



storica **MENTE**
LABORATORIO DI STORIA



ALMA MATER STUDIORUM
Università di Bologna
Dipartimento di Storia Culture Civiltà



STUDI E

RICERCHE

STORICAMENTE.ORG

Laboratorio di Storia

Gilberto Marconi

*La fede e le opere per la giustificazione nella lettera di Giacomo
e in Paolo: il motivo ideologico della Riforma*

Numero 15 - 2019

ISSN: 1825-411X

Art. 40

pp. 1-22

DOI: 10.12977/stor787

Editore: BraDypUS

Data di pubblicazione: 08/06/2020

Sezione: Studi e ricerche

La fede e le opere per la giustificazione nella lettera di Giacomo e in Paolo: il motivo ideologico della Riforma

GILBERTO MARCONI

Univ. Molise, Dipartimento di Scienze Umanistiche,
Sociali e della Formazione

The Presence of a Trend affiliated to James in the jewish-christian Mouvement legitimates the Polemic about the Justification of James 2 to Rm 3 and Gal 2. In this context there is the controversy regarding the Pauline theory of justification, which however does not intend to replace the works for faith but to elevate the works to the role of verifying the faith, just as in the first part of the same chapter according to he had made faith the judgment criterion of history

Le ipotesi

Dopo aver valutato se volgere lo sguardo verso l'ermeneutica per indicare le novità metodologiche apportate nell'interpretazione dei testi biblici dalla *sola scriptura* rispetto ai quattro sensi in voga fino al tempo della Riforma¹, l'animo dell'esegeta s'è lasciato sedurre dal tema della giustificazione così come proposto dal confronto dovuto alla coinci-

¹ Un distico attribuito al domenicano Agostino di Dacia, riportato dal francescano Nicola di Lira (*Postilla in Gal.*, 4, 3), offre la sintesi del metodo di cui tutta la scolastica ha discusso: «Littera gesta docet, quid credas allegoria, / Moralis quid agas, quo tendas anagogia.» («La lettera insegna i fatti, l'allegoria cosa credere, / il senso morale cosa fare, l'anagogia verso dove tendere»), de Lubac 1972.

denza lessicale tra *Rm.* 3,28 e *Gc.* 2,24², motivo per cui Lutero ha espunto dal proprio canone la prima delle lettere cattoliche³. Né la sterminata bibliografia sull'argomento⁴ si è dimostrata deterrente atto a sviarlo dall'impresa, come d'altra parte la minaccia d'incontrare il lupo non ha inibito cappuccetto rosso dal fermarsi nel bosco per raccogliere i fiori. Sebbene con assiduità abbia frequentato la cosiddetta *Lettera di Giacomo*⁵, mai mi sono occupato in maniera specifica del rapporto fede/opere in relazione a Paolo, probabilmente per timore dell'enorme quantità di titoli accatastatisi nel tempo. Un grande artista tedesco, lorché lasciò lo studio in Germania – ai primi anni '90, dopo «vent'anni di solitudine»⁶ – per trasferirsi in Francia, ripulì il locale da tutto quanto non era divenuto arte, ne fece montagna al centro della stanza, lo fotografò e passò una mano di bianco attorno all'immagine prodotta. «Di quella pira» fu l'arte di Kiefer; della catasta di libri e articoli che mi trovo dinanzi invece riesco a mala pena a distinguere tre posizioni in merito al tema proposto. La prima sostiene un'affinità casuale tra *Rm.* 3,28 e *Gc.* 2,24, dovuta unicamente alla trattazione dello stesso tema prece-

² Non è improbabile che Lutero abbia desunto una delle formule a lui più cara, *sola fide*, da *Gc.* 2,24, non ricorrendo il sintagma in nessun passo paolino.

³ Nella prefazione al *Septemberbibel* il riformatore afferma: «in primo luogo essa (la *Lettera di Giacomo*) attribuisce alle opere la giustificazione contro san Paolo e ogni altra scrittura e dice che Abramo è stato giustificato dalle sue opere, in quanto sacrificò il figlio. Invece san Paolo in *Rm.* 4,2-3 insegna, al contrario, che Abramo è stato giustificato senza le opere, solo per la sua fede, e lo prova con il passo di *Gen.* 15,6, prima che sacrificasse il figlio [...]. Ma questo Giacomo non fa che insistere sulla legge e sulle opere [...]. Insomma egli ha voluto combattere quelli che si affidavano alla fede senza le opere, ma è stato troppo debole in spirito, intelletto e parole nel trattare la cosa, e lacera la Scrittura, e contraddice san Paolo e ogni Scrittura» (Lutero 1987, 178-79).

⁴ Più di trenta titoli, dal 1853 al 1998, conta Fabris 2004, 204-05. Ma il computo non poco difetta.

⁵ Gratitudine devo alla prof. Michaela Valente per avermi invitato a visitare di nuovo i testi dei miei primi studi.

⁶ *20 Jahre Einseitigkeit, 1971-1991* fu il titolo della mostra che di quella catasta esponeva le fotografie rielaborate.

dente alle loro redazioni. Secondo alcuni studiosi nel passo giacobeo si troverebbero affinità lessicali e tematiche col dettato paolino in merito al rapporto fede/opere, perché il tema ancor prima di Paolo era patrimonio delle comunità cristiane, poi è stato utilizzato dai redattori dei nostri testi che muovono da presupposti diversi e per finalità differenti l'uno dall'altro. Pertanto, le due trattazioni non si oppongono⁷. La spia della tradizione comune risiederebbe nella citazione di *Gen.* 15,6 riportata da entrambi, ma con interpretazioni antitetiche. Un comico parlando delle innumerevoli casualità che univa un illustre politico dell'italico stivale a una truffa diceva che le casualità sono come le dosi di droga: una si giustifica per uso personale, della seconda è già difficile dimostrare la liceità, ma poi il loro moltiplicarsi non può non destare sospetti. La seconda posizione riconosce nel testo giacobeo un abbozzo di polemica, non direttamente contro Paolo bensì rivolto al paolinismo successivo⁸. L'ipotesi trova difficoltà a reggersi perché il lessico utilizzato è quello di due lettere di Paolo ritenute autentiche (*Rm.* e *Gal.*) non quello postpaolino delle lettere pseudonimiche tarde o di scritti apocrifi successivi attribuiti al tarsita. Sia nella prima che nella seconda ipotesi viene salvaguardata la coerenza teologica del *N.T.*, preoccupazione per altro espressa da entrambi i partiti in lizza già ai tempi della Riforma: i riformatori espungendo la *Lettera di Giacomo* dal proprio canone, i controriformatori rifiutando le differenze teologiche. Il motivo è scritto nella volontà di evitare qualsivoglia contrapposizione teologica tra i testi ritenuti canonici. Il molteplice e la differenza, propagandati sempre e dovunque come ricchezza, non infrequentemente ha destato sospetti. Piuttosto che sulla polemica antipaolina l'attenzione in questi

⁷ Adamson 1981, 206; Bauckham 1999b, 129-31; Davids 1982, 132-33; Franckemölle 1994, I, 110-18; II, 472-73; Haacker 1998; Heiligenthal 1983; Jenkins 2002; Johnson 1995, 62-4; Konradt 1998, 211-13, 242-45; Laato 1997; Luck 1971; Luck 1984; Martin 1988, 80-4; Moo 2000, 121, 141; Proctor 1997; Sleeper 1998, 78.

⁸ Popkes 1986, 63-71, 116-21; Schrage 1978, 67-73; Schnider 1992, 119-20; Vouga 1984, 85.

casi è stata rivolta alla letteratura sapienziale nella cui ottica viene letto pure il rapporto fede/opere⁹. La terza ipotesi, che la spinta ecumenica ha messo in ombra pure nelle chiese riformate le quali da tempo hanno reintegrato nel proprio canone la *Lettera di Giacomo*, ma non tra gli studiosi la cui appartenenza all'uno o all'altro raggruppamento va oltre il recinto di appartenenza¹⁰, è quella di un vero e proprio conflitto tra due concezioni della giustificazione. Siffatta lettura mira a enfatizzare il rapporto intertestuale che corre tra *Gc.* 2,24 e *Rm.* 3,28 per dimostrare la dipendenza in termini polemici del primo dal secondo: e cioè come il redattore giacobeo, dalla sua prospettiva giudaica, contesti il cristianesimo paolino con lo stesso vocabolario e le medesime argomentazioni con cui Paolo aveva contestato da cristiano il giudaismo rabbinico. Che la concezione rabbinica (non giudaica *tout court*) della giustificazione configga con quella paolina era nelle intenzioni del redattore di *Rm.*, mentre è tutto da dimostrare che la concezione giacobeo sia la stessa del rabbinismo, né il contrasto può non tenere in conto le differenze di tempo e di luogo tra la redazione paolina e quella giacobeo, da allocare in un contesto probabilmente egiziano, comunque differente rispetto alla paolina, in un periodo più tardo, verso la fine del I secolo, e da ascrivere sicuramente a un redattore anonimo che usa il nome di Giacomo quale unica autorità garante ormai del giudaismo "duro e puro" anche fuori dalla Palestina.

⁹ Simon 1961; Frankemölle 1994; Luck 1967; Luck 1984; Hoppe 1977, 15-71; Hartin 1991, 199-217.

¹⁰ Rispetto alla posizione estrema di Hengel (1987) che considera l'intera lettera un manifesto antipaolino redatto tra il 58 e il 60, Paolo vivente, nulla ha perduto del proprio smalto la tesi della polemica contro Paolo circoscritta al tema della giustificazione. Bottini 2000, 53-60; Hübner 1993, 384-85; Lautenschlager 1990; Lindemann 1979, 240-52; Lüdemann 1983, 200; Stuhlmacher 1999, 60-3; Tsuji 1997, 189-99. Tra questi, alcuni ipotizzano un confronto con tradizioni precedenti alle formulazioni epistolari (Hengel e Stuhlmacher), mentre la maggior parte sostiene che la polemica diretta del redattore di *Gc.* 2,14-26 (v.24) sia mutuata dalla conoscenza personale di *Rm.* 3,28 e *Gal.* 2,16.

Di qui muove il percorso che intende valutare se le distanze tra i testi siano apparenti o reali; se la trattazione dello stesso tema sia una coincidenza, o trattasi di polemica intenzionale; nel qual caso se sia ipotizzabile una corrente giacobea interna giudeo-cristianesimo che reagisce alla messa in discussione di uno dei capisaldi del giudaismo dalla teoria paolina della giustificazione.

Le coincidenze

Il confronto tra i testi paolini e *Gc.* 2,24 muove – con criterio più che opinabile – dalla prospettiva del più recente, dal quale mi sembra più facile cogliere allusioni polemiche, somiglianze dipendenze o quant’altro. *Gc.* 2,14–16, entro cui è custodito l’oggetto del nostro interesse (v.24), costituisce un’unità tematica articolata attorno al rapporto delle opere (dodici presenze) con la fede (undici occorrenze) in relazione alla giustizia (tre volte ricorre il verbo passivo e una volta il sostantivo), che nel vocabolario paolino indica la salvezza, e il redattore giacobeo ne assume il significato, tanto che all’inizio della pericope lo sostituisce col verbo “salvare” (2,14). Nei primi quattro versetti viene presentato il tema introdotto da una doppia interrogativa retorica (v.14) – non prima di aver interpellato direttamente i destinatari («ἀδελφοί μου») – illustrato da un caso chiuso con lo stesso interrogativo retorico iniziale (vv.15–16)¹¹ e concluso¹² da una sentenza che riprende in maniera inclusiva il vocabolario della prima frase (v.17). L’ipotetica («εἰάν» e congiuntivo) accomuna tutte e tre le sezioni:

¹¹ La stessa espressione con cui inizia il primo interrogativo retorico, conclude l’ultimo: «τί τὸ ὄφελος» comunemente impiegato da Epitteto (*Epict.*, *Diss.* I,4,16; I,6,3.33; I,25,29; II,17,10; III,1,30; III,7,31; III,10,7; III,24,31) e da Filone (*Philo*, *Post.C.* 86.87; *Deus Imm.* 152; *Agr.* 134; *Migr.* 55).

¹² Pure in *Gc.* 1,11; 2,26; 3,5 «οὕτως καί» conclude un caso addotto come esempio.

14 Che giova fratelli miei se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Forse che una tale fede può salvarlo? 15Se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano 16e uno di voi dice loro: “andate in pace, riscaldatevi e saziatevi”, ma non date loro il necessario per il corpo, che giova? 17Così anche la fede se non ha le opere è morta in se stessa.

A questo punto viene messo in scena un ipotetico obiettore, il quale in realtà espone l'opinione stessa del redattore contro quel tizio («uno di voi») che nella presentazione aveva invitato il fratello o la sorella poveri a riscaldarsi e a saziarsi senza dare il necessario¹³:

18 Ma uno dirà: “tu hai la fede e io ho le opere; mostrami la tua fede senza le opere e io ti mostrerò dalle mie opere la fede”.

Poi, il presunto interlocutore continua rivolgendosi allo stesso destinatario ancora con abbondanza di interrogativi retorici, con cui mostra l'inefficacia della fede senza le opere e i benefici delle opere e della collaborazione della fede con le opere, adducendo come esempi Abramo e Raab. Tra un esempio e l'altro s'interrompe il dialogo dell'interlocutore con il tizio e riprende quello con i destinatari per una prima conclusione, soprattutto perché essi, dopo l'esempio di Raab che sancisce la fine della dimostrazione, traggono le conseguenze offerte loro attraverso la ripresa della formulazione con cui s'era chiusa l'introduzione: la fede senza le opere è morta.

19 Tu credi che ci sia un solo Dio; fai bene! Anche i demoni (lo) credono e tremano. 20Ma vuoi sapere, o uomo insensato come la fede senza

¹³ Non poco si è dibattuto sull'identità del personaggio e/o dei personaggi, perché se la formula «ἀλλ'ἔπει τις» introduce un oppositore (Donker 1981), i contenuti esposti collimano invece con le tesi giacobee per cui non infrequentemente è stato limitato l'intervento dell'oppositore al v.18°, mentre il v.18b.c.d riconsegnerebbe la parola a un interlocutore favorevole a Gc. Naturalmente, l'interpunzione non può non adeguarsi al numero e al tono degli interlocutori. Neitzel 1982, seguito da altri esegeti, ipotizza l'interrogativo: «Tu hai la fede?». Non è improbabile che l'esigenza d'interloquire secondo il modello diatribico abbia prevalso sulla necessità di un oppositore. Allora pure l'interpunzione è più semplice.

le opere sia inefficace? 21Abramo nostro padre non fu forse giustificato dalle opere quando offrì Isacco suo figlio sull'altare? 22Vedi che la fede cooperava con le sue opere e che dalle opere la fede fu resa perfetta? 23e si compì la scrittura che dice: E Abramo credette a Dio e gli fu accreditato a giustizia e fu chiamato amico di Dio. 24Vedete che l'uomo viene giustificato dalle opere e non dalla fede solamente. 25Similmente anche Raab la prostituta non venne giustificata dalle opere per aver dato ospitalità ai messaggeri e averli rimandati per altra via? 26Infatti come il corpo senza lo spirito è morto così anche la fede senza le opere è morta.

Il tema di tanto ampio presunto dialogo giacobeo è la fede e il confronto si giuoca sull'antitesi tra la fede con le opere e quella senza opere, pertanto la fede, imprescindibile per la giustificazione, è subordinata alle opere che ne costituiscono il criterio di verifica. Una *deminutio* evidente fin dalle prime battute che configge con la visione paolina complessiva, sebbene nata in un contesto e per uno scopo differenti, per cui la giustificazione addiviene all'uomo per la fede e non per le opere della legge. Se si prescinde dalla struttura dialogica d'impianto diatribico che tiene unito l'inedere dell'intero percorso e ci si concentra sull'ipotesi di una polemica nei confronti della concezione paolina della giustificazione e sui ruoli in essa affidati alle opere e alla fede, il centro dell'interesse va allocato proprio al v.24 che conclude la citazione biblica incentrata sull'esempio di Abramo in cui si manifestano due incongruenze. La prima impone di armonizzare un plurale con un singolare: le «opere» per cui Abramo viene dichiarato giusto secondo il testo giacobeo è «l'offerta di suo figlio sull'altare» (v.21)¹⁴. Generalmente, il dislivello viene colmato ipotizzando che la prova finale costituisca il riassunto di tutte le prove precedenti superate dal patriarca¹⁵, ovvero tutti gli atti di bontà, l'accoglienza e quant'altro di buono fece verso gli altri (Ward 1968; Dowd 2000). La seconda incongruenza è legata alla

¹⁴ Parte del vocabolario utilizzato qui dal redattore giacobeo è tratto dalla versione greca di *Gen.* 22,1-19 (LXX).

¹⁵ *Sir.* 44,20; *1Mac.* 2,52; *Jub.* 17,15-16; *Ap.Bar.* 57,1-2; *4Mac.* 16,16-20.

citazione del compimento della Scrittura: sia la versione greca di *Gen.* 15,6 (*LXX*) che *Gc.* 2,23 usano gli stessi vocaboli per indicare due situazioni diverse. In entrambi i testi si dice che Abramo credette a Dio, e ciò gli fu accreditato a giustizia, ma nel passo della *Genesi* Abramo ha creduto unicamente alle parole del Signore che gli promettevano una discendenza numerosa senza chiedere al destinatario di fare alcunché se non di credere, pertanto la fede del patriarca non è commisurata alle proprie opere come pretende il redattore giacobeo, confermato dalla tradizione giudaica¹⁶. Ora, il v.24 conclude il ragionamento con una sintesi che riassume la concezione del redattore. Anche qualora si voglia accettare che la dialettica sia solo formale, alla fine del percorso è difficile non vedere una venatura antipaolina, in particolare quando il redattore, con l'uso dell'avverbio «μόνον» enfaticamente posto alla fine del v.24 («l'uomo viene giustificato dalle opere e non dalla fede soltanto»), benché direttamente rinvii all'interlocutore che in precedenza aveva proposto la giustificazione con la fede senza le opere, non sembra non alludere pure a tutte le ipotesi di giustificazione che prevedano solo la fede e non le opere, e tra queste non è facile espungere quelle paoline. La prova di tanta difficoltà è racchiusa nella comparazione conclusiva¹⁷, che potrebbe considerarsi il manifesto del pensiero giacobeo: «Come infatti il corpo senza lo spirito è morto, così pure la fede senza le opere è morta» (v.26). Formalmente, rinviando alla conclusione della parte introduttiva (v.17), viene incorniciato l'intero discorso, mentre dal punto di vista semantico si espone l'ordine gerarchico delle due categorie di cui s'è trattato identificando, col prestito di un certo dualismo¹⁸, la fede con il corpo e le opere con lo spirito. Differenza gerarchica già espressa al v.22 lorché si viene a dire che la fede di per sé sarebbe imperfetta,

¹⁶ Philo, *Abr.* 262; *CD* III,2; *Jub.* 17,18; *Sotah* 31a.

¹⁷ Le congiunzioni comparative sono rafforzate: «ὥσπερ γάρ ... οὕτως καί».

¹⁸ *Gc.* 3,1-12.13-18; 4,1-4.

mentre le opere la renderebbero perfetta. Esemplificazione più chiara della visione giudaica era difficile poter offrire.

Che una visione così ben caratterizzata confligga con la visione paolina non è improbabile, sebbene solo il numero e il valore delle coincidenze possano confermare o smentire. *Rm.* 3,28, oggetto del confronto, è allocato nella pericope ove sembra che inizi a svilupparsi il tema dell'intera *Lettera ai Romani* esposto in 1,16-17 (Penna 2004, 312). In questi versetti iniziali il redattore, dopo aver offerto una prima definizione generale e funzionale di quel che per lui è il «vangelo», cioè «potenza di Dio per la salvezza di ogni credente» del giudeo come del greco, aggiunge «è la giustizia di Dio infatti che in esso si rivela di fede in fede, come sta scritto: il giusto vivrà per fede». Fin dal programma dello scritto emergono tre elementi interessanti per il confronto col passo giacobeo. Anzitutto l'equivalenza sostanziale (e semantica) della salvezza con la giustizia, attributi divini¹⁹ destinati all'uomo che ne usufruisce come soggetto passivo, secondo il dettato paolino. *Rm.* ha il sostantivo e *Gc.* il verbo, ma entrambi pongono prima la salvezza (*Rm.* 1,16: «σωτηρία»; *Gc.* 2,14: «σῶζω») e poi la giustizia (*Rm.* 1,17: «δικαιοσύνη»; *Gc.* 2,21: «δικαίω»). Quanto al soggetto, mentre per *Rm.* è sempre Dio, per *Gc.* l'uomo ha funzione attiva: mentre l'uomo paolino acquisisce la giustizia come dono attraverso la fede (Burnett 2001), l'uomo giacobeo è artefice della giustizia, se la conquista con le proprie opere come dimostra l'esempio di Abramo e la conclusione che il redattore ne trae (*Gc.* 2,21-24). Il secondo contatto, indiretto stavolta, si ha attraverso due espressioni diverse che tuttavia hanno la stessa funzione semantica, sebbene antitetica, «μόνον» (*Gc.* 2,24) e «ἐκ πίστεως εἰς πίστιν» (*Rm.* 1,17). Uno dei motivi addotti da chi ritiene che il redattore giacobeo non entri in polemica con la giustificazione paolina è l'assenza, nei passi paolini, dell'avverbio accanto alla fede. In

¹⁹ Per la discussione attorno al significato del costrutto «δικαιοσύνη θεοῦ» presente nove volte in *Rm.* e mai più in tutto il *N.T.*, Penna 2004, 142-51.

realtà il redattore paolino manifesta la medesima unicità della fede per la giustificazione, per dire evidentemente il contrario di quanto faccia il collega giacobeo, con uno stratagemma retorico (Fitzmyer 1999, 316-17; Schlier 1982, 95-6), con il costruito «ἐκ πίστεως εἰς πίστιν» presente solo qui: è un espediente con funzione rafforzativa per dire che la fede è l'unica strada per raggiungere la giustizia di Dio (Penna 2004, 153-55), pertanto la *sola fide* giacobeo può considerarsi una vera e propria risposta al concetto espresso da Paolo. Il terzo contatto avviene attraverso l'uso di due vocaboli antitetici: il passo giacobeo conclude l'introduzione (*Gc.* 2,17) e l'intero brano (*Gc.* 2,26) con la stessa frase («la fede senza le opere è morta») quasi a incorniciare tutta l'argomentazione attorno alla morte della fede lorché manca delle opere; il redattore paolino con la citazione di *Ab.* 2,4 conferma il contrario, cioè che «il giusto vivrà a motivo della fede» alla quale non aggiunge alcunché né si dice abbisogni di opere. Là è morta, qui dà la vita.

Dopo questo ingresso programmatico, la riflessione paolina in merito al ruolo della fede muove dalla constatazione che dinanzi a Dio tutti gli uomini sono colpevoli, per cui nessuno ha di che vantarsi, né alcuno sarà giustificato dinanzi a Dio dalle opere della legge, perché la legge può offrire la conoscenza del peccato, ma non la liberazione dalla sua morsa (*Rm.* 3,9-20).

Ora invece senza la legge la giustizia di Dio si è manifestata [...] mediata dalla fede in Gesù Cristo per tutti quelli che credono poiché non c'è distinzione, infatti tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione che è in Cristo Gesù: Dio lo ha pubblicamente posto come strumento di espiazione mediante la fede con il suo sangue, a dimostrazione della sua giustizia per la remissione dei peccati passati, con la clemenza di Dio al fine di mostrare la sua giustizia nel tempo presente così da essere giusto e giustificare chi ha fede in Gesù (*Rm.* 3,21-26).

Se in *Rm.* 1,16-17 veniva specificata la funzione del vangelo paolino, qui se ne definisce il contenuto salvifico ottenuto attraverso il sacrificio del Cristo, mediante il quale tutti gli uomini sono gratuitamente giu-

stificati. Da ciò i versetti successivi traggono le conseguenze²⁰: se non è l'osservanza della legge, se non sono le opere a offrire la salvezza, ma unicamente la fede, nessuno potrà vantarsene (Gathercole 2002).

Dove dunque il vanto? È stato escluso. Con quale legge? Delle opere? No, ma con la legge della fede. Riteniamo infatti un uomo sia giustificato per fede senza opere di legge (*Rm.* 3,27-28).

L'accumulo di interrogativi, più retorici che reali – non senza una punta di sarcasmo accentuato dall'ironia dell'ossimoro – nonostante le risposte esplicite, serve a suscitare l'attenzione che si scarica sulla risposta definitiva, l'ultima costruita sul paradosso che giustappone due realtà antitetiche nella concezione paolina, la legge e la fede (la legge della fede) e sulla spiegazione («γάρ») successiva. Il tono palesemente polemico degli interrogativi sul vanto rispondono alla presunzione di chi orgogliosamente davanti a Dio può vantare l'osservanza di tutta la legge, o anche semplicemente di chi sa di avere la legge rispetto a chi non l'ha. Nell'uno o nell'altro caso sempre del giudeo trattasi. Ora però, se la giustizia non deriva dalla legge, se si toglie cioè il motivo che lo giustifica, pure il vanto viene meno. Dal riferimento polemico al mondo giudaico non dovevano sentirsi esclusi nemmeno i giudeo-cristiani destinatari della *Lettera di Giacomo*, dal momento che le opere richieste in qualche modo inchiodavano al vanto pure loro. Pertanto, non trovo scandaloso opinare che il redattore giacobeo risponda, sebbene con toni sfumati ma altrettanto polemici, a quella che doveva reputare un'interpretazione della giustificazione presuntuosa non meno delle accuse mosse contro le opere, comunque estranea alla tradizione giudaica. Il v.28 spiega la conclusione cui addiviene il precedente, come cioè un uomo possa essere considerato giusto al cospetto di Dio. L'uso dell'infinito presente passivo («δικαιοῦσθαι» è un passivo divino) indica che il giudizio spetta a Dio e non all'uomo, dunque non commi-

²⁰ La consecutiva («οὖν») con cui inizia il v.27 introduce una conclusione del discorso precedente, di cui quanto segue si propone essere deduzione logica.

surabile dalle opere, e che è un atto presente non rinviato a un futuro. Al soggetto e al tempo dell'azione segue immediatamente il mezzo, espresso con un semplice dativo, per addivenire al risultato: «πίστει», «per fede», cui segue la negazione di ulteriori aggiunte «senza opere di legge» che sottolinea ulteriormente, qualora ce ne fosse bisogno, l'esclusività della fede. Per sottolinearne l'assolutezza il Riformatore aggiunge l'avverbio «allein» (soltanto) (Lutero 1921), assente nel testo ma altrettanto chiaramente supposto dal contesto (Penna 2004, 351-53). Pertanto, l'assenza del «μόνον» giacobeo nel testo paolino mi sembra adeguatamente rimpiazzata sia dall'espressione «ἐκ πίστεως εἰς πίστιν» di *Rm.* 1,17 che dal contesto di *Rm.* 3,28, sebbene non venga riportato letteralmente l'avverbio.

La corrente giacobeo

Dopo aver prodotto le pezze d'appoggio per sostenere la tesi della polemica tra due concezioni della giustificazione, provo a dare conto delle ragioni che potrebbero aver spinto un'ipotetica comunità giacobeo a impiantare un confronto dialettico, sebbene a distanza, con una concezione attribuita a una delle colonne della chiesa. La legittimazione di una corrente giacobeo, all'interno del più vasto movimento giudeo-cristiano²¹, muove dal referente apostolico cui è stata attribuita la presunta lettera²² e dalla differenziazione rispetto ad altre correnti del medesimo ambito. Il referente è Giacomo (Hengel 1985; Gianotto 2013), “fratello

²¹ Eisenman 1986 ha verificato la relazione del testo giacobeo con la letteratura qumranica e di conseguenza gli interessi per quel tipo di comunità.

²² L'indirizzo è un'aggiunta redazionale, estranea al prosieguo cui manca qualsivoglia carattere epistolare, compresi i saluti finali. Trattasi invece di interventi di natura parenetica, più vicini all'omiletica nei cc. 1.4.5, mentre i cc. 2 e 3 sviluppano tematiche in forma più ampia e articolata, il cui incedere non infrequentemente segue il procedimento diatribico (Marconi 1990, 24-34).

del Signore”, autorità della chiesa gerosolimitana tenuto in somma considerazione da Pietro²³ e da Paolo²⁴, il quale ricorda di averlo incontrato a Gerusalemme²⁵, di aver avuto da lui la destra in segno di unione²⁶ e il cui seguito era capace d’intimorire il capo degli apostoli²⁷. Gli interventi di siffatto personaggio all’interno del *N.T.* sono distanti per forma e contenuto²⁸, tuttavia nessuno mette in discussione che Giacomo costituisca un punto di riferimento per cristiani di provenienza giudaica. Prendere atto della dicotomia obbliga a interrogarsi sul motivo che ha spinto una comunità ad appellarsi al nome suo per uno scritto i cui caratteri sono così distanti dallo spirito (e dalla lettera) degli interventi attribuiti da Luca al “fratello del Signore”. Ciò implica l’analisi delle relazioni che questi tre testi mantengono, ciascuno per proprio conto e nella reciproca interazione. I primi due interventi giacobei, tratti dal libro degli *Atti degli Apostoli*²⁹, localizzati a Gerusalemme, brevi relativamente al terzo, ed entrambi ascrivibili alla forma del discorso, sono accomunati anche dal vocabolario, dal tema – questioni di purità rituale – e da una discreta reciprocità che permette, a ciascuno per la propria parte, di costituirsi come unità ideologica. Nel primo caso, all’assemblea di Gerusalemme, Giacomo prende la parola dopo la difesa che Pietro fa della posizione di Barnaba e Paolo contro «alcuni provenienti dalla Giudea» in merito alla necessità della circoncisione pure per i gentili per accedere alla

²³ *At.* 12,17.

²⁴ *1Cor.* 15,7.

²⁵ *Gal.* 1,19.

²⁶ *Gal.* 2,9.

²⁷ *Gal.* 2,12.

²⁸ Tra gli scritti canonici a Giacomo è attribuita la lettera omonima, mentre di suoi interventi parla il redattore lucano in *At.* 15,3 e 21,18. Tra gli ultimi due testi c’è coerenza, distante da loro invece è la lettera.

²⁹ Schneider 1986, 220–54; Fitzmyer 1988, 538–69; Rolin 1997; Schmithals 1997.

salvezza³⁰ e dopo che alcuni farisei convertiti, in assemblea, avevano riaffermato le opinioni dei giudei³¹. L'intervento petrino (vv.7-11) ricorda l'episodio di Cornelio³², noto in città, e dalla propria esperienza deduce che, essendo la scelta dei gentili operata da Dio, il quale non fa distinzioni tra "loro" e "noi", porre vincoli ai pagani che si convertono equivale a tentare lo stesso Dio³³. L'intervento di Giacomo, dopo aver aggiunto all'esperienza petrina la prova scritturistica tratta dai profeti³⁴, propone un compromesso³⁵: accetta la libertà dalla circoncisione per i gentili, ma non la totale alienazione dalla legge, come poteva insinuare la richiesta dei missionari, e dà alcune norme circa la purità rituale alle quali anche i convertiti dal paganesimo devono attenersi, «Mosè infatti fin dai tempi antichi ha chi lo predica in ogni città, poiché viene letto ogni sabato nelle sinagoghe»³⁶. Il secondo intervento (Schneider 1986, 404-11; Fitzmyer 1988, 690-95) viene espresso unitamente agli anziani incontrati da Paolo a Gerusalemme allorché fa visita al "fratello del Signore"³⁷. In questa occasione la situazione è rovesciata rispetto alla precedente. Costituiscono preoccupazione anzitutto le decine di migliaia di cristiani provenienti dal giudaismo, «tutti gelosamente attaccati alla legge»³⁸, i quali devono essere rassicurati da Paolo con un atto di purità legale, capace di contestare le false informazioni secondo cui il missionario insegnerebbe ai giudei della diaspora la defezione da Mosè espressa con l'abolizione della circoncisione per i figli e il rifiuto di

³⁰ At. 15,1s.

³¹ At. 15,5.

³² At. 11,1-18.

³³ At. 15,7-11.

³⁴ At. 15,14-18: *Am.* 9,11s. con allusione a *Ger.* 12,15 al v.16 e a *Is.* 45,21 al v.18.

³⁵ At. 15,19-21.

³⁶ At. 15,21.

³⁷ At. 21,18-25.

³⁸ At. 21,20: «πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου». Philo, *Spec. leg.* 2,253; Ios., *Ant.* 12,271.

condurre la vita secondo le prescrizioni della Torà³⁹. Quanto ai pagani, invece, viene semplicemente ricordato l'invio del decreto apostolico e il contenuto delle quattro clausole. Dunque questo secondo intervento, rispetto al primo, oltre a riportare le clausole del decreto apostolico, chiede a Paolo di dimostrare, attraverso il rito di purificazione, che osserva la legge. Dal mutamento delle preoccupazioni di Giacomo si può dedurre sia la coerenza nel salvaguardare la libertà e la dignità di tutti i componenti della comunità, sia una più decisa presa di distanza nei confronti dell'atteggiamento di Paolo, ulteriormente confermata da *Gal.* 2,12-13⁴⁰. Di siffatta polemica, sebbene cambi il vocabolario, ma non il tema soteriologico, si fa portavoce la tradizione giacobeo successiva espressa in *Gc.* 2,14-26. Ritornando al confronto fra i testi, gli esegeti convengono che ben poco accomuna le due pagine lucane con la *Lettera di Giacomo*, nella quale mai viene posto il problema circa l'osservanza delle norme rituali. A ciò si aggiunga l'uso del termine «ζηλωτής» con accezione positiva in *At.* 21,20, mentre lo «ζήλον» di *Gc.* 3,14 è palesemente negativo. Invece in entrambi i redattori risulta essere un valore la purità: per la sapienza in *Gc.* 3,17, al fine dimostrare l'osservanza paolina della legge per il Giacomo lucano⁴¹. Tuttavia, quando la lettera tratta di purità religiosa, sebbene opposta a quella rituale, ma prossima al pensiero dei profeti⁴², usa l'attributo «καθαρός» adoperato spesso nei *LXX* per la purità rituale⁴³. Appaiati il Giacomo

³⁹ Negli *Atti degli Apostoli* «τὰ ἔθη» indicano le prescrizioni della legge: *At.* 6,14; 26,3; 28,17.

⁴⁰ Che «alcuni da parte di Giacomo» siano semplici appartenenti alla cerchia di Giacomo (Mussner 1987, 231-36) o veri e propri inviati dall'autorità gerosolimitana (Schlier 1965, 86-8; Betz 1983, 106-09; Pitta 1996, 132), li distingue «l'osservanza delle norme culturali del giudaismo, che ritengono ancora valide per i giudei che hanno aderito a Cristo» (Bottini 2000, 16; Bockmuehl 1999; McKnight 1999).

⁴¹ *At.* 21,24.26.26.

⁴² *Is.* 1,16-17 (cfr. Alonso Schökel 1975).

⁴³ *Gc.* 1,27. Il *Levitico* conta un numero di presenze del vocabolo decisamente superiore agli altri libri dei *LXX*: l'attributo «καθαρός» ha un quinto delle ricorrenze (33

giacobeo e quello lucano sono pure nell'invocazione del nome divino rispettivamente in *Gc.* 2,7 e *At.* 15,17, sebbene questo secondo testo costituisca l'ultima parte della citazione di *Am.* 9,11-12. L'osservanza della legge accomuna addirittura tre soggetti: i farisei, il Giacomo lucano e il redattore della lettera omonima. Infatti nei testi di *Atti* si esprime un percorso circolare: quanto nel primo intervento è opinione dei credenti della setta dei farisei⁴⁴, nel secondo risulta uscire dalle labbra di Giacomo e degli anziani⁴⁵. Tanta fedeltà alla legge, riconosciuta a Giacomo probabilmente dagli stessi farisei⁴⁶, come attesta Giuseppe Flavio⁴⁷, si ritrova nella lettera attribuita al "fratello del Signore", ove la richiesta sembra più radicale e la riflessione più completa, quanto meno non circoscritta all'ambito rituale⁴⁸. In ultimo, con l'uso distorto della lingua in relazione al parlare religioso si confronta il Giacomo di tutti e tre i testi (1,26-27) (Marconi 1990, 81-99). In definitiva, sembra darsi una qual continuità ideologica tra le pericopi, le cui differenze muovono dalla diversità di tempo, di luogo e delle contingenze in cui sono maturate: le impellenze della predicazione apostolica e l'ambiente gerosolimitano sono estranei allo scritto giacobeo, che ormai si può esprimere liberamente sul vivere quotidiano in buona sintonia con l'etica del mondo ellenistico⁴⁹. La vicinanza con l'etica popolare ellenistica non solo non preclude ma rafforza le divisioni tra le comunità cristiane, sia tra quelle provenienti dal mondo pagano e quelle venute dal giudaismo, sia tra le varie ani-

su 150 ca.), il verbo «καθαρίζειν» un terzo (36 su 113).

⁴⁴ *At.* 15,5.

⁴⁵ *At.* 21,24.

⁴⁶ Baumgarten 1983, 413-14, adduce motivazioni politiche; religiose quelle di Bauckham 1999a.

⁴⁷ *Ios.*, *Ant.* 20,200-201 (cfr. Feldmann 1984, 104-07).

⁴⁸ Dieci le presenze di «νόμος» nella prima lettera cattolica: *Gc.* 1,25; 2,8-12; 4,11.

⁴⁹ In un convegno sul giudeo-cristianesimo nei primi due secoli dell'era volgare ebbi modo di evidenziare l'uso giacobeo delle stesse metafore utilizzate da Plutarco (Marconi 2003).

me del giudeo-cristianesimo, la cui forte personalizzazione è attestata dall'uso più che abbondante della pseudonimia: le lettere attribuite a Giacomo, Pietro e Giuda indicano la presenza di comunità giudeo-cristiane differenti, come buona parte dell'epistolario paolino prova l'esistenza di comunità etnico-cristiane che ruotavano nell'orbita del paolinismo. Che tra le comunità giudeo-cristiane non ci fosse uniformità di giudizio e di comportamento, era prevedibile: i problemi diversi da comunità a comunità e le differenti autorità di riferimento non potevano non creare divergenze e dissapori. Paolo ne è testimone involontario quando formula per i cristiani di Corinto, verso la metà degli anni 50, una delle prime confessioni di fede, mentovando quanto ha ricevuto e a sua volta trasmesso, cioè che Cristo è morto, è stato sepolto, è resuscitato ed è apparso a Pietro e ai dodici apostoli, quindi a più di cinquecento fratelli, poi è apparso a Giacomo e a tutti gli apostoli e infine è apparso pure a lui⁵⁰. Il fatto di aver nominato due volte gli apostoli con a capo prima Pietro e poi Giacomo lascia aperto il sospetto che i due, già intervenuti al primo Concilio di Gerusalemme con opinioni differenti in merito alla purità, pur esponenti entrambi del giudeo-cristianesimo, fossero espressioni di due modi di sentire diversi almeno in merito ad alcuni comportamenti. Il sospetto diventa realtà appena un anno dopo, quando Paolo, scrivendo ai Galati, racconta una vicenda che gli occorre ad Antiochia, un bisticcio con Pietro per il quale era abitudine sedersi a mensa coi credenti di origine pagana «ma quando giunsero alcuni dalla parte di Giacomo, egli cominciò a evitare quelli che non erano ebrei e si tenne in disparte per paura dei sostenitori della circoncisione»⁵¹. Il problema che avrebbe dovuto trovare soluzione nell'assemblea di Gerusalemme non era stato superato, né accolto il compromesso da Giacomo – che lo aveva proposto – e dal suo gruppo, che ancora esigeva un'osservanza della purità rituale d'impianto giudaizzante.

⁵⁰ *1Cor.* 15,3-8.

⁵¹ *Gal.* 2,12.

Tanta differenza, testimoniata verso la metà del I secolo, trova risposta alla fine del secolo in un passo coevo allo scritto giacobeo, alla fine della prima lettera attribuita a Pietro, inviata probabilmente da Roma e indirizzata alle comunità della diaspora giudaica presenti in alcune regioni dell'Asia Minore: ai saluti del presunto Pietro il redattore aggiunge quelli di Sila e di Marco⁵², il primo legato alla tradizione paolina, il secondo a quella giudaico-cristiana moderata che fa capo al principe degli apostoli⁵³.

Dalle informazioni addotte non è fuori luogo supporre che verso la fine del I secolo, morta la generazione apostolica e affermatosi il messaggio cristiano pure a Roma, dalla capitale dell'impero siano iniziate le spinte egemoniche sulle varie comunità, soprattutto etnico-cristiane⁵⁴. Nello stesso periodo viene redatto, con una penna coerentemente intinta nella parnesi più che nella teologia, pure lo scritto giacobeo, forse per reagire all'isolamento, sicuramente per difendere i valori della tradizione giudaica in ambito cristiano. In questo contesto s'iscrive la polemica nei confronti della teoria paolina della giustificazione, che tuttavia non intende sostituire le opere alla fede ma elevare le opere a ruolo di verifica della fede, così come nella prima parte dello stesso capitolo secondo aveva fatto della fede il criterio di giudizio della storia (Marconi 1987; Marconi 1990, 103-39).

⁵² *1Pt.* 5,12-13 (Marconi 2000, 172-75).

⁵³ Eus., *H.E.* II,15,1-2.

⁵⁴ *1Clem.*; *1Pt.*

Bibliografia

- Adamson, James B. 19812. *The Epistle of James*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Alonso Schökel, Luis. 1975. "Culto y justicia en Santiago 1,26-27." *Biblica* 56: 537-44.
- Bauckham, Richard. 1999a. "For What Offence was James Put to Death?." In *James the Just and Christians Origins*, a cura di Bruce Chilton e Craig A. Evans, 223-229. Leiden: Brill.
- . 1999b. *James. Wisdom of James disciple of Jesus the Sage*. London: New Testament Readings.
- Baumgarten, Al. 1983. "The Name of Pharisees." *Journal of Biblical Literature* 102: 411-28.
- Betz, Hans Dieter. 1983. *Galatians*. Philadelphia: Fortress.
- Bockmuehl, Marcus. 1999. "Antioch and James the Just." In *James the Just and Christians Origins*, a cura di Bruce Chilton e Craig A. Evans, 179-91. Leiden: Brill.
- Bottini, Giovanni Claudio. 2000. *Giacomo e la sua lettera. Una introduzione*. Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- Burnett, Gary W. 2001. *Paul and the Salvation of the Individual*. Leiden: Brill.
- Dauids, Peter H. 1982. *The Epistle of James*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Donker, Christiaan E. 1981. "Der Verfasser des Jak und sein Gegner." *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 72: 227-40.
- Dowd, Sharyn Echols. 2000. "Faith that works – James 2,14-26." *Review and Expositor* 97: 195-205.
- Eisenman, Robert H. 1986. *James the Just in the Habakkuk Peshet*. Leiden: Brill.
- Fabris, Rinaldo. 2004. *Lettera di Giacomo. Introduzione, versione e commento*. Bologna: Dehoniane.
- Feldman, Louis H. 1984. *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*. Berlin: De Gruyter.
- Fitzmyer, Joseph A. 1988. *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday.
- Fitzmyer, Joseph A. 1999. *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*. Casale Monferrato: Piemme.
- Frankemölle, Hubert. 1994. *Der Brief des Jakobus*, voll. I-II. Gütersloh: Gütersloher-Würzburg; Echter.
- Gathercole, Simon J. 2002. *Where is boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5*. Grand Rapids: Eerdmann.
- Gianotto, Claudio. 2013. *Giacomo fratello di Gesù*. Bologna: il Mulino.

- Haacker, Klaus. 1998. "Justification, salut et foi. Étude sur les rapports entre Paul, Jacques et Pierre." *Études Théologiques et Religieuses* 73: 177-86.
- Hartin, Patrick J. 1991. *James and the Q Sayings of Jesus*. Sheffield: Academic Press.
- Heiligenthal, Roman. 1983. *Werke als Zeichen. Untersuchungen zur Bedeutung der menschlichen Taten im Frühjudentum, Neuen Testament und Frühchristentum*. Tübingen: Mohr.
- Hengel, Martin. 1985. "Jakobus der Herrenbruder – der erste 'Papist'?" In *Glaube und Eschatologie. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80. Geburtstag*, a cura di Erich Grässer e Otto Merk, 92-8. Tübingen: Mohr.
- . 1987. "Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik." In *Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in honor of E. Earle Ellis for his 60th birthday*, a cura di Gerald F. Hawthorne e Otto Betz, 248-78. Grand Rapids: Eerdmans-Tübingen: Mohr.
- Hoppe, Rudolf. 1977. *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*. Würzburg: Echter.
- Hübner, Hans. 1993. *Biblische Theologie des Neuen Testaments, 2: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jenkins, Ryan C. 2002. "Faith and works in Paul and James." *Bibliotheca Sacra* 159: 62-78.
- Johnson, Luke Timothy. 1995. *The Letter of James, A new Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday.
- Konradt, Matthias. 1998. *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Laato, Timo. 1997. "Justification according to James: A Comparison with Paul." *Trinity Journal* 18: 43-83.
- Lautenschlager, Marcus. 1990. "Der Gegenstand des Glaubens im Jakobusbrief." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 87: 182-83.
- Lindemann, Andreas. 1979. *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*. Tübingen: Mohr.
- de Lubac, Henri. 1972. *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*. Roma: Paoline.
- Luck, Ulrich. 1971. "Der Jakobusbrief und die Theologie des Paulus." *Theologie und Glaube* 61: 161-79.
- . 1967. "Weisheit und Leiden. Zum Problem Paulus und Jakobus." *Theologische Literaturzeitung* 92: 253-58.
- . 1984. "Die Theologie des Jakobusbriefes." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 81: 1-30.

- Lüdemann, Gerd. 1983. *Paulus, der Heina postel. II: Antipaulinismus im frühen Christentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lutero, Martin. 1921. *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luters*. Berlin: Naumann.
- . 1987. *Prefazione alla Bibbia*. Genova: Marietti.
- Marconi, Gilberto. 1987. “La struttura di Giacomo 2.” *Biblica* 68: 250–57.
- . 1990. *La lettera di Giacomo*. Roma: Borla.
- . 2000. *Prima lettera di Pietro*. Roma: Città nuova.
- . 2003. “Giacomo e il giudeo-cristianesimo nel I secolo.” In *Il giudeo-cristianesimo del I e II sec. d.C. Atti del IX convegno di studi neotestamentari (Napoli 13-15 settembre 2001)*, a cura di Antonio Pitta, *Ricerche Storico Bibliche* 2: 45–73.
- Martin, Ralph Philip. 1988. *James* (World Biblical Commentary 48). Waco: Word.
- McKnight, Scott. 1999. “A Parting Within the Way: Jesus and James on Israel and Purity.” In *James the Just and Christians Origins*, a cura di Bruce Chilton e Craig A. Evans, 98–111. Leiden: Brill.
- Moo, Douglas J. 2000. *The Letter of James*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Mussner, Franz. 1987. *La lettera ai Galati*. Brescia: Paideia.
- Neitzel, Heinz. 1982. “Eine alte crux interpretum im Jakobusbrief 2,18.” *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 73: 286–93.
- Penna, Romano. 2004. *Lettera ai Romani. I Rm 1–5. Introduzione, versione e commento*. Bologna: Dehoniane.
- Pitta, Antonio. 1996. *Lettera ai Galati*. Bologna: Dehoniane.
- Popkes, Wiard U. 1986. *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Proctor, Mark. 1997. “Faith, Works and Christian Religion in James 2,14–26.” *Evangelical Quarterly* 69: 307–31.
- Rolin, Patrick. 1997. “Pierre, Paul, Jacques à Jérusalem.” *Foi et Vie* 96: 99–114.
- Schlier, Heinrich. 1965. *Lettera ai Galati*. Brescia: Paideia.
- . 1982. *La lettera ai Romani*. Brescia: Paideia.
- Schmithals, Walter. 1997. “Probleme des ‘Apostelkonzils’ (Gal 2,1–10).” *Hervormode Theologiese Studies* 53: 6–35.
- Schneider, Gerard. 1986. *Gli Atti degli Apostoli, II*. Brescia: Paideia.
- Schnider, Franz. 1992. *La lettera di Giacomo*. Brescia: Morcelliana.
- Schrage, Wolfgang. 1978. “La lettera di Giacomo.” In *Le lettere cattoliche*, a cura di Horst Balz e Wolfgang Schrage. Brescia: Paideia.

- Simon, Louis. 1961. *Une éthique de la sagesse. Commentaire de l'épître de Jacques*. Genève: Labor et fides.
- Sleeper, Charles Freeman. 1998. *James*. Nashville: Abingdon.
- Stuhlmacher, Peter. 1999. *Biblische Theologie des Neuen Testaments, 2: Von den Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tsuji, Marrabu. 1997. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung. Eine Untersuchung zur literarischen Gestalt und zur inhaltlichen Kohärenz des Jakobusbriefes*. Tübingen: Mohr.
- Vouga, François. 1984. *L'épître de saint Jacques*. Genève: Labor et Fides.
- Ward, Roy Bowen. 1968. "The Works of Abraham: James 2:14-26." *The Harvard Theological Review* 61: 283-90.