

ritativo che precisi il ruolo dell'attuazione antropologica nella costituzione dell'evidenza.

Si tratta di uno snodo che il discorso filosofico autonomo (svolto nella prospettiva di una ontologia fenomenologica) è in grado di problematizzare e che il confronto con il canone biblico restituisce come condizione *interna* all'auto-comunicazione di Dio. Per la Bibbia, "Dio" è predicato dell'impronunciabile JHWH, di Colui che fa alleanza ed apre futuro, facendo uscire dal tempo votato alla morte, nel quale il passato rimarrebbe immutabile e il futuro significherebbe solamente l'eterna ripetizione del passato. JHWH è piuttosto la designazione non-rappresentabile di una unicità relazionale. E quando si afferma che la creazione è il *cantus firmus* della Scrittura, non si vuol dire semplicemente che il tempo del mondo viene inserito nel tempo della salvezza, perché l'ordine della grazia riguarda il principiare di Dio *con* l'uomo (32; 138). Da qui – da una relazione che Dio non vive da fuori del suo mistero – viene superata ogni contrapposizione, ma anche ogni accostamento tra tempo della rivelazione e tempo secolarizzato, perché nella convocazione – per grazia – dell'attuazione della nostra libertà, si realizza una re-denzione *del* tempo (e non meramente *dal*).

Il discorso sul tempo non riguarda una condizione esterna – a mo' di contenitore o cornice – all'esistenza, ma il suo dramma, relativo ad una originaria condizione di responsabilità. La vera minaccia per il tempo è l'indifferenza al soggetto, al suo poter-essere. Per la forma biblica della verità la temporalità umana è interamente esposta alla possibilità della salvezza, la quale viene intesa come una pienezza che non rimane apriorica rispetto alla storia dell'uomo e del mondo, perché assume i tratti di un compimento nuziale e di una trasformazione che non viene delineata come una semplice abolizione, dacché trova anticipazione proprio nel rischio del dramma della libertà umana (è la speranza nei "cieli nuovi e terra nuova").

Il rinvio dossologico è certamente funzionale all'istanza di una non-rappresentabilità oggettiva, quindi di una eccedenza; però deve cautelarsi da una sottodeterminazione dell'effettività del pratico, ché, altrimenti, la temporalità del soggetto sarebbe puramente estetica. Penso si debba dire che: «La verità del tempo risiede nel testo» (204), a condizione però che si intenda dire: "nell'azione da cui il testo proviene (l'evento

cristologico considerato nella temporalità relativa al "secondo le Scritture") e che il testo genera".

Massimo EPIS

J.M.G. BARCLAY, *Paul and the Gift*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) – Cambridge 2016, pp. XVI + 656, € 132,14.

John Barclay, docente alla Durham University e già autore di libri e contributi sul pensiero paolino, ha qui prodotto un corposo e prezioso volume che diverrà termine di confronto obbligato per gli studi sulla soteriologia paolina. Essa è approcciata da una prospettiva originale, come indicato dallo stesso titolo. Infatti non struttura la ricerca attorno al termine "grazia" o altri consueti nella manualistica teologica, come "giustificazione" etc. (pur non ignorando le connotazioni che essi hanno ricevuto dalla lunga tradizione di riletture: cfr. pp.79-182), bensì illustra il pensiero paolino a partire da una prospettiva di antropologia culturale. Segnatamente, si rifà dapprima al saggio di Marcel Mauss "Essai sur le Don" (1925), che evidenzia come i doni nelle società arcaiche erano strumenti per creare mutue relazioni sociali, prospettiva sostanzialmente confermata dagli studi antropologici successivi (12-24). Questa concezione ritorna nei testi letterari e filosofici dell'antico mondo greco-romano, culminante nel trattato di Seneca *De Beneficiis* (25-51). Senza scendere nella gretta logica del *do ut des*, che ne comprometterebbe la nozione stessa, nondimeno i doni erano donati con l'aspettativa di creare delle reciprocità, se non altro in termini di relazioni, e offerti a soggetti ritenuti atti a ciò. Seneca, che configura il ritorno atteso in termini non materiali, bensì di gratitudine, non è altro che una voce originale entro tale paradigma, non una sua smentita. Il paradigma cambierà solo con il moderno pensiero occidentale, con l'introduzione del concetto di "puro altruismo" (lemma coniato in Francia da Comte), e soprattutto con Derrida, che enfatizza la natura gratuita del dono che, per darsi tale, non ha alcuna aspettativa di ritorno (59-63). L'A. tuttavia argomenta motivatamente che questo è uno sviluppo esclusivamente contemporaneo del concetto.

Ogni concetto può però essere radicalizzato in accordo alla "tendency to draw out a concept to its endpoint or extreme" (67). In tal caso l'A. adotta la qualifica, non proprio immediata, di "perfection",

e passa a chiedersi come quali siano le possibili "perfezioni" - radicalizzazioni del dono da parte di Dio, ossia della sua grazia. Ne elenca: la *sovraabbondanza*, che concerne la dimensione insita del dono; la *singularità*, che vede l'atteggiamento del donatore come determinato unicamente dalla sua benevolenza; la *priorità* del dono rispetto a ogni iniziativa del beneficiario; l'*incongruità* rispetto a meriti del destinatario; l'*efficacia*, che realizza ciò che si prefigge; la *non circolarità*, ossia il dono dato nella prospettiva del non-ritorno. "To perfect one facet of gift-giving does not imply the perfection of any or all of the others", e di fatto testi giudaici parlano della grazia enfatizzando ora l'una come l'altra delle sue "perfezioni" (66-78).

In un'estesa seconda parte del suo volume l'A. lo saggia in cinque testi rappresentativi del Giudaismo dal I sec. a.C. al I sec. d.C., sia di ambito palestinese (*Liber Antiquitatum* dello pseudo-Filone, le *Hodayot* di Qumran e il *4Esdra*), come ellenistico (la *Sapienza* e gli scritti di *Filone*). Ne emerge un quadro variegato. Ad es. Filone, che considera Dio filosoficamente quale Causa dell'esistente, rimarca la sovraabbondanza, la singularità, la priorità e l'efficacia dei suoi doni. Ma si trova nella difficoltà di dare ragione del male, di fronte al quale comunque afferma il giudizio divino dei malvagi. Ciò comporta che egli non riconosca l'incongruità della grazia: in ogni caso i doni divini sono dati a individui degni degli stessi, ciò che non toglie che Dio stesso sia la causa prima che opera queste disposizioni in tali soggetti (212-238). Per contro *4Es*, motivato dallo *schock* della distruzione di Gerusalemme nel 70, la considera come effetto di una peccaminosità radicale (*cor malignum*) che contagia l'intera umanità, ivi incluso Israele. L'umanità può così sussistere per una grazia divina che ha i connotati dell'incongruità, ma che rimane tale esclusivamente in questa epoca. Nel mondo a venire Dio si svestirà di tale caratteristica e assumerà quella della mera giustizia retributiva, che salverà esclusivamente il numero estremamente limitato di giusti, che sono tali nonostante la situazione di *cor malignum* (280-308). Senza rendere qui conto delle analisi degli altri testi, basti dire che l'A. argomenta come "Addressing different problems and concerns, God's generosity or mercy plays different rhetorical and pragmatic roles in the strategies of the text". Questo comporta che ognuno di essi abbia sviluppato "different facets of this multivalent concept into varying end-of-the-line extremes"

(314). Comunque, in modo differente e singolare, i differenti testi parlano tutti della *grazia* divina, a patto che non si decida aprioristicamente di ritenere essenziale questa o quella delle "perfezioni" nella definizione del concetto. Acquisiti questi guadagni, l'A. può dedicare poche ma penetranti pagine all'inziatore della *New Perspective* negli studi paolini, il *Paul and Palestinian Judaism* (1977) di E.P. Sanders (318-321), cui riconosce il merito epocale di aver messo in discussione la caricatura del giudaismo del Secondo Tempio quale religione di giustizia auto-meritoria e dimentica della grazia divina. Tuttavia rileva che la qualifica dello stesso come religione della grazia, in quanto presente nell'elezione d'Israele, "has little analytical power", giacché non investiga le connotazioni insite della grazia nei diversi testi, ossia le differenti "perfezioni" che possono o meno essere declinate. Piuttosto, Sanders assume assiomaticamente, ma ingiustificatamente, che la priorità, insita nell'elezione, comporti quella dell'incongruità. Peraltro nella stessa trappola cadono i critici di Sanders, che invece rilevano l'assenza di questa perfezione in testi giudaici e concludono arbitrariamente che "such text were not speaking consistently of grace at all". Con ciò l'A. rileva pertinentemente come il paradigma introdotto da Sanders, e sul quale si sono appiattiti anche suoi critici, *sia decisamente formalista e richieda di essere superato da una prospettiva ermeneutica nuova, se è possibile da una "Third Quest" sulla soteriologia paolina.*

All'incirca metà del libro è così dedicata all'analisi della soteriologia paolina risultante dalla Lettera ai Galati, riassunta sotto il titolo "The Christ-Gift and the Recalibration of Worth" (331-446), e dalla Lettera ai Romani, intitolata come "Israel, the Gentiles, and God's creative Gift" (449-561). Con consumata maestria l'A. passa in rassegna le intere argomentazioni delle due lettere, sorvolando ovviamente su vari particolari, ma offrendo nondimeno un'ampia rassegna delle stesse, che ne fa emergere connotazioni coerenti della grazia divina. Innanzitutto ricorda come essa sia essenzialmente legata e qualificata dall'evento-Cristo. Nella lettera ai Galati l'attenzione è direttamente *cristo*-logica, cosicché la grazia e le promesse divine s'identificano nel dono di Cristo, mentre in Romani l'attenzione è più *teo*-logica, essendo il vangelo rivelazione della potenza di Dio per la salvezza e della giustizia di Dio (1,16-17); ovviamente ciò avviene mediante il dono di Cristo,

come sottolineato più volte nello scritto, ma un'enfasi globalmente presente nella lettera è quella di caratterizzare Cristo come dono di Dio (451-452). Questo non comporta discontinuità o incoerenze tra le lettere, ma sviluppi peculiari della seconda rispetto alla prima. Tra gli aspetti coerenti vi è innanzitutto la caratterizzazione dell'assoluta incongruità dell'evento-Cristo e del dono divino in esso rappresentato, in una maniera che distingue radicalmente Paolo tra tutte le altre fonti giudaiche prese in esame. Ciò si verifica estesamente nella Lettera ai Galati, di cui segnalo passi salienti. Innanzitutto la stessa chiamata di Paolo narrata in *Gal* 1,15-16, non preparata in alcun modo dalla sua condotta nel giudaismo, rispetto alla quale rappresenta una netta rottura (356-362). A margine annoto però che ritengo problematico seguire l'A. nel negare che Paolo si consideri ancora, a seguito della cristofania di Damasco, entro una forma di "giudaismo", seppur radicalmente diversa dalla precedente. Questo è comprovato dalla sua inclusione tra i "Giudei" in 2,15). Si verifica inoltre nell'uso del verbo *dikaousthai* in *Gal* 2,16-17, che lega l'essere considerati giusti da Dio alla fede risultante dall'evento-Cristo, ossia dal suo dono (375-384). E ancora, dal fatto che è solo l'invio del Figlio a riscattare da una situazione negativa (*Gal* 4,4), e che esso è un dono assolutamente immeritato, non preparato dalla Torah e dalla sua osservanza (404-410). Passando a quella ai Romani, essa chiarisce che l'osservanza della Torah è inefficace in relazione a una situazione umana caratterizzata dal peccato (3,10-18; 5,12-21), tema solo abbozzato in *Gal*. Su tale sfondo l'evento-Cristo risulta come "a gift of utter incongruity" (3,24), che trova ragione esclusivamente nel suo incondizionato amore (5,6-8) (474-479). La vicenda in Abramo, in *Rm* 4, è poi riportata da Paolo per asserire l'eguaglianza degli statuti di Giudei e Genti all'interno della sua discendenza, ma questo è possibile perché "the Abrahamic story is fulfilled as it began: in faith-dependence upon a divine decision irrespective of inherent human worth". Cioè i vv. 1-8, all'inizio del capitolo, rimarcano proprio la giustificazione di Abramo, avvenuta solo per la sua fede nella promessa divina, e i vv. 19-22, alla fine, ricordano la condizione di sterilità, quindi d'impotenza radicale, assimilabile a una "quasi-morte", di Sara (479-490). Il "pattern of incongruity" illustra poi bene l'agire divino in *Rm* 9-11, e offre la coerenza strutturante di detti capitoli. Infatti, di fronte al dramma del-

l'incredulità della maggior parte dell'Israele etnico, 9,6-26 chiarisce che la base della costituzione per l'Israele stesso (e non per una selezione all'interno di Israele) è costituita dall'elezione divina "that pays no regard to criteria of fittingness or worth". In 9,30-10,21 questa gratuità divina, in un'inversione di ruoli, è esperita dalla Genti. Infine in 11,1-36 passa dall'iniziale affermazione della fedeltà di Dio per il "resto" (11,1-10) all'affermazione di una salvezza per "tutto" Israele, basata su quella stessa gratuità divina ora esperita dalla Genti, innestate sull'olivo buono d'Israele (11,21-22). Questa attuale inversione di ruoli, infatti, non è prova che le Genti abbiano soppiantato Israele, ma garanzia della sostituzione dell'intero Israele, "since God's mercy on the disobedient has the capacity to encompass all" (520-561).

Un importante capitolo del libro è dedicato alle sezioni *Rm* 5,12-8,39; 12,1-15,13 (493-519). La comparazione tra Adamo e Cristo in *Rm* 5,12-21 rimarca nuovamente come la grazia di Cristo si comprenda nella categoria del dono incongruo, ma compie un passo ulteriore asserendo che essa "regna" (v. 21), ossia che "the Christ-gift establishes an alternative regime of power" rispetto a quello del peccato. Questo nuovo regime struttura le esistenze dei credenti, come chiarito dal cap. 6. Sempre secondo la logica del dono, questo avviene perché essi partecipano di una vita "whose source lies outside of themselves, the life of the risen Christ". Al contempo è una vita che richiede di essere espressa nelle loro esistenze, come palesato dagli imperativi che si succedono agli indicativi. "That new life cannot be said to be active within the believers unless it is demonstrably acted out by them". In tal modo si chiarisce come "Paul perfects the incongruity of the gift (given to the unworthy) but he does not perfect its non-circularity (expecting nothing in return). Una considerazione decisiva riguardo al sempre dibattuto tema della fondazione dell'etica paolina nel contesto della sua dottrina della grazia!

Uno studio così ampio apre, ovviamente, motivi di discussione su tante esegesi in punti particolareggiati, che in una recensione è impossibile sollevare sia per questioni di spazio, sia perché un'indagine così articolata richiede di essere innanzitutto discussa non in frammenti puntuali bensì nella sua posta in gioco, che è la considerazione globale della teologia della grazia in Paolo. L'A. non si è sottratto dall'impresa di offrirne una ri-

considerazione originale, motivata da un approccio innovativo, basato su metodologie d'indagine letterarie tradizionali come originali. E al riguardo offre chiarimenti importanti e visioni innovative, meritevoli di riflessioni e atte a ingenerare motivati e ulteriori dibattiti. A mio avviso, a questo livello, è passibile di ulteriore chiarimento la collocazione, o meno, di Paolo nel "giudaismo". Nonostante l'esegesi da lui offerta di *Gal* 1,15-16 (per un verso secondo me eccessiva, come sopra detto), è poi coerente l'A. nell'intitolare un paragrafo decisivo del suo libro come "Paul among Jewish Theologians of Grace" (565-566)? In ogni caso, indipendentemente dalla risposta che si dia a tale domanda, non si potrà fare a meno di convenire che, per Paolo, "Grace is discovered in an event, not in the general benevolent of God, and its focal expression lies not in creation nor in any divine gift, but in the gift of Christ, which constitutes for Paul the Gift" (566). Questo connota la grazia come partecipazione alla vita del Cristo Risorto, in modo del tutto originale rispetto agli altri testi giudaici, come l'A. vede bene alle pp. 493-519. Ma anche riguardo al carattere incongruo del dono, il fatto che esso sia veicolato nell'evento-Cristo offre delle connotazioni singolari a tale incongruità? Se siffatta "perfezione" è presente anche nelle *Hodayot* o in *4Esdra*, Paolo è in questo totalmente agguagliabile a tali testi? Non si ricadrebbe così in un tipo di formalismo opportunamente denunciato in altri contributi?

Se mi sorgono queste domande non è per smentire l'impalcatura dello studio dell'A., ma per proporre indirizzi di ricerca che sviluppino piste tracciate dal suo immane lavoro. Che offre chiarificazioni importanti e punti di vista innovativi su molte questioni dibattute, e che pertanto lo fa valutare come un *bel* libro, che vale la pena di studiare. Riassumo, con le sue parole, due serie di considerazioni semplicemente decisive. La prima; in forza delle chiarificazioni sulle diverse, e non necessariamente compresenti, "perfezioni del dono", egli può motivare che "a gift can be unconditional (free of prior conditions regarding the recipient) without also being unconditional (free of expectations that the recipient will offer some 'return')" (562). La seconda: nelle oscillazioni pendolari delle interpretazioni tra la *New* e la *Old Perspectives*, l'A. "opens a path beyond current dichotomies, placing their respective strengths within a frame that is respon-

sible both to Paul's historical conditions and to the theological structures of his thought".

Stefano ROMANELLO

A. CAMPODONICO – M. CROCE – M.S. VACCAREZZA, *Etica delle virtù. Un'introduzione* (Biblioteca di testi e studi 1157), Carocci, Roma 2018, pp. 208, € 21.

Angelo Campodonico, Michel Croce e Maria Silvia Vaccarezza presentano al dibattito filosofico italiano uno sguardo complessivo sulla corrente dell'etica delle virtù (*virtue ethics*), collocata innanzitutto nell'ambito analitico anglosassone, che riprende senz'altro l'idea classica di *virtù* in Aristotele e Tommaso. Nel riproporla alla filosofia pratica, che nella modernità ha completamente abbandonato tale paradigma, si avverte però in modo sempre più urgente l'esigenza di recuperarla nelle sue condizioni ormai tardo moderne e post secolari. Siccome la monografia si propone di riassumere sia gli autori che i temi principali del dibattito, il carattere di questo volume è necessariamente manualistico. Esso prende l'avvio da quella prospettiva neoaristotelica (65), in cui oggi tale antico e nuovo paradigma etico viene pensato prevalentemente, e che a partire dall'opera fondamentale di Elizabeth Anscombe, dal titolo *Modern Moral Philosophy*, si situa ormai nel contesto wittgensteiniano e analitico-anglosassone. Da quel momento si distinguono due fasi del paradigma: mentre all'inizio ci si riferiva più agli autori classici per riproporre il tema delle virtù (primo capitolo, 17-64), si è trovato poi un modo sempre più originale di riformulare le esigenze del pensiero classico all'interno dell'etica contemporanea (secondo capitolo, 65-86).

Tra gli autori classici si fa riferimento ad Anscombe, Geach, Murdoch, Foot, Williams, MacIntyre, Taylor, McDowell e Nussbaum. È davvero curioso che la stessa Anscombe, la cui opera è ritenuta l'esordio dell'etica delle virtù, non tratti direttamente delle virtù, quanto piuttosto critichi in modo radicale gli approcci classici nell'etica. Essa propone, invece, di considerare nella filosofia morale un'intenzionalità capace di riconnettere la ragione da un lato e l'emotività e il desiderio dall'altro, identificando il compito della riflessione non nella soluzione di problemi morali a partire dai principi, quanto nel descriverli senza perciò cadere in un inevitabile relativismo (21). Erano piuttosto i pensatori a

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.