

NOTE SULLA TEOLOGIA DEL PECCATO NELLA LETTERA AI ROMANI*

Angel Rodríguez Luño

1. Introduzione

Le presenti note nascono da un interesse teologico-morale e in tale prospettiva intendono svolgersi. La teologia del peccato di san Paolo illustra questioni e apre linee di riflessione di estrema importanza per approfondire e meglio precisare la struttura di fondo del discorso teologico sul peccato, questioni e linee di riflessione che sono di interesse per l'odierna teologia morale. Questo motivo giustifica, a mio avviso, la ripresa con una metodologia teologica e sintetica di una tematica già sufficientemente studiata in passato, soprattutto da parte della teologia biblica¹.

* Pubblicato in Rodríguez Luño Á., *Note sulla teologia del peccato nella Lettera ai Romani*, in Mi-meault J., Zamboni S., Chendi A. (a cura di), «Nella luce del Figlio. Scritti in onore ddi Réal Tremblay nel suo 70° genetliaco». Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2011, pp. 95 – 106.

¹ Come bibliografia essenziale di riferimento si vedano:

a) tra le opere generali sulla teologia paolina: BONSIRVEN, G., *Il Vangelo di Paolo*, Paoline, Roma 1951; PRAT, F., *La teologia di San Paolo*, 2 voll., Società Editrice Internazionale, Torino 1961; BOVER, J.M., *Teología de San Pablo*, 3ª ed., BAC, Madrid 1961; FURNISH, V.P., *Theology and Ethics in Paul*, Abingdon Press, Nashville - New York 1968; PENNA, R., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, San Paolo, Cini-sello Balsamo 1991; DUNN, J.D.G., *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999;

b) tra i commenti e gli studi sulla *Lettera ai Romani*: S. TOMMASO D'AQUINO, *Super Epistolam S. Pauli ad Romanos Lectura*, 8ª ed., cura R. Cai, Marietti, Taurini 1953; ESTIUS, G., *In omnes D. Pauli Epistolas item in Catholicas Commentarii*, L. Vivès, Parisiis 1891, vol. I; LAGRANGE, J.M., *Saint Paul: Épître aux Romains*, Gabalda, Paris 1916; LYONNET, ST., *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, M. D'Auria, Napoli 1966; CAMBIER, J., *L'évangile de Dieu selon l'épître aux Romains*, 2 voll., Bruges - Paris 1967; SCHLIER, H., *La lettera ai Romani*, Paideia Editrice, Brescia 1982 (*Der Römerbrief*, Herder, Freiburg im Breisgen 1977, 1979 [2ª ed.]); WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer*, (EKK 6), 3 voll., Benzinger - Neukirchener, Zürich - Neukirchen/Vluyn 1978. 1980. 1982; DUNN, J.D.G., *Romans*, (WBC 38A-B) Word Books, Dallas 1988; ALETTI, J.-N., *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Seuil, Paris 1991; FITZMYER, J.A., *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1999; PITTA, A., *Lettera ai Romani*, nuova versione, introduzione e commento, Paoline, Milano 2001; PENNA, R., *Lettera ai Romani*, 3 voll., EDB, Bologna 2004-2008.

c) tra gli studi sul peccato: BADINI, G., *Il peccato nella teologia di San Paolo*, in PALAZZINI, P. (ed.), *Il peccato*, Ares, Roma 1959, pp. 95-122; LIGIER, L., *Péché d'Adam et péché du monde*, 2 voll., Aubier, Paris 1961; LYONNET, ST., *Péché*, DBS VII, Paris 1966, soprattutto 495-567; SEGALLA, G., *I cataloghi dei peccati in San Paolo*, «Studia Patavina» 15 (1968) 205-228; GRELOT, P., *Péché originel et rédemption à partir de l'épître aux Romains. Essai théologique*, Desclée, Paris 1973; AA. VV., *Peccato e peccati alla luce del Nuovo Testamento*, «La Scuola Cattolica» 106 (1978) fasc. 3-4; VARO PINEDA, F., «El concepto teológico de pecado en la Epístola de San Pablo a los Romanos (Reflexiones en torno a Rom 1, 21 y 10, 3)», in AA.VV., *Re-*

Allo scopo di ridurre l'ampiezza e la complessità della tematica, limiteremo il nostro studio a una delle grandi lettere paoline, la *Lettera ai Romani*, consapevoli anche dei limiti che una scelta del genere comporta. Una semplice analisi lessicografica permette di capire tuttavia che, volendo prendere in considerazione una delle grandi lettere, la scelta doveva ricadere su *Romani*. Basti pensare, per esempio, al vocabolo *hamartía* (peccato): delle 64 volte in cui il termine ricorre nelle lettere paoline tre quarti (48) sono in *Romani*. È anche significativa la ricorrenza in *Romani* di vocaboli quali *asébeia* (empietà), *adikía* (ingiustizia), *parábasis* (trasgressione) e *paráptōma* (caduta). Più significativo ancora è che, al di fuori di *I Cor* 15, 56, *Gal* 2, 17 e 3, 22, l'uso di *hamartía* al singolare, peccato come potere personificato diverso dai singoli peccati, così caratteristico di San Paolo, si riscontra, e abbondantemente, solo in *Romani*².

Le questioni riguardanti il peccato nella *Lettera ai Romani* sono tuttavia troppe e troppo complesse per poterne offrire in poche pagine un rendiconto di una certa completezza. Si va dal discorso iniziale sull'universalità del peccato (1,18-3,20), al problema del suo ingresso nel mondo nel contesto del rapporto tra Adamo e Cristo (5,12-21), alla liberazione dalla potenza del peccato (6,1-14), alla delicata questione del rapporto tra legge e peccato (7,7-13), al passo di difficile interpretazione sulla lotta dell'uomo contro il peccato (7,14-25). Qui ci limiteremo a tracciare alcune riflessioni sui due aspetti più caratteristici della teologia paolina sul peccato: la sua universalità e la sua personificazione come potere che rende schiavi.

Importante è il quadro teologico generale offerto da *Romani* alle riflessioni sul peccato. Tra le lettere paoline, la *Lettera ai Romani* costituisce la più completa e articolata esposizione del vangelo di san Paolo. La realtà presente, gli eventi passati e quelli che ci attendono nel futuro vengono letti alla luce della fede nel Cristo Redentore. L'azione salvifica di Dio in Cristo viene messa in rapporto alla potenza del peccato che riduceva in schiavitù l'umanità intera, giudei e gentili. Oggi possediamo una conoscenza assai particolareggiata dei meccanismi psicologici, sociologici, politici, simbolici, ecc. attraverso i quali il peccato assedia il cuore dell'uomo, di tutto ciò che nel linguaggio neotestamentario viene incluso tra i principati e le potenze maligne³. Ma la sovrabbondanza delle conoscenze sul

conciliación y penitencia, Eunsa, Pamplona 1983, pp. 417-430; PENNA, R., *Origine e dimensioni del peccato secondo Paolo: echi della tradizione enochica*, «Ricerche storico-bibliche» 2 (1995) 61-84, ora anche in IDEM, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 391-418.

² Cfr. LYONNET, ST., *Péché*, cit., p. 495; DUNN, J.D.G., *La teologia dell'apostolo Paolo*, cit., pp. 131-132.

³ Cfr. SCHLIER, H., *Principati e potestà nel Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 1967; WINK, W., *The Powers. I: Naming the Powers. The Language of Power in the New Testament*, Fortress, Philadelphia 1984.

“come” sembra non arrivare talvolta al suo punto ultimo di risoluzione, nascondendo il male che attraverso tali espedienti si manifesta e la qualità negativa dei suoi frutti. C’è in noi la tendenza a dimenticare o almeno a trascurare la realtà teologica del peccato. La questione non riguarda solo un aspetto della teologia morale, ma raggiunge invece il cuore stesso del messaggio cristiano. Senza peccato non c’è Redentore e, se comunque ci fosse, non si comprenderebbe la ragione della sua venuta né della sua morte sulla croce. Quanto meno viva e profonda è la consapevolezza del peccato, tanto meno sentiamo il bisogno di cercare ogni giorno l’unione con il Redentore. E così viene ad oscurarsi ciò che nella prospettiva paolina è il contenuto centrale del «mistero taciuto per secoli eterni, ma rivelato ora»⁴.

2. L’universalità del peccato

a) *Contesto e intenzionalità del discorso paolino*

Rm 1, 18 – 3, 20 è un imponente atto di accusa di un processo giudiziario nei confronti del genere umano, che ricorre spesso allo stile della diatriba⁵. La conclusione è ben riassunta in *Rm* 3, 9: «Abbiamo infatti dimostrato precedentemente che Giudei e Greci, tutti, sono sotto il dominio del peccato»⁶. Per capire il significato e la portata che intende avere una tale affermazione, occorre considerare brevemente il contesto e l’intenzionalità che la ispirano.

L’intenzione di san Paolo non è di fermarsi ad una considerazione negativa e pessimistica. È vero piuttosto il contrario: egli intende mostrare che il vangelo «è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima e poi del Greco»⁷. L’annuncio non è di universale condanna, ma di universale salvezza, perché essa è offerta a «chiunque crede», aldilà della distinzione tra giudei e greci, distinzione apparentemente insuperabile, ma che invece è superata per il fatto che agli uni e agli altri la salvezza viene offerta mediante un unico e identico mezzo: la fede⁸. La salvezza viene data infatti a «chiunque crede», vale a dire, a chiunque si apre mediante la fede all’opera salvifica di Dio in Cristo che si offre a tutti ogni qualvolta il vangelo viene annunciato.

⁴ *Rm* 16, 25; cfr. anche *1 Cor* 2, 1; *Ef* 1, 9; 3, 4; 6, 19; *Col* 1, 26-27; 2, 2.

⁵ Cfr. PITTA, A., *Lettera ai Romani*, cit., pp. 81-86; DUNN, J.D.G., *La teologia dell’apostolo Paolo*, cit., p. 101.

⁶ Cfr. anche *Rm* 3, 12 e 3, 23.

⁷ *Rm* 1, 16.

⁸ Cfr. *Rm* 3, 22-24.

Il discorso sul dilagare del peccato mira a rendere comprensibile l'universalità e la gratuità della salvezza. Da una parte tutti, giudei e gentili, hanno peccato e sono inescusabili e, dall'altra, né i primi né i secondi hanno i mezzi per liberarsi dal peccato, perché la legge di Mosè e la legge scritta nel cuore⁹ aggravano la loro situazione, rendendoli inescusabili¹⁰, senza giustificarli. Perciò tutti hanno necessità di essere salvati, di essere resi giusti dalla «giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo»¹¹.

A questo punto emergono chiaramente alcune importanti questioni collegate al tema centrale. Innanzitutto il rapporto tra giustizia, peccato e legge di Mosè, e poi l'imparzialità di Dio¹². Quanto si è detto significa che tutti i giudei sono stati trasgressori della Legge? E anche se fosse così, il pentimento interiore e i sacrifici di espiazione previsti dalla Legge stessa non bastano per cancellare il peccato? E se la risposta dovesse essere negativa, ciò è dovuto alla Legge stessa o al modo in cui i giudei la interpretano, oppure al fatto più generale che le opere umane sono del tutto inutili in ordine alla salvezza? Quanto san Paolo dice sull'imparzialità di Dio non consente di pensare all'irrilevanza salvifica delle buone opere (da non identificare con le "opere della legge"). In *Rm 2, 10* afferma esplicitamente che sono degni di gloria, onore e pace coloro che operano il bene, «il Giudeo prima» e poi il «Greco», mentre ci sarà tribolazione e angoscia per ogni uomo che opera il male, giudeo o greco che sia¹³.

b) In quale senso «tutti hanno peccato»?

Un primo chiarimento può essere ottenuto cercando di capire in che senso viene affermata l'universalità del peccato¹⁴. Un passo del Commento di San Tommaso alla Lettera ai Romani risulta illuminante. Egli afferma che l'universalità del peccato

⁹ Cfr. *Rm 2, 14-16*.

¹⁰ Cfr. *Rm 1, 21; 2, 1; 7, 7-11*.

¹¹ *Rm 3, 22*.

¹² Cfr. *Rm 2, 7-11; 3, 22.29-31; 10, 12*. Si veda BASSLER, J.M., *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom*, Chico CA 1982.

¹³ Cfr. *Rm 2, 9*. Per approfondire questa particolare questione più di quanto sia possibile farlo qui, occorrerebbe sviluppare la distinzione tra la prospettiva apocalittica e quella escatologica: cfr. PENNA, R., *Escatologia paolina. Aspetti originali dell'escatologia paolina*, «Annali di Storia dell'esegesi» 16 (1999) 77-103. Riferendosi concretamente a *Rm 2, 10* scrive Pitta: «Ancora una volta, soltanto la distinzione tra apocalittica ed escatologia paolina permette di cogliere la consistenza di questa categoria, tutt'altro che teorica. Questa categoria non è valutata a partire dalla fase apocalittica della storia ma da quella escatologica in cui sovrasta il principio della retribuzione. Per questo, tale categoria non è sviluppata ma soltanto accennata in questi versi né Paolo adduce l'esempio di qualcuno che nella storia della salvezza abbia realizzato il bene invece del male» (*Lettera ai Romani*, cit., p. 111). Si tenga conto però della figura di Abramo in *Rm 4*.

¹⁴ Riprendo con modifiche quanto avevo scritto in *Introduzione allo studio della morale di san Paolo*, «Annales theologici» 21 (2007) 417-450, qui 433-434.

«... dupliciter potest intelligi. Uno modo quod intelligatur: nullus est iustus in se ex seipso, sed ex se quilibet est peccator, ex solo autem Deo habet iustitiam [...]. Alio modo quod nullus est quantum ad omnia iustus, quin aliquod peccatum habeat [...] Tertio etiam potest intelligi, ut referatur ad populum malorum, inter quos nullus est iustus. [...] Sed primi duo sensus magis sunt secundum intentionem Apostoli»¹⁵.

Si può pensare che lo scopo di Paolo è esporre la sua profonda convinzione che, dopo l'ingresso del peccato nel mondo con Adamo, l'umanità tutta può essere libera dal peccato solo se, e nella misura in cui, accoglie l'azione salvifica di Dio in Cristo. Allora la requisitoria contenuta in *Rm* 1, 18 – 3, 20 può essere rivolta all'intera umanità. Apparentemente si parla del genere umano prima dell'avvento di Cristo, ma in realtà ci si potrebbe rivolgere alla totalità del genere umano — prima e dopo l'avvento di Cristo — se lo si considera nelle proprie forze, separatamente dall'azione salvifica divina che viene accolta dalla fede. San Paolo non intenderebbe sostenere l'affermazione storica che non è esistito alcun giudeo o gentile giusto prima dell'avvento di Cristo: si pensi ad Abramo, che «ebbe fede in Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia»¹⁶, e ai giusti di cui si parla nel capitolo 11 della *Lettera agli Ebrei*. L'Apostolo espone invece la sua convinzione di fede che non ci sono stati in passato né ci saranno in futuro uomini giusti indipendentemente dall'azione salvifica di Dio in Cristo. Vale a dire: ci sono stati in passato dei giusti, ma questi sono stati resi giusti non dalla ragione naturale¹⁷ né dalle opere della legge di Mosè¹⁸, come se gli uomini potessero sconfiggere la potenza del peccato senza l'opera di Cristo, ma *tutti* sono stati giustificati dalla fede, cioè dalla loro accoglienza della “giustizia di Dio” in Cristo così come a ciascuno di loro essa si manifestava (in molti casi come promessa). In sintesi: solo Dio può superare la condizione in cui il genere umano è rimasto dopo l'ingresso del peccato nel mondo, e solo accogliendo per la fede la libera e gratuita azione salvifica di Dio gli uomini possono essere resi giusti¹⁹.

Se le cose possono stare così, *la fede deve essere pensata teologicamente in riferimento a Cristo, e non necessariamente in contrapposizione alle opere*. Questa contrapposi-

¹⁵ S. TOMMASO D'AQUINO, *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, Marietti, Torino-Roma 1953, cap. III, lect. II, n. 277.

¹⁶ *Rm* 4, 3.

¹⁷ Cfr. *Rm* 2, 14-16.

¹⁸ Cfr. *Rm* 3, 20.

¹⁹ In questo modo interpreta *Rm* 2, 9-10 anche Estius, opponendosi all'interpretazione di Origene: «Hanc partem [v.10] Origenes de iis exponit sive Judaeis sive gentilibus, qui in Christo non crediderunt, opera tamen fecerunt iustitiae, misericordiae, temperantiae, caeterarumque virtutum [...]». Estius rifiuta tale interpretazione, perché «constat enim sine fide Christi neminem posse bene vivere. Sed etsi in Christum non credens aliqua faciat opera bona, non ea tamen esse ejusmodi, quae gloriam et honorem et pacem apud Deum iudicem mereantur» (G. ESTIUS, *In omnes D. Pauli Epistolas item in Catholicas Commentarii*, cit., vol. I, p. 42).

zione avrebbe un senso solo laddove si parlasse di opere senza Cristo o in aperto rifiuto di Cristo e della sua opera, ma non quando il rispetto delle opere procede dall'apertura dello spirito umano al Cristo promesso (i giusti dell'Antico Testamento) o al Cristo morto e risorto (è il nostro caso). Il punto che Paolo intende chiaramente mettere in luce è l'affermazione di Cristo come unico e universale Redentore; universale perché tutti hanno bisogno di salvezza, e unico perché altra via di salvezza non c'è (né la legge di Mosè, né la legge scritta nel cuore, né la saggezza filosofica). Ma non è detto che chi rispetta la legge (quella di Mosè o quella scritta nel cuore) veda nella legge un'istanza redentrice a scapito di Cristo, e non è provato che la visione giudaica della legge — in quanto tale, e non in singoli casi — contenesse l'idea di autogiustificazione²⁰.

c) *Genesi della visione paolina del peccato*

Sembra chiaro che nella *Lettera ai Romani* si parte dall'umanità sotto il dominio del peccato e quindi universalmente bisognosa di redenzione per passare a mostrare che la giustizia e la fedeltà di Dio si rivelano come soluzione per tale miserabile stato. Ma questo è stato anche l'itinerario teologico seguito da san Paolo? Ben conosciuta è la tesi di E. P. Sanders, per il quale nel pensiero di Paolo la soluzione precede il problema²¹. Egli ritiene che se Paolo era così convinto e zelante da perseguire i cristiani, pensava probabilmente che si sarebbero dannati quelli che non erano autenticamente ebrei, e quindi la soluzione a tale distretta sarebbe stata semplicemente di diventare un autentico ebreo. «La conclusione, perciò, che tutti — Ebrei e Greci — hanno bisogno di un salvatore *sorge* dalla precedente convinzione che Dio ha offerto un tal salvatore. Se è così, ne consegue allora che di un tal salvatore ci *deve* essere stato bisogno e solo allora, di conseguenza, tutte le altre possibili vie di salvezza sono errate. La cosa è enunciata esplicitamente in *Gal 2, 21*: se la giustizia

²⁰ Lasciando da parte questioni particolari che meriterebbero un ulteriore chiarimento, le opere di E.P. Sanders e J.D.G. Dunn sono convincenti a questo riguardo. Giustamente afferma Dunn che «Paolo non associa le “opere della legge” alle “buone opere”. Le due espressioni operano all'interno di sostrati diversi del suo pensiero: per Paolo non vi è incoerenza se da un lato si raccomandano le “buone opere” e dall'altro si tuona contro le “opere della legge”. Qui emerge immediatamente un importante corollario. In questa acquisizione, che le “opere della legge” non sono la stessa cosa delle “(buone) opere”, si ha la soluzione dell'annoso problema di come correlare la concezione paolina del giudizio secondo le opere di *Rm 2, 6-11* con la sua teologia della giustificazione per fede. In realtà il problema non sussiste. Infatti le “opere della legge” si riferiscono in primo luogo all'ubbidienza al dettato della legge, agli statuti che per gran parte dei giudei correligionari di Paolo costituivano la loro ragion d'essere come Israele nella sua peculiarità tra le nazioni. Ma nessuno contestò mai che tutti sono tenuti a fare il bene. In breve, quindi, le “opere” che Paolo contesta con siffatta coerenza rappresentano, ai suoi occhi, un malinteso d'Israele riguardo a quello che la legge dell'alleanza richiedeva veramente. Questo equivoco si manifestava nella maniera più netta nei tentativi dei giudei di conservare la distinzione dai gentili che veniva loro dall'alleanza e nei tentativi dei giudeocristiani di pretendere dagli etnicocristiani l'adozione di questi segni distintivi dell'alleanza. Inoltre quel malinteso significa anche un equivoco per quanto riguarda Dio e la promessa della sua volontà (espressa nell'alleanza) di benedire anche le nazioni» (*La teologia dell'apostolo Paolo*, cit., p. 367).

²¹ Cfr. SANDERS, E.P., *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Paideia Editrice, Brescia 1986, pp. 606-613.

potesse venire attraverso la legge, Cristo sarebbe morto invano. Il ragionamento è chiaramente che Cristo non morì invano [...] Se la sua morte fu *necessaria* per la salvezza dell'uomo, ne consegue che la salvezza non può giungere altrimenti e che perciò tutti erano, prima della morte e della risurrezione, bisognosi di un salvatore. Non v'è ragione di pensare che Paolo sentisse il bisogno di un salvatore universale prima di essere convinto che Gesù lo era»²². Sanders ritiene che nella sua azione missionaria san Paolo non muoveva dal bisogno umano, ma dall'azione divina²³.

R. Penna considera la tesi di Sanders «indubbiamente efficace e seducente»²⁴, ma ritiene che ci sono elementi che potrebbero suggerirne parziali modifiche. Limitandoci agli elementi essenziali, si dovrebbe ritenere che Paolo non poteva non conoscere almeno i tratti fondamentali delle due diverse linee di pensiero presenti nell'apocalittica giudaica dell'età neotestamentaria, quella testimoniata nel *Libro dei Vigilanti* (*1 En* 6-36) e in un'ampia letteratura posteriore, secondo la quale le potenze angeliche in un tempo primordiale mediante il loro peccato con le figlie degli uomini hanno contaminato e sciupato l'intera natura e la storia dell'uomo, lasciando l'umanità in una situazione di peccato dalla quale non può liberarsi da sola, e quella che colloca l'origine del male nel rifiuto deliberato da parte degli uomini della volontà del loro Creatore, rifiuto del quale Adamo ed Eva sono il paradigma²⁵. Il concetto di peccato di Paolo andrebbe collocato secondo Penna in una posizione intermedia tra queste due linee di pensiero, in quanto condivide elementi comuni ad entrambe²⁶. Anzi, considerando attentamente i destinatari e altre circostanze della *Lettera ai Romani*, si può affermare che in essa la posizione più originale di Paolo sembra essere quella della prima linea di pensiero citata, nonostante il riferimento ad Adamo, perché ciò che *1 En* «attribuiva al peccato dei Vigilanti, Paolo lo attribuisce al peccato di Adamo. Ciò che è senza paragone nel giudaismo del Secondo Tempio è che la corruzione universale degli uomini e della natura venga fatta risalire ad Adamo, non il fatto della corruzione in quanto tale (che la tradizione essenica riporta appunto ai Vigilanti)»²⁷.

Perciò Penna suggerisce che la tesi di Sanders potrebbe essere ritoccata nei seguenti termini: «la soluzione enfatizza il problema, cioè lo porta alla ribalta illuminandolo con il

²² *Ibid.*, p. 608.

²³ Cfr. *Ibid.*, p. 609.

²⁴ PENNA, R., "Origine e dimensione del peccato secondo Paolo: echi della tradizione enochica", in IDEM, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001, p. 417.

²⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 404-409. Ovviamente abbiamo delineato in modo molto sintetico i tratti essenziali. Nello studio di Penna che stiamo seguendo il lettore può trovare i riferimenti alle fonti e alla bibliografia specialistica.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 409.

²⁷ *Ibid.*, p. 410.

dato nuovo dell'evento-Cristo. Questo evento favorisce solo una percezione nuova, benché decisiva, del problema e della sua gravità»²⁸. Si può certo discutere — spiega Penna — che Paolo in quanto fariseo fosse convinto che tutti gli uomini siano sotto il dominio del peccato e che egli già sostenesse questa tesi prima di incontrare Gesù Cristo. «Probabilmente no! Però non si può negare che egli almeno conoscesse la tesi stessa e che questa potesse costituire, se non altro, una *reale pre-comprensione* dell'evangelo»²⁹, nel senso che il peccato come realtà omnicomprensiva e basilare, preesistente alle singole trasgressioni, «già costituiva un problema concreto, posto dalla tradizione apocalittica di matrice enochica. Chiudere gli occhi su questo dato incontrovertibile significherebbe fare come lo struzzo. Naturalmente bisogna verificare fino a che punto l'Apostolo ne è rimasto condizionato. Ma da quanto abbiamo visto, non si può ragionevolmente negare che un influsso ci sia stato, e un influsso determinante»³⁰.

3. Il peccato come potere schiavizzante

Abbiamo detto che è caratteristico e originale di san Paolo, soprattutto nella *Lettera ai Romani*, l'uso di *hamartía* al singolare, spesso preceduto dell'articolo, nel senso di un potere personificato che schiavizza gli uomini. Compare già in *Rm* 3, 9, ed è usato così con una frequenza molto alta in *Rm* 5, 12 – 8, 3: delle 41 ricorrenze solo in 5, 13b;7, 5.13b e 8, 3b si riferisce ad un atto peccaminoso³¹. Il peccato è un potere che è entrato nel mondo «mediante un solo uomo»³², ha regnato nella morte e per mezzo di essa³³, può signoreggiare su una persona³⁴, è paragonato a un padrone che paga il salario³⁵, ecc.³⁶.

Riassumendone il significato, Dunn scrive che «se Paolo ha pensato di utilizzare il valore etimologico di *hamartía*, questo termine denoterebbe quella forza che imbriglia gli uomini e le donne non permettendo loro di raggiungere o fare ciò che è il meglio, facendo loro costantemente fallire la meta, mancare il bersaglio. In particolare il peccato è quella forza che fa dimenticare agli esseri umani di essere creature e di dipendere da Dio, quel potere che impedisce al genere umano di riconoscere la sua vera natura, che induce inganne-

²⁸ *Ibid.*, p. 417.

²⁹ *Ibid.*, p. 417.

³⁰ *Ibid.*, p. 418.

³¹ Cfr. DUNN, J.D.G., *La teologia dell'apostolo Paolo*, cit., p. 131, nota 45.

³² *Rm* 5, 12.

³³ Cfr. *Rm* 5, 21.

³⁴ Cfr. *Rm* 6, 12.14.

³⁵ Cfr. *Rm* 6, 12.

³⁶ Cfr. DUNN, J.D.G., *La teologia dell'apostolo Paolo*, cit., pp. 117-118, 130-134.

volmente *'adam* a pensare di essere simile a Dio e lo rende incapace di vedere che non è altro che *'adamah*. Il peccato è quella potenza che fa ripiegare l'uomo su se stesso, preoccupato del proprio soddisfacimento, compensando così la propria debolezza in quanto carne; è quel potere che ha indotto innumerevoli individui di buona volontà, ma imbelli, a gridare disperati “non posso farci niente”, “non ce la faccio a resistere”, “non posso oppormi”»³⁷. Prat si esprime in modo non molto diverso: «Il peccato, entrato nel mondo e stabilitosi come in una fortezza, vi regna dispoticamente. L'impero del male cresce e si dilata sempre più; la corruzione del cuore guadagna la mente, e la perversione della mente affretta quella dei costumi. Così si spiega, agli occhi di Paolo, il progresso dell'idolatria e lo straripare del vizio»³⁸.

Alla luce di *Rm* 5, 12, e anche del significato complessivo di *Rm* 5, 12 -21 per quanto riguarda il peccato, Paolo afferma che la potenza del peccato è entrata nel mondo con Adamo e che, sotto questo potere, tutti peccarono liberamente. Se, da una parte, è fuori dell'orizzonte mentale di Paolo il fatalismo o qualsiasi negazione della responsabilità morale personale, dall'altra il peccato non è visto come un fatto meramente individuale. Piuttosto il peccato regna nel mondo e gli uomini, spinti dalla potenza del peccato, soccombono alla sua forza. La potenza del peccato consiste e si esprime nell'atto di peccare, e l'atto di peccare è un cedimento della persona alla potenza del peccato. Così lo esprime Schlier: «Il regime del peccato che sin dall'inizio della storia è penetrato nel mondo, non è un'idea o un'ipostasi, bensì *esiste* nelle concrete azioni peccaminose. Viceversa, l'atto del peccare non è una risoluzione esclusivamente autonoma del singolo individuo che di tanto in tanto cade in un mondo sano, bensì comporta sempre un assenso che fa concretamente esistere quel regime. Peccare significa insomma portare alla luce il regime del peccato compiendo un'azione peccaminosa»³⁹.

Sappiamo che in *Rm* 5, 12 -21 la figura di Adamo è funzionale a quella di Cristo, e che la diffusione del peccato deve essere vista dentro dell'analogia con la diffusione della giustizia di Cristo, e mai senza riferimento ad essa⁴⁰. La questione del peccato originale e della sua trasmissione è estremamente vasta e complicata, e esula da queste nostre riflessioni. Pur con tutte le cautele del caso, il mio parere è che, dal punto di vista della teologia di san Paolo, è qui operante l'importante principio della solidarietà. Questo principio ci consente di capire sia perché con il primo Adamo la potenza del peccato entra nel mondo, sia perché Cristo può rendere giusti tutti gli uomini, e soprattutto perché e come Cristo as-

³⁷ *Ibid.*, p. 132.

³⁸ PRAT, F., *La teologia di San Paolo*, cit., vol. II, p. 55.

³⁹ SCHLIER, H., *La lettera ai Romani*, cit., p. 279.

⁴⁰ Cfr. PRAT, F., *La teologia di San Paolo*, cit., vol. II, p. 54.

socia ogni credente alla sua morte e alla sua vita: la vita in Cristo. Nel disegno di Dio il genere umano ha avuto un capo in cui tutti erano presenti, Adamo. Il fallimento di Adamo è stato rimediato dal secondo Adamo, Cristo, che anche come uomo contiene in sé tutto il genere umano. Adamo e Cristo sono due figure uniche, diverse da tutti le altre figure umane, perché hanno in comune il contenere in sé tutta l'umanità⁴¹. La diffusione del peccato è in qualche modo un fatto di esperienza⁴², conosciuta e accettata sulla fede delle Scritture dai destinatari della *Lettera ai Romani*⁴³, e presupposta dalla fede in Cristo come Redentore universale, cioè, di tutti e ciascuno degli uomini⁴⁴. Insegnare quali sono state le concrete e reali circostanze della prima separazione dell'uomo riguardo a Dio non entra negli scopi di Paolo, e se un giorno la scienza potesse dimostrare (cosa peraltro assai improbabile) che più che a un uomo o a una coppia si dovesse pensare ad un primo gruppo o ceppo, dal punto di vista teologico le cose non cambiano, perché non è detto che quella prima funzione di capitale non possa essere stata affidata da Dio ad un gruppo. Ipotesi diverse sono possibili⁴⁵.

Notiamo infine che la nozione di peccato come potenza schiavizzante rende particolarmente persuasiva la nota tesi di Sanders sul primato della terminologia "partecipativa" su quella "giuridica" della giustizia⁴⁶. Senza voler approfondire qui una tematica così complessa, non c'è dubbio che sia plausibile vedere la giustificazione come un passaggio dalla vita sotto la signoria del peccato alla vita sotto la signoria di Cristo, che avviene nella par-

⁴¹ Su questo punto è illuminante SCHLIER, H., *La lettera ai Romani*, pp. 303-321.

⁴² Questo aspetto è messo in luce da Benedetto XVI. Cfr. *Adamo e Cristo: dal peccato (originale) alla libertà*, Udienda generale. 3-XII-2008. Il testo si può consultare comodamente in BENEDETTO XVI, *In cammino sotto la guida dell'Apostolo Paolo nel bimillenario della nascita*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, pp. 107-113.

⁴³ «Paolo non si propone dunque di provare l'esistenza del peccato originale, ma si serve soltanto dell'universalità della caduta, conosciuta e accettata su la fede delle Scritture, per spiegare e rendere verosimile l'universalità della redenzione. Tutta la sua argomentazione si potrebbe riassumere così: Se è certo, come voi non ne dubitate, che tutti gli uomini sono costituiti peccatori dalla disobbedienza di Adamo, a più forte ragione dovete credere che saranno costituiti giusti dall'obbedienza del Cristo» (PRAT, F., *La teologia di San Paolo*, cit., vol. I, p. 209).

⁴⁴ Così argomenta S. Tommaso, accennando anche alla funzione capitale di Cristo: «Sed contra est quod Apostolus Rom 5, 12, dicit: "Peccatum in omnes homines transit". Praeterea, ille qui non est peccato obnoxius, redemptione non indiget. Si ergo esset aliquis qui non in peccato originali nasceretur, praeter Christum, inveniretur aliquis qui redemptione facta per Christum non indigeret; et sic Christus non esse caput omnium hominum, quod non est conveniens secundum fidem. Ergo nec ponere quod aliquis sine peccato originali nasci posse» (*Scriptum super Sententiis*, lib. II, dist. 31, q. 1, a. 2). Il privilegio dell'Immacolata Concezione di Maria procede interamente da Cristo: Maria è redenta in modo così sublime in vista dei meriti di suo Figlio (cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 53; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 490-493).

⁴⁵ Cfr. per esempio DE FRAINE, J., *Adamo e la sua discendenza. La concezione della personalità corporativa nella dialettica biblica dell'individuo e del collettivo*, Città Nuova, Roma 1968; GRELOT, P., *Péché originel et rédemption à partir de l'épître aux Romains*, cit., soprattutto pp. 144-153.

⁴⁶ Cfr. SANDERS, E.P., *Paolo e il giudaismo palestinese*, cit., soprattutto pp. 621-647 e 681-696.

tecipazione alla morte e alla risurrezione di Cristo che si ha già col battesimo⁴⁷. «Il *passaggio* non è solo dall'impurità dell'idolatria e dall'immoralità alla purezza e alla santità, ma da una signoria all'altra. Il passaggio ha luogo per *partecipazione* alla morte di Cristo»⁴⁸. Aldilà dell'articolata e discussa posizione di Sanders, sembra vero che sia la partecipazione alla morte e alla risurrezione di Cristo, con la conseguente determinazione di voler vivere in Cristo, a cancellare la trasgressione e a consentire di evitarla in futuro, e non viceversa.

4. Riflessioni finali

L'andamento della *Lettera ai Romani* evidenzia l'importanza che san Paolo attribuisce al peccato. Esso non è certo il contenuto centrale del suo insegnamento, ma si presuppone per la piena comprensione dell'annuncio di Cristo che costituisce il cuore del suo vangelo. Paolo «ritiene di non poter comprendere appieno l'opera redentrice di Cristo, senza concentrare la propria attenzione su ciò a cui appunto Cristo pone un termine»⁴⁹. Questa constatazione può costituire un importante avvertimento per coloro che sono impegnati oggi sia sul piano della teologia morale sia su quello dell'azione pastorale.

Il tema dell'universalità del peccato, oltre al suo aspetto esperienziale immediato, mette in luce una realtà più profonda. Considerando l'umanità nel suo stato storico reale, dopo la prima caduta, ha ragione l'Aquinate quando afferma che «*nullus est iustus in se ex seipso, sed ex se quilibet est peccator, ex solo autem Deo habet iustitiam*»⁵⁰. In questo senso si può affermare che peccato è ciò che noi siamo se considerati fuori da Cristo, indipendentemente dall'azione salvifica divina che Cristo esegue. Nei confronti di Dio non c'è giustizia diversa da quella con la quale Egli ci rende giusti. E in questo senso profondo tutti dobbiamo ugualmente tutto a Cristo, venendo a mancare qualsiasi motivo per il vanto⁵¹. Il principio della retribuzione delineato in *Rm* 2, 6-11 si viene a sovrapporre in un secondo momento, ma l'azione gratuita di Cristo e la nostra apertura nei suoi confronti è presupposta, come *conditio sine qua non*, perché il discorso sul merito possa avere un senso.

⁴⁷ Cfr. *Rm* 6, 3-5.

⁴⁸ SANDERS, E.P., *Paolo e il giudaismo palestinese*, cit., p. 641. A questo proposito scrive Penna: «Poiché l'uomo più che un colpevole è un asservito, occorre che sia egli stesso a morire personalmente insieme a Cristo (cf. *Rm* 6, 2-11), sottraendosi così a chi lo teneva in proprio potere. Perciò, non è che il peccato sia mio; piuttosto io sono del peccato: esso mi precede, sta sopra di me e mi tiene nelle sue mani, prima che io diventi proprietà di Cristo» (PENNA, R., «Origine e dimensione del peccato secondo Paolo...», cit., p. 400).

⁴⁹ PENNA, R., «Origine e dimensione del peccato secondo Paolo...», cit., pp. 397-398.

⁵⁰ Vedi sopra nota 15.

⁵¹ Cfr. *Rm* 3, 27-28; *1 Cor* 4, 7.

Sul piano della pedagogia della vita cristiana il principio della partecipazione e dell'appartenenza è determinante. Complessivamente non ci si può sottrarre al potere del peccato da una posizione per così dire neutrale nei confronti di Cristo. Occorre essere sepolti insieme a Cristo nella morte, «perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova [...] Infatti chi è morto, è ormai libero dal peccato»⁵². Possono vincere il potere del peccato soltanto coloro che muoiono con Cristo e con Cristo vivono.

⁵² *Rm* 6, 4.7.