

Ks. Stanisław Wronka

La giustificazione e la salvezza in Rm 1,16–17¹

I due versetti sono considerati comunemente come l'annuncio della lettera, quindi come una piccola unità. Quali sono gli indizi che permettono di trattare questi versetti come un'unità letteraria?

Innanzitutto, questo breve testo si distingue dal contesto prossimo con il suo tono che è nello stesso tempo oggettivo e positivo. Solo il primo verbo sta nella 1^a persona singolare (*epaischýnomai*). La particella negativa *ouk* dà a questo verbo il senso positivo, perché il vergognarsi ha qui per sé il senso negativo. Tutti gli altri verbi stanno nella 3^a persona singolare e sono affermativi. Come oggettivo, il testo si distingue dal brano precedente (1,8–15) dove Paolo esprime il suo desiderio di venire a Roma, usando la 1^a persona singolare e la 2^a persona plurale (io-voi). Come positivo, il testo si distingue dal brano seguente (1,18–23) il cui tono è molto negativo. Lo si riconosce dai termini usati (ira di Dio, empietà, ingiustizia, soffocare la verità, vaneggiare nel ragionamento, ottenebrare la mente ottusa, diventare stolto) e dalle due negazioni nel v. 21 (*ouch, é*).

Inoltre, la prospettiva del nostro testo è diversa da quella dei brani vicini. All'inizio della lettera, Paolo si rivolge ai cristiani di Roma (1,7.15) che chiama, come di solito, "fratelli" (1,13). Il suo sguardo abbraccia anche gli altri abitanti della capitale, ancora pagani, ai quali egli si sente mandato, alcuni perfino barbari-igno-

¹ Questo articolo prosegue quello precedente "La giustificazione e la salvezza in Paolo", *Polonia Sacra* Rok I(XIX) Numer 1(45) 1997, 281–292, e contiene l'esegesi dettagliata di uno dei testi principali per il problema della giustificazione e della salvezza nelle lettere paoline.

ranti, in opposizione ai Greci-dotti (1,5-6.13-14)² Non c'è nessun accenno ai Giudei³

In 1,16-17 la prospettiva si allarga. Paolo parla adesso della "salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima e poi del Greco" Per lui, tutti (*pántes*) si dividono in questi tre gruppi: credenti, Giudei e Greci (cf. 1 Cor 10,32-33). Ogni (*pâs*) credente proviene o dai Giudei o dai Greci. Questi due gruppi costituiscono tutta l'umanità (*pántes*) che sta sotto il dominio del peccato (Rm 3,9). Gli altri testi (1 Cor 12,13; Gal 3,28; Col 3,11) confermano che questa divisione dicotomica è esauriente, perché in essi l'opposizione Giudeo-Greco è accompagnata dalle altre: libero-schiavo, uomo-donna che senza dubbio dividono tutti in modo esauriente. In Col 3,11 c'è solo una coppia (barbaro-Scita) che sfugge a questa regola, essa non è neanche una opposizione. L'indicazione chiara però viene qui dall'altra coppia: circoncisione-incirconcisione che equivale a quella Giudeo-Greco. In tutti questi testi il termine *Héllēn* non ha il significato proprio, come in Rm 1,14, dove i Greci costituiscono una parte dei pagani in opposizione ai barbari, ma denomina tutti i pagani, non Giudei. Paolo usa scambievolmente i termini *Héllēnes* ed *éthnē* in opposizione agli *Ioudaîoi* (Rm 2,10-14; 1 Cor 1,22-24). Tale significato dell'*Héllēn* è logico nella lettera rivolta agli abitanti di Roma, ai quali Paolo non avrebbe potuto parlare solo dei problemi dei Greci.

Dopo aver introdotto questa prospettiva universale, Paolo rimane in essa nei capitoli seguenti. Comincia con la descrizione della situazione dei pagani che chiama generalmente "uomini" (*ánthrōpoi*; 1,18). Dei Giudei si occuperà solo nel cap. 2, usando anche qui il termine *ánthrōpos* (2,1.3.9.16), forse per sottolineare la comune sorte di tutti, cioè il loro bisogno della giustificazione.

Vediamo quindi che all'inizio della lettera Paolo pensa soprattutto agli abitanti di Roma, in 1,16-17 presenta la sua ottica universale della salvezza di tutti coloro che credono - Giudei e pa-

² Le due coppie dei termini opposti: Greci-barbari e dotti-ignoranti sono sinonime; cf. K. ROMANIUK, *List do Rzymian. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań-Warszawa 1978, 86.

³ Paolo non usa mai il plurale *éthnē* per denominare i Giudei, ma lo contrappone a loro (Rm 3,29; 9,24.30-31; 1 Cor 1,23; Gal 2,8-9).

gani, da 1,18 parla di nuovo dei pagani, ma questa volta nei termini più generali. La prospettiva è diversa in ogni brano.

Infine anche la struttura del testo mostra che si tratta qui di un'unità.

v. 16a	<i>Ou gàr epaischýnomai tò euaggélion,</i>	
16b	<i>dýnamis gàr theoû estin eis sōtērian</i>	a
	<i>pantì tô; pisteúonti,</i>	b
	<i>Ioudaîō; te prōton kai Hēllēni;</i>	c
17	<i>dikaiosýnē gàr theoû en autô; apokalýptetai</i>	a
	<i>ek pisteōs eis pístin,</i>	b
	<i>kathōs gégraptai,</i>	c
	<i>Ho dè díkaios ek pisteōs dzésetai.</i>	
18	<i>Apokalýptetai gàr orgē theoû...</i>	

Si vede che i v. 16a e 18 cominciano con i verbi, mentre all'inizio dei v. 16b e 17 sono collocati, con enfasi, i nomi. Questi due versetti (16b e 17) si distinguono pure con una struttura abbastanza regolare che consta dei tre elementi: constatazione fondamentale (a), condizione della fede (b), esplicazione o prova scritturistica (c). Abbiamo qui a che fare con un certo parallelismo. Il v. 17 precisa ciò che è stato affermato nel v. 16b. I due versetti si uniscono strettamente fra di loro, e poi pure con il v. 16a attraverso il termine "vangelo" e la congiunzione *gár*, usata due volte nel senso causativo-esplicativo (perché, cioè). Infatti, essi spiegano perché Paolo non si vergogna del vangelo, che cosa è il vangelo per lui⁴ Tutte le proposizioni di 1,16-17 sono ben unite fra di loro.

Il parallelismo fra i v. 17 e 18 ha il carattere antitetico, nel vangelo cioè si rivela la giustizia di Dio, mentre nel mondo l'ira di Dio. Il vangelo porta ciò che manca agli uomini. La loro situazione spiega e dimostra (di nuovo il *gár* esplicativo-causativo) il bisogno del vangelo. La cesura qui è forte. Fra i v. 15 e 16 invece c'è una continuità; *l'ouk gàr epaischýnomai* costituisce un buon passaggio. Con i nostri versetti finisce la parte iniziale della lettera, dopo di essi incomincia la parte centrale dello scritto paolino.

⁴ F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ¹⁵1979, §252, considerano lo stile di Rm 1,16-17 uno stile di definizione, caratterizzato fra l'altro dalla mancanza degli articoli.

Dopo aver individuato il nostro testo come una piccola unità, passiamo adesso alla sua esegesi. Nella frase principale (1,16a) Paolo afferma che non si vergogna (*ouk epaischýnomai*) del vangelo. Con tale verbo esprime, in modo negativo, la piena fiducia (*homologéō*)⁵ nel vangelo; egli è certo che esso non può deludere (cf. Rm 5,5). Questa sicurezza spiega (*gár*) la sua prontezza nel proclamare il vangelo anche ai Romani (1,15). Da parte sua non c'è alcun ostacolo ad andare a Roma; se questo finora non è accaduto non dipende da lui (1,13). Può darsi che l'Apostolo si difenda così contro le false opinioni su di lui oppure accenni a coloro che si vergognano del vangelo. Egli sa bene che esso è considerato talvolta scandalo e stoltezza (1 Cor 1,23), ma questo fatto non lo scoraggia. Si sente debitore verso tutti (Rm 1,14) e non può non proclamare il vangelo (cf. 1 Cor 9,16).

Il termine *tò euaggélion* è fondamentale nel nostro testo, appare in ogni proposizione – prima come oggetto diretto, poi come soggetto sottinteso e infine nell'espressione preposizionale *en autô*; sostituito dal pronome personale. L'articolo rimanda alle espressioni antecedenti, più precise: *euaggélion theoû* (1,1) e *tò euaggélion toû hyioû autoû* (1,9). Si tratta di questo vangelo che Paolo chiamerà anche *tò euaggélión mou* (2,16; 16,25), cioè il vangelo che egli ha ricevuto e che proclama. Questo vangelo è per lui unico e vero, non ne esiste un altro (cf. Gal 1,6–9).

I v. 16b e 17 precisano come Paolo comprende il vangelo. Esso è la potenza di Dio e la rivelazione della sua giustizia. Sulla base di 1 Cor 1,24.30 potremmo sostituire il "vangelo" con "Cristo" che è pure la potenza e la giustizia di Dio. Il vangelo contiene dunque e trasmette una realtà divina, personificata nel Cristo, che si rivela e opera (cf. 1 Cor 15,2; Gc 1,21).

L'espressione *dýnamis theoû* viene usata da Paolo sempre nel contesto positivo, non è la potenza che distrugge, bensì la potenza che aiuta, rafforza, libera e dà la vita. E' una qualità di Dio che opera spontaneamente nel mondo. La potenza di Dio può essere conosciuta nel creato, insieme con la sua divinità (Rm 1,20), ma è visibile soprattutto nella storia della salvezza, nella liberazione di

⁵ Cf. H. SCHLIER, *La lettera ai Romani. Testo greco e traduzione. Commento*, Brescia 1982, 91.

Israele dall'Egitto (Rm 9,17 = Es 9,16) e prima di tutto nella risurrezione del Cristo (Ef 1,19-20; 1 Cor 6,14; 2 Cor 13,4). Egli stesso è la potenza di Dio per i chiamati (1 Cor 1,24); lo è pure il vangelo, la parola della croce (Rm 1,16; 1 Cor 1,18). Paolo è divenuto ministro del vangelo grazie a questa potenza ed è convinto ch'essa aiuta ad esercitare con coraggio il ministero dell'apostolo (Ef 3,7; 2 Tm 1,8; 2 Cor 6,7). La potenza di Dio costituisce la base per la fede dei cristiani (1 Cor 2,5) verso i quali è grande (Ef 1,19). Con essa Dio li risusciterà come ha risuscitato il Cristo (1 Cor 6,14; 2 Cor 13,4).

Vediamo dunque che la potenza di Dio, negli scritti paolini, abbraccia tutto il creato e tutti i tempi. Adesso è connessa soprattutto con il vangelo, con la sua proclamazione ed accettazione. Il suo culmine si manifesterà nella risurrezione e glorificazione dei credenti a somiglianza della risurrezione e glorificazione del Cristo.

L'uso positivo della *dýnamis theou* è indicato esplicitamente dall'espressione *eis sōtērian*. Il vangelo è la potenza di Dio che ha per scopo la salvezza degli uomini. La realtà espressa per mezzo della *sōtēria* è per Paolo una realtà già presente. Ai Corintiani dice: "ecco ora il giorno della salvezza" (2 Cor 6,2). Questo non significa però ch'essa è già ottenuta né che i cristiani l'hanno pienamente in possesso. In tale senso Paolo non usa mai questo termine. La salvezza si apre piuttosto come una possibilità (Rm 11,11) a chi crede (Rm 1,16; 10,10) e col tempo diventa più vicina per i credenti (Rm 13,11). Naturalmente, bisogna attendere ad essa (*katergázesthe*; Fil 2,12; cf. Rm 10,1; 2 Cor 1,6; 7,10; Fil 1,19; 2 Tm 2,10). Il carattere escatologico della *sōtēria* risulta chiaro dalle diverse espressioni: "la speranza della salvezza" (1 Ts 5,8), "il presagio della salvezza" (Fil 1,28; cf. Ef 1,13-14), "la salvezza insieme alla gloria eterna" (2 Tm 2,10; cf. 2 Ts 2,13-14), come pure dall'opposizione fra salvezza e perdizione (*apóleia*; Fil 1,28), fra salvezza e ira (*orgé*; 1 Ts 5,9) e fra salvezza e morte (*thánatos*; 2 Cor 7,10)⁶ La salvezza significa la liberazione da queste realtà e nello stesso tempo il godimento della vita piena nella gloria eterna.

Il dativo *pantì tō; pisteúonti* esprime una fondamentale condizione da parte dell'uomo, perché la potenza di Dio possa operare

⁶ La "morte" è compresa qui nel senso teologico; cf. W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago-London²1979, 351.

la sua salvezza, cioè la fede. L'aggettivo *pâs* dà la forza a questa condizione: il vangelo è lo strumento della salvezza per ogni credente, senza alcuna eccezione, e solo per lui. Essendo la base della salvezza, la fede non si oppone però alle opere, anzi le richiede (cf. Gal 5,6). Paolo dice, in modo esplicito, che bisogna anche cooperare alla propria salvezza (Fil 2,12; Rm 13,8-14).

L'espressione *Ioudaîō, te prôton kai Hêllēni* vuole chiarire ulteriormente che la salvezza è aperta a tutti, indipendentemente dalla provenienza. Come abbiamo detto, "Greco" significa qui pagano, non Giudeo; la coppia Giudeo-Greco abbraccia dunque tutti. La congiunzione *kai*, rafforzata con la particella *te*, unisce strettamente⁷ due gruppi che prima erano nettamente separati (cf. Ef 2,11-21).

L'avverbio *prôton*⁸ (cf. anche Rm 2,9-10) bisogna riferirlo solo al Giudeo, se prendiamo il Greco nel senso di non Giudeo⁹. Esso indica una certa preminenza dei Giudei riguardo agli altri¹⁰. Paolo ne parla in Rm 3,1-2.9 e 9,4-5. Questa preminenza risulta dal fatto che i Giudei sono un popolo scelto da Dio, che la salvezza è venuta tramite loro e che è cominciata da loro (cf. Gv 4,22). Solo in questo senso i Giudei possono sentirsi privilegiati che erano e restano più "vicini" alla salvezza degli altri, ma in conseguenza anche più responsabili (cf. Rm 2,9-10). Non si può vedere la diversa sorte fra i credenti, perché la situazione esistenziale è uguale per tutti (cf. Rm 3,9.23), come pure la salvezza che si ottiene per la fede e non per la legge. Paolo dice chiaramente, dopo aver usato due volte l'espressione "per il Giudeo prima e poi per il Greco" (Rm 2,9-10), che "presso Dio non c'è parzialità" (2,11).

⁷ Cf. F. BLASS ed al., *Grammatik*, §444.

⁸ Esso porta qualche difficoltà, forse per questa ragione alcuni manoscritti (B, G, sah, Mcion, Tert., Ephr.) l'omettono.

⁹ Dell'altra opinione è per es. H.W. SCHMIDT, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Berlin 1963, 27. Egli dà al "Greco" il significato proprio (in opposizione al barbaro) e afferma che *prôton* si riferisce al Giudeo e al Greco che rappresentano due categorie di uomini più bisognosi della salvezza, benché si vedano privilegiati - i primi a causa della loro religione, gli altri a causa della loro cultura. E' difficile trovare le prove per tale interpretazione.

¹⁰ Questa preminenza viene suggerita anche dal fatto che i Giudei sono collocati sempre davanti ai Greci (Rm 1,16; 2,9-10; 3,9; 10,12; 1 Cor 1,22.24; 10,32; 12,13; Gal 3,28; Col 3,11).

Il v. 17 presenta molte difficoltà, non è chiaro il significato di nessuna sua parte. Cominciamo con l'espressione *dikaiosynē theōū* che è qui la più importante. Come comprendere questa giustizia e quale valore dare al genitivo? Per interpretarla bene terremo conto del parallelismo di tipo sinonimico fra i v. 16b e 17 e del parallelismo di tipo antitetico fra i v. 17 e 18. Ci serviremo anche degli altri testi dove troviamo questa espressione (Rm 3,5.21-22.25-26; 10,3; 2 Cor 5,21; cf. Fil 3,9).

Prima di tutto, la giustizia di Dio deve essere spiegata nella prospettiva della salvezza. Non può essere una giustizia vendicativa, perché non lo permette né la struttura del nostro testo, né il suo senso. Il vangelo non potrebbe essere la potenza di Dio per la salvezza, se in esso si rivelassero il giudizio di Dio e la sua ricompensa che non può essere che la condanna di tutti, dato che tutti sono peccatori (Rm 3,9.23). Tale giustizia non avrebbe poi nessun bisogno della fede.

Se è così, allora la giustizia di Dio e l'ira di Dio stanno in opposizione. L'ira di Dio è una reazione "contro ogni empietà e ogni ingiustizia (*adikian*) degli uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia" (*en adikía*;_i; Rm 1,18). L'ira si manifesta nell'abbandono degli uomini ai loro desideri e passioni infami e alla loro intelligenza depravata (1,24.26.28). L'uomo, con la sua durezza e il suo cuore impenitente, se l'accumula per il giorno del giudizio e della ricompensa, per il giorno dell'ira (2,5-6).

In opposizione all'ira di Dio e in parallelo alla salvezza, si deve vedere nella giustizia di Dio una realtà di bontà e di misericordia verso gli uomini (cf. Rm 2,4; 3,25-26), una volontà di aiutarli e di liberarli dalla loro situazione miserabile.

Lo conferma Rm 3,5 dove Paolo dice che "la nostra ingiustizia (*adikía*) mette in risalto la giustizia di Dio (*theōū dikaiosynē*)" Quest'antitesi trova nel contesto le altre due: l'infedeltà dei Giudei non può annullare la fedeltà (*pístis*) di Dio (3,3-4) e per la mia menzogna (*pseúsma*) risplende la verità (*alétheia*) di Dio (3,7). La giustizia di Dio significa dunque la sua fedeltà alle promesse, all'alleanza, la sua veracità nonostante l'ingiustizia, cioè l'infedeltà e la menzogna degli uomini¹¹ Da questo atteggiamento di Dio non

¹¹ Cf. S. LYONNET, "Giustizia di Dio e peccato dell'uomo (Rom. III)", in: IDEM, *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Napoli 1967, 51-64.

risulta che l'uomo può continuare a operare il male (3,7-8), né che Dio non può riversare la sua ira e giudicare il mondo (3,5-6). La giustizia di Dio e l'ira di Dio non si annullano a vicenda, queste due realtà coesistono e si rivelano (1,17-18). Tutto dipende dall'uomo, la sua fede fa operare la giustizia di Dio (1,17), la sua durezza invece l'ira di Dio (2,5).

La giustizia di Dio denomina dunque, in primo rango, il suo atteggiamento fedele e benevolo di fronte all'uomo, nonostante la sua malignità, anzi una più grande ingiustizia da parte dell'uomo suscita una più grande giustizia da parte di Dio. Questa concezione non contiene nessun accenno al giudizio. Con tale comprensione di questa locuzione il genitivo *theou* è il genitivo soggettivo; si tratta di un atteggiamento, una qualità di Dio.

La giustizia di Dio si rivela (*apokalýptetai*). Finora era dunque nascosta e adesso (cf. Rm 3,21.26) si fa conoscere e sperimentare¹² In opposizione all'ira di Dio che significa un allontanamento di Dio dall'uomo ingiusto e si esprime nel giudizio e nella condanna, la giustizia di Dio sarebbe un avvicinamento di Dio all'uomo ingiusto per farlo giusto e sottrarlo così al giudizio e alla condanna. La giustizia di Dio non consiste solo nella sua bontà, tolleranza e pazienza (Rm 2,4; 3,25-26), non è solo una paziente attesa, una mancanza della punizione dell'uomo, ma è il divino operare che mira a superare l'ingiustizia dell'uomo.

Tale significato dinamico risulta dal parallelismo fra giustizia di Dio e la sua potenza (v. 16b) e dall'affermazione in Rm 3,26: "per dimostrare la sua giustizia nel tempo presente, perché Lui stesso sia giusto e giustifichi chi ha fede in Gesù" L'aggettivo *dikaios* dimostra che la *dikaiosynē theou* denomina una qualità di Dio e il participio *dikaiôn* - che la giustizia può equivalere alla giustificazione¹³

Quest'opera divina si rivela adesso. In 1,17 abbiamo il presente (*apokalýptetai*) e in 3,26 Paolo dice: "nel tempo presente" (*en tô; nyn kairô;*). In 3,21 appare lo stesso avverbio (*nyni*), ma il verbo sta

¹² Cf. H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, 95.

¹³ In questo senso interpreta l'espressione della giustizia di Dio in Rm 1,17 la *Parola del Signore. La Bibbia. Traduzione interconfessionale in lingua corrente*, Torino-Roma 1985: "Questo messaggio rivela come Dio, mediante la fede, riabilita gli uomini davanti a sé"

nel perfetto (*pephanérōtai*), cioè la giustificazione ha avuto luogo nel passato e i suoi frutti durano sempre. Secondo il contesto (3,24–25), il punto in cui l'opera della giustificazione è stata compiuta è la morte di Gesù. In 4,25 si aggiunge anche la risurrezione.

Contrariamente all'ira di Dio, la giustizia di Dio non ha in Paolo il carattere escatologico, non c'è alcun testo che l'indicherebbe esplicitamente. La giustizia di Dio è opposta all'ira storica (Rm 1,17–18; 3,5), ma non all'ira escatologica (1 Ts 5,9; cf. Rm 5,9).

Il terzo significato della giustizia di Dio, dopo quello della qualità di Dio e della sua opera giustificante, è riferito alla qualità dell'uomo giustificato da Dio. In questo caso il *theōû* è il genitivo dell'autore. Tale significato appare chiaro nella paradossale frase di 2 Cor 5,21: "Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di Lui giustizia di Dio" L'uso del sostantivo invece dell'aggettivo rafforza l'affermazione che noi da peccatori siamo divenuti giusti. Dall'altra parte un sostantivo astratto si attacca meno strettamente di un aggettivo alla persona così qualificata. "L'immedesimazione fra 'noi' e la 'giustizia di Dio' non può evidentemente essere totale"¹⁴ In Fil 3,9 Paolo dice che ha (*échōn*) la giustizia da Dio (*tèn dikaiosynēn ek theōû*). Afferma così che la giustizia è la sua qualità e che Dio è il suo autore.

Sembra che anche questo significato sia presente nella *dikaio-synē theōû* di Rm 1,17¹⁵ Parallelamente al v. 16b dove la potenza di Dio porta la salvezza al credente, cioè egli stesso "riceve" una nuova qualità, anche qui si devono sperimentare gli effetti del rivelarsi della giustizia di Dio, della giustificazione. Quest'effetto è la giustizia dell'uomo, l'uomo giusto di cui parla la citazione dall'AT: *Ho dè dikaios ek pisteōs dzēsetai*.

La proposizione è stata presa da Ab 2,4b, ma Paolo non segue esattamente né TM, né LXX. Il testo ebraico dice:

"Ecco, soccombe colui che non ha l'animo retto,
mentre il giusto vivrà per la sua fede"

(*w^ešaddîq be'ēmûnātô jihje[h]*)

¹⁴ A. VANHOYE, *La lettera ai Galati*, Seconda parte, Roma 1985, 85.

¹⁵ F. BLASS ed al., *Grammatik*, §163, constatano che il genitivo *theōû* in Rm 1,17 indica l'autore.

E' un solenne oracolo del Signore nel tempo oscuro e difficile. Il primo stico non è ben conservato, il secondo è però chiaro: il giusto nella sua fedeltà, cioè per mezzo di essa o grazie di essa, vivrà. La LXX cambia il pronome e legge: *ho dè díkaios ek písteōs mou dzésetai*, cioè "il giusto invece dalla mia (= di Dio) fedeltà vivrà" Si tratta sempre della sopravvivenza nel periodo di calamità

Paolo sopprime il pronome. A chi riferire dunque la fede? A. Vanhoye, commentando questa citazione in Gal 3,11, constata che si può vedere nella *pístis* ugualmente la fedeltà umana e la fedeltà divina, "perché l'atto di fede è un atto di relazione interpersonale, che consiste sempre nell'incontro di 2 *pístis*, nel nostro caso la *pístis* di Dio e la *pístis* dell'uomo"¹⁶ Questo è vero, sembra però che in Rm 1,17 l'accento sia messo piuttosto sulla fede dell'uomo. Lo suggerisce il parallelismo con 1,16b dove il *pisteuōn* denomina l'uomo, come pure gli altri due passi con la stessa citazione (Gal 3,11; Eb 10,38) nei cui contesti si parla dell'atteggiamento dell'uomo e non di quello di Dio. Anche i rabbini d'allora vedevano nella *pístis* del testo profetico la fedeltà dell'uomo alla legge¹⁷

Un altro problema è la connessione fra le parole in questa citazione. La proposizione può essere letta in due modi: sia "il giusto - mediante la fede vivrà", sia "il giusto mediante la fede - vivrà" Grammaticalmente tutti e due sono possibili e giustificati¹⁸ L'AT suggerisce la prima lettura, perché il profeta accentua la vita e non la giustizia. I rabbini nel tempo di Paolo spostano l'accento sul "giusto" e vedono nella frase la promessa della giustificazione mediante le opere della legge, mediante la fedeltà alla legge¹⁹

¹⁶ *La lettera ai Galati*, 80.

¹⁷ Cf. P. ALTHAUS, *La lettera ai Romani*, Brescia 1970, 35; H.W. SCHMIDT, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 28.

¹⁸ Non sembra essere fondata l'opinione di P. ALTHAUS, *La lettera ai Romani*, 35, che la disposizione stessa delle parole, cioè il fatto che l'*ek písteōs* si trova davanti allo *dzésetai* e non dopo questo verbo, va a favore della seconda lettura, perché l'ultimo posto del verbo è del tutto normale; inoltre lo stesso ordine delle parole non impedisce che in Ab 2,4 la "fede" sia connessa con il "vivrà" e non con il "giusto"

¹⁹ Cf. P. ALTHAUS, *La lettera ai Romani*, 35; H.W. SCHMIDT, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 28.

Per Paolo, ugualmente interessante è qui la connessione fra “giusto” e “fede” e non fra “fede” e “vivrà” Con la citazione del testo profetico, egli vuole provare che la giustizia di Dio si rivela mediante la fede. Lo si vede molto bene in Gal 3,11: “E’ che nessuno possa giustificarsi (*dikaioûtai*) davanti a Dio per la legge risulta dal fatto che ‘il giusto in virtù della fede vivrà’ ”²⁰ La citazione non prova solo la connessione fra “giustizia di Dio” e “fede” in Rm 1,17, ma mostra anche la connessione fra “giustizia di Dio” e “giusto” Essa si rivela e il frutto di questo fatto è l’uomo giusto.

La *dikaiosýnē theôû* denomina quindi, come cercavamo di provare, la qualità di Dio, la sua opera giustificante e la qualità dell’uomo giustificato da Dio. Il *theôû* può essere considerato un genitivo generale²¹

La giustizia di Dio si rivela nel vangelo (*en autôî*). Esso non è solo la fonte della conoscenza della giustizia di Dio, ma anche lo strumento per mezzo del quale la giustizia opera, si fa sperimentare. Di nuovo appare qui la potenza della parola divina.

Infine la difficile formula *ek pisteôs eis pistin*: quale è la differenza fra due *pistis* e con quale elemento connetterla – con il soggetto (la giustizia di Dio) o con il verbo (si rivela)? Ogni speculazione è priva qui delle prove²² Dato il carattere molto generico della frase e il parallelo *panti tôî pisteúonti* (v. 16b), sembra giusta l’opinione di H. Schlier secondo il quale la formula ha il significato semplicemente rafforzativo (cf. 2 Cor 2,16; 3,18; 4,17) e non allude allo svolgimento della fede nel tempo né al suo processo interiore. Grammaticalmente la formula non si riferisce né al soggetto, né al verbo, bensì è un’apposizione di tutta la frase e specifica la dimensione entro la quale si attua questa rivelazione della giustizia di

²⁰ In Eb 10,38 invece è messa in risalto la connessione fra “fede” e “vivrà”, come nel testo veterotestamentario. Alla fine dei conti, la fede è la base sia della giustificazione che della vita, contrariamente alla legge che non è capace di conferire né la giustizia, né la vita (Gal 3,21; 1 Tm 1,16); cf. A. VANHOYE, *La lettera ai Galati*, 80.

²¹ Cf. M. ZERWICK, *Graecitas biblica Novi Testamenti exemplis illustratur*, Romae ⁵1966, §38.

²² Cf. O. KUSS, *La lettera ai Romani. Commento*, I, Brescia ²1968, 37–39; K. ROMANIUK, *List do Rzymian*, 88.

Dio²³ Infatti, Paolo non accenna mai al progresso della fede quando parla della giustificazione. Ripete solo con insistenza ch'essa è l'unica base per essere giustificato²⁴

Paragoniamo adesso i due concetti, la giustificazione e la salvezza, come appaiono in Rm 1,16–17. I punti comuni sono: il vangelo, la fede e la stessa prospettiva, cioè la giustificazione non ha niente a che fare con il giudizio e la condanna, ma è un'opera divina di misericordia a favore dell'uomo ingiusto e consiste nel farlo giusto. Il vangelo è lo strumento della potenza di Dio per mezzo del quale Dio rivela, cioè fa conoscere e sperimentare, la sua opera. La fede è una condizione indispensabile e fondamentale per essere giustificati e salvati.

Ovviamente, questi due concetti non sono identici. Ci sono alcune differenze fra di essi. La salvezza è lo scopo ulteriore della potenza che opera già adesso. Essa è quindi già presente in qualche modo, ma si realizzerà definitivamente alla fine quando gli uomini, liberati da ogni nemico, godranno la pienezza della vita nella gloria di Dio. Tutto l'operato di Dio mira a questa meta.

La giustificazione non ha un significato così largo; lo scopo di questa opera divina è fare l'uomo giusto. Essa è stata compiuta nella morte e risurrezione di Gesù. Mediante la fede l'uomo può sperimentare i suoi frutti, cioè essere giustificato. La giustificazione significa una liberazione dall'ingiustizia, dal peccato. Può dunque essere considerata un aspetto della salvezza, un aspetto realizzato già nel presente, così che si possa dire: sono totalmente giustificato, mentre non si può dire: sono totalmente salvato.

L'ulteriore chiarimento del rapporto fra giustificazione e salvezza viene dalla citazione di Ab 2,4 usata in 1,17. La frase può essere compresa nel senso: l'uomo giusto (giustificato) mediante la fede – vivrà. Secondariamente c'è, qui anche una connessione fra “giusto” e “vivrà” Paolo indica diverse volte che attraverso (*diá*) la giustificazione si ha la vita (Rm 5,21; 8,10; cf. 5,17–18). In Rm 5,21 menziona esplicitamente la vita eterna (cf. Rm 8,10 ed anche 8,30; Tt 3,7). La giustificazione è dunque una condizione per vivere; solo

²³ Cf. *La lettera ai Romani*, 88.

²⁴ Di nuovo, la fede richiederà poi le opere buone (cf. Rm 6,13.19; Gal 5,6; Gc 2,14–26); cf. A. VANHOYE, *La lettera ai Galati*, 24.

il giusto vivrà, sperimenterà la vita divina già adesso e pienamente nel momento della risurrezione gloriosa. Data l'opposizione fra morte e salvezza (2 Cor 7,10; Rm 2,7-8 con 1 Ts 5,9), possiamo dire che la giustificazione è la base per la salvezza (cf. 1 Cor 6,9).

LA GIUSTIFICAZIONE E LA SALVEZZA IN RM 1,16-17

Streszczenie

Artykuł ten kontynuuje refleksję zamieszczoną w poprzednim numerze *Polonia Sacra* i zawiera szczegółową egzegezę Rz 1,16-17. Wiersze te stanowią zapowiedź tematu całego listu i należą do najważniejszych tekstów dotyczących problemu usprawiedliwienia i zbawienia w *Corpus Paulinum*. Pojęcie usprawiedliwienia oddane jest tutaj przy pomocy narzmiętego treścią wyrażenia *dikaíosynē theou* (sprawiedliwość Boża), które oznacza jednocześnie cechę Boga, Jego dzieło usprawiedliwienia oraz jakość człowieka usprawiedliwionego, a także przy pomocy przymiotnika *dikaíos* (sprawiedliwy), który określa człowieka usprawiedliwionego. Ideę zbawienia wyraża natomiast rzeczownik *sōtēria* (zbawienie).

Punktami wspólnymi usprawiedliwienia i zbawienia według tego tekstu są ewangelia, wiara i ta sama perspektywa zbawcza. Usprawiedliwienie nie wiąże się bowiem wcale z sądem i potępieniem, lecz jest dziełem Bożego miłosierdzia na korzyść niesprawiedliwego człowieka i polega na uczynieniu go sprawiedliwym. Ewangelia jest narzędziem Bożej mocy, poprzez które Bóg objawia swoje dzieło, to znaczy pozwala je poznać i doświadczyć jego skutków. Wiara z kolei jest niezbędnym warunkiem, aby usprawiedliwienie i zbawienie stały się udziałem człowieka.

Oprócz punktów wspólnych pojęcia te wykazują też pewne różnice. Zbawienie jest ostatecznym celem Bożej mocy, która działa w obecnym czasie. Rzeczywistość zbawienia jest więc już obecna w pewnej mierze, ale jej ostateczne spełnienie pozostaje wciąż przedmiotem nadziei. Będzie to miało miejsce w czasach eschatologicznych, kiedy człowiek wyzwolony od wszystkich ograniczeń będzie uczestniczył w pełni życia i chwały Bożej. Usprawiedliwienie nie ma tak szerokiego zasięgu. Celem tego działania Bożego jest uczynienie człowieka sprawiedliwym. Dokonało się to w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, a człowiek uczestniczy w pełni już teraz w skutkach tego dzieła dzięki otwarciu się w wierze na ewangelię. Usprawiedliwienie jest zatem zrealizowanym aspektem zbawienia i podstawą ostatecznego zbawienia.