma la presenza di *hilastērion* non è sufficiente perché la morte di Gesù non è mai presentata come sacrificio culturale dato che non si usa il vocabolo *thyma* («sacrificio») e se usa il termine *thysia* lo fa solo in senso profano per la vita cristiana o per la prassi culturale da cui prende le distanze (cf. 1Cor 10,18). Tra l'altro i sacrifici si offrono a Dio e in questo caso Dio lo offrirebbe a se stesso. L'A. ritiene che la più valida critica all'interpretazione sacrificale della morte di Gesù negli scritti paolini sia stata fatta da Mclean. Stowers arriva ad affermare che la concezione paolina sia completamente opposta a quella del sacrificio giudaico. La sostituzione vicaria rimane appena accennata nella martirologia giudaica. Infine c'è da aggiungere che il «per noi» paolino non equivale semplicemente a «al posto nostro» dal momento che Cristo ha offerto se stesso, la sua vita «per noi» *non per Dio*.

Il sesto capitolo porta il titolo «Il significato agapico della sofferenza di Cristo e del suo sacrificio». Gli scritti neotestamentari lasciano trasparire la risposta alla domanda «come mai l'inviato di Dio ha dovuto soffrire e subire una morte così ignominiosa e per molti versi totalmente impreveduta?... e che significato e valenza assume tale soffrire e morire?» (102). È soprattutto Paolo a darla con le formule soteriologiche del «morire per» o «dare la vita» per noi/per voi/per tutti/per me. Tracce di questa interpretazione si trovano nei detti e fatti prepasquali dei Vangeli (es. Mc 10,45; 14,22.24), ma è tutta l'esistenza di Gesù fin dagli inizi a far parte di questa offerta. Come dichiara Eb 4,15b: «egli è stato messo alla prova in ogni cosa come noi, escluso il peccato». Lo testimoniano le tentazioni avvenute nel deserto dopo il battesimo; quelle affrontate durante il ministero; quella suprema, l'*agōnia* del Getsemani (Lc 22,44) e il grido della croce (cf. Mc 15,29-32 parr.). La parabola dei vignaioli omicidi dimostra che non solo Gesù conosceva il motivo biblico della persecuzione violenta dei profeti, ma che lo applicava a se stesso e alla sua missione (cf. Mc 12,1-12 parr.). Le parole dell'ultima cena («mio sangue... versato per molti» di Mc 14,24 // Mt 26,28, ecc.) mostrano come Gesù abbia dato una lettura salvifica della sua morte «per i molti» all'interno del disegno salvifico di Dio. Il valore salvifico dell'obbedienza e della morte di Cristo è ribadito dalla letteratura paolina (2Cor 5,21 «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore, perché in lui noi potessimo diventare giustizia di Dio»; cf. Gal 1,4; 2,19-20; Rm 5,8; 5,19b; 8,32). Le tribolazioni del cristiano sono «tribolazioni di Cristo» in quanto sofferte a causa sua in lui, ricalcano le sue e sono sofferte come membro del corpo di Cristo che è la Chiesa a vantaggio della comunità. Non è la sofferenza in sé a redimere il mondo, «ma è l'atto donativo-agapico di Dio in Gesù Cristo, con il quale egli fino in fondo rimane fedele e solidale con tutti gli uomini, a ottenere la salvezza» (114). Nel sof-

frire di Cristo per noi si svela la sovrabbondanza dell'amore trinitario «disposto a tutto pur di salvare il mondo intero» (115).

Il settimo capitolo porta il titolo di «Anche Abramo ottenne giustizia mediante la fede. Paolo interprete delle Scritture alla luce di Rm 4». Oggetto non è l'analisi del tipo di testo biblico che aveva Paolo, l'elenco e le allusioni bibliche, il modo in cui riporta il testo, ecc., né il confronto tra l'esegesi paolina e quella moderna per le quali questioni rimanda agli studi di Ellis, Koch, Hays, Stanley, Watson e Pitta. L'intento dell'A. è presentare la metodologia esegetica di Paolo a partire da un brano rappresentativo come Rm 4. Dopo aver accennato al fatto che Paolo ricorra alle prime due delle sette regole di Hillel (*gal wachomer e gezerah shawah*), la prima delle quali aveva un corrispettivo nell'analogo principio della retorica greco-romana nel procedimento *a minore ad maius*, le tecniche ermeneutiche di Paolo non sono differenti da quelle degli scritti giudaici coevi. Brewer, a partire da autori precedenti al 70 d.C., distingue tra coloro che adoperano una esegesi di tipo scribale ovvero letterale (Hillel, Shammai, Yohannan b. Zakkai), perché la Scrittura è data da Dio in modo immutabile (che chiama *nomological exegesis*), da una non-scribale (*inspirational exegesis*) con un approccio alla Scrittura meno legato alla letteralità e al contesto (Qumran, Filone e Flavio Giuseppe). Paolo appartenerrebbe a questa seconda categoria per l'adattamento più libero delle citazioni alla sua argomentazione. A modo di esemplificazione dell'ermeneutica paolina viene presentata l'esegesi di Rm 4 dove con l'uso della *gezerah shawah* nei vv. 1-8 sottolinea il come si applica la giustificazione senza le opere ad Abramo e in 4,9-12 il quando, se prima o dopo essere stato circonciso, e questo per arrivare a tutti i credenti (4,13-25). Paolo non ricorre immediatamente all'argomento cristologico, perché voleva principalmente sottolineare la fede in sé come alternativa alle opere per il conseguimento della giustizia, anche perché non era possibile storicamente che Abramo credesse in Cristo. La fede di Abramo è quella «in colui che ha risuscitato Gesù» (4,24), ed è a Dio che Cristo rimanda. Paolo non manipola le Scritture ma cerca di recuperare i sensi del testo non ancora compresi per sostenere che quanto annunciava lui e gli altri credenti era già contenuto nelle Scritture ebraiche. «Non è soltanto la fede cristologica di Paolo (e della Chiesa primitiva) a illuminare il senso delle Scritture (senza che ciò assuma il tenore di un'imposizione o forzatura al testo), ma sono esse a loro volta a illuminare – anche – la sua cristologia» (138).

L'ottavo capitolo è dedicato a «La storia della salvezza secondo Paolo: compimento e rivelazione nell'evento Cristo». Due le direttrici individuate dagli studiosi in merito alla concezione della storia paolina: la linea classica che è prevalsa fino agli anni '60 del XX secolo secondo lo schema promessa-compimento e la linea apocalittica emersa più recentemente che sottolinea come con Gesù ci sia stata l'irruzione dell'elemento escatologico e l'inizio di una nuova creazione (cf. Gal 6,15; 2Cor 5,17). L'A. fa notare come queste due direttrici non si oppongano ma risultino compresenti nella concezione paolina della storia.

Più volte Paolo infatti nelle sue lettere riprende il motivo delle tappe della storia della salvezza, ricorrendo soprattutto all'AT e ai protagonisti di tale disegno divino. Lo schema più chiaro è quello delineato in Gal 3,1-4,7 quando parla del superamento in Cristo della legge mosaica: Cristo è «il diretto erede di quel-

la promessa, quasi un nuovo Isacco, il figlio della promessa» (148). Come faceva notare Lutero commentando Gal 4,4, «non il tempo fece sì che il Figlio venisse inviato, ma al contrario è l'invio del Figlio che fece la pienezza del tempo». Anche se nel testo di Gal 4,4 prevale la prospettiva storico-salvifica, non è assente la componente apocalittico-escatologica perché Dio interviene per mezzo della *missio* del Figlio. Lo stesso motivo è ribadito in Rm 8,3, anche se qui non si enfatizza la scansione cronologica dell'evento Cristo, ma si sottolinea di più l'aspetto incarnazionistico della missione del Figlio «in vista del peccato» (ovvero «per l'eliminazione del peccato»). La storia della salvezza ha un punto di partenza, la promessa di Abramo e un punto di arrivo, Cristo e l'inserimento dei credenti in lui. Sia in Romani che in Galati viene presentato il vangelo come rivelazione che ha per soggetto attivo Dio che interviene nella storia mediante Cristo: «la sua morte e risurrezione sono allo stesso tempo, l'incursione apocalittica-escatologica di Dio nel mondo a favore dell'uomo, una scelta che Dio ha fatto a prescindere dalla scelta che farà l'uomo. In questo senso Paolo, pur non presentando una teoria generale e ordinata della rivelazione, è a tutti gli effetti un teologo della rivelazione, cioè dell'«apocalisse» di Dio» (166).

Giacomo Lorusso
Via C.E. Buonpensiere, 18
70024 Gravina di Puglia (BA)
giacomolorusso59@gmail.com