SCRITTI DELLE ORIGINI CRISTIANE

Collana diretta da G. Barbaglio e R. Penna

La collana «Scritti delle origini cristiane» prende in considerazione la prima letteratura cristiana compresa tra gli anni 50 e 150 ca. Quindi ha per oggetto tutti gli scritti del Nuovo Testamento, i padri apostolici e i più antichi apocrifi.
I singoli volumi intendono caratterizzarsi per un rigoroso metodo scientifico di ricerca a livello storico, letterario e teologico, e sono perciò destinati a una cerchia di lettori insieme ampia e qualificata.

1. Il Vangelo secondo Matteo
2. Il Vangelo secondo Marco
3. Il Vangelo secondo Luca
4. Il Vangelo secondo Giovanni
5. Gli Atti degli apostoli
6. Lettera ai Romani
7. La prima lettera ai Corinzi (*G. Barbaglio*)
8. La seconda lettera ai Corinzi
9. Lettera ai Galati (*A. Pitta*)
10. Lettera agli Efesini (*R. Penna*)
11. Lettera ai Filippesi – Lettera a Filemone (*R. Fabris*)
12. Lettera ai Colossesi (*J.-N. Aletti*)
13. La prima lettera ai Tessalonicesi (*P. Iovino*)
14. La seconda lettera ai Tessalonicesi
15. Le lettere pastorali (*C. Marcheselli-Casale*)
16. La lettera agli Ebrei
17. Lettera di Giacomo (*R. Fabris*)
18. La prima lettera di Pietro
19. La seconda lettera di Pietro e la Lettera di Giuda
20. Le lettere di Giovanni
21. L'Apocalisse di Giovanni
22. La Didachè
23. La prima lettera di Clemente
24. La seconda lettera di Clemente
25. Le lettere di Ignazio
26. Policarpo di Smirne, Lettera ai Filippesi – Martirio (*C. Brunini*)
27. Erma, Il pastore (*M.B. Durante Mangoni*)
28. La lettera di Barnaba
29. La lettera a Diogneto
30. Il vangelo di Pietro (*M.G. Mara*)
31. Il Vangelo di Tommaso
32. L'Apocryphon di Giovanni
33. L'Apocalisse di Pietro
34. L'Ascensione di Isaia

LETTERA AI ROMANI

I. Rm 1-5

Introduzione, versione, commento

di ROMANO PENNA

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

© 2004 Centro Editoriale Dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

ISBN 88-10-20623-1

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2004

Prefazione

È diventato purtroppo un luogo comune lamentare la difficoltà delle lettere di Paolo. Il punto non sta nel negare questa impressione, che è invece condivisibile (lo era già per 2Pt 3,15-16!), ma nel non fermarsi a essa e tentare la fatica di andare oltre la corteccia di superficie, dimostrando di non essere «ignoranti e instabili», come deplorava già lo stesso testo petrino. Se infatti si ha la pazienza e la tenacia dello scavatore, se ne ottiene una gratificazione esaltante, al pari non solo di quella espressa da Lutero, secondo cui «fu come se mi si spalancassero le porte del paradiso», ma anche semplicemente di quella espressa prima ancora da san Giovanni Crisostomo, che paragonava le lettere dell'Apostolo all'arca costruita da Noè, con una differenza: «Invece di mettere insieme delle assi, egli compose delle lettere e strappò di mezzo ai flutti non due o tre o cinque membri della sua famiglia, ma l'universo intero che era sul punto di naufragare»!

Di questa sensazione la Lettera ai Romani rappresenta un esempio assolutamente tipico, forse quello massimo. Ed è perciò che il confronto con essa, proprio perché non può che essere salutare, richiede sempre nuovi tentativi per rinverdire la scoperta. Dovrebbe infatti ormai essere lontano (anche se tuttora incombente) il clima dello strabismo teologico ottocentesco, per cui Ernest Renan proclamava a cuor leggero che non più la Lettera ai Romani ma il Discorso della Montagna avrebbe illuminato la vita del cristiano. È interessante notare, invece, ciò che all'inizio del Novecento precisava Karl Barth nel suo epocale commento alla stessa lettera, cioè che «nella problematica morale son meglio molte parole di meno che una sola di troppo»!

Bisogna ammettere che cimentarsi con un testo epistolare tanto complesso come questo non è cosa facile, anzi richiede una certa audacia, la quale peraltro corrisponde a quella che Paolo stesso confessa di aver impiegato nello scriverlo (cf. Rm 15,15). Se poi l'interprete ha un'età matura, l'operazione dovrebbe esserne avvantaggiata! In ogni caso, e senza dubbio, ne vale abbondantemente la pena. Mi auguro perciò che i fruitori di questo nuovo commento (per ora parziale) ne traggano la stessa emozione di meraviglia di fronte alla incomparabile grazia di Dio e ai suoi derivati di radicale libertà per ogni uomo e di forte stimolo per l'instaurazione di inediti rapporti interpersonali, che ha sperimentato il suo autore.

I ringraziamenti per le persone e per le istituzioni che stanno a monte di questa fatica sarebbero innumerevoli, e vanno dagli Amici ai Colleghi e agli Alunni, dalle Biblioteche all'Editore. Tutti li accomuno in un pensiero di cordiale gratitudine, poiché da tutti ho avuto modo di imparare molte cose di scienza, di fede, e di umanità.

Roma, Epifania 2004

Romano Penna

Abbreviazioni

AB	The Anchor Bible
AnB	Analecta Biblica
AndUnivSemSt	*Andrews University Seminary Studies*
ANET	J.B. PRITCHARD, *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1955
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, edd. H. TEMPORINI – W. HASE, Berlin-New York 1972ss
ASE	*Annali di Storia dell'Esegesi*
Aug	*Augustinianum*
Bauer – Danker	F.W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Third Edition, based on Walter Bauer's, Chicago-London 2000
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BDR	F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (GLNT Suppl. 3), Brescia 1982 (ed. or. Göttingen 1976)
BEvTh	Beiträge zur evangelischen Theologie
Bib	*Biblica*
BibOr	*Bibbia e Oriente*
BJ	Bible de Jérusalem
BJRL	*Bulletin of the John Ryland's Library*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BS	*Bibliotheca Sacra*
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZNW	Beihefte zur ZNW
CB	Coniectanea Biblica
CBQ	*The Catholic Biblical Quarterly*
CH	Corpus Hermeticum
Chantraine	P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd., Paris 1999 ([1]1968)
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum

CIJ	Corpus Inscriptionum Judaicarum
CIL	Corpus Inscriptionun Latinarum
CTJ	*Calvin Theological Journal*
CurBibRes	*Currents in Biblical Research*
DBS	*Dictionnaire de la Bible, Supplément*
DENT	H. BALZ – G. SCHNEIDER (ed.), *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (Introduzione allo studio della Bibbia, Suppl. 15), Brescia 2004
Denz	H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, a cura di K. RAHNER, Freiburg ^{31}1960
DSD	*Dead Sea Discoveries*
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EstBib	*Estudios Biblicos*
Et	*Etudes*
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
EQ	*Evangelical Quarterly*
ETR	*Etudes Théologiques et Religieuses*
EJ	*Evangelical Journal*
EQ	*Evangelical Quarterly*
ET	*Evangelische Theologie*
ExpT	*Expository Times*
FilN	*Filologia Neotestamentaria*
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Tstaments
FS	*Festschrift* (in onore di)
GLAT	*Grande Lessico dell'Antico Testamento*
GLNT	*Grande Lessico del Nuovo Testamento*
Greg	*Gregorianum*
Hen	*Henoch*
Herm	Hermeneia
hl	*hapaxlegomenon*
HTR	*Harvard Theological Review*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
ICC	The International Critical Commentary
Int	*Interpretation*
IrBSt	*Irish Biblical Studies*

JAAR	*Journal of the America Academy of Religion*
JAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JBT	*Jahrbuch für Biblische Theologie*
JJS	*Journal for Jewish Studies*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JTS	*Journal for Theological Studies*
Lat	*Lateranum*
Lausberg	H. LAUSBERG, *Elementi di retorica*, Bologna 1969; da confrontare con H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric*, edd. D.E. ORTON – R.D. ANDERSON, Leiden-Boston-Köln 1998.
LD	Lectio Divina
LSJ	H.G. LIDDELL – R. SCOTT – H.S. JONES, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1961 (= 1940; ^{1}1873)
LTP	*Laval Théologique et Philosophique*
LV	*Lumière et Vie*
LXX	traduzione greca dell'Antico Testamento (Settanta)
MS	Monograph Series
MSR	*Mélanges de Science Religieuse*
MTZ	*Münchener Theologische Zeitschrift*
NA	Neutestamentliche Abhandlungen
NDIEC	*New Documents Illustrating Early Christianity* (a cura di G.H.R. HORSLEY).
Neot	*Neotestamentica*
NHC	*Nag Hammadi Codices*
NTS	*New Testament Studies*
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*
NT	*Novum Testamentum*
NTA	*New Testament Abstracts*
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
OGIS	*Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* (a cura di W. DITTENBERGER)
Path	*Pontificia academia theologica*
PRS	*Perspectives in Religious Studies*
QR	*Quarterly Review*

RT	*Rassegna di Teologia*
RcSR	*Recherches de Science Religieuse*
Rel	*Religion*
RST	*Religious Studies and Theology*
RBL	*Review of Biblical Literature*
RB	*Revue Biblique*
RQ	*Revue de Qumran*
RSB	*Ricerche Storico Bibliche*
RTP	*Revue de Théologie et de Philosophie*
RvSr	*Revue de Science Religieuse*
RivBib	*Rivista Biblica*
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBFLA	Studii Biblici Franciscani Liber Annuus
SC	Sources Chretiennes
SEA	*Svensk Exegetisk Arsbok*
SEG	*Supplementum Epigraphicum Graecum*
SIG	*Sylloge Inscriptionum Graecarum* (a cura di W. DITTENBERGER)
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SNTS	Society for New Testament Studies
SOC	Scritti delle Origini Cristiane
SPCIC	*Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* (AnB 17-18), Romae 1963
StP	*Studia Patavina*
StPhilAn	*Studia Philonica, Annual*
Strack – Billerbeck	H.L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-V, München ^{4}1965 [I-IV] (^{1}1924-1928) e 1961 [V]
SVF	J. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-III, Lipsiae 1903-1905: ed. it. a cura di R. RADICE, *Stoici Antici. Tutti i Frammenti*, Milano 1998
TB	*Theologische Beiträge*
Teol	*Teologia*
Tg	Targum
TM	Testo Masoretico
TQ	*Theologische Quartalschrift*
Trench	R.C. TRENCH, *Synonyms of the New Testament*, Grand Rapids 1989 (^{1}1876)
TS	*Theological Studies*
TU	Texte und Untersuchungen
TyndBul	*Tyndale Bulletin*

VD	*Verbum Domini*
VS	Verbum Salutis
VT	*Vetus Testamentum*
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*
ZKT	*Zeitschrift für Katholische Theologie*
ZNT	*Zeitschrift für Neues Testament*
ZNW	*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*

Bibliografia

N.B. - Qui si dà, in ordine cronologico, soltanto *l'elenco dei Commentari* che sono stati tenuti in considerazione nel presente lavoro: di volta in volta si rimanderà a essi o con la sigla della fonte o con il semplice cognome dell'Autore o del Traduttore, seguito dal numero della pagina (per una lista integrale di tutti i commenti su Rm prodotti nei secoli, cf. Fitzmyer 221-259).

L'*elenco degli studi* consultati (articoli e volumi) si troverà nella Bibliografia Generale che sarà raccolta alla fine dell'intero commento. Gli studi utilizzati in questo primo volume sono comunque reperibili a partire dall'apposito «Indice degli Autori», che si trova al termine del volume stesso.

1. Commenti antichi

Origene, *Commentaria in epistolam S. Pauli ad Romanos*, in PG 14,233-1292; citazioni da: *Commento alla Lettera ai Romani*, traduzione di Francesca Cocchini, I-II, Casale Monferrato 1985.

Ambrosiaster: *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas paulinas. Pars I. In epistulam ad Romanos*, recensuit H.J. Vogels (CSEL 81,1), Vindobonae 1966 (cf. PL 17,47-192); citazioni da: *Commento alla Lettera ai Romani*, a cura di Alessandra Pollastri, Roma 1984.

Pelagio, *Commentarii in epistolam ad Romanos*, in PL 30,669-746; cf. T. de Bruyn, *Pelagius' Commentary on St Paul's Epistle to the Romans*, Oxford 1993.

Agostino di Ippona, *Epistolae ad Romanos inchoata expositio*, in PL 35,2087-2106; *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*, in PL 35,2063-2088.

Giovanni Crisostomo, *Homiliae in epistulam ad Romanos*, in PG 60,391-682; cf. *Commento alla Lettera di S. Paolo ai Romani*, a cura di A. Logi, I-II, Siena 1970-1971.

Teodoro di Mopsuestia, *In epistolam Pauli ad Romanos commentarii fragmenta*, in PG 66,787-976.

Teodoreto di Cirro, *Hermeneia tês pros Romaious epistolês*, in PG 82,43-226; citazioni da: *Commentario alla Lettera ai Romani*, a cura di Lella Scarampi e F. Cocchini, Roma 1998.

TOMMASO D'AQUINO, *Super epistolam ad Romanos lectura*, in: *Super epistolas S. Pauli lectura*, I, a cura di R. Cai, Taurini 1953, 5-230 (= §§ 15-1229).
ERASMO DA ROTTERDAM, *Paraphrasis in epistolam apostoli Pauli ad Romanos* (1517); citazioni da: Maria Grazia Mara, *Parafrasi della Lettera ai Romani*, L'Aquila 1990.
MARTIN LUTERO, *Vorlesung über den Römerbrief 1515-1517*, ed. J. Ficker (WA 56); citazioni da: *Lezioni sulla Lettera ai Romani (1516-1517)*, I-II, a cura di G. Pani, Genova 1991-1992; cf. anche: *La Lettera ai Romani*, a cura di F. Buzzi, Cinisello Balsamo 1991.
J. CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament* - IV. *Epître aux Romains*, Texte établi par J.-M. Nicole, Aix-en-Provence 1978.

2. COMMENTI MODERNI

W. SANDAY – A.C. HEADLAM, *The Epistle to the Romans* (ICC), Edinburgh 1895 ([5]1902).
H. LIETZMANN, *An die Römer* (HzNT 8), Tübingen 1906 ([5]1971).
M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul, Epître aux Romains* (EB), Paris 1916 ([4]1931).
K. BARTH, *Der Römerbrief*, Zürich [2]1922 ([1]1918); trad. it.: *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Milano 1962.
A. NYGREN, *Der Römerbrief*, Göttingen 1951 ([1]1944, Stockholm).
V. JACONO, *Le epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati* (Sacra Bibbia), Torino 1951, 75-251.
O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* (Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das NT), Göttingen 1955 ([4]1966).
C.K. BARRETT, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (BNTC), London-New York 1957 ([2]1991).
F.-J. LEENHARDT, *L'épître de Saint Paul aux Romains* (Commentaires du NT), Neuchâtel-Paris 1957.
G. HUBY – S. LYONNET, *San Paolo, Epistola ai Romani* (VS), Roma 1961.
S. LYONNET, *Exegesis epistulae ad Romanos*, 2 voll: *Cap. I ad IV; Cap. V ad VIII (except. Rom 5,12-21)*, Romae 1963-1966.
O. KUSS, *La lettera ai Romani* (1,1–10,21), I-III, Brescia 1962-1981.
U. VANNI, *Lettere ai Galati e ai Romani*, Roma 1967.
P. ALTHAUS, *La Lettera ai Romani* (Nuovo Testamento 6), Brescia 1970 (ed. or. Göttingen 1932 = 1966).
K. KERTELGE, *Lettera ai Romani* (Commenti spirituali del NT), Roma 1973 (ed. or. Düsseldorf 1970).
A. MADDALENA, *La lettera ai Romani*, I-II, Bologna 1974-1975.
C.E.B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, I-II (ICC), Edinburgh 1975-1979.
G. TORTI, *La lettera ai Romani* (SB 41), Brescia 1977.
U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, I-III (EKK VI/1-3), Zürich-Neukirchen 1978-1982.
E. KÄSEMANN, *An die Römer* (HzNT 8a), Tübingen [4]1980 ([1]1973).

G. BARBAGLIO, *Alla chiesa di Roma*, in: G. BARBAGLIO – R. FABRIS, *Le lettere di Paolo*, Roma 1980 ([2]1990), II, 169-530.
H. SCHLIER, *La lettera ai Romani* (Commentario Teologico del NT), Brescia 1982 (ed. or. Freiburg im B. 1977).
R. PESCH, *Römerbrief* (Die Neue Echter Bibel), Würzburg 1983.
A. MAILLOT, *L'épître aux Romains. Epître de l'oecumenisme et théologie de l'histoire*, Paris-Genève 1984.
J. MURRAY, *The Epistle to the Romans* (NICNT), Grand Rapids 1984 ([1]1959-1965)
J.P. HEIL, *Paul's Letter to the Romans. A Reader-Response Commentary*, New York 1987.
H. PONSOT, *Une introduction à la lettre aux Romains*, Paris 1988.
L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids-Leicester 1988.
W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh 1988.
J.D.G. DUNN, *Romans*, I-II (Word Biblical Commentary 38A-B), Dallas 1988.
P. STUHLMACHER, *Der Brief and die Römer* (Das Neue Testament Deutsch 6), Göttingen 1989.
J. ZIESLER, *Paul's Letter to the Romans* (TPI New Testament Commentaries), London-Philadelphia 1989.
M. THEOBALD, *Römerbrief*, I-II (Stuttgarter Kleiner Kommentar), Stuttgart 1992-1993.
S.K. STOWERS, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*, New Haven-London 1994.
D. MOO, *The Epistle to the Romans* (NICNT), Grand Rapids-Cambridge 1996.
B. BYRNE, *Romans* (Sacra Pagina 6), Collegeville MN 1996.
F.F. BRUCE, *La lettera di Paolo ai Romani*, Roma 1997 (= 1979; ed. or. London 1963).
D. ZELLER, *La lettera ai Romani* (Il Nuovo Testamento Commentato), Brescia 1998 (ed. or. Regensburg 1985).
J.-N. ALETTI, «Romans», in W.R. FARMER (ed.), *The International Bible Commentary. A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century*, Collegeville MN 1998, 1553-1600.
T.R. SCHREINER, *Romans* (Baker Exegetical Commentary on the NT), Grand Rapids, MI 1998.
J.A. FITZMYER, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1999 (ed. or. New York 1993).
C. BRYAN, *A Preface to Romans: Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting*, Oxford 2000.
A. SACCHI, *Lettera ai Romani* (NT - Commento esegetico e spirituale), Roma 2000.
G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un Commento alla* Lettera ai Romani [solo a Rm 1,1], Torino 2000.
A. PITTA, *Lettera ai Romani* (I Libri Biblici - NT 6), Milano 2001.
S. LÉGASSE, *L'épître aux Romains* (LD - Commentaires 10), Paris 2002.
C.H. TALBERT, *Romans* (Smyth & Helwys Bible Commentary), Macon, GE 2002.
M. ORSATTI, *Il capolavoro di Paolo. Lettura pastorale della Lettera ai Romani* (Lettura pastorale della Bibbia, Sez. Bibbia e spiritualità 16), Bologna 2002.
E. LOHSE, *Der Brief an die Römer* (Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das NT), Göttingen 2003.

INTRODUZIONE GENERALE

Premessa

La Lettera ai Romani è il primo scritto neotestamentario di cui ci sia pervenuto un commento completo, condotto a termine verso il 243 dal grande alessandrino Origene.[1] Da allora ad oggi i lavori su questo testo epistolare si sono moltiplicati in forma esponenziale, attestando l'enorme importanza dello scritto paolino per la fede, per la teologia e per la spiritualità cristiane, oltre che più in generale per il pensiero della cosiddetta civiltà occidentale.[2] In particolare esso contrassegnò alcune ore decisive della storia della Chiesa, dalla conversione di sant'Agostino sul finire del sec. IV fino al commento epocale di Karl Barth agli inizi del sec. XX che marcò una svolta rispetto alla cosiddetta «teologia liberale», per non dire di Lutero e del Concilio di Trento nel sec. XVI.[3] In questo lungo arco di tempo i ripetuti approcci alla nostra lettera hanno certamente praticato una variabile quanto al metodo esegetico, ma soprattutto hanno mantenuto la costante ben salda di considerare lo scritto come un (o il più) luminoso pun-

---

[1] Probabilmente Rm è stato anche in assoluto il primo scritto neotestamentario ad essere commentato nella storia della Chiesa, a prescindere dal commento a Gv di parte gnostica fatto dal valentiniano Eracleone (ca. 150-170), a noi noto solo dal commento polemico fatto dallo stesso Origene al Quarto Vangelo; quest'altro lavoro origeniano però è posteriore al commento a Rm e in più documenta come Eracleone stesso utilizzasse in senso gnostico vari passi della lettera paolina. Tuttavia, il commento di Origene a Rm ci è giunto solo in una versione latina condotta da Rufino all'inizio del sec. V (= PG 14,233-1292; cf. Origene, *Commento alla Lettera ai Romani*, I-II, a cura di Francesca Cocchini, Casale Monferrato 1985, I, xi-xx).

[2] «Le grandi tematiche culturali di peccato e redenzione, di libertà e destino, della speranza o della disperazione, della bontà o della corruzione del soggetto umano, della credenza o dell'ateismo, dell'ottimismo o del pessimismo, del significato o non senso della vita e della storia che attraversano la letteratura europea, la stessa "questione ebraica" e la "teologia della croce", che ha improntato l'arte e la spiritualità occidentali, hanno trovato spunto e spesso fondamento nella Lettera ai Romani. Vi si riferiscono analisti del cuore umano come Shakespeare e Dostoëvskij, umanisti cristiani come Nicolò Cusano, Erasmo e Tommaso Moro, per non dire della grande famiglia dei teologi e dei moralisti» (P. Rossano, «La Lettera ai Romani e il suo influsso sulla cultura europea», in Aa.Vv., *Attualità della Lettera ai Romani*, A.V.E., Roma 1989, 31-47, qui 33).

[3] «Nessun'altra lettera di Paolo e di tutto il Nuovo Testamento ha avuto e ha tanta importanza per la chiesa come la lettera ai Romani... Le più grandi ore della storia dello spirito cristiano sono anche le ore della lettera ai Romani» (P. Althaus, *La lettera ai Romani* [NT 6], Brescia 1970, 14).

to di riferimento per conoscere l'evangelo paolino della giustificazione per fede, a sua volta contornato da una ricca costellazione di grandi concetti come il peccato, la legge, la grazia di Dio in Gesù Cristo, il battesimo, lo Spirito, la libertà cristiana e la sua fecondità morale.[4]

L'elogio migliore è forse quello che ne scrisse Lutero nella Prefazione alla lettera contenuta nella sua *Septemberbibel* del 1522: «Questa epistola è la parte veramente principale del Nuovo Testamento, il vangelo più puro, e bisognerebbe che il cristiano non solo la sapesse a memoria parola per parola, ma la leggesse ogni giorno come il pane quotidiano dell'anima. Infatti essa non può mai essere letta e considerata troppo o troppo bene, e quanto più la si medita tanto più preziosa e amabile diviene».[5] Certo la discussione sulla nostra lettera è sempre un cantiere aperto e, a motivo della sua straordinaria densità teologica, non giungerà forse mai a una conclusione definitiva, come del resto dimostra il dibattito in corso (e come è bene che sia).[6]

In questa Introduzione prenderemo in considerazione le maggiori questioni propedeutiche, la cui trattazione è necessaria per una migliore comprensione della lettera. Esse, per dirla già con Aristotele, sono riducibili a tre fattori essenziali: «Il discorso è costituito da tre elementi: da colui che parla, da ciò di cui si parla, e da colui al quale si parla; e il fine è rivolto a quest'ultimo»;[7] anche i moderni studi sulla comunicazione non si discostano da questa prospettiva,[8] nella quale peraltro sono compresi anche il perché e il come l'evento di comunicazione è messo in opera. Qui di seguito, perciò, sia pur spostando leggermente l'ordine dei fattori, vedremo di tracciare in tre momenti diversi la situazione rispettiva dei destinatari della lettera (chi sono coloro a cui è stata scritta), del mittente (il come, il perché e il quando egli l'abbia scritta), e del testo con il suo argomento (cosa vi è scritto e in quali forme).

I. I DESTINATARI

«La conoscenza dell'uditorio che ci si propone di convincere è condizione preliminare di ogni argomentazione efficace».[9] Questa conoscenza naturalmente doveva già essere preliminare a Paolo stesso, ma altrettanto dev'esserlo per noi, lettori d'inizio del III millennio, se vogliamo capire adeguatamente la ragione e le forme con cui l'Apostolo si è rivolto loro tanto tempo fa con uno scritto così impegnato. D'altronde, essendo un evento di comunicazione, ogni lettera così come qualsiasi discorso suppone una audience a cui rivolgersi.[10] Nessuno scrive o parla a vanvera, senza tenere conto dell'interlocutore che gli sta di fronte; altrimenti, tanto varrebbe consegnare i propri pensieri a un diario personale magari segreto. Altrettanto Rm ha una destinazione pubblica, poiché è stata indirizzata a dei destinatari che erano parte di una società ben precisa, anche se personalmente sconosciuti all'Apostolo, ai quali egli non ha scritto nient'altro che questa lettera. Essi perciò, e la situazione loro propria,[11] vanno identificati, per quanto possibile, sulla base sia del testo epistolare, nel quale essi indirettamente si riflettono, sia di eventuali notizie esterne. In ogni caso, anche per dedurne lezioni valide per il nostro presente, dobbiamo renderci conto dell'esatta fisionomia della Chiesa di Roma, in concreto delle sue origini e della sua composizione interna.[12]

1. Le origini del cristianesimo a Roma

Quando Paolo scrive la sua lettera, a Roma esistevano dei cristiani ormai «da molti anni», come si deduce indirettamente da Rm 15,23. Ma le circostanze della nascita della nuova fede nella capitale dell'impero sono caratterizzate da qualche incertezza. La notizia più antica sulla presenza di *chrestiani* a Roma la dobbiamo al grande storico pagano Tacito che, scrivendo poco dopo il 115, racconta del supplizio da loro subìto a opera di Nerone dopo l'incendio nel luglio del 64 (cf. Tacito, *Ann.* 15,44,2-5). Ma la notizia più antica ed esplicita sulla loro origine è di parte cristiana e risale a Ireneo, vescovo di Lione, che verso la fine del sec. II parla de «la chiesa fondata e stabilita a Roma dai due gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo» (*Adv. haer.* 3,3,2).[13] L'associazione dei due apostoli come fonda-

[4] «The Pauline letter to the Romans has the potential to renew individuals, the church and its theology. A fresh reading of this seminal document holds the promise of a new life» (C.H. TALBERT, *Romans*, Macon, GE 2002, 5).

[5] Cf. MARTIN LUTERO, *Prefazioni alla Bibbia*, a cura di M. Vannini, Genova 1987, 146.

[6] Cf. K.P. DONFRIED (ed.), *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*, Peabody 1991 (¹1977); J.C. MILLER, «The Romans Debate: 1991-2001», in *CurrResBibStud* 9(2001), 306-349.

[7] ARISTOTELE, *Retorica* I,3,1358a-1358b (*sýgkeitai ek triôn ho lógos, ék te toû légontos kai perì hoû légei kai pròs hón, kai tò têlos pròs toûtón estin*). Cf. anche Ps.-CICERONE, *Rhet. ad Her.* 1,2: «Il compito dell'*oratore* è di saper parlare di *quelle cose* che con i costumi e le leggi sono state fissate per l'uso civile, ottenendo *l'assenso degli ascoltatori* per quanto è possibile».

[8] Cf. J. HABERMAS: «Un parlante esprime nella comunicazione *con* un uditore ciò che *egli* pensa *su* qualche cosa» (*Etica del discorso*, Roma-Bari 1985, 28).

[9] C. PERELMAN – L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino 1985, 22.

[10] L'antico epistolografo Demetrio (sec. I d.C.?) definiva la lettera «la metà di una conversazione» (in R. HERCHER, *Epistolographi graeci*, Paris 1871, 13.1; cf. A.J. MALHERBE, *Ancient Epistolary Theorists* [SBL SBS 19], Atlanta 1988, 30-41), cioè la metà appartenente al mittente, essendo sottinteso che l'altra metà consiste nella posizione dei destinatari, che comunque vi si riflettono come in uno specchio.

[11] «Ogni studio di Rm dovrebbe procedere sulla base della premessa che questa lettera fu scritta da Paolo per trattare di una situazione concreta a Roma» (K.P. DONFRIED, «False Presuppositions in the Study of Romans», in ID. [ed.], *The Romans Debate*, 102-125, qui 103).

[12] Vedi anche R. PENNA, «L'origine della chiesa di Roma e la sua fisionomia iniziale», in *Lat* 66(2000), 309-322; «Giudaismo, paganesimo e pseudo-paolinismo nella questione dei destinatari della Lettera ai Romani», in S. CIPRIANI [ed.], *La Lettera ai romani ieri e oggi*, Bologna 1995, 67-85.

[13] Una dizione analoga viene tramandata come propria del presbitero romano Gaio (fine sec.II), che parla delle tombe dei due apostoli come «trofei dei fondatori della chiesa (di Roma)» (in EUSEBIO, *Hist.* 2,25,7). Vedi anche le notizie offerte sia da Eusebio (*Hist.* 2,14,6: «All'inizio del principato di Claudio [41-54], la Provvidenza... prese per mano Pietro... e lo condusse a Roma»; 2,22,1: «Come successore di Felice, Nerone inviò Festo, davanti al quale Paolo fu processato e poi mandato

tori della Chiesa romana ha solo valore encomiastico, ma è storicamente insostenibile per semplici motivi cronologici. Infatti, certamente Paolo non può esserne stato fondatore perché i cristiani sono presenti a Roma ben prima che egli scriva la sua lettera (in un momento in cui egli non era ancora stato nell'Urbe). Egli inoltre, scrivendo ai galati (verso l'anno 54), attesta che alla fine degli anni 40 Pietro era ancora a Gerusalemme per il cosiddetto concilio apostolico (cf. anche At 15,1-29). In più, mentre Eusebio e Girolamo sembrerebbero supporre una presenza precoce di Pietro a Roma (inizio anni 40), Paolo invece nella sua lettera (scritta a metà degli anni 50) non fa il minimo cenno a una sua presenza nella città, contrariamente a quanto avviene in altre sue lettere per altre località (cf. «Cefa» in 1Cor 1,12; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,7-9.11-14). Infine, va ricordato che il primo commento alla nostra lettera composto all'interno della stessa Chiesa romana, di cui quindi esprime la coscienza propria, cioè quello dell'Ambrosiaster (scritto a Roma negli anni di papa Damaso, 366-384), dichiara apertamente che i romani avevano accolto la fede di Cristo «pur non vedendo né segni né miracoli né alcuno degli apostoli (*nec aliquem apostolorum*)».[14]

In buona sostanza, mentre è moralmente certo che Pietro sia comunque stato a Roma e che là abbia subito il martirio,[15] non sappiamo quando egli vi sia giunto: probabilmente dopo la venuta e la morte di Paolo (databile già nell'anno 58).[16] Sicché, con ogni probabilità, la Chiesa di Roma nacque e poi visse senza di lui per un periodo che va almeno dai dieci ai quindici anni.[17]

prigioniero a Roma... Passò a Roma due interi anni in libertà e vi predicò senza ostacoli la parola di Dio») sia da Girolamo (*Vir.ill.* 1,1: «Simone Pietro... nel secondo anno di Claudio [= gennaio 42/gennaio 43] andò a Roma per sconfiggere Simone mago e là occupò per venticinque anni la cattedra episcopale fino all'ultimo anno di Nerone, cioè il quattordicesimo»; 5,3: Paolo «nel secondo anno di Nerone [= ottobre 55/ottobre 56], al tempo in cui Festo succedette a Felice come procuratore della Giudea, fu inviato prigioniero a Roma»).

[14] AMBROSIASTER, *Commento alla Lettera ai Romani*, a cura di Alessandra Pollastri, Roma 1984, 38 (*Argomento* o Prologo al commento). Sicché, la notizia sui 25 anni di episcopato di Pietro a Roma viene giudicata senza mezzi termini «una tradizione leggendaria» da Fitzmyer 61.

[15] I riferimenti più antichi si trovano in *1Clem* 5,5-7 (con il nome «Pietro») e in *Asc.Is.* 4,2-3 («uno dei dodici»).

[16] «Le tracce di Simon Pietro che partono da Gerusalemme si perdono e non si riesce a seguirle oltre» (J. GNILKA, *Pietro e Roma*, Brescia 2003, 103); vedi anche S. DOCKX, *Chronologies néotestamentaire et vie de l'Eglise primitive*, Paris-Gembloux 1976, 107-118; G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi 1985, 167-177. «La presenza di Pietro nella capitale non è documentata prima della persecuzione neroniana» (P. GRECH, «Pietro, santo», in *Enciclopedia dei Papi*, Roma 2000, I, 175-193, qui 188). La notizia di Eusebio e di Girolamo sulla venuta precoce di Pietro a Roma dipende di fatto da At 12,17, dove si legge che, dopo la sua liberazione dal carcere a Gerusalemme sotto il re Erode Agrippa (41-44), Pietro andò «in un altro luogo» (*eis héteron tópon*); questa vaga indicazione topografica viene variamente precisata dai commentatori odierni: Antiochia (Stählin), costa mediterranea della Palestina (Rossé), semplicemente un altro luogo della stessa Gerusalemme (Calvino) o al di fuori di essa (Hänchen, Schneider, Bossuyt-Radermakers) o un qualunque luogo indeterminato (Conzelmann, Fabris, Pesch, Barrett, Fitzmyer; cf. Martini: «probabilmente neppure Luca ne aveva notizia»; certo nulla suggerisce che Luca si riferisca a un viaggio verso Roma).

[17] Del resto, Roma non è l'unico caso di una Chiesa nata senza alcun apporto specifico né di Paolo né di alcuno dei Dodici. La stessa cosa infatti vale per almeno tre altre Chiese: quella di Damasco (dove Paolo, quando vi giunge come persecutore toccato da Cristo, trova già la fede cristiana forse portata da discepoli provenienti dalla Galilea), quella di Antiochia di Siria (formatasi in seguito alla provenienza da Gerusalemme di alcuni del gruppo di Stefano sfuggiti alla persecuzione là scatenatasi: cf. At 8,1.4; 11,19-26), e quella di Alessandria, le cui origini sono ancora più oscure (cf. J.J. FERNANDEZ SANGRADOR, *Il vangelo in Egitto. Le origini della comunità cristiana di Alessandria* [SBA 4], Cinisello Balsamo 2000).

Il primo annuncio dell'evangelo nella capitale dell'impero va perciò collegato con altre persone, anonime e altrimenti sconosciute. Si trattò di oscuri evangelizzatori, i cui nomi non passarono alla storia,[18] ma che non per questo vanno considerati di rango inferiore, anzi proprio per questo sono degni di ogni ammirazione ed esaltazione. In pratica, essi vanno identificati o con degli ebrei credenti in Cristo venuti ad abitare a Roma provenendo dalla Palestina o dalla diaspora, sia come mercanti sia come schiavi, oppure con degli ebrei romani che, probabilmente in seguito a un pellegrinaggio a Gerusalemme (cf. At 2,10), là vennero a contatto con la fede cristiana e poi cominciarono a propagarla tornando a Roma.[19]

La questione è strettamente connessa con l'ambiente di origine della fede cristiana nella città di Roma, il quale va individuato non nella grande società pagana del momento, ma all'interno del giudaismo ivi stanziatosi ormai da più di un secolo.[20] A questo proposito resta fondamentale la notizia di Svetonio, che nella sua opera *Vite di dodici Cesari* (scritta dopo il 120) attribuisce all'imperatore Claudio un provvedimento restrittivo nei confronti dei giudei romani: «Cacciò da Roma i giudei che tumultuavano insistentemente per istigazione di Cresto» (*Iudaeos assidue tumultuantes impulsore Chresto Roma expulit*). Su questo testo esiste una discussione, se cioè sia giustificato intendere il termine grecizzante *Chrestus*, lett. «utile, buono, adatto», come una deformazione di *Christus* (Gesù, dunque personaggio del passato che avrebbe in qualche modo motivato le agitazioni del momento) oppure se vada spiegato come designazione di uno sconosciuto sobillatore di nome «Cresto» (un ebreo che avrebbe agito nel presente in prima persona). Ritengo che le obiezioni addotte contro l'equivalenza *Chrestus* = *Christus* non siano determinanti[21] e che invece una serie di motivi sia

[18] È tuttavia possibile ritenere che i nomi della coppia «Andronico e Giunia», giudei menzionati in Rm 16,7 e qualificati come «insigni tra gli apostoli», forse insieme a Prisca e Aquila (cf. 16,3-4), abbiano fatto parte dei «fondatori» della Chiesa romana (cf. Theobald 2,228-232; essi sono festeggiati dalla Chiesa greco-ortodossa il 17 maggio sotto il titolo: «Memoria dei santi apostoli Andronico e Giunia»! Cf. S. Giovanni Crisostomo in PG 60,669s).

[19] Così R. BRÄNDLE – E.W. STEGEMANN, «The Formation of the First "Christian Congregations" in Rome in the Context of the Jewish Congregations», in K.P. DONFRIED – P. RICHARDSON (edd.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Grand Rapids-Cambridge 1999, 117-127. C'è anche chi ipotizza che tra i primi cristiani venuti a Roma da Gerusalemme come giudei convertiti e quindi come fondatori della Chiesa romana ci fossero anche «Andronico e Giunia», menzionati e lodati da Paolo in Rm 16,7 (cf. C. CARAGOUNIS, «From Obscurity to Prominence: The Development of the Roman Church between Romans and *1Clement*», in *Ibid.*, 245-279, specie 250 nota 26).

[20] Oltre alla classica monografia di H.J. LEON, *The Jews of Ancient Rome*, Peabody 1960, ²1995, vedi anche R. PENNA, «Gli ebrei a Roma al tempo dell'apostolo Paolo», in *L'apostolo Paolo*, 33-63 (= «Les Juifs à Rome au temps de l'apôtre Paul», in *NTS* 28[1982], 321-347).

[21] Le obiezioni sono di tre tipi: (1) uno scambio di vocali in Svetonio sarebbe troppo precoce, poiché il nome *Chrestus* è ben attestato, sia a livello epigrafico (cf. le più antiche attestazioni risalenti agli anni 37 e 39 a proposito rispettivamente di un *Iucundus chrestianus* [CIL VI,24944] e di un

a suo favore:[22] (1) Tacito nel testo citato sopra impiega a poca distanza l'aggettivo *chrestiani* e il nome *Christus*, segno che lo scambio vocalico era ben possibile; d'altronde, la precisazione di Tacito secondo cui il termine era dovuto al volgo (*quos vulgus chrestianos appellabat*) lascia intendere che il nesso con un *Chrestus*, come appunto fa Svetonio, era ben possibile; (2) altre precedenti cacciate di giudei da Roma[23] non sono avvenute per motivi politici ma sostanzialmente religiosi e quindi il nome di *Chrestus* dovrebbe essere collegato a qualche disputa religiosa; (3) in At 18,2 si legge che Paolo a Corinto si aggrega ai coniugi Aquila e Priscilla «giunti da poco dall'Italia perché Claudio aveva allontanato tutti i giudei da Roma», e, tenuto conto che i due dovevano già essere cristiani (cf. At 18,26: a Efeso essi istruiscono nella fede cristiana il giudeo alessandrino Apollo), bisogna supporre che a Roma tra i giudei della città si era già imposto l'evangelo di Gesù Cristo; (4) persino in 1Pt 2,3 («Se avete gustato che il Signore è *buono*» = Sal 33,9), quindi addirittura in ambito cristiano, la tradizione manoscritta attesta uno scambio vocalico tra *christós* (così già nel P^{72} del sec. III) e *chrēstós* (codici dal sec. IV in poi; edizioni critiche) per il fenomeno frequente dello iotacismo.

Altra questione[24] è quella che riguarda la datazione del provvedimento di Claudio: nell'anno 49 o già nel 41? Evidentemente la risposta ha a che fare con

Epaphroditus chrest[ianus] [CIL X,6638B], due schiavi appartenuti a un certo *Chrestus*, che è del tutto inverosimile ritenere come cristiani per motivi cronologici) sia a livello letterario (cf. CICERONE, *Ep. ad fam.* 2,8,1; MARZIALE, *Epigr.* 7,55,1; secondo PLUTARCO, *Vit. Phoc.* 10,2, sarebbe stato un soprannome del generale ateniese Focione già nel sec. IV a.C.); ma lo scambio può ben essere avvenuto a motivo del fatto che per le orecchie di pagani come Svetonio *Chrestus* significava qualcosa, mentre *Christus* no; (2) il papiro *CIJ* I,683,5 attesta nel sec. I l'esistenza del femminile *Chreste* per una donna ebrea, quindi anche quello di Svetonio potrebbe appartenere a un ebreo di Roma; ma non si tratta di un nome proprio, bensì soltanto di una qualifica morale, mentre nell'onomastica attestata dalle epigrafi delle catacombe ebraiche della città questo nome non è stato rinvenuto; (3) lo stesso Svetonio attesta altrove la dizione esatta *christiani* (in *Ner.* 16,2). Cf. S. BENKO, «The Edict of Claudius of A.D. 49 and the Instigator Chrestus», in *ThZ* 25(1969), 406-418; ORSOLINA MONTEVECCHI, «Nomen christianum», in EAD., *Bibbia e papiri*, Barcellona 1999 (= 1979), 155-172; M. KARRER, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels*, Göttingen 1991, 70-81, specie 72.

[22] A favore dell'equivalenza, cf. E.M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*, Leiden 1981, 210-216 (cf. 211: «the only reasonable interpretation»); P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT 2.18), Tübingen ²1989, 4-8; HELGA BOTERMANN, *Das Judenedikt des Kaisers Claudius und Christiani im 1. Jahrhundert*, Stuttgart 1996; L.V. RUTGERS, «Roman Policy toward the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century C.E.», in K.P. DONFRIED – P. RICHARDSON (edd.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, 93-116, specie 105-106; R. BRÄNDLE – E.W. STEGEMANN, «The Formation», in *Ibid.*, 125-127; D. ALVAREZ CINEIRA, *Die Religionspolitik des Kaisers Klaudius und die paulinische Mission*, Freiburg-Basel-Wien 1999, 201-210; E.J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission*, Wuppertal 2003, 785-788.

[23] Quella del 139 a.C. (cf. VALERIO MASSIMO, *Fact. ac dict. mem.* 1,3,3) e quella del 19 d.C. (cf. FL. GIUSEPPE, *Ant.* 18,81-84; SVETONIO, *Tib.* 36; DIONE CASSIO 57,18); del resto, è nota la legislazione romana in loro favore, formulata sia da Giulio Cesare (cf. FL. GIUSEPPE, *Ant.* 14,185-216) sia da Ottaviano Augusto (cf. FILONE AL., *Leg. ad C.* 154-158).

[24] Qui non prendiamo in considerazione la questione circa l'estensione del provvedimento di Claudio: tutti i giudei di Roma (circa ventimila) o solo alcuni? È curioso che DIONE CASSIO, *Hist.* 60,6,6, neghi addirittura che essi siano stati cacciati da Roma e limita l'intervento di Claudio a una proibizione delle loro riunioni.

l'antichità della presenza cristiana a Roma. La datazione tradizionale, dipendente dallo storico cristiano Paolo Orosio[25] del sec. V, colloca l'avvenimento nel 49 e su di essa si attestano comunemente gli storici odierni, nonostante l'alternativa dell'anno 41 proposta qualche anno fa.[26] In effetti, il testo di At 18,2 usa l'avverbio *prosfátōs*, «recentemente, da poco tempo», per dire che Aquila e Priscilla erano arrivati *poco prima* da Roma a Corinto, e la contestuale comparizione di Paolo davanti al procuratore Gallione va datata con ogni probabilità nell'anno 51 in base alla celebre iscrizione di Delfi.[27] Quindi l'anno 49 si può tenere con maggiore sicurezza.

In ogni caso, ne risulta che all'interno delle comunità giudaiche di Roma l'evangelo di Cristo doveva essere giunto almeno verso la metà degli anni 40, se non prima, cioè appena dieci-quindici anni dopo la morte di Gesù a Gerusalemme, ed era oggetto di vivaci discussioni tra gli stessi giudei della città.

2. *La fisionomia della Chiesa di Roma*

Il termine *chiesa* in Rm è del tutto assente dall'ampio corpo dell'argomentazione epistolare; esso ricorre, sia al singolare sia al plurale, soltanto nel capitolo dei saluti finali, dove però è privo di connotazioni speculative, servendo solo per indicare gruppi concreti di cristiani che si riuniscono fra di loro (cf. 16,1.4.5.16.23). Ciò non significa che al discorso paolino non sottostia un interesse di tipo comunitario, che anzi in Rm assume dimensioni di carattere ecumenico.[28] In ogni caso, l'argomento della lettera non è direttamente di carattere ecclesiologico, vertendo invece su una tematica di confronto con il giudaismo com'è il rapporto tra fede e legge (cf. sotto), che necessariamente riflette la fisionomia religiosa della comunità destinataria.

[25] PAOLO OROSIO, *Hist. adv. pag.* 7,6,15: *Anno eiusdem* (di Claudio) *nono expulsos per Claudium Urbe Iudaeos Iosephus refert.* In ogni caso, però, Fl. Giuseppe non ci dà questa notizia in nessuno dei suoi scritti; probabilmente comunque Orosio dipende già da una tradizione a lui anteriore, benché non verificabile.

[26] Cf. G. LÜDEMANN, *Paulus, der Heidenapostel - I. Studien zur Chronologie* (FRLANT 123), Göttingen 1980, 183-195. Questo autore gioca sul fatto che Dione Cassio verso il 200 (*Hist.* 60,6.6: Claudio i giudei «non li scacciò, ma ordinò loro di non tenere riunioni, pur continuando nel loro tradizionale stile di vita») vorrebbe correggere Svetonio poiché, secondo la sua esposizione di tipo annalistico, pone l'avvenimento all'inizio del principato di Claudio in contemporanea con la *Lettera agli Alessandrini* che regolava la «questione giudaica» in quella città (cf. R. PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata*, Bologna ⁴2000, 225-228); non è però sicuro che Dione Cassio si riferisca allo stesso avvenimento di cui parla Svetonio. Vedi anche D. SLINGERLAND, «Suetonius *Claudius* 25.4, Acts 18, and Paulus Orosius' *Historiarum adversum paganos libri vii*: Dating the Claudian Expulsion(s) of Roman Jews», in *JewQR* 83(1992), 127-144.

[27] Cf. PENNA, *L'ambiente storico-culturale*, 251-252.

[28] Cf. in particolare D.J.-S. CHAE, *Paul as Apostle to the Gentiles: His Apostolic Self-Awareness and ist Influence on the Soteriological Argument in Romans*, Carlisle 1997.

2.1 Configurazione confessionale

Il giudaismo, dunque, è non solo la matrice ma anche il primo ambito di vita del cristianesimo romano.[29] Con ciò non intendo affatto sposare una tesi propugnata alcuni anni fa, secondo cui, da una parte, i destinatari della lettera sarebbero stati solo o prevalentemente dei gentili («righteous gentiles») che avevano aderito al cristianesimo passando attraverso una previa adesione al giudaismo, e, dall'altra, essi in quel tempo erano ancora frequentatori delle sinagoghe della città, sicché l'Apostolo si proporrebbe più di una intenzione: ricordare loro il posto che essi hanno nella storia della salvezza, chiedere loro di sottostare alle autorità sinagogali (cf. 13,1-7), e invitarli a rispettare i «deboli», che sarebbero semplicemente i giudei non credenti in Cristo (cf. c. 14).[30] Questa tesi dà per accertati almeno un paio di dati che invece non sono affatto dimostrati e che anzi dovrebbero essere superati e abbandonati.

(1) All'origine della diffusa opinione, secondo cui all'interno della Chiesa romana ci sarebbe stata una componente maggioritaria di gentili,[31] c'è una ricostruzione dei fatti conseguenti all'editto di Claudio contro i giudei, che è puramente ipotetica. In questo senso è stato determinante uno studio di Wiefel,[32] continuamente ripreso, che fa tre affermazioni in parte discutibili e in parte indimostrabili. (a) La prima è che l'editto di Claudio consistette nella cacciata di *tutti* i giudei di Roma, compreso il primo gruppo di cristiani formatosi nel loro seno; ma occorre obiettare non solo che il *pántes* di At 18,2 appartiene alla redazione lucana,[33] ma che Dione Cassio afferma addirittura il contrario (che cioè Claudio non cacciò nessuno) e che Fl. Giuseppe non conosce nessun tipo di provvedimento, cosicché si riterrà perlomeno che la cacciata non dovette essere totale ma ben limitata.[34] (b) Le misure antigiudaiche furono revocate da Nerone, che in questo modo favorì un massiccio ritorno dei giudei nella capitale dell'impero, compresi i cristiani prima cacciati; ma va detto che le fonti tacciono totalmente su una eventuale disposizione del genere presa da Nerone, e che essa non si può comunque fondare su di un suo pur probabile filogiudaismo.[35] (c) I cristiani di origine giudaica, tornati a Roma, trovarono una situazione completamente nuova, poiché nel frattempo il cristianesimo si era sviluppato secondo una componente soltanto gentile e in forme indipendenti dalla Sinagoga: la Lettera ai Romani sarebbe appunto indirizzata a questo nuovo tipo di comunità, dove i giudeo-cristiani sono solo più una minoranza, per invitare i primi a vivere in consonanza con i secondi.

Ma, ripetiamo, questa ricostruzione è del tutto ipotetica. È vero che dalla lista dei saluti nel c. 16 ricaviamo la presenza di sole tre persone che Paolo definisce suoi «consanguinei» (*syggeneîs*), cioè cristiani di origine giudaica: Andronico, Giunia ed Erodione (16,7.11). Secondo i calcoli di Lampe,[36] su un totale di 26 persone salutate da Paolo i tre giudei corrisponderebbero al 15%. Però bisogna aggiungervi il nome di Aquila (e probabilmente anche quello di sua moglie Prisca), che, benché non espressamente designati come *syggeneîs* di Paolo, risultano però tali da At 18,2.18.26. Allora i giudei cristiani salgono a un numero di cinque, che corrisponde a ca. il 20% del totale. Certo, stando a questi computi, i cristiani provenienti dal giudaismo a Roma sembrano una piccola minoranza. Ma un interrogativo è inevitabile: forse Rm 16 ci dà la situazione numericamente esatta della composizione della Chiesa romana verso la metà degli anni 50 del sec. I? E bisogna forse tassativamente escludere che, benché Paolo non lo dica, nessuno degli altri nomi sia quello di qualche ebreo? Non c'è chi non veda che la base documentaria è troppo esigua per trarre una conclusione del genere: sarebbe come edificare una piramide in posizione capovolta! In ogni caso, ci accontentiamo di vedervi attestata una componente di chiara provenienza giudaica. Ma la connotazione etnico-religiosa della Chiesa romana va stabilita su altre basi.

(2) Una seconda precisazione è necessaria. Il linguaggio corrente degli esegeti si attarda a descrivere la composizione della Chiesa romana distinguendo tra cristiani di origine gentile e cristiani di origine giudaica. Le matrici del cristianesimo romano vengono così ridotte e isolate su due versanti apparentemente contrapposti, giudei e gentili, come se gli uni escludessero gli altri. Benché

[29] Cf. anche R.E. Brown – J.P. Meier, *Antiochia e Roma, chiese-madri della cattolicità antica*, Assisi 1987, 114-128 e 129-155.

[30] Così M.D. Nanos, *The Mistery of Romans. The Jewish Context of Paul's Letter*, Minneapolis 1996; Id., «The Jewish Context of the Gentile Audience Adressed in Paul's Letter to the Romans», in *CBQ* 61(1999), 283-304. Questa tesi ha avuto varie reazioni sostanzialmente tutte negative: cf. N. Elliott, E.E. Johnson, S.K. Stowers in *Critical Review of Books in Religion* 11(1998), 149-166; R.A.J. Gagnon, «Why the "Weak" at Rome Cannot Be Non-Christian Jews», in *CBQ* 62(2000), 64-82.

[31] Vedi per esempio Fitzmyer 65: «Quando Paolo scrive la sua lettera, la chiesa di Roma è una comunità mista, costituita in parte da ebrei, ma soprattutto da cristiani di origine pagana»; egli però, pur ritenendo che sia «altamente plausibile» che la maggioranza dei cristiani romani di origine pagana sia giunta al cristianesimo attraverso il giudaismo, riconosce poi che «sostenere che questi cristiani erano gli unici destinatari dello scritto paolino è eccessivo» (100).

[32] Cf. W. Wiefel, «Die jüdische Gemeinschaft im antiken Rom und die Anfänge des römischen Christentums. Bemerkungen zu Anlass und Zweck des Römerbriefes», in *Judaica* 26(1970), 65-88: ripubblicato in K.P. Donfried (ed.), *The Romans Debate*, Peabody ²1991, 85-101 («The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity»).

[33] Il pronome/aggettivo *pâs* è tipico del linguaggio lucano (in At ben 175 volte) ed è ritenuto dai commentatori una iperbole (cf. J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles* [AB 31], New York-London 1998, 620).

[34] D'altronde, Tacito ci informa che nell'anno 52 avvenne una cacciata degli astrologi dall'Italia con una deliberazione del Senato «crudele ma senza effetto» (*Ann.* 12,52,3: *senatus consultum atrox et irritum*)!

[35] Alcuni interventi positivi di Nerone nei confronti dei giudei a motivo dell'interessamento di Poppea sono attestati da Fl. Giuseppe (cf. *Ant.* 20,195.252; *Vit.* 16), che però non accenna mai né all'espulsione dei giudei da Roma né tanto meno a una loro riammissione: d'altra parte, Poppea divenne amante di Nerone solo nel 58 e poi sua moglie nel 62, cioè ben dopo l'accesso di Nerone al principato nel 54 (anno del probabile invio di Rm da parte di Paolo).

[36] Cf. P. Lampe, «The Roman Christians of Romans 16», in Donfried (ed.), *The Romans Debate*, 224-225.

occorra riconoscere che tutta l'ermeneutica moderna di Rm da Baur a oggi si dibatte tra i due poli del giudaismo e del gentilesimo,[37] questa visione delle cose è impropria e tendenzialmente fuorviante. Infatti, non si può contare solo sull'esistenza dei due gruppi contrapposti di ebrei e di gentili divenuti cristiani, poiché esisteva anche una terza categoria: coloro che da gentili si erano accostati prima al giudaismo e *in quanto gentili giudaizzanti* avevano poi accolto l'evangelo.[38] Questa categoria di persone è stata ben documentata soprattutto dal Feldman, secondo cui va riconosciuta un'attrazione non trascurabile esercitata dal giudaismo su parti considerevoli della società pagana, al punto da indurre molti gentili, se non proprio a diventare proseliti, almeno a porsi in un atteggiamento di simpatia nei confronti del giudaismo, accettandone alcuni elementi distintivi.[39] Questi potevano variare e andare dal supporto finanziario delle sinagoghe fino all'accettazione del monoteismo, passando per l'osservanza del sabato e di alcune prescrizioni alimentari, sia pur escludendo la circoncisione. Queste persone, la cui esistenza addirittura come classe sociale a parte è stata dimostrata dalle iscrizioni di Afrodisia,[40] vengono variamente designate nelle fonti come *foboúmenoi-sebómenoi tòn theón*, più spesso come *theosebeîs* (in latino *metuentes [deum]*). Orbene, definire costoro come «giudeo-cristiani» potrebbe sembrare un'operazione linguistica non solo ambigua ma impropria, poiché essi non sono

[37] Il cattedratico di Tubinga riteneva che Paolo si rivolgesse a una Chiesa connotata dal giudaismo, per invitarla a svincolarsi dal suo particolarismo e aprirla a orizzonti universalistici (cf. F.C. Baur, «Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefes und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde», in *Tübinger Zeitschrift für Theologie* [1836], Heft 3, 59-178). Al contrario, uno studio recente giunge a definire Rm una lettera *contra gentiles*, nel senso che la sua macrostruttura tenderebbe interamente ad allontanare il pericolo di un vanto su Israele da parte dei cristiani di provenienza gentile (cf. N. Elliott, *The Rhetoric of Romans. Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism* [JSNT Suppl.S. 45], Sheffield 1990; vedi anche S.G. Hall III, *Christian Anti-Semitism and Paul's Theology*, Minneapolis 1993, 86).

[38] Qui sta la parte di verità della posizione sostenuta da Nanos, *The Mistery of Romans*.

[39] Vedi per esempio ciò che scrive Giovenale sui romani, sia pure agli inizi del sec. II: «Soliti a non curarsi delle leggi romane, imparano a memoria il diritto giudaico, lo osservano e lo temono (*iudaicum ediscunt et servant ac metuunt ius*), insieme con tutto quanto ha tramandato loro Mosè col suo misterioso volume» (*Satire* 16,100-102). Cf. I.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993, specie pp. 342-382 + 569-580; alle pp. 177-287 + 512-553 l'Autore esamina i motivi dell'attrazione esercitata dai giudei: la loro antichità, il valore delle virtù cardinali da essi praticate, e la figura di Mosè come leader ideale. Vedi anche F. Siegert, «Gottesfürchtige und Sympathisanten», in *JournStudJud* 4(1973), 109-164; S.J.D. Cohen, «Crossing the Boundary and Becoming a Jew», in *HTR* 82(1989), 13-33; S. McKnight, *A Light Among the Gentiles. Jewish Missonary Activity in the Second Temple Period*, Minneapolis 1991; B. Wander, *Timorati di Dio e simpatizzanti. Studio sull'ambiente pagano delle sinagoghe della diaspora* (SBA 8), Cinisello Balsamo 2002.

[40] Cf. J. Reynolds – R. Tannenbaum, *Jews and Godfearers at Aphrodisias. Greek Inscriptions with Commentary* (Cambridge Philological Society Suppl. 12), Cambridge 1987 (così è stata superata la vecchia posizione negativa di A.T. Kraabel, «The Disappearance of the "God-fearers"», in *Numen* 28[1981], 113-126). Sulle scoperte decisive ad Afrodisia, sull'attrazione esercitata ancora in seguito dai giudei sugli stessi cristiani in età patristica, cf. J. Lieu et al., *Giudei fra pagani e cristiani nell'impero romano*, Genova 1993, 121-130 e 185.

«etnicamente» giudei;[41] ma è possibile utilizzare questa etichetta a livello puramente confessionale, e quindi in riferimento a dei cristiani di origine gentile ma d'impronta giudaizzante.

Dunque, un dato è sicuro: la Chiesa di Roma è stata fin dall'inizio connotata in un senso giudaizzante. Ciò è dovuto naturalmente anche al fatto che non fu Paolo a fondarla. Ma, oltre che dal testo epistolare stesso, lo si desume chiaramente dal commentatore romano più antico, noto come Ambrosiaster (ca. metà sec. IV), che la ammette a tutto tondo nel Prologo al suo lavoro, dove scrive così:

> «... Ai tempi degli apostoli alcuni giudei abitavano a Roma. E, fra costoro, quelli che avevano creduto insegnarono ai romani a conservare la legge pur professando Cristo (*ut Christum profitentes, legem servarent*)... Costoro dunque che credevano provenendo dal giudaismo e pensavano in maniera impropria intorno a Cristo (*improbe sentientes de Christo*) erano pronti a dire che la legge doveva essere conservata, come se in Cristo non ci fosse la salvezza piena (*quasi non esset in Christo salus plena*)... E questi sono coloro che avevano sovvertito anche i Galati affinché, allontanandosi dall'insegnamento dell'apostolo, osservassero i riti giudaici. Perciò l'apostolo si adira con i Galati... Con i romani invece non dovette adirarsi, ma anzi dovette lodare la loro fede, perché, pur non vedendo né segni né miracoli né alcuno degli apostoli, avevano accolto la fede in Cristo sebbene in un senso falsato (*susceperant fidem Christi quamvis corrupto sensu*); infatti non avevano sentito annunciare il mistero della croce di Cristo... L'apostolo impiega tutte le sue energie per toglierli dalla legge, perché "la legge e i profeti vanno fino a Giovanni", e per fissarli nella sola fede in Cristo (*in sola fide Christi*), e quasi contro la legge difende il vangelo, non distruggendo la legge ma anteponendo il cristianesimo (*non destruens legem sed praeferens christianismum*)...».[42]

I destinatari di Rm perciò dovevano essere dei giudeo-cristiani, e la Chiesa di Roma conservò a lungo questo tratto distintivo.[43] Esso infatti è verificabile in

[41] Vedi la definizione proposta da S.C. Mimouni, «Pour une définition nouvelle du judéochristianisme», in *NTS* 38(1992), 161-186, p. 184: «Le judéo-christianisme est une formulation recente désignant *des juifs* qui ont reconnu la messianité de Jésus, qui ont reconnu ou qui n'ont pas reconnu la divinité du Christ, mais qui tous continuent à observer la Torah» (il corsivo è mio).

[42] Versione italiana a cura di A. Pollastri, in «Collana di testi pa-tristici» 43, Roma 1984, 37 (da: H.J. Vogels, *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas paulinas* [CSEL 81/1], Vindobonae 1966, 5-6). Può essere interessante notare che già Origene, a commento di Rm 2,22, si esprimeva così: «Tu che dici che non si deve compiere adulterio, lo commetti nei confronti della sinagoga del popolo di Dio, introducendovi un discorso dottrinale malvagio e adulterino, e la fai stare con la lettera della legge, che è esteriore» (Cocchini 1,84): il sintagma «la sinagoga del popolo di Dio» significa in prima battuta Israele, ma non esclude la stessa comunità cristiana che ne deriva.

[43] Contrari al consenso maggioritario dei paolinisti sulla composizione gentile della Chiesa di Roma, e in favore di una sua coloritura giudeo-cristiana, sono anche F. Watson (*Paul Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach* [SNTS MS 56], Cambridge 1986; cf. 178: «Lo scopo di Paolo era di persuadere i giudeo-cristiani a riconoscere la legittimità della componente Gentile e a unirsi loro nel culto, anche se ciò avrebbe inevitabilmente significato una separazione definitiva dalla Sinagoga»), S. Mason («"For I Am Not Ashamed of the Gospel" [Rm. 1.16]: The Gospel and the First Rea-

più fonti, scaglionate nel tempo, che hanno a che fare con il cristianesimo a Roma. In primo luogo va tenuto conto della stessa Rm e di vari elementi di timbro giudeo-cristiano (cf. sotto); ma poi entrano in conto anche altri scritti: sia Eb probabilmente indirizzata alla Chiesa di Roma dopo il 70 (cf. le categorie cultuali prettamente israelitiche ivi impiegate, sia pur con timbri polemici), sia poi la cosiddetta *1Clem* degli anni 90 (dove, tra l'altro, per la prima volta ricorre in 40,5 la categoria di «laici» modellata sulla strutturazione socio-religiosa propria di Israele e riferita alla realtà cristiana), sia ancor più il successivo scritto del *Pastore* di Erma (prima metà del sec.II).[44]

Viceversa, i supposti elementi che in Rm deporrebbero a favore di una maggioranza di gentili[45] vanno soggetti a critica.

- In 1,56 si legge: «Abbiamo ricevuto la grazia dell'apostolato per l'obbedienza della fede tra tutte le genti a vantaggio del suo nome, *tra le quali* siete anche voi chiamati di Cristo Gesù»; ma il costrutto greco *en hoîs* (si noti bene: non *ex hôn* come in 9,24) va inteso al meglio come un complemento non di provenienza ma di luogo: «in mezzo alle quali». – Allo stesso modo in 1,13 Paolo si augura di ottenere qualche frutto anche tra i romani (*en hymîn*, «tra di voi») «così come tra gli altri gentili» (*en toîs loipoîs éthnesin*); anche qui però il primo complemento, che non può certo riferirsi ai destinatari diretti della lettera poiché sono già cristiani, sta a indicare per enallage i romani in generale, cioè la popolazione pagana della città. – Nel c. 10 Paolo parla ripetutamente di Israele e dei giudei alla terza persona: «essi» (*autoí*: 10,1-3; 10,18–11,11); ma il linguaggio si spiega molto bene per il fatto che egli ragiona sui giudei che non sono cristiani, così come in tutta la lettera Paolo parla dei gentili alla terza persona (29 volte; es.: 1,5,132,14.24; ecc.). – In 11,13-14 Paolo scrive: «Dico però a voi gentili (*hymîn... toîs éthnesin*): in quanto sono apostolo dei gentili (*ethnôn apóstolos*), farò onore al mio ministero»; ovviamente qui Paolo si rivolge alla componente pagana della Chiesa di Roma, ma lo fa per indirizzare loro un'ammonizione a non essere presuntuosi nei confronti dei giudei (cf. l'apologo dell'olivastro innestato sull'olivo buono in 11,17-24) che va a tutto vantaggio della componente ebraica: questa poi non è affatto necessario considerarla minoritaria, visto che ben prima di questo passo già in 2,17 Paolo si era rivolto al giudeo come componente rappresentativa della comunità romana (sia pure per ammonirlo a sua volta di non presumere sui gentili). – In 15,15-16 Paolo definisce se stesso come «ministro di Cristo Gesù per i gentili (*eis tà éthnē*)... perché la mia offerta dei gentili (*hē prosforà tôn ethnôn*) risulti ben gradita»; ma queste parole, se non vogliamo considerarle in senso generale come non rivolte ai lettori, Paolo le scrive nell'intento di persuadere dei destinatari giudeo-cristiani (cf. «i gentili» alla terza persona!) circa la missione che Paolo sente sua propria.

ders of Romans», in L.A. Jervis – P. Richardson [edd.], *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians, and Romans for R.N. Longenecker* [JSNR Suppl. 108], Sheffield 1994, 254-287; cf. 276: «Paolo scrisse la lettera al fine di persuadere una comunità giudeo-cristiana sul suo evangelo») e A.J.M. Wedderburn (*The Reasons for Romans*, Edinburgh 1988, 50-54: «Judaizing Christianity» è la designazione preferita per la Chiesa di Roma). Vedi anche Brown – Meier, *Antiochia e Roma, chiese-madri della cattolicità antica*, 109-220.

[44] Cf. W.L. Lane, «Social Perspectives on Roman Christianity during the Formative Years from Nero to Nerva: Romans, Hebrews, 1Clement», in Donfried – Richardson (edd.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, 196-244.

[45] Cf. Nanos, *The Mistery of Romans*, 78-84.

Con tutto ciò, la Chiesa di Roma doveva sicuramente avere una composizione mista; ma è difficile stabilire delle percentuali per le varie componenti. Si può comunque ritenere che i cristiani della città, non essendo possibile sapere se qualcuno proveniva direttamente dal paganesimo,[46] erano tutti dei «giudeo-cristiani», sia che provenissero dal giudaismo sia dal paganesimo.

La stessa Lettera ai Romani ci invita a percorrere questa ipotesi. Dalla sua analisi infatti risulta che i lettori a cui essa venne destinata erano addentro alle cose giudaiche e, almeno in parte, vivevano un cristianesimo impregnato di un'ermeneutica giudaizzante. Già dal prescritto ricaviamo due suggestioni in tal senso. Dell'evangelo si afferma che Dio «lo aveva preannunciato mediante i suoi profeti nelle Sacre Scritture» (1,2). Fin dall'inizio dunque Paolo, come non fa in nessun'altra lettera, si dimostra preoccupato di una *probatio ex Scripturis* che, come nel caso di Mt, è particolarmente conveniente a una comunità giudeo-cristiana o almeno parzialmente giudaizzante.[47] In concreto poi ciò avverrà in vari modi, come si vede già nella confessione di fede cristologica del prescritto (cf. 1,3b-4a; all'origine essa è sicuramente di timbro giudeo-cristiano, come si vede sia dalla presenza di alcuni semitismi sia dal confronto con la confessione di fede di 1Cor 15,3-5, specie per l'assenza della morte salvifica di Cristo: cf. commento),[48] e poi particolarmente nell'enunciazione della tesi di fondo circa l'importanza della fede, tratta da Abacuc (cf. 1,17), nel concetto di *hilastērion*, «strumento di espiazione» (cf. 3,25; il termine è di origine cultuale, cosa per lui del tut-

[46] Il caso della matrona romana Pomponia Grecina, vissuta sotto Claudio (41-54) e Nerone (54-68), accusata di *superstitio externa* (Tacito, *Ann.*, 13,32,2-3), non è di chiara interpretazione. Il «culto straniero», inteso a volte come un'allusione al cristianesimo, può in realtà designare o il giudaismo o qualche culto misterico di origine orientale (vedi in proposito G. Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia 1977, 130-132; la ritiene invece cristiana Marta Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, 68-69, di cui però è inaccettabile la posizione sulle origini del cristianesimo a Roma in ambito pagano). Diverso sarà il caso di Flavio Clemente (già console) e della moglie Flavia Domitilla, parenti stretti dell'imperatore Domiziano (81-96), che li manderà a morte con «l'accusa di ateismo, per la quale molti altri, passati ai costumi giudaici, erano stati condannati» (Dione Cassio, *Hist.*, 67,14,1-2): il riferimento al giudaismo qui è esplicito, ma è anche possibile che esso nasconda un'allusione al cristianesimo (infatti, cf. Eusebio, *H.E.*, 3,18,4), ma il loro caso è troppo posteriore agli anni di Paolo.

[47] «La fiducia di Paolo nell'autorità della Scrittura è del tutto sulla linea della prassi giudaica contemporanea» (C.D. Stanley, *Paul and the language of Scripture. Citation technique in Pauline Epistles and contemporary literature* [SNTS MS 69], Cambridge 1992, 339), anche se di stampo giudeo-ellenistico (così l'espressione *hagiai graphai* ha un parallelo in *hierai graphai* di Filone Al., *Congr.*, 34 e 90; *Abr.*, 61; e di Fl. Giuseppe, *C.Ap.*, 2,45.

[48] Evidentemente l'apostolo si presenta ai romani condividendo una loro professione di fede che, sia pur ritoccata, stabilisce un comune terreno d'incontro (cf. 1,12); cf. Schlier 68. Lo studio di D.B. Garlington, «*The Obedience of Faith*». *A Pauline Phrase in Historical Context* (WUNT 2.38), Tübingen 1991, da parte sua, colloca il sintagma di 1,5 («l'obbedienza della fede») su di un tipico sfondo giudaico, dove fede e obbedienza sono una cosa sola in rapporto alla Torah (anche se Paolo ora proclama scandalosamente l'appartenenza delle «nazioni» alla nuova alleanza con Dio, prescindendo dalla loro partecipazione nomistica a Israele).

to inusuale, e reca segni evidenti di un prestito religioso giudaico: cf. commento), nel richiamo della storia esemplare di Abramo (cf. c. 4) e della figura di Adamo come tipo di Cristo (cf. 5,12-21), nelle dichiarazioni positive sulla Legge (cf. 7,12.14), nell'allusione alla *'Aqedāh* o sacrificio di Isacco (cf. 8,32), nella salvaguardia del primato storico-salvifico di Israele (cf. 11,16-24), nella citazione di diversi testi biblici e in particolare profetici nei cc. 9-11 (con riferimenti specifici ai Patriarchi, al faraone d'Egitto, alla vicenda di Elia, e riporti soprattutto dal Deuteronomio, da Isaia, da Geremia, da Osea, da Gioele, oltre che dai Salmi),[49] nella definizione esplicita di Gesù come «servitore dei circoncisi» (15,8), per non dire addirittura dell'allocuzione diretta in 2,17: «Se tu che sei giudeo...».

Va poi rilevato il modo proprio di trattare il tema della Legge nel corpo della lettera. In 7,1 Paolo si dimostra cosciente di parlare, com'egli dice, «a persone che conoscono la Legge» (*ginōskousin gàr nómon lalô*), intendendo sicuramente la legge mosaica.[50] Un'affermazione di questo tipo non necessariamente si riferisce a lettori di origine giudaica. Nel nostro caso, visto che la frase si rivolge a tutti i cristiani di Roma (interpellati nel testo stesso come «fratelli») e visto che essi sono forse in maggioranza di origine gentile (cf. sopra), siamo di fatto obbligati a pensare che si tratta di gentili istruiti prima nella conoscenza della Torah e diventati poi cristiani.[51]

Ma la loro nuova identità cristiana è verosimilmente ancora connotata da uno stretto vincolo con la Legge stessa. Infatti l'argomentazione paolina tende, sì, a dimostrare che la Legge è superata, ma ne afferma anche parzialmente l'eccellenza. È su questi due binari che corre l'esposizione del pensiero di Paolo. Da una parte, egli afferma il valore della Legge col riconoscerle varie caratteristiche positive: la sua osservanza, almeno dal punto di vista giudaico, giustifica davanti a Dio (cf. 2,13), viene confermata dalla fede (cf. 3,31), ha come scopo la vita (cf. 7,10), è santa-spirituale-buona (cf. 7,12.14.16), fa parte dei privilegi d'Israele (cf. 9,4), si compendia nell'antico comandamento dell'amore del prossimo (cf. 13,9 = Lv 19,18). Dall'altra, però, è pure chiaro per Paolo che la fede è alternativa alle opere della Legge (cf. 3,28) e Cristo è alternativo alla Legge stessa. Quest'ultimo assioma è dimostrato, prima con l'analogia di un matrimonio sciolto per la morte del primo marito (cf. 7,2-6), poi con una riflessione storico-salvifica su di una devozione di Israele alla Legge, tale da fargli dimenticare il valore giustificante della fede che ora in Cristo torna a essere centrale (cf. 9,30–10,13).

[49] Cf. H. HÜBNER, *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11* (FRLANT 136), Göttingen 1984. Può anche darsi che le tecniche usate da Paolo non siano specificamente giudaiche (cf. F. SIEGERT, *Argumentation bei Paulus; gezeigt an Rm 9-11* [WUNT 34], Tübingen 1985, 157-164), ma il fatto stesso di riconoscere la Scrittura (e non altre opere) come autorità indiscussa rivela la collocazione «giudaica» del mittente e almeno giudaizzante dei destinatari. Vedi anche R. PENNA, «Da Adamo a Isaia. Prosopografia biblica nella lettera ai romani», in L. PADOVESE (ed.), *Atti del VII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 2002, 7-20.

[50] Altre interpretazioni, insostenibili, sono riferite da Dunn 1,359.

[51] Cf. Schmithals 206-207.

Stando così le cose, è sommamente probabile che una frase come quella di 6,14 («Non siete sotto la Legge, ma sotto la grazia») vada letta non come una constatazione di ciò che i romani ritengono, ma come un'ammonizione a mutar parere sul rapporto fra due poli, che sono di per sé non coesistenti ma alternativi. Poco dopo infatti Paolo afferma di parlare come «a chi conosce la Legge» (7,1).

Anche la questione affrontata in 14,1–15,6 dovrebbe essere intesa in rapporto alla complessa situazione religiosa dei destinatari. I due gruppi qui delineati in termini conflittuali sono così caratterizzati: gli uni si nutrono solo di legumi (cf. 14,2) senza mangiare carne né bere vino (cf. 14,21) e in più osservano determinati giorni sacri (cf. 14,5s); gli altri, invece, non si pongono alcun problema del genere, in completa libertà da simili pratiche ascetiche. I primi sono qualificati da Paolo «deboli nella fede» (14,1), i secondi «forti» (15,1). Qualche studioso ha creduto di vedere in quelli dei giudeo-cristiani e in questi degli etnico-cristiani.[52] Certo alla base del rispettivo comportamento c'è un diverso atteggiamento di fronte al problema della purità o impurità di determinati alimenti, e, come fa notare Wilckens, l'uso dell'aggettivo greco *koinós* nel senso di «impuro» (14,14[bis]) può solo provenire da un ambito giudaico.[53] Tuttavia, l'equazione non è così scontata, sia perché norme vegetariane qualificavano nell'antichità anche il pitagorismo, sia perché qui non si fa alcun riferimento esplicito né ai giudei né ai gentili. La soluzione migliore sarà di pensare che tanto dei giudeo-cristiani potevano appartenere ai «forti» quanto degli etnico-cristiani potevano far parte dei «deboli».[54] In ogni caso, anche da questo quadro risulta che essere cristiani di origine gentile nella Chiesa di Roma non significava affatto essere liberi dalla Legge e dai suoi condizionamenti.

2.2 Autonomia e organizzazione

Premetto che l'uso del singolare a proposito della «Chiesa» di Roma è puramente metodologico. In realtà, la configurazione socio-religiosa del cristianesimo romano doveva conoscere più di una chiesa, cioè più di un raggruppamento. Esso cioè doveva rispecchiare in qualche modo l'organizzazione interna del giudaismo romano, da cui di fatto i cristiani provenivano. Ebbene, non abbiamo nessuna notizia che gli ebrei di Roma fossero raggruppati in un unico *políteuma,* cioè in una associazione di cittadini a sé stante, come sembra che fosse il caso degli ebrei ad Alessandria d'Egitto, dove sappiamo che «alla loro testa c'è un *eth-*

[52] Oltre a J. MARCUS, «The Circumcision and the Uncircumcision in Rome», in *NTS* 35(1989), 67-81, vedi anche Fitzmyer 812.

[53] Cf. Wilckens 3,112-113.

[54] Cf. Wilckens 3,114 e Schmithals 491. «È necessario escludere ogni identificazione etnica dei deboli e dei forti, giacché Paolo distingue soltanto per comportamenti etici e non etnici le fazioni delle comunità romane» (Pitta 462).

nárchēs che governa la nazione, decide le contestazioni e si occupa dei contratti e dei comandi, come se fosse il capo di un governo autonomo» (così Strabone in Fl. Giuseppe, *Ant.* 14,117).[55] A Roma invece gli ebrei sono frantumati in varie comunità, una specie di parrocchie *ante litteram,* ciascuna delle quali recava il nome di *sinagoghḗ,* con cui dunque non si designava l'edificio di culto, detto invece per metonimia in greco *proseuchḗ* «(luogo di) preghiera» (cf. Filone Al., *Legatio ad Caium* 132) e traslitterato in latino con *proseúcha* (cf. Giovenale, *Satire* 3,296).[56]

Nella sua lettera Paolo non fa alcuna menzione di un qualche edificio di culto proprio dei cristiani, né in termini di *proseuchḗ* né in termini di *synagogḗ.* Quanto al termine *ekklesía,* che comunque prima del III secolo non designa mai un edificio architettonico come luogo di culto cristiano, esso in Rm è presente solo nel capitolo finale dei saluti (cf. 16,1.4.5.16.23) a indicare piccoli gruppi di chiese cosiddette domestiche, ma mai per designare l'insieme dei cristiani come una comunità unica. Questi nel prescritto della lettera, a differenza di quanto av-

[55] Invece Filone Al. lo denomina *genárchēs*, lett. «capo di un *génos*, cioè stirpe/popolo/nazione» (*In Flaccum* 74).

[56] La fonte primaria delle nostre informazioni in materia sono le epigrafi sepolcrali delle catacombe ebraiche romane, da cui risultano una dozzina di queste comunità, sparse in vari punti della città ed estendentisi su di un arco cronologico di almeno quattro secoli. Per quanto riguarda la metà del sec. I, possiamo ragionevolmente dedurre l'esistenza di cinque comunità del genere, le più antiche, etichettate rispettivamente così: – «degli Ebrei» (4 epigrafi; il nome si spiega come unica comunità ebraica esistente, la più antica); – «dei Vernacoli» (4 epigrafi; si distingue dalla precedente perché raggruppa gli ebrei già nati a Roma); – «degli Augustensi» (6 epigrafi; contemporanea ad Augusto [morto nel 14 d.C.], di cui riconosce il patronato); – «degli Agrippensi» (3 iscrizioni; contemporanea probabilmente di Marco Vipsanio Agrippa, morto nel 12 a.C. [oppure di Erode Agrippa, amico dell'imperatore Claudio, e morto nel 44 d.C.]); – «dei Volumnensi» (3 iscrizioni; posta sotto il patronato di Volumnio, Legato in Siria nell'8 a.C. e amico di Erode il Grande). La più antica di queste comunità doveva essere insediata a Trastevere, come risulta sia dalla sua menzione in Filone Al. (*Legatio ad Caium* 88), sia dalla catacomba di Monteverde (Portuense) col più antico materiale epigrafico. Vedi anche P. Richardson, «Augustan-Era Synagogues in Rome», in Donfried – Richardson (edd.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, 17-29. La loro organizzazione interna, stando alle notizie epigrafiche, comportava le seguenti cariche (tra parentesi la frequenza delle ricorrenze): – il *gerusiárchēs* (16 volte), capo di un consiglio degli anziani, preposto all'amministrazione della comunità e a tutelare i suoi interessi religiosi, giudiziari, finanziari; – i *presbýteroi* (una volta al singolare), come membri del precedente consiglio; – gli *árchontes* (almeno 50 volte), «capi, responsabili», comitato esecutivo della *gerousía*, eletti per un anno, potevano essere rieletti; – il preposto a raccogliere i fondi destinati alla cassa comune (detto *árchōn tês timês*, 4 volte); – l'amministratore dei beni della comunità (detto *frontistēs*, «curatore, amministratore», 2 volte); – un segretario, forse anche dottore della legge (detto *grammateús*, «scriba», 25 volte; cf. per Efeso At 19,35); – il *prostátēs*, avvocato, protettore legale della comunità (2 volte; cf. Rm 16,2: Febe a Cencre); – il *pátēr* (9 volte) e la *mētēr* (2 volte) della «sinagoga»: titolo onorifico per chi era particolarmente benemerito di una comunità; – l'*archisynágōgos* (5 volte) si occupava dell'edificio del culto e presiedeva alle assemblee religiose («presidente di riunione»: frequente nelle associazioni pagane); – chi svolgeva le mansioni più umili del servizio sinagogale (detto *hyperétēs*, «servitore», 1 volta); – infine i «sacerdoti», *hiereîs* (tre volte al maschile e una al femminile *hiérisa*): semplice titolo onorifico in rapporto alla discendenza levitica. Come si vede, la guida delle comunità è ben articolata, ma è essenzialmente laica. Se poi volessimo identificare quelli che Paolo incontrerà a Roma e che in At 28,17 sono chiamati «i più in vista tra i giudei», dovremmo computare tra di essi almeno i *gerousiárchai*, i *grammateîs* e forse anche rappresentanti dei *presbýteroi* e degli *árchontes.*

viene in altri casi (cf. 1Cor 1,2: «Alla Chiesa di Dio che è in Corinto»; Gal 1,2: «Alle Chiese della Galazia»; 1Ts 1,1: «Alla Chiesa dei tessalonicesi»), vengono semplicemente designati così: «A tutti coloro che sono in Roma diletti di Dio, chiamati santi» (1,7a). L'Apostolo infatti nel c. 16 accenna all'esistenza di piccole comunità di cristiani, che si radunano in case private di alcuni di loro, certamente benestanti. Se ne può dedurre l'esistenza di almeno tre di queste case di raduno: la casa dei coniugi Prisca e Aquila (cf. 16,3-5: «Salutate Prisca e Aquila... e l'assemblea che si raduna in casa loro»), la casa di Asincrito, Flegonte, Erme, Patroba, Erma «e i fratelli che sono con loro» (16,14), e quella di Filologo e Giulia, Nereo e sua sorella, e Olimpa «e tutti i santi che sono con loro» (16,15); a queste se ne aggiungono forse altre due, visto che si parla anche di «quelli che appartengono alla casa di Aristobulo» e «quelli che appartengono alla casa di Narciso» (16,10-11), probabilmente gli schiavi dei rispettivi padroni menzionati, i quali permettevano loro di radunarsi insieme.[57] Per calcolare il numero dell'insieme, bisogna tenere conto del fatto che una casa antica, stando alle informazioni forniteci dall'archeologia (a prescindere naturalmente dalle *insulae* proletarie),[58] disponeva in concreto come ambiente di raduno soltanto del triclinio (e al massimo, in aggiunta, dell'atrio) e che perciò essa poteva accogliere al più una ventina di persone. Possiamo dunque quantificare il numero dei cristiani di Roma al tempo dell'apostolo Paolo in un arco compreso tra i cento e i duecento (su di una popolazione di circa un milione di unità, di cui venti-trentamila ebrei).[59]

L'organizzazione specifica delle Chiese di Roma ci sfugge in gran parte, benché sia possibile fare qualche precisazione. L'esortazione a formare un corpo solo che leggiamo in 12,4-5 viene immediatamente integrata dal riconoscimento di una molteplicità ministeriale: «*Ciascuno per la sua parte* siamo membra gli uni degli altri». Ma i sette ministeri che vengono subito elencati (cf. 12,6-8: profezia, diakonìa, insegnamento, esortazione, condivisione, presidenza, opere di misericordia) sono piuttosto generici e non concordano di fatto con quelli che troviamo altrove nelle lettere paoline (cf. 1Cor 12,4-11; Ef 4,11); certo essi non permettono di individuare i gradi di quella che oggi un po' anacronisticamente chiameremmo gerarchia ecclesiastica. Né dovrebbe essere un gran problema il fatto che questi ministeri stiano tutti sotto l'etichetta di «carismi» (12,6: *charísmata*), poiché una contrapposizione tra Spirito e istituzione qui non esiste. Piuttosto, sul piano di una organizzazione meno incerta, dobbiamo puntare la nostra attenzio-

[57] Cf. Lampe, *Die stadtrömischen Christen*, 301-302.

[58] Vedi J.S. Jeffers, «Jewish and Christian Families in First-Century-Rome», in Donfried – Richardson (edd.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, 128-150; cf. anche J. Carcopino, *La vita quotidiana a Roma all'apogeo dell'Impero*, Roma-Bari [5]1978, 32-56.

[59] Cf. in generale H.-J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103), Stuttgart 1981; V.P. Branick, *The House Church in the Writings of Paul*, Wilmimgton, DE 1989; F. Craffert, «The Pauline Household Communities: Their Nature As Social Entities», in *Neot* 32(1998), 309-341; R.W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Haüser und Hausgemeinschaften - von Jesus bis Paulus*, Giessen 2000.

ne sulla funzione della presidenza. Pur constatando che questo ministero è indifferentemente inserito fra gli altri, e anzi occupa il penultimo posto nell'elenco (lo stesso avviene in 1Cor 12,28 per le *kybernēseis*, «funzioni di governo»), esso permette un confronto con altre funzioni analoghe nella società del tempo, da cui se ne deducono dei lineamenti più netti.

Paolo parla propriamente di «colui che presiede» (*ho proistámenos*), a cui raccomanda che «lo faccia con sollecitudine». L'impiego del singolare non deve far pensare a un solo «presidente» per tutta la comunità romana, poiché per la sola piccola Chiesa di Tessalonica viene usato il plurale (cf. 1Ts 5,12: *proïstámenoi*); esso quindi va inteso in senso distributivo, come a dire che ogni comunità cristiana di Roma ha un suo presidente (cf. il *gerousiárchēs* per le singole «sinagoghe» dei giudei). Del resto anche nella Lettera agli Ebrei, che oggi si suppone inviata alla Chiesa di Roma, l'autore impiega il plurale *hegoúmenoi*, «capi» (Eb 13,7.17). Ora, questa funzione di presidente viene interpretata dai commentatori in due modi diversi: secondo alcuni, considerato che essa è collocata in mezzo a due altre funzioni per così dire di assistenza sociale («chi dà lo faccia con semplicità [...] chi fa opere di misericordia le compia con gioia»), Paolo intenderebbe una sorta di patronato esercitato da qualche benestante verso i meno abbienti;[60] altri invece, considerando sia il parallelo con le altre ricorrenze (cf. 1Ts 5,12; 1Tm 5,17 [presidenti nella Chiesa]; 3,4 e 5,12 [presidente nella casa])[61] sia la sua inutilità se dovesse ridursi agli altri due carismi, preferiscono scorgervi la figura di uno specifico leader della rispettiva comunità.[62] Da parte mia, mi allineo a questa seconda posizione, precisando però che a chi detiene una funzione ufficiale di presidenza Paolo raccomanda una sollecitudine che deve riguardare anche la carità operosa.

Tuttavia, non è chiaro in che cosa consistesse una tale presidenza, né cosa comportasse sul piano sociale o morale o rituale per esserne investiti, né quale durata avesse. Visto che non abbiamo notizie su altre possibili funzioni di governo nella Chiesa di Roma, identificare *tout court* il *proïstámenos* con il *gerousiárchēs* delle comunità giudaiche romane è del tutto aleatorio e di fatto impossibile, se non altro perché gli appartenenti ai vari gruppi cristiani erano molto inferiori di numero rispetto a quelli delle sinagoghe giudaiche. Di per sé, egli poteva assolvere a funzioni di vario genere: dalla predicazione all'amministrazione della beneficenza, dalle misure deliberative a quelle disciplinari; e tra le sue funzioni doveva essere compresa con ogni probabilità anche la presidenza dell'eucaristia.[63] A questa conclusione ci orienta la suddetta constatazione che i primi cristiani si radunavano solo in case private, dove il responsabile del raduno non poteva essere altri che il capofamiglia ospitante. Lo deduciamo anche dal parallelismo esistente con i culti privati pagani dell'antichità, alla cui fenomenologia il caso dei cristiani di fatto appartiene. In particolare, è interessante il confronto con un gruppo privato del 100 a.C. a Filadelfia in Lidia, che si radunava in casa di un certo Dionisio, sottostando a regole morali severissime.[64] Si dà però anche il caso di *collegia* nei quali è testimoniata la figura di un *quinquennalis*, cioè di un presidente a scadenza quinquennale.[65]

Paolo, d'altronde, nelle sue lettere autentiche non menziona mai la figura specifica del *presbýteros*,[66] anche se siamo in diritto di pensare che il *proistámenos* fosse anagraficamente un anziano. Nella 1Cor, anzi, dopo aver ricordato che «la casa di Stefanas, che è primizia dell'Acaia, hanno posto se stessi a servizio (*eis diakonían*) dei santi» (si noti il passaggio dal soggetto singolare «casa» al verbo plurale per indicare l'insieme della famiglia), Paolo invita i corinzi a «essere sottomessi (*hypotássēsthe*) verso gente siffatta e verso quanti collaborano e si affaticano con loro» (1Cor 16,15-16): ebbene, qui non si menziona alcun specifico responsabile singolo di quella Chiesa, come a dire che ogni capofamiglia doveva essere responsabile dell'assemblea che si raccoglieva in casa sua o che il responsabile poteva variare di volta in volta.

Ciò che va comunque notato è che nell'elenco dei sette carismi di Rm 12,6-8 non c'è nulla che faccia pensare a ruoli di tipo cerimoniale o rituale. Essi piuttosto, distinti nella forma di due + cinque, insistono su aspetti diversi. – I primi due sono enunciati in astratto: la «profezia» e la «diakonia». Il primo dei due richiama una funzione connessa con una ispirazione dello Spirito, che ha certamente a che fare con le Scritture e cioè con l'interpretazione della parola di Dio come norma della fede e della vita cristiana. Il secondo invece richiama tutta una serie di relazioni inter-personali, anzi di servizi comunitari, che vengono dettagliati in forma non astratta ma personale, come segue. – Gli altri cinque, infatti, sono dei participi sostantivati: (1) «Colui che insegna» (*ho didáskalōn*): è il più vicino alla profezia, di cui però rappresenta la faccia rivolta non allo Spirito ma all'edifi-

[60] Così i commenti di Lagrange, Huby, Michel, Cranfield, Wilckens, Schmithals, Dunn e Byrne (che traduce: «the one who provides resources»); incerto è Schlier.

[61] In Fl. Giuseppe, *Ant.* 12,108, *hoi proestēkótes* sono i capi responsabili della comunità giudaica di Alessandria e nel contesto immediato stanno insieme a *hoi presbýteroi* e a *hoi hegoúmenoi*.

[62] Così i commenti già di Origene, Ambrosiaster, Tommaso, Lutero («Misura distintiva di ogni preminenza è la premura per gli altri») e, tra i contemporanei, Leenhardt, (con riferimento all'amministrazione caritativa), Barrett, Murray, Morris, Barbaglio, Käsemann, Zeller, Stuhlmacher, Fitzmyer, Moo, Schreiner; invece Sanday – Headlam intendono in riferimento a qualunque funzione di governo, tanto ecclesiastico quanto familiare.

[63] Cf. Barrett 239.

[64] Vedi R. Penna, «Chiese domestiche e culti privati pagani alle origini del cristianesimo. Un confronto», in N. Ciola (ed.), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini*, Bologna 1998, 61-85 (= R. Penna, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento* [Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 6], Cinisello Balsamo 200 1, 746-770).

[65] Lo troviamo in due iscrizioni latine del II secolo: una di un gruppo di Lanuvio, costituitosi per assicurare la sepoltura dei suoi membri, e una di un gruppo che si radunava appena fuori Roma, sulla Via Appia, sotto la protezione di Esculapio e Igea (dove a certe scadenze ci si raccoglieva per distribuire e mangiare pane e vino!).

[66] Di *episkopoi* egli parla soltanto al plurale e solo a proposito della Chiesa di Filippi (cf. Fil 1,2). Diversa invece sarà poi la situazione nelle deuteropaoline Lettere Pastorali con la triade episcopi-presbiteri-diaconi.

cazione della comunità (cf. 1Cor 14). (2) «Colui che esorta, o che conforta» (*ho parakalôn*): il verbo greco infatti ha i due significati, e la funzione può essere ulteriormente intesa come una specificazione della profezia, posta al servizio degli altri. (3) «Colui che condivide» (*ho metadidoús*): si tratta sicuramente di persone facoltose, che sanno mettere generosamente a disposizione degli altri le loro sostanze. (4) «Colui che presiede»: vedi sopra. (5) «Colui che fa opere di misericordia» (*ho eleôn*): specifica «colui che condivide» nel senso di un più specifico riferimento all'elemosina.[67]

L'insistenza sui carismi di servizio non può non far pensare a ciò che ancora un secolo e mezzo dopo scriverà Tertulliano, portavoce della stessa Chiesa di Roma, quando nel capitolo 39 del suo *Apologeticum* descriverà lo svolgimento delle adunanze cristiane della città. Ne richiamo qui i momenti essenziali: egli menziona prima le preghiere, poi la lettura delle Scritture, poi le esortazioni e censure religiose, poi la raccolta di offerte per andare incontro ai membri più bisognosi,[68] e infine il pasto comune detto alla greca *agape* (senza riferimento esplicito all'eucaristia). A tutto ciò, continua Tertulliano, «presiedono anziani (*seniores*), già provati, i quali sono pervenuti a questa dignità non con pagamento, ma con la testimonianza delle loro virtù».

Se poi volessimo confrontare la struttura interna della Chiesa di Roma con quella del giudaismo della stessa città, accanto a poche somiglianze noteremmo molte differenze, soprattutto a livello di *organizzazione* gerarchica: ciò che distingue le comunità cristiane è una struttura più agile, per così dire meno istituzionale e più carismatica. Ciò dipende certamente dal numero minore di componenti; ma sbaglieremmo, se non computassimo anche tra le ragioni della differenza una maggior apertura e disponibilità al libero intervento dello Spirito (cf. 12,11: «Ferventi nello Spirito»), che dovrebbe rimanere costante.

Dall'insieme, dunque, sintetizzando, per la metà del I secolo risulta la fisionomia di una Chiesa dalle seguenti caratteristiche: di origine non strettamente apostolica,[69] di impronta dottrinale giudeo-cristiana, composta da gruppi diversi di fatto autonomi, organizzata in una struttura certamente non clericale (ma questo termine già nel suo uso è un anacronismo) e certamente imbrigliata da maglie istituzionali molto leggere, fortemente orientata verso quella che potremmo chiamare l'ortoprassi della carità, a cui Paolo ulteriormente la richiama, sottolineando però insieme il dato previo e fondamentale della libertà dalla legge derivante dalla sola fede.

Ci resta da dire che quando Paolo scrive la sua lettera i cristiani di Roma, sia pur di provenienza giudaica, non condividono più le riunioni sinagogali con coloro che erano restati semplicemente giudei. Infatti, la menzione delle assemblee/*ekklēsíai* radunate in case private (cf. c. 16) suppone una separazione di fatto, che l'editto di Claudio può ben aver esacerbato. Dobbiamo poi notare che appena un decennio dopo l'invio della lettera, quando si tratterà di mettere a morte i supposti responsabili dell'incendio di Roma del luglio 64, Nerone chiamerà in causa soltanto i cristiani della città, non i giudei (cf. Tacito, *Ann.* 15,44,2-5): segno che ormai la divisione era avvenuta, sicché gli uni potevano essere ben distinti dagli altri persino a livello di pubblica opinione.[70]

[67] Sull'insieme, vedi il buon commento di Dunn II, 726-732.

[68] Vi si parla di una *arca* o «cassa comune». Lo scopo è di «seppellire e nutrire poveri, ragazzi e ragazze senza beni e senza genitori, vecchi domati dall'età, e anche naufraghi e cristiani sofferenti nelle miniere o nelle isole o nelle prigioni». Non sorprenderà che i fondi raccolti, come del resto in ogni *collegium* antico, servano apparentemente in modo esclusivo per i soli membri della comunità; tuttavia, poco più avanti, ironizzando sul fatto che nei templi pagani venivano a mancare le offerte, Tertulliano scrive: «Non ci riesce di venire in soccorso insieme agli uomini e agli dèi vostri mendicanti; e d'altra parte crediamo di non dover dare se non a chi ci chiede. Tenda la mano anche Giove e qualche spicciolo riceverà, dal momento che *dona di più la nostra misericordia per le strade che la vostra nei templi*»!

[69] Nel senso che non risale ad alcuno dei Dodici (cf. sopra). Ma il concetto paolino di *apóstolos* va oltre questa cerchia (cf. 1Cor 15,5.7).

II. Il mittente

L'identità del mittente, conformemente all'epistolografia antica, è esplicitamente dichiarata fin dall'*incipit* della lettera, almeno per quanto riguarda il suo nome (cf. commento a 1,1). Noi supponiamo noti almeno a grandi linee la figura storica di Paolo, la sua origine, il suo temperamento, la sua formazione e le tappe maggiori della sua biografia. Ci limitiamo perciò a prendere in considerazione tre questioni che hanno a che fare con la sua Lettera ai Romani: Come si atteggia Paolo nella sua lettera? Perché l'ha scritta? E quando e dove l'ha scritta?

*1. L'atteggiamento (*êthos *e* páthos*) del mittente*

Scrivendo ai destinatari che abbiamo appena identificato, era necessario che Paolo si atteggiasse in modo confacente alla loro situazione. Per esempio, anche a uno sguardo superficiale, salta subito agli occhi la notevole differenza di tono che esiste tra la Lettera ai Romani e quella ai Galati, benché esse condividano una tematica in buona parte comune. Tanto Paolo è polemico e pungente in Gal, altrettanto egli appare invece calmo e misurato in Rm. Ebbene, anche se non conoscessimo la biografia dell'Apostolo, noi dalle sue lettere e in specie da Rm potremmo comunque ricavare la fisionomia del loro/suo autore per quel che riguarda non solo la sua *forma mentis* religiosa e intellettuale, ma in parti-

[70] Sull'insieme, cf. J.C. Walters, *Ethnic Issues in Paul's Letter to the Romans*, Valley Forge, PA 1993, 84-92; Id., «Romans, Jews, and Christians: The Impact of the Romans on Jewish/Christian Relations in First-Century Rome», in Donfried – Richardson (edd.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, 175-195; P.F. Esler, *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis 2003; S. Spence, *The Parting of the Ways. The Roman Church as a Case Study*, Leuven 2004.

colare la duttilità con cui egli sa adeguarsi ai rispettivi destinatari, e potremmo farlo in base sia allo stile letterario sia alla cosiddetta strategia di composizione dei suoi testi.[71]

Nell'antichità ciò era materia della retorica: intesa in senso lato come «arte del discorso in generale, esercitata da ogni persona che partecipi attivamente alla vita sociale»,[72] essa consisteva nella capacità elaborata di rivolgersi a una situazione particolare, quella propria dei diversi ascoltatori/destinatari del discorso, con l'intenzione di incidere su di essa e di mutarla.[73] Ebbene questa arte, oltre a occuparsi della tecnica del discorso (in concreto: la scelta del tema/*inventio*, la sua strutturazione/*dispositio* e il modo di esporlo/*elocutio*), faceva spazio anche alla persona dell'oratore e al suo modo di porsi, ritenuto un fattore nient'affatto secondario nell'evento di comunicazione messo in atto.[74] «Infatti – come scrive Aristotele – ha grande importanza per la persuasione... che chi parla si mostri in un dato modo e che faccia pensare di essere disposti in un dato modo nei confronti degli ascoltatori».[75] Anche Quintiliano, al fine di raggiungere il risultato desiderato dall'oratore (*ad optinenda quae volumus*), fa grande affidamento sugli *adfectus*, cioè sui sentimenti o disposizioni d'animo, che devono caratterizzare l'oratore/scrittore, poiché «nulla più del loro uso può dare forza alla parola» (*quo nihil adferre maius vis orandi potest*).[76] Il termine tecnico per designare questo atteggiamento da Aristotele in poi è *êthos*, che sta a indicare il «carattere», cioè appunto il comportamento concreto, il modo di atteggiarsi da parte dell'oratore/scrivente, poiché occorre che la fiducia degli ascoltatori/lettori provenga «dal discorso e non da un'opinione precostituita sul carattere dell'oratore».[77] Una sua ulteriore specificazione è costituita dal *páthos*, che consiste in un grado di emozione più forte. La differenza fra i due sta nel fatto che l'uno è continuo e

[71] Ciò corrisponde almeno in parte alla distinzione che la semiotica moderna opera tra autore empirico e Autore Modello (cf. U. Eco, *Lector in fabula*, Milano 1993 [= 1979], 60-66). Cf. già Cicerone: «Il discorso diventa una sorta di ritratto morale dell'oratore» (*De orat.* 2,184: *ut quasi mores oratoris effingat oratio*).

[72] H. Lausberg, *Elementi di retorica*, Bologna 1969, § 1.

[73] Cf. Lausberg, 1.3.11.

[74] Cf. Cicerone, *De orat.* 2,120: «Nelle cause abbiamo due obiettivi: il contenuto e la forma in cui esprimerlo (*quid, deinde quo modo dicamus*)», ed è nel secondo che si scorge «la forza divina e il vero valore dell'oratore (*in quo oratoris vis illa divina virtusque cernitur*)».

[75] Aristotele, *Retorica* II,1,1377b (*málista gàr diaférei pròs pístin... tó te poiòn tina faínesthai tòn légonta kaì tò pròs hautoùs hypolambánein pōs diakeîsthai autón*). Cf. Perelman – Olbrechts-Tyteca, *Trattato*, 337.

[76] Quintiliano 6,2,2-3. Addirittura, secondo Aristotele, «l'ascoltatore simpatizza sempre con chi parla con emozione, anche se questi non dice nulla» (*Ret.* III,7,1408a), e secondo Cicerone il modo di presentare le cose «ha tanta efficacia che spesso vale più della bontà della causa» (*De orat.* 2,184).

[77] Cf. Aristotele, *Retorica* I,2,1356 (*deî dè kaì toûto symbaínein dià toû lógou, allà mḕ dià toû prodedoxásthai poiòn tina eînai tòn légonta*); e soprattutto gli sviluppi di Quintiliano 6,2,8-18. Non si tratta qui dei costumi considerati dal punto di vista morale, che invece si chiamerebbero *ḗthos*: la distinzione tra i due concetti si trova per esempio in un passo di Platone (*Leg.* 968d), dove il filosofo, a proposito di coloro che sono in grado di vigilare sulla cosa pubblica, scrive che essi «vanno scelti secondo l'età, la capacità di imparare, *i loro modi di comportarsi e i loro costumi*» (*trópōn êthesin kai éthesin*).

l'altro temporaneo, ma essi si possono considerare della stessa natura, separati da una mera distinzione di grado.[78] Infatti, non basta insegnare/dimostrare una dottrina, *docēre/probare*; in più, bisogna anche *delectare*, cioè rendere gradevole sia ciò che si dice sia colui che lo dice, e poi soprattutto *movēre*, cioè suscitare una reazione positiva negli ascoltatori/lettori;[79] ebbene, questi due modi di incidere sui destinatari del discorso costituiscono lo scopo proprio di ciascuna delle due tecniche, rispettivamente dell'*êthos* e del *páthos*.[80]

In Rm Paolo dimostra di essere al corrente dei propri destinatari e di sapersi proporzionare alla loro situazione. Ciò resta vero comunque, a prescindere dalla questione di sapere se egli abbia o no frequentato una specifica scuola di retorica.[81] D'altronde, come riconosce lo stesso Quintiliano, anche gli illetterati, i barbari e gli schiavi, quando parlano ricorrono a schemi corrispondenti a quelli retorici, poiché «l'eloquenza è esistita prima di diventare un'arte (*orationem igitur ante artem fuisse*)... e tutto ciò che l'arte ha portato a perfezione ha avuto inizio dalla natura».[82]

Non è difficile rilevare in Rm dei tratti tipici in cui è in gioco il *páthos* del mittente, come si vede soprattutto nelle perorazioni che chiudono alcune sezioni argomentative: così avviene in 3,9-20, dove si insiste sul fatto che non c'è nessuno esente dal peccato; in 8,31-29, dove si esprime la meravigliata certezza che nulla potrà mai separarci dall'amore di Dio dimostrato in Gesù Cristo; e in 11,33-26, dove viene celebrata la sapienza di Dio, che è infinitamente superiore a ogni nostra intelligenza. Così avviene anche nella celebre pagina scritta alla prima persona singolare sulla presenza del peccato «in me», che può rappresentare un coinvolgimento dell'autore ma anche un riferimento alla drammatica situazione morale dell'uomo in generale (cf. 7,7-25).[83] In queste sezioni il tono si fa evidentemente più incalzante, quasi concitato, si moltiplicano gli interrogativi, e le mo-

[78] Così Quintiliano 6,2,8.10.12. All'*êthos* vengono associate la bontà, la mitezza, la dolcezza, la gentilezza, l'umanità, l'amabilità, la serenità (cf. 6,2,13), al *páthos* invece la collera, l'odio, il timore, l'invidia, la pietà (cf. 6,2,20).

[79] La triplice suddivisione, codificata in Quintiliano 3,5,2, era già stata ampiamente trattata da Cicerone, *De orat.* 2,115.121.128; *Orat.* 21,69; 28,61 (*ut veritas pateat, veritas placeat, veritas moveat*); 29,101; *Brut.* 49,185.

[80] Cf. anche Lausberg §§ 67-70.

[81] Una formazione retorica di Paolo è affermata da S.K. Stowers, *A Rereading of Romans*, New Haven-London 1994, 17, mentre con maggiori motivazioni è negata da R.D. Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (BET 18), Kampen 1996, 249; vedi anche S.E. Porter: «Tutt'al più, egli deve aver avuto il genere di conoscenza retorica che ogni cittadino intelligente e viaggiatore del mondo ellenistico dovrebbe aver avuto» («Paul of Tarsus and His letters», in S.E. Porter [ed.], *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 B.C.-A.D. 400*, Leiden 1997, 562).

[82] Quintiliano 2,17,5-9. Cf. J. Classen, «St Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric», in S.E. Porter – T.H. Olbricht (edd.), *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (JSNT Suppl. 90), Sheffield 1993, 290-291.

[83] Cf. C. Reynier, «L'investissement passionel de Paul dans l'épître aux Romains», in L. Panier (ed.), *Les lettres dans la Bible et dans la littérature* (LD 181), Paris 1999, 147-163; L.E. Keck, «*Pathos* in Romans? Mostly Preliminary Remarks», in T.H. Olbricht – J.L. Sumney (edd.), *Paul and Pathos* (SBL SympS 16), Atlanta 2001, 71-96.

venze dell'insieme chiamano più direttamente in causa i lettori, i quali vengono stimolati con maggiore urgenza a prendere coscienza di una data tematica e dell'importanza del loro personale rapporto con essa.

Ma questi passaggi epistolari in realtà fanno semplicemente parte dell'*êthos* proprio dello scrivente, cioè della sua più generale strategia allocutiva. A questa tecnica appartiene l'uso dei pronomi personali, con cui il mittente si rivolge più direttamente ai suoi lettori: più appariscenti appaiono i pronomi di prima e seconda persona singolare (cf. rispettivamente: «io, me» non solo nelle due sezioni formulari di cornice 1,8-16 / 15,14-32, ma anche nella celebre pagina 7,7-25;[84] e il «tu» in 2,1-5.17)[85], ma godono di una notevole consistenza anche i pronomi più generalizzanti di prima e seconda persona plurale (cf. rispettivamente il «noi» dal «sappiamo» di 2,2 fino al «noi i forti» di 15,1;[86] e il «voi» dal «voi, chiamati di Cristo Gesù» di 1,6 fino al «vi saluta Erasto» di 16,23[87]), anche se abbonda di più la terza persona singolare o plurale concernente sia persone (Dio, Gesù Cristo, i giudei e i gentili, tutti) sia entità astratte (la giustizia di Dio, la Legge, il peccato, la carne, la grazia, lo Spirito) in quanto oggetto di discorso.[88]

Fin dall'inizio, benché non conosca personalmente i suoi lettori, Paolo si presenta nel segno della comune fede in «Gesù Cristo Signore *nostro*» (1,4b) e in «Dio padre *nostro*» (1,7b), e così farà ancora in seguito (cf. anche l'invocazione *Abbà* in 8,15); nello stesso prescritto egli definisce «chiamati» i suoi lettori (1,6) allo stesso modo in cui ha cominciato il testo definendo se stesso «chiamato» (1,1); e come nel prescritto parla della «grazia dell'apostolato» donatagli da Dio mediante Gesù Cristo (1,5), così poi riconoscerà all'interno della/e Chiesa/e di Roma l'esistenza di vari «doni di grazia» concessi ai romani (12,6-8). Lo stesso uso della Scrittura è un tratto comune tra mittente e destinatari, ai quali d'altronde Paolo propone dalla storia passata solo nomi provenienti dall'Antico Testamento (cf. Adamo, Abramo, Davide, Elia, Isaia).[89] Tutti questi però sono ancora fattori elementari di condivisione, che caratterizzano anche altre lettere. Più caratteristico è l'esplicito elogio che Paolo fa dei cristiani di Roma in 1,8 e 16,19, e che sa molto di *captatio benevolentiae*, così come con i molti saluti del c. 16 egli tende ad accreditarsi presso i suoi sconosciuti destinatari.

Tuttavia, gli elementi più tipici della lettera sono altri. L'Apostolo per esempio confida ai romani almeno due suoi personalissimi desideri: quello di aver già

[84] Quanto alla prima persona singolare, si contano 18 nominativi (*egō*), 41 genitivi (7 *emoû* + 36 *moû*), 18 dativi (9 *emoí* + 9 *moí*), 10 accusativi (4 *eme* + 6 *mé*), per un totale di 87.

[85] Il pronome di seconda persona singolare è presente con 12 nominativi (*sý*), 22 genitivi (*soû*), 4 dativi (*soí*), 9 accusativi (*sé*), per un totale di 47.

[86] Di questa persona si contano 3 nominativi (*hēmeîs*), 40 genitivi (*hēmôn*), 5 dativi (*hēmîn*), 10 accusativi (*hēmâs*), per un totale di 58.

[87] Il pronome «voi» è presente con 7 nominativi (*hymeîs*), 27 genitivi (*hymôn*), 16 dativi (*hymîn*), 35 accusativi (*hymâs*), per un totale di 85. In più, si dovrebbero aggiungere le 10 volte in cui Paolo si rivolge direttamente ai suoi destinatari chiamandoli «fratelli, *adelfoí*».

[88] Il solo pronome *autós/autó* nei vari numeri e casi ricorre ben 131 volte (+ 7 al femminile), senza contare i verbi alla terza persona singolare o plurale non retti da pronome.

[89] Cf. il già citato PENNA, «Da Adamo a Isaia. Prosopografia biblica nella lettera ai Romani».

più volte voluto recarsi da loro (cf. 1,13; 15,22) e quello di avere in progetto un viaggio in Spagna (cf. 15,24), motivato dalla convinzione di avere ormai coperto con la sua impresa evangelizzatrice tutto lo spazio compreso tra Gerusalemme e l'Illiria (cf. 15,19-20). In più, egli chiede ai romani la loro assistenza nella preghiera al fine di essere favorevolmente accolto da parte della Chiesa di Gerusalemme verso cui sta avviandosi (cf. 15,30-32).

In ogni caso, il tono di familiarità da lui adottato nei confronti dei lettori non reca nessun indizio che si tratti di una simulazione meramente opportunistica.[90] Soprattutto bisogna rendersi conto che Paolo non intende affatto venire meno alla sua teologia della Legge; anzi, su questa materia tende costantemente a persuadere i suoi lettori, inserendo il tema all'interno di un quadro storico-salvifico molto più ampio e insistendo sul fatto che non solo i gentili non sono svantaggiati rispetto ai giudei, ma che di fronte all'inedita «giustizia» di Dio rivelatasi nel sangue di Cristo i giudei stessi sono di fatto equiparati ai gentili. Egli giunge persino ad ammettere, per concessione(!), la tesi contraria alla propria, che cioè l'uomo sia da Dio considerato giusto in base alle sue opere, cioè alla sua osservanza della Legge (cf. 2,13); almeno, egli ritiene possibile questa tesi se considerata dal punto di vista giudaico, pur sapendo che dal punto di vista evangelico essa non regge (più), poiché la grazia di Dio in Gesù Cristo e la fede del credente ne hanno rotto la logica retribuzionistica. E, benché sostenga che la giustificazione può avvenire soltanto per fede, senza le opere della Legge, tuttavia in 7,12.14 definisce sorprendentemente la Legge «santa e giusta e buona... e spirituale». Si vede bene, cioè, che l'Apostolo vuole conciliarsi i giudeo-cristiani di Roma, pur senza rinunciare al caposaldo della sua soteriologia. In definitiva, sotto un tono accattivante egli nasconde lo scopo di persuaderli su di una tesi che poteva sicuramente apparire loro provocatoria. Non per nulla, infatti, alla fine della lettera egli confessa di aver scritto «in modo piuttosto audace» (15,15: *tolméróteron*), e non per scusarsi ma per sottolineare che in ogni caso quella esposta è e resta la sua posizione. Tutto questo discorso però ci introduce inevitabilmente a parlare dei motivi per cui Paolo scrisse Rm.

2. *Perché Paolo ha scritto questa lettera*

La questione delle motivazioni che hanno spinto Paolo a comporre Rm è piuttosto complessa, tanto che essa resta sempre *sub iudice*, benché la si possa circoscrivere e precisare ormai con notevole approssimazione. Una svolta decisiva in questo senso fu segnata nel sec. XIX da uno studio di F.C. Baur dell'università di Tubinga,[91] il quale si occupò soprattutto di determinare l'occasione che

[90] Cf. L. THURÉN, *Derhetorizing Paul* (WUNT 124), Tübingen 2000, 36-50 e 96-101.

[91] F.C. BAUR, «Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefes und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde. Eine historisch-kritische Untersuchung», in *Tübinger Zeitschrift für Theologie* (1836), Heft 3, 59-178 (= F.C. BAUR, *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben - I. Historisch-kritische Untersuchungen zum Neuen Testament* [mit einer Einführung von E. Käse-

era stata all'origine della lettera. Baur si serviva di una visione della storia, costruita dalla cosiddetta scuola di Tubinga, che vedeva lo sviluppo protocristiano come una tensione dialettica tra giudaismo e paolinismo (con la posizione mediana del petrinismo). In concreto, egli riteneva che Paolo con la sua lettera si rivolgesse alla Chiesa romana per spronare i suoi membri giudeo-cristiani ad aprirsi all'universalismo del vangelo contro ogni forma di particolarismo giudaico o giudaizzante. La posizione di Baur merita certamente attenzione, benché nella sua formulazione originaria sia piuttosto semplificatrice, oltre che peccare di antigiudaismo. Ma da allora in poi gli studi in materia si sono moltiplicati.[92]

In buona sostanza, la questione dei motivi va affrontata distinguendo chiaramente due diversi possibili versanti: i motivi che possono essere stati inerenti alla Chiesa di Roma, così da aver condizionato dall'esterno Paolo a intervenire nei suoi confronti, e i motivi che possono essere stati propri di Paolo stesso e della sua situazione personale, sia pur relazionata a quella Chiesa.

2.1 Situazione interna della Chiesa di Roma

Che Paolo abbia scritto Rm spinto da una urgenza derivante dalla *situazione interna* del cristianesimo romano, risulta a prima vista un'ipotesi gratuita. Infatti, egli non era mai stato a Roma, non vi aveva predicato l'evangelo e quindi non vi aveva fondato alcuna Chiesa. Sembra perciò che egli non avesse titoli per intromettersi negli eventuali problemi dei cristiani romani, come invece fa a buon diritto per le Chiese da lui suscitate a Tessalonica, a Corinto, a Filippi, e nella Galazia. Tuttavia, c'erano almeno due buone ragioni che avrebbero giustificato una sua possibile presa di posizione anche nei loro confronti. Una prima ragione è suggerita dai molti nomi di cristiani romani elencati nei saluti del c. 16,1-23: in base ad essi, egli di fatto poteva esibire una patente di familiarità sufficiente per dire la sua anche a proposito di una Chiesa che non aveva personal-

mann], Stuttgart 1963, 147-266). Sulla sensibilità all'interesse per i condizionamenti dell'ambiente ecclesiale nella composizione di Rm, cf. R. Penna, «L'interesse per il condizionamento storico della Lettera ai Romani da Origene ai nostri giorni», in V. Scippa (ed.), *La Lettera ai Romani: esegesi e teologia* (Bibl. Teol. Napol. 24), Napoli 2003, 15-32.

[92] Per gli ultimi decenni, cf. G. Klein, «Der Abfassungszweck des Römerbriefes», in *Rechtfertigung und Gemeinde* (BEvTh 50), München 1969, 129-144; A. Suhl, «Der konkrete Anlass des Römerbriefes», in *Kairos* 13(1971), 119-130; W.S. Campbell, «Why Did Paul Write Romans?», in *ET* 85(1973-1974), 264-269; M. Kettunen, *Der Abfassungszweck des Römerbriefes* (AASF 18), Helsinki 1979; J.W. Drane, «Why did Paul write Romans?», in D.A. Hagner – M.J. Harrius (edd.), *Pauline Studies: Essays Presented to F.F. Bruce*, Exeter 1980, 208-227; M. Theobald, «Warum schrieb Paulus den Römerbrief?», in *BiLi* 56(1983), 150-158; P. Stuhlmacher, «Der Abfassungszweck des Römerbriefes», in *ZNW* 77(1986), 180-193; e soprattutto A.J.M. Wedderburn, *The Reasons for Romans*, Edinburgh 1988; N. Elliott, *The Rhetoric of Romans. Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism* (JSNT Suppl. 45), Sheffield 1990; J.A. Crafton, «Paul's Rhetorical Vision and the Purpose of Romans: Toward a New Understanding», in *NT* 32(1990), 317-339; L.A. Jervis, *The Purpose of Romans. A Comparative Letter Structure Investigation* (JSNT Suppl. 55), Sheffield 1991; Angelika Reichert, *Der Römerbrief als Gratwanderung. Eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik* (FRLANT 194), Göttingen 2001.

mente fondato. L'altra ragione consisteva nel fatto indubitabile che comunque egli doveva essere conosciuto dai romani nella sua specifica statura apostolica: infatti, secondo gli Atti degli apostoli, i cristiani di Roma («i fratelli di là») andarono incontro a Paolo fino al Foro di Appio e alle Tre Taverne (distanti rispettivamente una settantina e una trentina di km da Roma), quando egli stava per giungere prigioniero nella capitale (cf. At 28,14-15). Evidentemente le notizie correvano,[93] soprattutto per il tramite di mercanti, soldati, schiavi, e di alcuni degli stessi cristiani menzionati nel c. 16 (cf. la coppia Prisca e Aquila, incontrata a Corinto); d'altronde le imprese missionarie dell'Apostolo non solo non potevano restare nascoste, ma dovevano attribuire a lui un'aura di autorevolezza riconosciuta, anche se non condivisa da tutti (cf. sotto).

La lettera di fatto rivela una triplice componente della situazione propria della/e Chiesa/e di Roma, su cui l'Apostolo prende chiaramente posizione, dimostrando così di voler in qualche modo risolvere specifiche «questioni romane». Esse, perciò, non solo in teoria, avrebbero potuto fornire motivo sufficiente a Paolo per intervenire nella vita interna di quella/e Chiesa/e. Il dato più evidente e consistente si trova nella sezione 14,1–15,13 dove sono testimoniate delle tensioni interne a quella Chiesa tra «deboli» e «forti» e quindi una certa dissociazione tra chi osserva determinate prescrizioni alimentari o liturgiche, ritenendo di non poterne fare a meno, e chi invece pensa di esserne ormai del tutto dispensato. L'Apostolo interviene autorevolmente nella questione, esortando i «forti» a rispettare gli altri e invitando tutti a fare comunione reciproca, poiché tutti siamo del Signore, il quale anzi si è messo disinteressatamente a servizio degli altri.[94] Una seconda questione, meno appariscente ma ben rimarcata, è quella trattata in 13,1-7, dove Paolo invita i romani a essere sottomessi alle autorità costituite, come se al loro interno ci fossero delle contestazioni che egli non approva e da cui cerca di dissuaderli.[95] Se pur questi casi di vita possono aver influito su Paolo nel dettare la sua lettera, visto che essi ne fanno comunque parte integrante, non è però immaginabile che egli lo abbia fatto spinto soltanto da queste necessità contingenti. Due ragioni vi si oppongono: da una parte, dobbiamo constatare che le due questioni sono esaminate solo verso la fine dello scritto, che è piuttosto lungo e che nel suo insieme tratta di tutt'altra cosa; dall'altra,

[93] In At 21,21 Giacomo dice a Paolo che le sue imprese apostoliche e la sua predicazione erano note ai giudei di Gerusalemme: «Hanno sentito dire di te (*katēchéthēsan perì soû*)».

[94] L'importanza di tale questione nel determinare lo scopo e quindi il motivo di Rm è stata sottolineata per esempio dagli studi di Suhl, «Der konkrete Anlass», e di Campbell, «Why Did Paul». In generale, un intento parenetico è sostenuto da Elliott, *The Rhetoric of Romans*: «Ciò che Paolo vuole dai romani non è prima di tutto l'approvazione o il sostegno al suo evangelo, ma il loro vivere santamente, poiché questo potrà garantire la santità dell'offerta dei gentili; egli scrive per assicurarsi questa obbedienza... a dispetto delle possibili tensioni sull'osservanza giudaica all'interno della comunità» (93-94).

[95] Cf. rispettivamente i pareri di M. Borg, «A New Context of Romans xiii», in *NTS* 19(1972-1973), 205-218 (che pensa alla necessità di contrastare un'attività di zeloti a Roma) e di Nanos, *The Mistery of Romans*, 289-336 (che pensa invece alla necessità da parte di Paolo di richiamare i giudeo-cristiani di Roma a sottomettersi alle autorità sinagogali della città).

infatti, bisogna prendere atto che nel corpo della lettera l'Apostolo affronta e sviluppa tematiche di alta qualità teologica e antropologica, dalla portata niente affatto contingente. Sicché ci si deve chiedere: com'è possibile che egli esponga così ampiamente questioni relative alla Legge, al peccato, alla redenzione in Cristo, alla collocazione dei gentilie dei giudei nel disegno salvifico di Dio, solo come introduzione a questioni locali così spicciole? Sarebbe come costruire un piedistallo enorme e monumentale per sorreggere una statuina fragile e minuta.

Una terza, più importante questione posta oggettivamente a Paolo dalla/e Chiesa/e di Roma si riscontra in 3,8, dove egli fa riferimento ad alcuni (*tines*) cristiani, che non si possono immaginare se non romani,[96] i quali lo calunniavano di propugnare o comunque gli attribuivano una tesi fortemente lassista sul piano morale: «Facciamo il male perché ne venga il bene». L'accenno è breve, come rapida è la presa di posizione nei loro confronti («Per costoro la condanna è giusta»). Ma la questione sul tappeto è di grande rilievo, tanto che Paolo la riprenderà in 6,1 sviluppandola con una notevole ampiezza, praticamente per tre capitoli (fino a 8,39). Non è accettabile la sottovalutazione di questo problema ai fini di stabilire il rapporto di Paolo con la Chiesa di Roma.[97] Per quanto l'identità specifica di questi *tines* possa variare nell'opinione degli studiosi,[98] la questione posta dalla loro calunnia ha a che fare con alcuni punti caldi dell'intera ermeneutica paolina dell'evangelo, come appunto si vede in Rm 6-8. Tuttavia, anche questo problema non è sufficiente da solo a spiegare l'intero impianto argomentativo della lettera. La tematica epistolare, infatti, non comincia col rintuzzare polemicamente questa diffamazione, ma col proclamare positivamente il valore dell'evangelo come luogo del dispiegamento della potenza di Dio per chiunque crede e quindi luogo della rivelazione di un'inedita giustizia di Dio valida per tutti (cf. 1,16.17). Dunque, gli eventuali motivi connessi con la vita interna della/e Chiesa/e di Roma non bastano a spiegare la stesura della lettera.

2.2 Motivi personali di Paolo

Anche *Paolo stesso* aveva da parte sua delle buone ragioni per inviare una lettera così impegnata ai cristiani di Roma, anche se non tutte di uguale peso. Quelle che si possono prendere in considerazione sono le seguenti. Egli stesso afferma fin dall'inizio di avere più volte desiderato di recarsi a Roma, pur senza esserci mai riuscito (cf. 1,13; 15,23); questa informazione ci dice almeno della sua

[96] Contro Moo 195.

[97] Così Dunn 1,136; THURÉN, *Derhetorizing*, 100 nota 27.

[98] Infatti, c'è chi pensa a dei gentili antinomisti (così W.S. CAMPBELL, «Romans iii as a Key to the Structure and Thought of the Letter», in *NT* 23[1981], 22-40) o a dei giudei antinomisti (così J. PIPER, *The Justification of God*, Grand Rapids 1983, 108-113) o al contrario a dei giudei contrari a un presunto antinomismo di Paolo (così Wilckens 1,167; Schreiner 153-154) oppure a dei giudeo-cristiani di Roma critici di Paolo (così Käsemann 79; Stuhlmacher 51) o ancora a dei cristiani romani che avevano frainteso l'evangelo paolino della libertà (così R. PENNA, «I diffamatori di Paolo in Rm 3,8», in *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991, 135-149).

voglia di stabilire un contatto con la capitale dell'impero e con i cristiani là residenti:[99] anche se quando egli scrive Rm non sa ancora quando e come vi sarebbe andato, la lettera rappresenta appunto una prima presa di contatto. Soprattutto è importante il viaggio missionario che Paolo rivela proprio nella nostra lettera di avere in progetto per la Spagna (cf. 15,24.29), ritenendo di avere ormai coperto l'arco geografico che va da Gerusalemme all'Illiria (cf. 16,19) e proponendosi di annunciare l'evangelo solo là «dove Cristo non è stato ancora nominato» (15,20). A questo proposito, egli confida che i romani lo avrebbero accolto per aiutarlo poi a proseguire verso quella destinazione.[100] Ma, per quanto questa intenzione fosse importante per Paolo, essa da sola non basta certamente a spiegare la stesura della nostra lettera, caratterizzata com'è da una trattazione di ampio respiro su temi teologici di altissimo profilo. Non per nulla, il riferimento alla Spagna giunge molto tardi nel testo epistolare, ormai verso la fine, sicché i romani ne vengono a conoscenza solo dopo aver letto un discorso di tutt'altro genere. In ogni caso, però, deve trattarsi di un motivo occasionale nel senso forte del termine, tale cioè da fornire finalmente a Paolo l'occasione per presentarsi alla/e comunità romana/e, che ancora non lo conoscevano di persona e con cui egli contava comunque di incontrarsi.

Un altro motivo personale dell'Apostolo potrebbe essere stato costituito dal suo imminente viaggio verso Gerusalemme (da Corinto, dove si trovava mentre scriveva; cf. sotto). Egli infatti aveva un doppio timore: di essere sopraffatto dai non-credenti della Giudea (cf. 15,31a) e di non essere accolto favorevolmente dalla Chiesa gerosolimitana (cf. 15,31b). Perciò chiede ai romani di «lottare con lui nelle preghiere a Dio» (15,30: *synagōnísasthaí moi...*). Sicché, l'Apostolo scriverebbe ai romani, ma guardando a Gerusalemme. Qualcuno ha addirittura definito paradossalmente Rm come una «lettera a Gerusalemme», sia nel senso che Paolo là voleva farsi forte dell'appoggio della/e Chiesa/e romana/e,[101] sia nel senso che con questa lettera egli stende quasi un canovaccio per la propria ultima difesa di fronte a eventuali accuse.[102] Certo poteva essere ben reale il timore di Paolo di non vedere riconosciuta dalla Chiesa di Gerusalemme la parità tra giudei e gentili, e di conseguenza dei giudeo-cristiani e degli etnico-cristiani, nonostante egli vi recasse degli aiuti raccolti in loro favore.[103] Ma la tesi esposta presuppone un dato che non è per nulla dimostrato, cioè che la Chiesa di Roma avesse un forte ascendente su quella di Gerusalemme; ma questo non risulta: an-

[99] Pur con altro linguaggio, ciò è confermato da Luca in At 19,21; 23,11.

[100] Vedi in particolare D. ZELLER, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief* (FzB 1), Stuttgart 1973, 38-77. Il verbo *propémpō* impiegato da Paolo in 15,24 (al passivo: *propemfthênai*) significa lett. «mandare in avanti», ma anche «accompagnare» nel senso di assistere con cibo, soldi e mezzi (cf. Bauer – Danker *s.v.*).

[101] Cf. J. JERVELL, «Der Brief nach Jerusalem», in *StTh* 25(1971), 61-73; vedi anche H.-W. BARTSCH, «Die Empfänger des Römerbriefes», in *StTh* 25(1971), 81-89.

[102] Cf. G. BORNKAMM, «Der Römerbrief als Testament des Paulus», in ID., *Geschichte und Glaube*, München 1971, II, 120-139.

[103] Cf. R. PENNA, «Le collette di Paolo per la chiesa di Gerusalemme», in *PSV* n. 31 (1995), 179-190.

zi, semmai poteva essere vero il contrario (cf. At 28,21). D'altra parte, questa tesi bypassa totalmente il fattore dell'intercomunicazione di Paolo con i romani e con la situazione loro propria, come si vede dalla tematica svolta sia nell'ampia trattazione teologica dei cc. 1-11 sia anche nella sezione parenetica 12,1–15,13.

Altri pensano invece che con la sua lettera Paolo mettesse già in pratica quell'evangelizzazione dei romani, che in 1,14-15 egli si propone di voler attuare, o, più precisamente che volesse trasformare i cristiani di Roma in una Chiesa di timbro paolino.[104] In questo modo l'Apostolo avrebbe inteso staccare la/e Chiesa/e di Roma dalla Sinagoga e dai suoi influssi giudaici. Tuttavia, per quanto attraente possa sembrare questa prospettiva, bisogna pur riconoscere che nella lettera non solo non ci sono i toni duri né di 1Ts 2,14-16 né di Gal 1,6-9; 3,1; 6,12-13, né di Fil 3,2-6, ma non si riscontra mai alcun invito ad abbandonare il giudaismo. Semmai, invece, a Paolo sta a cuore di stabilire la parità tra giudei e gentili, ma non la superiorità dei secondi sui primi; e se è vero che egli si proclama apostolo dei gentili (cf. 11,13), non dei giudei, e che ritiene Israele la «radice» su cui si innestano gli altri (cf. 11,16ss), non per questo egli vuole «sradicare» l'identità dei cristiani di origine gentile, che anzi vuole innestare su quella, riconoscendone la priorità (cf. 1,16), il di più (cf. 3,1), le prerogative uniche (cf. 9,1-5), e dichiarando che Cristo divenne «ministro dei circoncisi per confermare le promesse dei padri» (15,8).

Un'ulteriore specificazione di questa posizione è l'ipotesi formulata dalla Reichert, secondo cui Paolo scriverebbe Rm non solo per evangelizzare e trasformare la/e Chiesa/e di Roma in una comunità di stampo paolino, ma in più anche per fare dei suoi destinatari, nel caso di un proprio impedimento, dei cristiani impegnati nella missione, cioè nella prosecuzione dell'annuncio del suo evangelo.[105] L'Autrice, che presuppone nei destinatari dei cristiani di origine gentile, si fonda soprattutto sul prescritto (1,1-7), sulle due sezioni di cornice della lettera (1,8-15 e 15,14-33), sui capitoli dedicati a Israele (cioè i cc. 9-11) e sulla sezione parenetica (12,1–15,13), e in essi scopre il desiderio di Paolo di unificare i cristiani della comunità romana e di proiettarli verso l'esterno, facendo di loro dei partner nell'impresa missionaria di evangelizzazione dei gentili. Ma questa ricostruzione delle cose risulta assai problematica per due motivi.[106] In primo luogo, la sezione parenetica semmai offre il destro ad una proiezione verso l'esterno soltanto in alcune ammonizioni della pericope 12,14-21; ma nulla vieta che esse si debbano leggere anche in riferimento alla vita interna della comunità stessa. In secondo luogo, viene passato sotto silenzio l'intero corpo centrale della lettera (1,16–8,39), la cui sfaccettata tematica sul rapporto peccato-Legge, sulla rivelazione della giustizia evangelica di Dio e sulla vita secondo lo Spirito, non risulta che sia orientata a un coinvolgimento missionario dei destinatari, al di fuori del fatto ovvio che ogni cristiano dovrebbe sentirsene toccato e stimolato in questo senso.

[104] Cf. rispettivamente G. KLEIN, «Der Abfassungszweck des Römerbriefes», in ID., *Rekonstruktion und Interpretation* (BEvTh 50), München 1969, 129-144 e W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief als historisches Problem* (StNT 9), Gütersloh 1975; ma anche JERVIS, *The Purpose of Romans*, 163-164. Vedi pure F. MONTAGNINI, *La prospettiva storica della Lettera ai Romani* (SB 54), Brescia 1980, 38: «Paolo capisce che è giunto il momento di lasciare al proprio destino la chiusura giudeo-cristiana e di rilanciare il messaggio della libertà dalla legge affidandolo alla chiesa di Roma, poiché questa gli appare destinata a divenire la chiesa-madre della nuova cristianità».

[105] Cf. REICHERT, *Der Römerbrief als Gratwanderung*, 77-99, 312-323; vedi anche G. SCHRENK, «Der Römerbrief als Missionsdokument», in ID., *Studien zu Paulus* (ATANT 26), Zürich 1954, 81-106; E.J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission*, Wuppertal 2002, 1411-1414.

[106] Mettiamo a parte il fatto che il riferimento ai gentili in 1,5-6.13; 11,13; 15,15-16 va interpretato al meglio in rapporto alla situazione dei cristiani di Roma, non in quanto essi stessi sarebbero dei gentili ma in quanto vivono in mezzo ai gentili (cf. sopra).

In conclusione, si deve riconoscere che nessuna delle motivazioni indagate dagli studiosi, se presa isolatamente, può bastare a spiegare il perché Paolo abbia scritto questo tipo di lettera. La soluzione migliore perciò resta quella di assommare in qualche modo tutta una serie di motivi. «I motivi di Rm costituiscono un grappolo di vari fattori interconnessi».[107] (1) Al primo posto si deve collocare probabilmente la personale intenzione dell'Apostolo di recarsi a Roma; infatti, senza questo obiettivo ben difficilmente egli avrebbe posto mano alla stesura di una lettera indirizzata a una Chiesa che non aveva fondato. La lettera perciò doveva servirgli in un certo senso da apripista.[108] (2) Nello stesso tempo, però, sapendo sia della configurazione giudeo-cristiana propria della/e Chiesa/e romana/e, sia di certe voci che circolavano distorcendo la sua predicazione, egli approfitta per presentare la propria ermeneutica dell'evangelo, tale da collocare giudei e gentili su un piano di uguaglianza di fronte alla rivelazione della giustizia di Dio in Gesù Cristo. La lettera perciò doveva servire anche come una sua carta d'identità teologica.[109] (3) Una tale presa di posizione, di ampio respiro e dai toni sostanzialmente sereni ma forti, era favorita da due circostanze diverse: l'una era stata la scottante esperienza vissuta con le Chiese di Galazia con il rischio di una loro giudaizzazione, che lo aveva costretto a ripensare e formulare in termini più precisi e netti il suo punto di vista sul rapporto Legge-Cristo; l'al-

[107] WEDDERBURN, *The Reasons for Romans*, 142: «a cluster of different interlocking factors»; cf. anche J.C. WALTERS, *Ethnic Issues in Paul's Letter to the Romans: Changing Self-Definitions in Earliest Roman Christianity*, Valley Forge 1993; e Schreiner 19s.

[108] C'è chi ha definito Rm una «lettera-ambasciata», quasi una presentazione di credenziali (cf. R. JEWETT, «Romans as an Ambassadorial Letter», in *Int* 36[1982], 5-20); ma una simile qualifica è comunque impropria, sia perché è l'autore che presenta se stesso invece di fare da intermediario per un altro, sia perché non spiega per esempio la sezione parenetica della lettera, sia perché tipi del genere nell'antichità non esistono. In questo senso va anche la definizione di Rm come «lettera di auto-raccomandazione» (H. KOESTER, *Einführung in das NT*, Berlin-New York 1980, 575).

[109] La definizione di Rm come *Dialogus cum Iudaeo* (così J. JEREMIAS, «Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen», in ID., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 269-276, qui 271; vedi anche Wilckens 1,32) non può valere come etichettatura globale dello scritto, poiché ne coglie solo un aspetto, anche perché esso non è indirizzato a dei semplici giudei ma semmai a dei giudeo-cristiani. Certamente Paolo in Rm si confronta con il giudaismo, di cui intende mettere in questione determinati *tenets* (caratteristici anche della sua personale configurazione spirituale anteriore all'incontro con Cristo), ma gli interessa ancor più chiarire lo specifico *status* dell'identità cristiana, che, se pur della matrice giudaica non può e non deve assolutamente fare a meno, tuttavia è connotata da una fede e da un'unione con Cristo assolutamente incomparabili con i presupposti giudaici.

tra era l'imminenza del viaggio a Gerusalemme, che gli imponeva la necessità di chiarire prima di tutto a se stesso le implicanze della fede in Cristo nel caso che avesse poi dovuto renderne conto di fronte alla Chiesa gerosolimitana. (4) Da ultimo, va messo in conto il progetto di un viaggio in Spagna, per il quale Paolo chiede sommessamente di essere aiutato dai cristiani di Roma.

3. *Quando e dove Paolo ha scritto Rm*

Una serie di indizi ci permettono di precisare con notevole approssimazione il luogo e il tempo della sua composizione, anche se soprattutto il tempo resta soggetto a qualche oscillazione.

Tra gli indizi topografici, il primo ci viene offerto da quanto Paolo scrive verso la fine del testo epistolare, cioè di essere in procinto di recarsi a Gerusalemme dopo aver fatto delle collette per i «santi» di quella Chiesa nelle regioni della Macedonia e dell'Acaia (cf. 15,25-26). Di qui si deduce che egli con ogni probabilità si trova non in Asia ma in Grecia. E il viaggio in programma dev'essere quello narrato da Luca in At 20,3–21,17, cioè il ritorno dal cosiddetto terzo viaggio missionario, quando, partendo dalla «Grecia» (At 20,2), egli recò alla Chiesa gerosolimitana gli aiuti raccolti in quelle regioni (cf. At 24,17).

Altri indizi ci vengono da tre nomi di persone, Febe-Gaio-Erasto, menzionate nell'ultimo capitolo della lettera.[110] – *Febe* (cf. Rm 16,1-2) è il nome di una donna, che era «diaconessa della chiesa di Cencre», il porto orientale di Corinto: il toponimo «Cencre» precisa ulteriormente il luogo, accostandolo alla città di Corinto, sita sull'istmo omonimo e capoluogo dell'Acaia, dove Paolo aveva trascorso precedentemente addirittura un anno e mezzo (cf. At 18,11). – *Gaio* (cf. Rm 16,23a: «Vi saluta Gaio, che ospita me e tutta la *ekklēsía*») doveva essere un cristiano benestante, che aveva una casa e la metteva a disposizione per il raduno dei fedeli. Questo fatto, a sua volta, è concepibile di preferenza a Corinto, poiché non conosciamo in Grecia un'altra città in cui ci fosse un discreto numero di battezzati tale da costituire una vera e propria comunità (certo non Atene), a eccezione della stessa Cencre (cf. anche At 18,18); ma la fondazione di quest'altra Chiesa non è raccontata da Luca e, non disponendo di una lettera di Paolo «ai cencresi», dobbiamo supporre che essi fossero inglobati eventualmente tra i destinatari delle due lettere ai corinzi. D'altronde, il nome di Gaio si trova anche in 1Cor 1,13 tra i pochi battezzati dall'Apostolo in quella città. – *Erasto* (cf. Rm, 16,23b: «Vi saluta Erasto, tesoriere [*oikonómos*, Vg *arcarius*] della città»)[111] è un nome che si trova anche in At 19,22 attribuito a un compagno di Paolo, che lo inviò in Macedonia dalla città di Efeso; pure in 2Tm 4,20 si legge: «Erasto è rimasto a Corinto». Non è detto che tutti costoro vadano identificati nella stessa persona. Ma l'Erasto di Rm 16,23b reca l'importante qualifica di una carica pubblica, che lo denota come un personaggio in vista nell'amministrazione cittadina nel settore delle finanze. Ma di quale città? Un'iscrizione latina trovata a Corinto nel 1929 e risalente al sec. I menziona un Erasto «edile», che ha costruito una piazza/strada della medesima Corinto (*Erastus pro aedilit[at]e s[ua] p[ecunia] stravit*, «Erasto per la sua carica di edile ha fatto pavimentare a sue spese»): il titolo latino di *aedilis* equivale propriamente a quello greco di *agoranómos*, ma non è impossibile o che potesse equivalere anche a *oikonómos* oppure che il titolo di *oikonómos* attestato da Paolo abbia poi lasciato il posto a quello di *agoranómos* nell'iter di una ipotizzabile carriera di Erasto stesso.[112] Perciò, la città di Corinto è l'unica che possa ragionevolmente entrare in conto come luogo di composizione di Rm.[113]

Quanto poi al tempo della sua stesura, il calcolo è condizionato dal quadro cronologico generale della biografia dell'Apostolo, la cui morte è databile nell'arco del decennio che va dal 58 al 68 sulla base delle fonti antiche.[114] Tenendo conto che egli dev'essere arrivato prigioniero a Roma almeno due anni prima della morte (cf. At 28,30) e che la lettera è stata composta poco prima di partire da Corinto verso Gerusalemme alla fine del suo terzo viaggio missionario, la composizione di Rm dev'essere avvenuta nel breve periodo di tempo che oscilla tra la fine del 54 e l'inizio del 55 (o alternativamente tra fine 57 e inizio 58).

> La scelta decisiva fra queste due datazioni dipende in concreto dalla possibilità di determinare l'anno in cui in Giudea avvenne il cambio di procuratore tra Antonio Felice (= 52/53-54/55 oppure 52/53-59/60) e Porcio Festo (= 54/55-62 oppure 59/60-62), a cui è connesso il momento in cui avvenne l'arresto di Paolo a Gerusalemme (certo sotto Felice) con il conseguente invio a Roma (certo sotto Festo). Luca in At 24,27 parla della conclusione di una *dietía/biennium*, che va interpretato al meglio come biennio della magistratura di Felice (non come biennio di prigionia di Paolo, che per la sua lunghezza non spiega come mai solo dopo due anni [!] l'Apostolo si sia deciso ad appellarsi a Cesare). La datazione più alta per la fine della Procura di Felice è suggerita, oltre che dalle notizie antiche di un arrivo di Paolo a Roma già nel secondo an-

[110] Il ricorso ad essi è possibile, se riteniamo Rm 16 parte integrante della Lettera ai Romani, come ritengono i più, e non un biglietto indirizzato alla Chiesa di Efeso, come alcuni vorrebbero; cf. in merito R. Penna, «Note sull'ipotesi efesina di Rm 16», in L. Padovese (ed.), *Atti dell'VIII Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* («Turchia: la chiesa e la sua storia» 15), Roma 2001, 109-114.

[111] Il nome di «Quarto», successivo a quello di Erasto, non ci è di aiuto; come indica il suo nome (latinizzante), doveva trattarsi di uno schiavo, forse alle dipendenze dello stesso Erasto.

[112] Così G. Theissen, «La stratificazione sociale nella comunità di Corinto», in Id., *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Genova 1987, 207-241, specie 216-219; vedi anche J. Murphy-O'Connor, *St Paul's Corinth. Texts and Archaeology*, Wilmington, DE 1983, 37; Fitzmyer 885-886.

[113] Questa del resto è già convinzione antica, a partire fin dal commento di Origene (cf. Cocchini 8).

[114] La data più alta si può dedurre da ciò che scrive Girolamo, *Vir.ill.* 5,3, secondo cui Paolo fu inviato prigioniero a Roma già «nel secondo anno di Nerone» (= ottobre 55-ottobre 56): sicché, i due anni di prigionia trascorsi a Roma ci portano al 58, che potrebbe già essere stato l'anno dell'esecuzione dell'Apostolo (non raccontata in At). La data più bassa è suggerita da Eusebio, *Chronicon* 2, secondo cui il martirio di Paolo sarebbe avvenuto «nel quattordicesimo anno di Nerone» (= ottobre 67-ottobre 68); lo stesso Girolamo, *ibid.* 12,3, afferma che Pietro e Paolo morirono «due anni dopo» che Seneca era stato fatto uccidere da Nerone nel 66 (ma la sua testimonianza è problematica a motivo dell'associazione dei due apostoli a una data così lontana dai fatti dell'incendio di Roma nel luglio del 64).

no di Nerone (cioè nel 56), anche dal fatto che la rimozione del procuratore è più consona con la destituzione a Roma di suo fratello Pallante da ministro delle finanze, avvenuta agli inizi del principato di Nerone.[115]

III. La lettera

Il dato più importante per i lettori di Paolo, sia antichi sia moderni, è il testo epistolare stesso, quello che nell'antichità si chiamava semplicemente *lógos*, «discorso»,[116] e che resta l'unico dato veramente concreto con cui misurarsi. In definitiva, è da esso che traiamo le nostre conoscenze più sicure tanto sui destinatari quanto sul mittente. L'atto dell'interpretazione chiamerà certo in causa anche la funzione svolta dal lettore, che finisce per fare parte essenziale della stessa produzione di senso;[117] ma è il testo nella sua oggettività a costituire comunque la materia prima dell'evento di comunicazione messo in atto tra Paolo e i romani. Esso ha una sua ontologia propria, che non sbiadisce, anzi si esalta proprio nel gioco ermeneutico.[118] Conoscere il testo della nostra lettera dunque è la vera posta in gioco dell'impresa di un commentario, e a questo scopo bisogna entrarvi dentro fin nelle sue pieghe più minute. In questa Introduzione ci proponiamo di esaminarne alcuni aspetti fondamentali generali: l'unità e l'integrità; la forma dell'argomentazione; la disposizione o struttura organica.

I. Unità e integrità

Lo scritto epistolare nella sua forma attuale, quale noi lo conosciamo dalla ricostruzione delle edizioni critiche (cf. Nestle-Aland[27]), è stato vivisezionato da alcuni Autori, così da smembrarlo in pezzi separati attribuibili a momenti diversi, e questo sulla base o della critica testuale o della critica letteraria e contenutistica.

[115] Infatti, secondo Tacito, *Ann.* 13,14, Pallante, ministro delle finanze sotto Claudio, fu deposto da Nerone poco prima che questi facesse assassinare il pretendente tredicenne Britannico (figlio di Claudio e di Messalina, assassinato tra il dicembre del 55 e il febbraio del 56); nell'estate-autunno del 55 perciò Pallante poté ancora proteggere il fratello Felice, che invece dopo la sua rimozione non aveva più appoggi presso l'imperatore (cf. Fl. Giuseppe, *Ant.* 20,182); così anche il *Chronicon* di Eusebio. Sull'insieme, vedi G. Rinaldi, «Procurator Felix. Note prosopografiche in margine ad una rilettura di At 24», in *RivBib* 39(1991), 423-466; cf. anche A. Suhl, *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie*, Gütersloh 1975, 333-345 e C.K. Barrett, *The Acts of the Apostles* (ICC), Edinburgh 1998, II, 1116-1119.

[116] Cf. Aristotele, *Retorica* I,2,1356: «Delle argomentazioni procurate con il discorso, tre sono le specie: le une risiedono nel carattere dell'oratore, le altre nel disporre l'ascoltatore in una data maniera, le altre infine nello stesso discorso (*en autô, tôi lógōi*) attraverso la dimostrazione o l'apparenza di dimostrazione».

[117] Cf. W. Iser, *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica*, Bologna 1987.

[118] Cf. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano 1994, 132-142. Più in generale, cf. R. Vignolo, «Metodi, ermeneutica, statuto del testo biblico», in Aa.Vv., *La rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia*, Milano 1998, 29-97.

1.1 Critica testuale

Quanto alla *critica testuale*, il testo di Rm presenta alcune interessanti varianti, che qualche studioso ha ritenuto importanti in rapporto alla sua esatta delimitazione. Le varianti considerate più significative sono due: – l'omissione del toponimo «Roma» nei due complementi iniziali di 1,7 («a quelli che sono *in Roma* amati di Dio»: codice G del sec. IX) e 1,15 («anche a voi *che siete in Roma*»: id.); – lo spostamento della lunga dossologia finale (attualmente in 16,25-27) variamente attestato: o alla fine del c. 14 (così Ψ [sec. VIII-IX] e una serie di manoscritti bizantini) o alla fine sia del c. 14 sia del c. 16 (così A [sec. V] P [sec. VI] 33 104) o alla fine sia del c. 14 sia del c. 15 (1506 [sec. XIV] ma omettendo c. 16) o solo alla fine del c. 15 (P^{46}, ca. 200) o addirittura la dossologia viene semplicemente omessa (così F G [sec. IX] 629); Marcione invece è testimone di un testo epistolare che omette gli ultimi due capitoli (chiudendo con l'attuale c. 14);[119] quanto all'attuale testo critico, esso è testimoniato da P^{61} [ca. 700] S B [sec. IV] A C D [sec. V], 81.365, vulgate latina, siriaca e copta, Origene).

Su queste basi alcuni Autori di area inglese (J.B. Lightfoot nel 1893, K. Lake nel 1910, C.W. Emmet nel 1916, T.W. Manson nel 1948 e J. Knox nel 1955) hanno variamente ipotizzato la composizione di Rm. Per esempio, secondo Lightfoot, Paolo avrebbe scritto originariamente tutta la lettera secondo il testo attuale; in un secondo tempo, l'avrebbe però ridotta trasformandola in una lettera circolare e omettendo perciò la menzione di Roma in 1,7.15 e le notizie personali dei due cc. 15-16. Al contrario, secondo Lake, Paolo avrebbe scritto originariamente una lettera di soli 14 capitoli dalla destinazione generale, che non aveva nulla a che fare con i romani; più tardi l'Apostolo avrebbe aggiunto 1,7.15 e il c. 15, e in questa forma la lettera sarebbe stata inviata a Roma; il c. 16 invece sarebbe una lettera spedita originariamente alla Chiesa di Efeso. Come si vede, queste ipotesi finiscono per elidersi a vicenda.

Studi più puntuali sul testo epistolare hanno indotto i commentatori non solo a essere più prudenti, ma ad attenersi sostanzialmente alla forma del testo critico attuale. L'indagine più seria e completa sul testo di Rm e sulla sua forma primitiva è quella condotta da H. Gamble nel 1977, il quale ha raggiunto la conclusione secondo cui Rm già nel sec. II doveva conoscere, sì, tre forme diverse, di cui una in 14 capitoli, una in 15 e una in 16, ma solo quest'ultima doveva essere quella originale: «Abbiamo mostrato che tutti gli elementi del c. 16 sono tipicamente conclusivi, che senza questo capitolo la forma in quindici capitoli manca di una conclusione epistolare, e che gli elementi più insoliti del c. 16 han-

[119] Cf. Origene a proposito di 16,25-27: «Marcione, dal quale sono state corrotte le Scritture del vangelo e degli apostoli, ha tolto interamente da questa lettera il presente passo; e non solamente questo, ma ha anche tagliato via tutto, partendo da quel punto dove è scritto: "Ora tutto ciò che non è in base alla fede, è peccato" [14,23] fino alla fine ... In altri codici dopo quel tratto che sopra abbiamo riportato [cioè dopo 14,23] si trova subito strettamente connessa la frase "A colui che ha il potere..." [cioè 16,25-27]» (Cocchini 2, 210).

no una spiegazione cogente solo ritenendo che esso sia stato indirizzato a Roma. Così sono stabilite l'unità del testo in sedici capitoli e la sua destinazione romana».[120]

1.2 Critica letteraria

Quanto alla *critica letteraria* e tematica, ricordiamo qui i tre tentativi più recenti di considerare l'attuale forma della lettera come il risultato di una somma di pezzi diversi combinati insieme.[121] La proposta più semplice e «innocente», nel senso che attribuisce l'amalgama a Paolo stesso, è stata fatta da Scroggs.[122] Questo Autore, che limita la sua spiegazione ai soli cc. 1-11, vede in questa sezione epistolare, che rappresenta il corpo centrale della lettera, la confluenza di due omelie diverse pronunciate dall'Apostolo in tempi diversi e costituite rispettivamente dai cc. 1-4 + 9-11 (sul senso della storia di Israele) e dai cc. 5-8 (sulla nuova vita in Cristo): Paolo avrebbe inserito un'omelia nell'altra, perché la loro semplice successione avrebbe prodotto una lettera disunita e perché con la tecnica rabbinica della *gezerah shawah* doveva risultare chiaro che la giustificazione riconosciuta ad Abramo (nel c. 4) era tanto più riconosciuta a tutti i cristiani (nei cc. 5-8). Una proposta del genere ha il solo vantaggio di tentare una spiegazione dell'apparente soluzione di continuità tra il c. 8 e il c. 9, che a prima vista sembrano slegati l'uno dall'altro; ma non spiega invece la continuità esistente tra il c. 4 e il c. 5, che a nostro avviso sono ben legati l'uno all'altro (cf. sotto). Balza quindi agli occhi la totale ipoteticità della posizione in questione e quindi l'artificiosità della costruzione.[123]

Un altro tipo di proposta è quello più sofisticato di chi, oltre Paolo, chiama in causa l'intervento di uno o più redattori. Significativa a questo proposito è la posizione di Schmithals.[124] Egli parte dalla supposta esistenza di un problema con-

[120] H. Gamble Jr., *The Textual History of the Letter to the Romans* (Studies and Documents 42), Grand Rapids, MI 1977, 127 (la forma Rm 1-14 sarebbe stata una «generalizzazione cattolica» successiva a Paolo per rendere la lettera più adatta a un pubblico più vasto). Vedi anche P. Lampe, «Zur Textgeschichte des Römerbriefes», in *NT* 27(1985), 273-277; in particolare sulla destinazione di Rm 16, cf. pure il citato Penna, «Note sull'ipotesi efesina».

[121] Per il passato, cf. C.M. Mead, *Romans Dissected: A Critical Analysis of the Epistle to the Romans*, Edinburgh 1891. Ricordiamo a parte la proposta gratuita di B. Noack, «Current and Backwater in the Epistle to the Romans», in *ST* 19(1965), 155-166, secondo cui in Rm si dovrebbero distinguere acque correnti (= 1,1-17; 3,9-20.27-31; 4,1-25; 9,1–11,36) e acque stagnanti (= 1,18–3,8.21-26; 5,1–8,39), sicché solo le prime esprimerebbero veramente le situazioni e i problemi che indussero Paolo a scrivere la lettera.

[122] Cf. R. Scroggs, «Paul as Rhetorician: Two Homilies in Romans 1-11», in R.G. Hamerton-Kelly – R. Scroggs (edd.), *Jews, Greeks, and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity. Essays in Honour of W.D. Davies*, Leiden 1976, 271-298.

[123] Vedi pure una serie di osservazioni critiche in T. Schmeller, *Paulus und die «Diatribe». Eine vergleichende Stilinterpretation* (NA 19), Münster 1987, 287 nota 6.

[124] Cf. W. Schmithals, *Der Römerbrief als historisches Problem* (SNT 9), Gütersloh 1975; la stessa posizione è tenuta dall'Autore nel suo commento a Rm del 1988. Altre varianti sono quelle di J. Kinoshita, «Romans - Two Writings Combined: A New Interpretation of the Body of Romans», in

sistente nel cosiddetto *Doppelcharakter* della lettera, secondo cui cioè Paolo, da una parte, tratterebbe nell'insieme la questione fondamentale del rapporto tra l'evangelo e il giudaismo, e però, dall'altra, lo farebbe a sorpresa con degli interlocutori (i cristiani di Roma) che sarebbero non giudei di origine ma soltanto gentili. Questo Autore perciò ritiene che Paolo abbia scritto almeno due lettere diverse e che l'attuale Rm sia il risultato dell'opera di un redattore posteriore, il quale avrebbe combinato insieme le due missive. Le due lettere sarebbero le seguenti: Rm A (1,1–4,25 + 5,12–11,36 + 15,8-13) scritta da Efeso agli inizi del cosiddetto terzo viaggio missionario allo scopo di trasformare i cristiani di origine gentile emigrati nella capitale in una «Chiesa» paolina liberata dalla Legge per farne anche un punto di appoggio in vista del viaggio in Spagna; Rm B (12,1-21 + 13,8-10 + 14,1–15,4a.7.5s + 15,14-32 + 16,21-23 + 15,33) scritta da Corinto quando Paolo intende lasciare l'oriente per andare a Roma passando per Gerusalemme e con uno scopo parenetico, soprattutto per ammonire i «forti» a sopportare i «deboli» e non lasciarli tornare alla Sinagoga.[125] Questo modo di trattare la lettera paolina è sicuramente «arbitrario e gratuito».[126] Come abbiamo esposto sopra, i destinatari di Paolo a Roma sono essenzialmente dei giudeo-cristiani, cioè in parte degli autentici ebrei e in parte dei gentili di connotazione giudaizzante, che hanno aderito all'evangelo di Cristo con uno specifico timbro «legalistico» (cf. la citata testimonianza dell'Ambrosiaster). D'altronde, il testo di Rm non offre indizi credibili né di due diversi momenti cronologici né di due testi epistolari.

Un'ultima scomposizione della lettera è stata tentata da Simonis,[127] che smonta e data Rm in due lettere, chiamando in causa oltre a Paolo ben tre redattori diversi. – La prima lettera (1,18–11,35) sarebbe stata sostanzialmente scritta da Paolo mentre era prigioniero a Roma e sarebbe il frutto delle sue dispute con i giudei della capitale. – La seconda lettera (1,1-17 + 11,36–16,27) sarebbe stata scritta nel suo insieme agli inizi degli anni 90 da un anonimo redattore romano (servendosi di At, 1-2Cor, Ef), che avrebbe anche aggiunto alcune glosse al testo precedente (= 1,25c; 2,1.16; 3,21b-22a; 6,17b; 7,25b; 9,5; 10,17; 11,36); un secondo redattore, dopo la rottura della Chiesa di Roma con Marcione nel 144, aggiunse poi 13,1-7 e 16,17-20; un ultimo redattore verso il 150 aggiunse infine 16,1-16 per dimostrare contro Marcione che c'erano molti legami tra Paolo e la Chiesa di Roma, la quale perciò può ben rappresentare la dottri-

NT 7(1965), 258-277 e di M. Widmann, «Der Israelit Paulus und sein antijüdischer Redaktor. Eine literarkritische Studie zu Röm. 9-11», in E.L. Ehrlich – B. Klappert (edd.), *«Wie gut sind deine Zelte, Jaakow». Festschrift R. Mayer*, Gerlingen 1986, 150-158.

[125] In più, Schmithals computa a parte una serie di altri «pezzi»: 16,1-20 come biglietto di raccomandazione di Febe ai cristiani di Efeso; 16,25-27 come aggiunta dossologica del redattore; 5,1-11 + 13,11-14 come frammenti derivanti originariamente dalla corrispondenza con Tessalonica; 13,1-7 come brano non paolino ma di provenienza sinagogale e inserito in Rm dal redattore.

[126] Fitzmyer 100; vedi in particolare le critiche mosse da A.J.M. Wedderburn, «The Purpose and Occasion of Romans again», in Donfried (ed.), *The Romans Debate*, 195-202.

[127] Cf. W. Simonis, *Der gefangene Paulus. Die Entstehung des sogenannten Römerbriefes und anderer urchristlicher Schriften in Rom*, Frankfurt-Bern-New York 1990.

na dell'Apostolo. Tentativi del genere, manco a dirlo, non hanno il benché minimo supporto di carattere testuale.

Sull'insieme di questi tentativi di smembramento, nessuno dei quali ha avuto l'onore di essere accolto da un qualche commentatore della lettera (eccetto quello di Schmithals nel suo proprio commento), vale il giudizio icastico di uno studioso recente: «Teorie simili appartengono al museo delle curiosità esegetiche più che a una seria discussione della coerenza teologica di Rm. Queste ipotesi dimostrano nient'altro che l'incapacità dei loro autori di sopportare la complessità della dialettica».[128] In ogni caso, eventuali incoerenze riscontrabili nei vari passaggi epistolari (per esempio la mancanza di un collegamento evidente tra 8,39 e 9,1) si spiegano anche in base al tempo materiale, necessariamente lungo, necessario per la stesura completa di un testo tanto esteso.[129]

2. *Forma e natura dell'esposizione*

2.1 Genere epistolare

Che Rm sia una lettera è lapalissiano, come risulta almeno dai tipici elementi di cornice quali sono il prescritto (1,1-7) e i saluti finali (16,1-23), per non dire della frequente allocuzione alla seconda persona plurale.[130] È invece controversa la questione del genere epistolare. Pur abbandonando la schematicità dell'ormai vecchia distinzione operata da Deissmann tra lettera ed epistola,[131] visto che gli epistolografi antichi distinguevano vari tipi epistolari anche a proposito delle lettere occasionali[132] e che le lettere paoline esprimevano comunque l'autorità

[128] R.B. Hays, «Adam, Israel, Christ - The Question of Covenant in the Theology of Romans: A Response to L.E. Keck and N.T. Wright», in D.M. Hay – E.E. Johnson (edd.), *Pauline Theology* - III. *Romans*, Minneapolis 1995, 68-86, qui 76.

[129] Il vecchio computo di O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe* (BWANT 6), Stuttgart 1933, 288-291, secondo cui per scrivere Rm sarebbero state necessarie ben 98 ore (un minuto per 3 sillabe e un'ora per 72 parole), va ritenuto superato; egli infatti non teneva conto della distinzione tra una dettatura *syllabatim* (conforme alla lentezza della scrittura) e una dettatura *viva voce* (conforme alla velocità di una parlata normale e supportata dall'uso della tachigrafia da parte dell'amanuense); quanto a Rm vedi la menzione dello scrivano «Terzo» in 16,22. Cf. in generale S. Lyonnet, «De arte litteras exarandi apud antiquos», in *VD* 34(1956), 3-11; e soprattutto E.R. Richards, *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT 2.42), Tübingen 1991, 24-43 e 169-172.

[130] Sulla tecnica epistolare antica, cf. H. Koskenniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n.C.*, Helsinki 1956; K. Berger, «Hellenistische Gattungen im Neuen Testament», in *ANRW* II,25,2, 1031-1432 (specie 1326-1363: «Brief»); J.L. White, «New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography», in *ANRW* I,25,2, 1730-1756; Id., *Light from Ancient Letters*, Philadelphia 1986; C.K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia 1986; A.J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists* (SBL SBS 19), Atlanta 1988; M.L. Stirewalt, *Studies in Ancient Greek Epistolography*, Atlanta 1993.

[131] Cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen ^{4}1923, 193-206: la lettera sarebbe un prodotto privato, non letterario, riservato a una comunicazione viva, non ufficiale (cf. le lettere papiracee scoperte in Egitto); l'epistola invece sarebbe uno scritto letterario, più artificiale, destinato all'ufficialità (cf. le lettere di Orazio e di Seneca); le lettere di Paolo sarebbero vere lettere, non epistole, benché a proposito di Rm l'Autore esprima qualche dubbio (cf. 202).

[132] Vedi la critica a Deissmann in Richards, *The Secretary*, 211-216.

apostolica del mittente,[133] resta appunto da determinare a quale tipologia Rm possa semmai appartenere; infatti gli epistolografi contavano ben 21 tipi diversi di lettere.[134] Ma il caso di Rm è a sé stante, a motivo sia della sua notevole lunghezza[135] sia della sua tematica profonda e complessa, che non è riducibile né comprimibile in nessuno dei tipi epistolari citati.

In effetti, Rm tratta di argomenti che non si possono restringere a un livello di mero carattere personale e nemmeno a questioni di esclusivo reciproco interesse. Problemi di questo genere ci sono, ma giungono molto tardi nello sviluppo della tematica affrontata da Paolo e riguardano i rapporti con il potere politico (accenni generali in 13,1-7) e le tensioni tra «deboli» e «forti» (addirittura alla fine, in 14,1–15,13); anche la sezione della parenesi, che pur presenta delle movenze di carattere generale, potrebbe essere intesa al meglio come specchio della situazione propria dei destinatari (in 12,1-21 + 13,8-14). Ma il corpo centrale della lettera, cioè 1,16–11,36 ha di mira la questione della novità dell'evangelo di Cristo in rapporto alla tradizionale identità giudaica e, pur toccando sicuramente qualcosa di vivo all'interno della/e Chiesa/e di Roma, naviga però a quote molto elevate, rappresentate dai grandi concetti di evangelo, giustizia di Dio, Legge, peccato, giustificazione per fede, redenzione, grazia, libertà, destino di Israele. Se volessimo rifarci ai due grandi *epistularum genera* distinti da Cicerone, *unum familiare et iocosum, alterum severum et grave* («uno confidenziale e scherzoso, l'altro austero e solenne»),[136] non c'è dubbio che dovremmo collocare Rm nel secondo genere. In ogni caso, sarebbe fuori luogo voler scorgere in essa un *doctrinae christianae compendium*, come pretendeva Melantone[137] sulle or-

[133] Cf. R.W. Funk, «The Apostolic Parousia: Form and Significance», in W.R. Farmer – C.F.D. Moule – R.R. Niebuhr (edd.), *Christian History and Interpretation: Studies Presented to J. Knox*, Cambridge 1967, 249-268.

[134] Così l'epistolografo Ps.-Demetrio (secoli I a.C. - I d.C.) nei suoi *Typoi epistolikoí*, dove peraltro nel proemio non si esclude che «il tempo ne produca di più»: vedi il testo in A.J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists*, 30-41 (addirittura lo Ps.-Libanio nel sec. IV ne computerà quasi il doppio, cioè 41). I tipi epistolari maggiori sono detti rispettivamente *filikós* (di amicizia), *epainetikós* (di lode), *memptikós* (di biasimo), *symbouleutikós* (di consiglio), *protreptikós* (di esortazione), *nouthetētikós* (di ammonizione), *epitimētikós* (di rimprovero), *oneidistikós* (di ingiuria), *paramythētikós* (di consolazione), *systatikós* (di raccomandazione), *katēgorikós* (di accusa), *apologētikós* (di difesa), *aitiologikós* (di spiegazione).

[135] Rm è costituita da 7.100 parole. Altre analoghe lettere di alto interesse contenutistico si possono considerare, dal punto di vista della lunghezza, la lettera 7 di Platone (ca. 8.000 parole), la lettera di Epicuro a Meneceo (ca. 1.430 parole) e la più lunga delle lettere di Seneca a Lucilio n. 95 (poco meno di 5.000 parole).

[136] Cicerone, *Ad familiares* 2,4.

[137] I *Loci communes rerum theologicarum* di Filippo Melantone (nome grecizzato del tedesco Philip Schwarzerd, «terranera») furono pubblicati nel 1521 ed ebbero una seconda edizione ritoccata nel 1535; prima di questa data, fra il 1530 e il 1534, l'opera fu tradotta a Modena in un bell'italiano cinquecentesco da Ludovico Castelvetro, il cui lavoro è ora disponibile in F. Melantone, *I principii della teologia*, a cura di Salvatore Caponetto, Istituto Storico Italiano, Roma 1992 (la definizione citata si trova *ib.*, 27: «la somma della dottrina cristiana»).

me di Agostino,[138] non solo perché si farebbe torto alle sezioni epistolari maggiormente «situate» in rapporto alle questioni storiche dell'autore, dei destinatari e delle circostanze della composizione del testo, ma anche perché la stessa tematica teologica trattata da Paolo non corre affatto sulle teste dei suoi lettori ma in un modo o nell'altro li investe personalmente in pienezza.[139]

Tuttavia, non si può negare né che questa lettera contiene con una ampiezza e profondità superiori a ogni altra il pensiero di Paolo sui grandi temi della fede cristiana, né che egli ne organizza l'esposizione in maniera non solo meditata ma anche sufficientemente pianificata e quindi anche ben costruita. Più che in ogni altra lettera l'Apostolo presenta qui la sua propria ermeneutica dell'evangelo, e ciò le conferisce, se non un tono dottrinale, certo la qualità di un bilancio maturo e ben studiato.[140] Perciò Rm si avvicina molto a quello che in termini odierni si chiamerebbe un «saggio/*essai*» su di una tematica specifica e comunque abbastanza circoscritta. Questa, del resto, è la caratteristica che contraddistingue varie lettere antiche.[141] Tuttavia, si deve riconoscere non solo che la designazione è moderna, ma che i romani non avevano chiesto a Paolo qualcosa del genere e che l'etichetta di «saggio» non spiega le componenti della sua occasionalità.

Un passo ulteriore è stato compiuto da chi ha voluto classificare la lettera come *logos protreptikos*, «discorso di esortazione/persuasione».[142] Questa era in antico una designazione tecnica, corrente di fatto nelle scuole filosofiche, per indicare una composizione volta, doppiamente e complementariamente, a dimostrare l'errore di altre scuole e ad attrarre altri adepti alla propria concezione delle cose.[143] La collocazione di Rm sotto questa etichetta ha certamente dalla propria dei motivi validi: Paolo, da una parte, si sforza di dimostrare l'insostenibilità della Legge come principio di giustificazione (cf. 1-5), e, dall'altra, espone con forte convinzione l'originalità e la bontà dell'evangelo cristiano (cf. 6-8 + 9-11 + 12-15). Tuttavia, egli non scrive una trattazione atemporale,[144] poiché bisogna pur chiedersi quali sono i veri destinatari della sua esposizione (cf. sopra); e, se pure è vero che egli ha maturato nel tempo ed eventualmente ha già esposto altre volte oralmente le sue tesi, non per questo ora vuole ridurre a sistema il suo pensiero in forma compiuta e definitiva.

[138] La sua *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* (in PL 35,2088-2106; traduzione in Maria Grazia Mara, *Agostino interprete di Paolo*, Torino 1993) non è un commento continuo al testo paolino, ma una serie di 84 proposizioni tratte dal testo stesso secondo la sua successione interna, per enunciare le questioni principali inerenti al contenuto della fede cristiana. Il filo conduttore è che «ognuno possa comprendere bene che nella lettera si tratta di questioni relative alle opere della legge e alla grazia» (*Prologo*), e perciò propone i celebri quattro gradi dell'esistenza umana: *ante legem, sub lege, sub gratia, in pace* (§§ 13-18).

[139] Moo 14 non esita a definire il corpo centrale di Rm un trattato teologico («a treatise or tractate»), pur precisando che esso non è «timeless».

[140] Vedi anche E. Lohse, «Summa Evangelii - zu Veranlassung und Thematik des Römerbriefes», in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse*, Göttingen 1993, 91-119.

[141] Cf. M.L. Stirewalt Jr., «The Form and Function of the Greek Letter-Essay», in Donfried (ed.), *The Romans Debate*, 147-171 (si prendono in considerazione 15 esempi di questo tipo). È la definizione preferita da Fitzmyer 105, che però giustamente precisa trattarsi semmai di una «letterasaggio».

[142] Cf. D.E. Aune, «Romans as a *logos protreptikos*», in Donfried (ed.), *The Romans Debate*, 278-296.

[143] A questo genere appartengono l'*Eutidemo* di Platone, il *Protrettico* di Aristotele (perduto; cf. Diogene Laerzio 5,1,22), l'*Ortensio* di Cicerone, ecc., fino al *Protrettico* di Clemente Al.

[144] È insostenibile ciò che scrive Aune, «Romans», 289, secondo cui «il senso della parte principale della lettera [= 1,16–11,36] non dovrebbe essere subordinato a una supposta situazione concreta»!

Da un po' di tempo gli studi su Paolo in genere e su Rm in specie fanno spazio alle tecniche della retorica antica.[145] Questa nel corso del tempo (dal *Gorgia* di Platone alla *Retorica* di Aristotele, dal *De oratore* di Cicerone alle anonime *Rhetorica ad Alexandrum* e *Rhetorica ad Herennium*, fino alla classica *Institutio oratoria* di Quintiliano) aveva maturato tutta una sofisticata griglia metodologica, che nel discorso distingueva sia le ricorrenti componenti costitutive (*inventio*/inventario degli argomenti, *dispositio*/strutturazione degli argomenti stessi in varie sezioni, *elocutio*/figure retoriche varie e *pronuntiatio*/declamazione) sia i tre tipici generi letterari dell'oratoria (*dikanikón/iudiciale*, «forense», volto a trattare una questione giudiziaria del passato; *symbouleutikón/deliberativum*, «deliberativo», volto a prendere una decisione per il futuro; *epideiktikón/demonstrativum*, «celebrativo/dimostrativo», volto a lodare o biasimare situazioni, persone, realtà astratte).[146] Ad essa si è affiancata da alcuni anni una nuova prospettiva consistente nell'analisi delle caratteristiche argomentative del discorso in quanto destinato a influenzare l'adesione di una certa *audience* a determinate tesi.[147]

Per quanto riguarda in specie Rm, vari sono stati i tentativi di imbrigliare il testo paolino nelle maglie di una *dispositio* retorica (in greco *taxis*).[148] Il primo è stato quello di Wuellner,[149] che distingue tra *exordium* (1,1-15), *transitus* (1,16-17), *confirmatio* o *probatio* (1,18–15,13) e *peroratio* (15,14–16,27); altri parlano di *exordium* (1,1-12), *narratio* (1,13-15), *propositio* (1,16-17), *probatio* (1,18–15,13) e *peroratio* (15,14–16,27);[150] altri, insistendo sui primi cinque capitoli, vedono un

[145] Cf. D.F. Watson, «Rhetorical Criticism of the Pauline Epistles since 1975», in *CurrResBibSt* 3(1995), 219-248; e anche Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993, I,B,1.

[146] Cf. in generale A. Plebe, *Breve storia della retorica antica*, Roma-Bari 1988; B. Vickers, *Storia della retorica*, Bologna 1994; S.E. Porter (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period: 330 B.C.-A.D. 400*, Leiden 1997; e più specificamente G.A. Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984; C.J. Classen, «Paulus und die antike Rhetorik», in *ZNW* 82(1991), 1-32; R.D. Anderson Jr., *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (CBET 18), Kampen 1996.

[147] Cf. soprattutto C. Perelman – L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica* (PBE 510), Torino 1986; e anche M. Meyer, *La retorica*, Bologna 1997.

[148] Ricordiamo che la manualistica pervenne a una suddivisione standard del discorso in 6 parti: *exordium, narratio, propositio/partitio, argumentatio, digressio, peroratio* (cf. *Rhet. ad Her.* I,2,3, e Quintiliano III,9,1).

[149] Cf. W. Wuellner, «Paul's Rhetoric of Argumentation: An Alternative to the Donfried-Karris Debate», in *CBQ* 38(1976), 330-351 (= *The Romans Debate*, 128-146).

[150] Cf. Jewett, «Romans as an Ambassadorial Letter».

exordium (1,1-15), una *transitio* (1,16-17), una *narratio* (1,18–3,20), una *propositio* (3,21-31), e una *probatio* (4,1–11,36);[151] altri ancora, volendo salvaguardare gli elementi propriamente epistolari, suggeriscono una scomposizione in queste parti: prescritto (1,1-7), *exordium* (1,8-17), *narratio* (1,18–3,20), *propositio* (3,21-31), *probatio* (4,1–11,36), *exhortatio* (12,1–15,13), *peroratio* (15,14-33), e saluti finali (16);[152] da parte sua, Aletti propone di dividere i primi capitoli, dopo la *propositio* generale di 1,16-17, in una nuova *propositio* (1,18), una *narratio* (1,19-32), una *probatio* (2,1–3,19) e una *peroratio* (3,20) (cf. nota 156). Tutti questi Autori, quanto al genere, equiparano sostanzialmente la lettera a un discorso epidittico (sicché Paolo inviterebbe i romani a condividere i suoi specifici princìpi cristiani, dei quali fa una marcata dimostrazione), con le poche eccezioni di chi preferisce parlare di discorso apologetico e quindi giudiziale (con cui Paolo difenderebbe il suo apostolato e il suo evangelo)[153] e di chi fa coincidere di fatto la sua proposta di *logos protreptikós* con un discorso deliberativo (invito di Paolo ai romani a decidersi per la sua ermeneutica dell'evangelo).[154]

2.2 Retorica ed epistolografia

Il problema di fondo, visto che le lettere costituiscono propriamente un genere diverso rispetto ai discorsi orali, consiste nello stabilire se esista o no un rapporto tra retorica ed epistolografia, se cioè sia pertinente accogliere i criteri retorici dell'oratoria come princìpi validi per analizzare il testo di una lettera. Questa infatti ha delle sue regole proprie (per esempio, la parenesi di Rm 12,1–15,13 non ha paralleli nella *dispositio* retorica); anzi, persino il discorso poteva essere impostato in forme diverse a seconda che si volessero seguire le rigide norme della manualistica retorica oppure adattarsi con *souplesse* alla diversità delle situazioni.[155]

Riconoscere un modello retorico in Rm[156] non solo non fa difficoltà, ma può essere anche molto utile per comprendere l'esatto bilanciamento delle parti epistolari. Ma a una condizione: che esso non diventi una camicia di forza o un letto di Procuste, tale da imporre dall'esterno una maglia costrittiva e soffocante, che trascuri la libertà d'impostazione propria delle lettere e perciò impedisca di percepirne l'originalità propria. In effetti, negli ultimi anni si è ridimensionato molto l'entusiasmo per la *dispositio* retorica, anche perché neppure gli ultimi commenti vi ricorrono affatto (cf. Moo, Schreiner, Haacker, Légasse, Talbert, Lohse); d'altronde, il confronto con alcune lettere significative dell'antichità non permette di applicare *tout court* a Rm lo schema della *dispositio rhetorica* a motivo della libertà e della diversità con cui procedono gli autori delle lettere.[157] Sicché, da una parte, si assiste a delle esplicite messe in guardia[158] e, dall'altra, gli stessi propugnatori dell'analisi retorica ammettono giustamente la flessibilità dell'arte epistolare, dicendo «forte e chiaro che ... il genere cambia in funzione delle parti della lettera (*probatio* o *exhortatio*) e non si può applicare al tutto ciò che vale per l'una o l'altra delle sue parti».[159]

Naturalmente, non c'è alcun problema per quanto riguarda l'arte della *elocutio* (in greco *léxis*), cioè l'espressione stilistico-letteraria del testo, nel quale è documentata una molteplicità sia di cosiddetti tropi (o artifici di parole singole) sia anche di figure retoriche (o artifici consistenti in sintagmi): così per esempio, rispettivamente, la litote (1,16a), l'anafora (1,24.26.28), l'apostrofe (2,1.17), la metafora (11,17-24), l'ossimoro (1,20; 6,18), la prosopopea (7,7-25), la paronomasia (1,28.29.31), la *sýnkrisis* (5,12-21), ecc.[160]

Il fatto è che Paolo, tutt'altro che rinchiudersi in un solo genere letterario, ricorre a procedimenti diversi. La sua lettera infatti attesta anche il ricorso sia alla diatriba greca sia al midrash giudaico. La *diatriba* non era nata come genere letterario a sé stante e dai retori non è neanche computata tra gli artifici propri della retorica, ma dal sec. III a.C. in poi (da Bione a Epitteto) si sviluppò come tecnica didattica e popolare nei dibattiti dei filosofi cinici e stoici, riprendendo un vago sapore di tipo socratico.[161] La sua caratteristica precipua sta nel fatto che l'oratore o lo scrittore erige davanti a sé un interlocutore fittizio, con il quale dia-

[151] Cf. M.L. Reid, «A Rhetorical Analysis of Romans 1.1-5.21 with Attention Given to the Rhetorical Function of 5.1-21», in *PerspRelSt* 19(1982), 255-272.

[152] Cf. F. Vouga, «Romains 1,18-3,20 comme *narratio*», in P. Bühler – J.-F. Habermacher (edd.), *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève 1988, 145-161.

[153] Così il cit. Vouga; cf. anche A.J. Guerra, *Romans and the Apologetic Tradition: The Purpose, Genre, and Audience of Paul's Letter* (SNTS MS 81), Cambridge 1995.

[154] Così il cit. Aune; cf. anche C. Bryan, *A Preface to Romans: Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting*, Oxford 2000, 18-29 (a cui però si aggiungono i generi della lettera familiare e della lettera di raccomandazione: 29-34).

[155] Significativa a questo proposito è la distinzione che leggiamo nella *Rhetorica ad Herennium* 3,9,16: «Due sono i tipi della *dispositio*: uno deriva dai principi dell'arte retorica, l'altro si adegua alle circostanze particolari» (*genera dispositionum sunt duo: unum ab institutione artis profectum, alterum ad casum temporis adcommodatum*).

[156] Cf. J.-N. Aletti, «La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance», in *Bib* 71(1990), 1-24; Id., «La *dispositio* rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode», in *NTS* 38(1992), 385-401; Id., *La Lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997, 24-47.

[157] Cf. R. Penna, «La questione della *dispositio rhetorica* nella lettera di Paolo ai Romani: confronto con la lettera 7 di Platone e la lettera 95 di Seneca», in *Bib* 84(2003), 61-88.

[158] «Paradossalmente sono gli approcci retorici a Romani, con i loro dibattiti sul genere epidittico o deliberativo o su dove finisca l'esordio, ad essere diventati i peggiori ostacoli (*the worst offenders*) contro i criteri di intelligibilità e di forza persuasiva» (Mason, «"For I am not Ashamed of the Gospel"», 259).

[159] J.-N. Aletti, «Paul et la rhétorique. Etat de la question et propositions», in J. Schlosser, *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995)* (LD 165), Paris 1996, 27-50, qui 37 e 39.

[160] In questo senso, cf. l'abbondante analisi retorica di Rm offerta da Anderson, *Ancient Rhetorical Criticism*, 183-213.

[161] Tra gli studi recenti, cf. soprattutto A.J. Malherbe, «*Me genoito* in the Diatribe and Paul», in *HTR* 73(1980), 231-240; S.K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, (SBL DS 57), Atlanta 1981; T. Schmeller, *Paulus und die «Diatribe». Eine vergleichende Stilinterpretation* (NA 19), Münster 1987; vedi una buona discussione in A. Pitta, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati* (AnBib 131), Roma 1992, 69-77.

loga servendosi di apostrofi, false conclusioni, obiezioni, e tecniche varie (ricorso ad aneddoti, paragoni e figure come allitterazioni, antitesi, chiasmi), che conferiscono grande vivacità all'eloquio e all'esposizione. Elementi diatribici in Rm si possono considerare i seguenti passi: 2,1-6.17-24; 3,1-9.27–4,25; 8,31-39; 9,19-21; 10,14-21; 11,17-24; 14,4.10-11; altrettanto si dica in particolare delle forme incisive di discorso come l'interrogativo *tí oûn (eroûmen);*, «che (diremo) dunque?» (3,1.9; 4,1; 6,1.15; 7,7; 8,31; 9,14.30; 11,7), e la tipica esclamazione negativa *mè génoito!*, «certamente no!» (3,4.6.31; 6,2.15; 7,13; 9,14; 11,1.11). Si vede bene perciò che essa finisce per avere un evidente valore argomentativo.

Quanto al *midrash*, si tratta di un tipo di commento al testo biblico, attestato già a Qumran e poi sviluppato soprattutto nella letteratura rabbinica.[162] Esso consiste in un commento al testo delle Scritture d'Israele, per riportarle alla vita attuale del pio giudeo, secondo le due forme del midrash halakico (inteso a precisare qualche disposizione legale) o haggadico (cioè omiletico, inteso ad approfondire qualche punto della dottrina). La nostra lettera presenta alcuni casi evidenti di un procedimento del genere (di tipo haggadico): così particolarmente nel c. 4 (commento attualizzante di Gen 15,6 sulla fede di Abramo contrapposta all'«opera» della circoncisione), in 5,12-21 (solo indirettamente, in quanto Paolo presuppone e spiega in funzione di Cristo il racconto genesìaco del peccato di Adamo), in 9,14-29 (sul vero Israele, con un'esegesi a contrappunto di vari testi veterotestamentari), in 10,5-13 (reinterpretazione cristologica di Dt 30,14 sulla parola «vicina»), in 11,1-12 (sulla elezione di Israele e sulla fedeltà di Dio nei suoi confronti, a partire da 1Sam 12,22; Sal 94,14).

Ciò richiama in primo piano l'importanza che le Scritture d'Israele assumono agli occhi di Paolo in tutta la lettera.[163] A partire dalla prima fondamentale citazione in 1,17 (= Ab 2,4: «Il giusto per fede vivrà») fino all'ultima in 15,21 (= Is 52,15: «Lo vedranno coloro ai quali non era stato annunziato, e coloro che non ne avevano sentito parlare comprenderanno»), si susseguono ben 45 citazioni bibliche. Nessun'altra lettera paolina utilizza così tanto la Sacra Scrittura: le tre lettere 1-2Cor e Gal attestano tutte insieme solo 28 rimandi all'Antico Testamento! I passi riportati in Rm, se pur contrassegnati di volta in volta da specifiche tecniche di riutilizzo del testo dei LXX, svolgono tuttavia una chiara funzione argomentativa al servizio della fondamentale fede cristologica dell'Apostolo.[164]

[162] Cf. in particolare G. STEMBERGER, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*, Bologna 1992.

[163] Vedi in particolare C.D. STANLEY, *Paul and the language of Scripture: Citation technique in the Pauline Epistles and contemporary literature* (SNTS MS 74), Cambridge 1992, 82-184 («The evidence of Romans»). Più in generale, cf. R. PENNA, «Atteggiamento di Paolo verso l'Antico Testamento», in ID., *L'apostolo Paolo*, 436-469.

[164] Altra cosa è ritenere che Paolo, come sostiene Fitzmyer 131, si servisse di *Testimonia*, cioè di particolari raccolte in forma di centone di passi biblici utilizzati anche dalla controparte a sostegno delle rispettive tesi; anche se raccolte del genere certamente esistevano in ambito giudaico (cf. il qumraniano 4QTest), nulla prova che i testi utilizzati da Paolo corrispondessero a quelli eventualmente usati dalla polemica giudaica.

In ogni caso, veniamo rimandati alla necessità di renderci conto del modo con cui Paolo costruisce la sua argomentazione. A questo scopo è importante accertare i vari snodi logici della sua esposizione, cercando di individuare, per quanto possibile, le *propositiones* che segnano il passaggio da una unità epistolare a un'altra (cf. il commento);[165] ma non bisogna cadere nella trappola di volere a ogni costo trovare la stessa griglia della *dispositio rhetorica* in ciascuna delle sotto-unità argomentative, poiché se è vero che una *propositio* genera una nuova tappa argomentativa, non per questo l'argomentazione da essa generata deve seguire e ripetere di volta in volta lo stesso schema della *dispositio* valida per l'insieme di un discorso.[166] Il rischio sarebbe comunque quello di una eccessiva frammentazione del discorso stesso. Purtroppo, a Paolo fa notoriamente difetto una nota distintiva richiesta dalla retorica antica, cioè la chiarezza, detta in greco *safēneia*[167] e in latino *perspicuitas*,[168] che è «la condizione preliminare della credibilità».[169] Il fatto è che «non la chiarezza è il suo carisma, ma la novità e la densità».[170] Ma sarebbe un errore gravissimo scambiare per miopia la difettosità di una linearità logica nell'esposizione con l'improduttività del pensiero e del messaggio (sott)inteso;[171] al contrario, scoprire questo sotto le lacune di quella è tutta l'impresa dell'ermeneutica paolina, il cui risultato non può che essere l'esaltante esperienza già confessata da Lutero: «Subito mi sentii rinascere, e mi parve che si spalancassero per me le porte del paradiso»![172]

[165] «Ciò che distingue una *propositio* è il fatto che essa genera uno sviluppo... genera un'argomentazione, che forma una micro o macro-unità letteraria» (ALETTI, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, 30).

[166] Ricordiamo che già secondo Aristotele la costruzione del discorso appartiene a dei procedimenti naturali, anteriori a ogni regola stabilita per convenzione (cf. *Ret.* I,1.1354a); più specificamente, a proposito della formulazione di una *propositio*, Quintiliano ammette: «Chi mai è tanto inesperto, chi è tanto alieno dalla cultura da non incominciare in questo modo, anche se non sapesse nemmeno che cosa sia una *propositio*?» (VII.1,46). Si deduce di qui non che gli incolti seguono regole diverse nell'ordinamento del loro parlare rispetto a chi ha ricevuto una formazione specifica, ma al contrario che la codificazione delle specifiche regole retoriche non fa altro che raccogliere e formalizzare le tecniche del dire, che sono comuni a tutti (cf. KENNEDY, *New Testament Interpretation*, 10-11).

[167] Cf. ARISTOTELE, *Ret.* III,2,1404b.

[168] Cf. QUINTILIANO VIII,2,1.

[169] Lausberg § 130. Il difetto era già constatato da 2Pt 3,16; ma vedi anche Seneca nella lettera VII dell'epistolario apocrifo tenuto con l'Apostolo («Vorrei che mentre proferisci concetti sublimi, alla elevatezza del loro contenuto non mancasse l'eleganza formale, *ut maiestati earum cultus sermonis non desit*»; poco dopo Paolo viene definito *non legitime imbutus*, cioè «uno che non ha seguito un corso regolare di studi»).

[170] O. KUSS, *Paolo. La funzione dell'Apostolo nello sviluppo teologico della chiesa primitiva*, Cinisello Balsamo 1974, 341.

[171] C'è addirittura chi sostiene che una tale difettosità (almeno quanto alla concezione della Legge) è voluta da Paolo a fini argomentativi per creare confusione nei suoi oppositori in modo da far passare la propria tesi (così J.S. VOS, *Die Kunst der Argumentation bei Paulus* [WUNT 149], Tübingen 2002, 65-86).

[172] Prefazione autobiografica, scritta per la pubblicazione delle sue opere nel 1545 (cf. G. MIEGGE, *Lutero giovane*, Milano 1964, 115).

La sua argomentazione consiste fondamentalmente in semplici affermazioni della sua tesi, anche se per lo più egli lo fa collocandosi in posizione dialettica con un punto di vista diverso dal suo. Il procedimento argomentativo di Paolo è prevalentemente a entimemi, cioè tace ma dà per scontata la premessa maggiore del suo ragionamento; per esempio, se in 1,16-17 dice che «l'evangelo è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede», non risulta chiaro in base a che cosa l'evangelo sia potente e salvifico: in base alla fede che richiede? o alla giustizia di Dio che ne è il contenuto? o per la rivelazione di questa giustizia che vi sta all'origine? o per la nuova giustizia che esso induce nel credente? o per tutti questi motivi insieme? Evidentemente l'Apostolo procede per ellissi, ma bisogna riconoscere che non per questo la comunicazione instaurata con i suoi lettori scade in forza e incisività, anzi acquista un fascino maggiore, invitandoli a una partecipazione più personale e intelligente.[173] D'altronde, persino Aristotele, che lamenta l'assenza dell'entimema dalle trattazioni tecniche dei discorsi, lo qualifica addirittura come «il corpo dell'argomentazione» (*sôma tês písteōs*) e «la più importante delle argomentazioni» (*kyriótatōn tôn písteōn*), sia pur attribuendolo agli oratori non colti ma perciò più persuasivi.[174]

Dunque, il genere «lettera» mescola continuamente i *genera dicendi* e può mettere in campo molti altri sotto-generi, i quali vanno di volta in volta ravvisati e onorati.[175] Ciò vale in particolare per Rm, che risulta complessa dal punto di vista sia tematico-contenutistico sia anche formale-argomentativo.[176] Riconoscerlo premunisce da funesti cortocircuiti.

[173] Oltre a F. Siegert, *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9-11* (WUNT 34), Tübingen 1985, cf. soprattutto J.D. Moores, *Wrestling with rationality in Paul: Romans 1-8 in a new perspective* (SNTS MS 82), Cambridge 1995 e P.A. Holloway, «The Enthymeme as an Element of Style in Paul», in *JBL* 120(2001), 329-343.

[174] Cf. Aristotele, *Ret.* I,1,1354; I,1,1355a; II,22,1395b: «Questo è il motivo per cui gli oratori non colti sono più persuasivi... Infatti quelli colti enunciano proposizioni generali e universali, gli altri invece parlano in base a quello che sanno e dicono cose vicine agli ascoltatori». Quintiliano definisce l'entimema *inperfectus syllogismus* (V,14,1). In più, come già riconosceva Ireneo, «Paolo usa frequentemente gli iperbati (oltre-passaggi) per la velocità delle sue parole e per l'impeto dello Spirito che è in lui» (*Adv.haer.* 3,7,2); e l'iperbato, secondo la definizione che ne dà l'Anonimo, *Del sublime* 22, consiste nella «dissociazione delle parole o dei pensieri dalla loro successione naturale ed è per così dire il segno di una forte passione».

[175] Cf. D. Dormeyer, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung*, Darmstadt 1993, 191.

[176] La preferenza data da J.-N. Aletti al genere epidittico come esaltazione di una specifica ermeneutica dell'evangelo (cf. *Israel et la Loi dans la Lettre aux Romains* [LD 173], Paris 1998, 38-39) esprime una impostazione non certo impossibile ma univoca della problematica; la prospettiva del genere retorico dovrebbe essere integrata dalla possibilità di scorgere in Rm anche un intento sia apologetico, consistente nell'intenzione dell'Apostolo di difendere la propria ermeneutica dell'evangelo di fronte alle obiezioni giudeo-cristiane, sia anche deliberativo, consistente nella preoccupazione di Paolo di guadagnare a essa i suoi destinatari romani. Fin troppo netto è Pitta 36: «La Lettera ai Romani non rientra in nessun genere... Abbiamo a che fare con *un genere misto* che finisce col rendere quasi inopportuna la ricerca di una definizione globale della lettera... Romani è una lettera che... non può essere schedata in nessun genere epistolare, retorico o letterario» (il corsivo è mio).

3. Argomento e strutturazione

3.1 Argomento

È forse possibile individuare in Rm un tema unico, una qualche tesi specifica da dimostrare o da esporre, che conferisca unità, coerenza e omogeneità all'intero scritto? Le lettere di Paolo in genere sono molto sfaccettate, in quanto rispecchiano i suoi interventi pastorali nella vita concreta delle varie comunità ecclesiali, di cui esse rispecchiano la forte variegazione. Quella ai romani, tuttavia, per i motivi detti più sopra, differisce certamente dalle altre per una sua maggiore coesione argomentativa. Ma, se c'è, qual è il tema portante, il punto focale da cui tutto si irradia?

A questo interrogativo sono state date risposte diverse, a partire dai classici commenti dell'antichità. Né Origene né il Crisostomo nei rispettivi *Prologhi* individuano un vero tema portante, e stanno sulle generali.[177] L'Ambrosiaster invece è molto netto: «L'apostolo impiega tutte le sue energie per toglierli [= direttamente i giudei e indirettamente i gentili] dalla legge... e per fissarli nella sola fede in Cristo, e quasi contro la legge difende il vangelo, non distruggendo la legge ma anteponendo il cristianesimo».[178] Agostino, che non ha commentato la lettera, se non i soli primi sette versetti, in un altro suo scritto individua il tema centrale nella pura grazia di Dio, che Paolo difende ed esalta contro coloro che presumono delle proprie opere: «Nella Lettera ai romani la grazia è quasi l'unica questione e viene trattata con tanta combattività, con tanta varietà da affaticare, sì, l'attenzione di chi legge, ma tuttavia con una fatica tanto utile e salutare che, piuttosto di fiaccare, allena le membra dell'uomo interiore».[179] Teodoreto di Cirro, dopo aver ricordato che in 1Cor [1,18] Paolo ha dichiarato che la parola della croce è follia per gli uni e potenza di Dio per gli altri, continua: «Quindi, scrivendo ai romani, mostra come questa predicazione di salvezza sia necessaria per tutti gli uomini, giudei e greci, utile e vantaggiosa», e con questa chiave dà una breve analisi dello scritto.[180] Originale è la posizione di Pelagio, che nel *Prologo* al suo commento vede il significato profondo della lettera nella contrapposizione tra giudei e gentili: i primi rivendicano la loro singolarità storico-salvifica e relegano gli altri a un puro *status* di proseliti, invece i gentili rimproverano i giudei di aver provocato il Signore con la loro ostinazione, mentre essi si sono dati all'idolatria solo per ignoranza; Paolo si inserisce nella querela per dire che «nessuno di loro merita la

[177] Cf. rispettivamente Cocchini 1,3-10 (= PG 14,833-838) e PG 60,391-394. Il primo semmai, in funzione antignostica e antimarcionita, insiste piuttosto sul valore positivo della legge naturale e attualizza in rapporto ai cristiani la polemica antigiudaica di Paolo (cf. Cocchini 1,xx-xxiii); il secondo invece ha un tono prettamente pastorale: «Sforzandoci di imitare Paolo, se non è possibile farlo verso le nazioni e i popoli, facciamolo almeno ciascuno verso la propria casa, verso la moglie, i figli, gli amici e i vicini» (PG 60,394).

[178] Pollastri 39 (= PL 17,49: *Omni industria id agit, ut a lege eos tollat... et in sola fide Christi constituat, et quasi contra legem, Evangelium vindicat, non destruens legem, sed praeferens christianismum*).

[179] Agostino, *De spiritu et littera* 7,12 (= PL 44,207: *Ad Romanos paene ipsa quaestio sola versatur tam pugnaciter, tam multipliciter, ut fatiget quidem legentis intentionem, sed tamen fatigatione utili ac salubri, ut interioris hominis magis exerceat membra quam frangat*).

[180] Scarampi 54-56 (= PG 82,43-44); cf. *ib.* 36-42.

salvezza per la loro propria giustizia... L'Apostolo perciò fa vedere che essi sono uguali, avendo entrambi ottenuto misericordia alla stessa maniera».[181] Nel Medioevo è molto netta la posizione di Tommaso d'Aquino, che, riducendo sistematicamente l'intero epistolario paolino a una sorta di unico trattato come *doctrina tota de gratia Christi* e assegnandone un aspetto formale a ognuna delle lettere dell'Apostolo, ritiene che Rm tratti semplicemente della grazia di Cristo *secundum se*, cioè in se stessa, a prescindere dai sacramenti e dalla Chiesa.[182] Erasmo da Rotterdam, nell'articolato *Argumentum* premesso al suo commento/parafrasi, vede a monte della lettera un contrasto fra giudei e gentili, sicché Paolo modera l'arroganza degli uni e abbassa la superbia degli altri, e, «intravedendo il pericolo che per tale funesto dissidio perisse in gran parte il frutto del vangelo e la gloria di Cristo fosse offuscata dalla confusione con il nome di Mosè, si preoccupa anzitutto di abrogare e di respingere ovunque le cerimonie della legge e di trasferire solo in Cristo ogni speranza di salvezza».[183] Lutero, da parte sua, si esprime incisivamente e paradossalmente così: «Intento fondamentale di questa lettera è di distruggere, sradicare e annientare ogni sapienza e giustizia dell'uomo (per quanto possa valere davanti agli uomini o davanti a noi stessi), anche se nasce da una sincerità di cuore; e viceversa di radicare, rafforzare e ingigantire il peccato (persino nel caso che esso non ci sia, o almeno si pensava che non ci fosse)».[184]

La discussione moderna sull'argomento di Rm parte da queste posizioni del grande Riformatore, ma raggiunge esiti molto diversi. La tradizionale lettura luterana punta piuttosto sui primi quattro capitoli della lettera, esaltando quello che in essi è il tema decisivo della giustificazione per fede, e pone l'accento su questa tipica modalità evangelica che è offerta all'individuo peccatore-angosciato per essere considerato giusto da parte di Dio.[185] A questa impostazione si sono date due reazioni diverse. Un'altra visione delle cose, infatti, si fonda soprattutto sui cc. 5-8 e sulla loro tematica «mistica» per sottolineare piuttosto la dimensione partecipazionistico-mistica dell'esistenza cristiana secondo il discorso paolino, ritenendo che quello sulla giustificazione sia secondario e soltanto funzionale a una polemi-

[181] PL 30,645s; cf. T. De Bruyn, *Pelagius' Commentary on St Paul's Epistle to the Romans*, Oxford 1993, 57-58.

[182] Cf. Tommaso d'Aquino, *Prologus* a: *Super epistolas S. Pauli lectura*, ed. Cai, Taurini 1953, I, §§ 11-12.

[183] Erasmo da Rotterdam, *Parafrasi della Lettera ai Romani*, a cura di Maria Grazia Mara, L'Aquila 1990, 105-106.

[184] Così all'inizio degli *Scolii* a Rm (*Summarium huius epistolae est destruere et evellere et disperdere omnem sapientiam et iustitiam carnis, quantumvis ex animo et sinceritate fiant, et plantare ac constituere et magnificare peccatum, quantumvis ipsum non sit aut esse putabatur*); trad. Pani 1,81. Commenta G. Miegge, *Lutero giovane*, 143: «La presenza salutare di Dio non si rivela nella tranquilla fiducia nelle proprie forze morali, anzi nella tormentosa coscienza della propria incapacità».

[185] Cf. M. Lutero, *Il servo arbitrio*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Torino 1993, 374-378 (su Rm 3,20-26); inoltre: H. Hübner, «Pauli Theologiae Proprium», in *NTS* 26(1980), 445-473; Id., *Biblische Theologie des Neuen Testaments. II. Die Theologie des Paulus*, Göttingen 1993, 237-238; M.A. Seifrid, *Justification by Faith. The Origin and Development of a Central Pauline Theme* (NT Suppl. 68), Leiden 1992, 182-254; Id., *Christ, our Righteousness. Paul's theology of justification*, Downers Grove, IL 2000.

ca anti-legalistica.[186] Ancora diversa è l'ermeneutica di chi, appoggiandosi soprattutto sui cc. 9-11 (ma anche 15,14-21), vuole erigere a principio-base del discorso paolino la preoccupazione storico-salvifica e missionaria propria dell'Apostolo di unire insieme giudei e gentili al di là di ogni loro contrapposizione.[187] Una variante di questa posizione è quella della cosiddetta «new perspective», proposta da Dunn, secondo cui, considerando il problema del rapporto giudei-gentili al centro degli interessi di Paolo, ritiene che egli in Rm non polemizzi contro la Legge in se stessa bensì soltanto contro determinati precetti socialmente distintivi del giudaismo (la circoncisione, il sabato, le prescrizioni dietetiche), così da ritenere che per Paolo ci siano due vie di salvezza: una per Israele fondata sulla Legge e una per i gentili consistente nell'evangelo libero dalla Legge.[188] Un'ultima impostazione, dando la preferenza alla sezione 12,1ss (e soprattutto a 14,1–15,13), vuole in qualche modo limitare il discorso di Paolo a una risposta occasionale e concreta data alla particolare situazione interna della Chiesa di Roma (cf. sopra).

Come ben si può vedere, le posizioni sono spesso divergenti e comunque, ciascuna delle interpretazioni moderne è parziale, poiché privilegia di fatto una sola sezione epistolare, elevandone appunto la tematica a motivo reggente di tutto il resto. Da parte nostra, riteniamo di dover onorare la funzione retorica e quindi il valore programmatico proprio della *propositio* iniziale in 1,16-17 («Infatti non ho vergogna dell'evangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di qualsiasi credente: tanto del giudeo, prima, quanto del greco. È la giustizia di Dio, infatti, che in esso si rivela di fede in fede, come sta scritto: "Il giusto per fede vivrà"»). Del resto, fin dall'*incipit* della lettera Paolo ha dichiarato di essere stato «messo a parte per l'evangelo di Dio» (1,1b) e poi di voler «prestare servizio a Dio con l'evangelo del Figlio suo» (1,9); al termine affermerà ancora di identificare la propria missione apostolica nel «compiere l'ufficio sacro dell'evangelo»

[186] Così P. Wrede, *Paulus*, Halle 1904 (= K.H. Rengstorf [ed.], *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1969, 1-97, specie 67); A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1929; E.P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia 1986.

[187] Cf. soprattutto K. Stendahl, «The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West», in *HTR* 56(1963), 199-215 (= trad. it. in Id., *Paolo tra ebrei e pagani, e altri saggi*, Torino 1995, 21-45); H. Boers, «The Problem of Jews and Gentiles in the Macro-Structure of Romans», in *Neot* 15(1981) 1-11; F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles* (SNTS MS 56), Cambridge 1986 (cf. 18: «delutheranizing Paul»); D.J.-S. Chae, *Paul as Apostle to the Gentiles. His Apostolic Self-Awareness and its Influence on the Soteriological Argument in Romans*, Carlisle 1997.

[188] Cf. J.D.G. Dunn, «The New Perspective on Paul», in *BJRL* 65(1983), 95-122 e a monte: E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia 1977 (tr.it.: *Paolo e il giudaismo palestinese*, Brescia 1986). Contro: M.A. Seifrid, «The "New Perspective on Paul" and Its Problems», in *Themelios* 25(2000), 4-18; B. Byrne, «Interpreting Romans Theologically in a Post-"New Perspective" Perspective», in *HTR* 94(2001), 227-241; C.H. Talbert, «Paul, Judaism, and the Revisionists», in *CBQ* 63(2001), 1-22; P. Stuhlmacher – D.A. Hagner, *A Challenge to the New Perspective: Revisiting Paul's Doctrine of Justification*, Downers Grove, IL 2001; S. Kim, *Paul and the New Perspective*, Grand Rapids-Cambridge 2002; e F. Watson, «Not the New Perspective», *http://www.abdn.ac.uk/divinity/articles/watsonart.htl*. Per un bilancio della discussione, cf. S. Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul. The «Lutheran» Paul and His Critics*, Grand Rapids 2004.

(15,16). È vero che tra questi estremi epistolari (*propositio* compresa) il lessico dell'evangelo non ricorre in dichiarazioni programmatiche; ma, a parte alcuni altri richiami significativi (cf. 2,16; 10,15-16; 11,28), è proprio questo il concetto riassuntivo di tutto il discorso paolino.

L'*euaggélion*, anche per la dimensione globale della sua tematica, è dunque il motivo più adatto per etichettare l'intero argomento della nostra lettera, non solo perché l'annuncio costituisce tutto il vanto dell'Apostolo (cf. Rm 1,14s; 1Cor 9,16), ma soprattutto perché l'intera lettera offre un'ampia riflessione ermeneutica proprio sull'annuncio cristiano e sui vari risvolti del suo contenuto e della sua efficacia.[189] Questi risvolti infatti configurano di volta in volta i vari aspetti dell'evangelo, siano essi teologici (come la rivelazione della giustizia di Dio), cristologici (in rapporto alla mediazione propria del sangue e della risurrezione di Cristo), antropologici (cioè il dominio del peccato, la presunzione delle opere, la sufficienza della fede), biblici (come si vede negli ampi rimandi fondativi ai testi dell'Antico Testamento), storico-salvifici (in specie la funzione propria di Israele e il problema posto dalla sua incredulità), ecumenici (con insistenza sull'uguaglianza in cui vengono a trovarsi giudei e gentili davanti alla grazia di Dio in Cristo), morali (cioè l'esigenza di un ethos umano conforme e corrispondente, sia all'amore dimostrato da Dio nella morte di Cristo, sia alla nuova identità del battezzato acquisita con il battesimo) ed escatologici (com'è la prospettiva di un compimento definitivo negli ultimi tempi).[190] L'unica vera questione semmai sta nel determinare ulteriormente la natura dell'evangelo, se cioè esso vada compreso solo in rapporto alla rivelazione della giustizia di Dio in Cristo, valida per tutti i credenti, sia giudei sia gentili,[191] oppure se a esso vadano aggiunte anche dimensioni più propriamente «mistiche», quali la partecipazione del battezzato alla morte di Cristo, il suo ingresso nella sfera d'azione del Signore risorto e la fruizione del dono vivificante dello Spirito di Cristo.[192] Bisognerà pur riconoscere che la Lettera ai Romani offre una buona sintesi di questi vari fattori. In effetti, non c'è evangelo, senza l'annuncio della gratuita *iustitia salutifera* di Dio manifestatasi nella morte e nella risurrezione di Cristo, e conseguentemente senza l'adesione di fede a questa proclamazione. Ma altrettanto l'evangelo sarebbe

[189] In questo senso, cf. anche Wilckens 1,91; P. Stuhlmacher, «The Theme of Romans», in Donfried (ed.), *The Romans Debate*, 331-345; J.A.D. Weima, «Preaching the Gospel in Rome: A Study of the Epistolary Framework of Romans», in L.A. Jervis – P. Richardson (edd.), *Gospel in Paul (for R.N. Longenecker)*, Sheffield 1994, 337-338; Moo 29-30.

[190] Va ammesso che la dimensione più carente dell'evangelo in Rm è quella ecclesiologica; tuttavia, cf. in merito W. Klaiber, *Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis* (FRLANT 27), Göttingen 1982, 53-59; utili sono anche le precisazioni di J.-N. Aletti, «Le statut de l'Eglise dans les lettres pauliniennes. Réflexions sur quelques paradoxes», in *Bib* 83(2002), 153-174, specie 166-172.

[191] Così per esempio Stuhlmacher, «The Theme», 337 e 342.

[192] Così Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese*, 688-696 e in specie D.G. Powers, *Salvation trough Participation: An Examination of the Notion of the Believers' Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology* (CBET 29), Leuven-Paris 2001, *passim*.

difettoso, se non proponesse al credente o almeno gli facesse trasparire anche la dimensione di una nuova vita personale in Cristo e nello Spirito. Così pure esso risulterebbe monco, se non evidenziasse il passaggio epocale costituito dalla morte e risurrezione di Cristo e perciò non si collocasse sullo sfondo sia di attese messianiche specifiche della storia di Israele sia di particolari dimensioni tipologiche inerenti alle sue sacre Scritture.

Deve poi risultare chiaro che l'evangelo per natura sua racconta. Esso non consiste in un'elaborazione speculativa sulla redenzione, sulla giustizia di Dio, sulla fede del credente, sulla sua partecipazione mistica a Cristo, ecc. Esso invece è costituito fondamentalmente dall'annuncio di ciò che Dio ha di fatto operato concretamente per il peccatore soprattutto in Gesù Cristo, senza trascurare l'apporto proprio di Israele; a questa «storia» specifica e oggettiva si aggiunge inscindibilmente quella soggettiva dell'uomo in generale, sia in quanto esistenzialmente invischiato nel peccato sia in quanto gratuitamente liberato per una vita nuova. Rm dunque non procede per affermazioni astratte sulle cose in sé, ma si regge su di una sottostruttura narrativa che ha sempre di mira la dimensione storica della redenzione, considerata dal punto di vista sia di Dio sia dell'uomo.[193]

3.2 Strutturazione

Su queste premesse è possibile individuare la composizione tipica di questo insieme epistolare, cioè la sua struttura o compagine o architettura. Sicuramente esiste una articolazione interna all'ampia esposizione svolta dall'Apostolo e quindi allo sviluppo della sua argomentazione. Dall'insieme si ricava che Paolo non procede disordinatamente come un fiume in piena, e, per usare un'altra metafora, non produce un corpo invertebrato privo di giunture e connessioni; piuttosto, egli sa quello che vuole comunicare e ha in mente un suo proprio piano espositivo, che dispiega utilizzando alcuni snodi, i quali a loro volta determinano delle unità logiche ben isolabili. Una cosa è certa: buona parte della comprensione di Rm dipende dalla percezione dell'esatta collocazione dei suoi vari segmenti nel quadro dell'insieme. Qui, come non mai, non sono soltanto le parti a comporre il tutto, ma è l'insieme o sono i sotto-insiemi a riverberarsi sul significato dei particolari.

Naturalmente, i vari studiosi e commentatori propongono ciascuno un proprio modo di vedere le cose,[194] ma concordano su alcuni dati di base. Due di essi sono particolarmente riconoscibili e su di essi converge un consenso generalizzato.

[193] Questa dimensione narrativa è sottolineata particolarmente, anche se a volo d'uccello, da A. Katherine Grieb, *The Story of Romans. A Narrative Defense of God's Righteousness*, Louisville-London 2002; vedi anche R. Penna, «Aspetti narrativi della lettera ai Romani», in Id., *L'Apostolo Paolo*, 111-125.

[194] Oltre ai commenti, vedi per esempio J.D.G. Dunn, «Paul's Epistle to the Romans: An Analysis of Structure and Argument», in *ANRW* II,25,4, 2842-2890; P. Rolland, *A l'écoute de l'Epître aux Romains*, Paris 1991.

Il primo punto di accordo riguarda gli elementi formulari della cornice epistolare. Come tutte le lettere antiche, infatti, Rm si apre con un prescritto, anche se particolarmente lungo e in quanto tale privo di confronti, ma costituito dai classici tre elementi di *superscriptio*/nome del mittente – *adscriptio*/nome dei destinatari – *salutatio*/formula generica di saluto (1,1-7), e si chiude poi con uno scambio di saluti finali con specifica menzione di varie persone, anch'essi assai estesi e in quanto tali senza vere analogie nell'epistolografia antica (16,3-27). Oltre a questi due elementi più periferici, ci sono altre due sezioni concentriche più interne, immediatamente a ridosso delle due precedenti: sono rispettivamente la formula di ringraziamento postprotocollare, molto sviluppata (1,8-15),[195] e l'epilogo epistolare (15,14–16,2); in queste due sezioni Paolo adotta un tono molto familiare con i romani, parlando sia dei propri rapporti con loro sia dei propri progetti di viaggi apostolici (e conclude con un biglietto di raccomandazione della diaconessa Febe della Chiesa di Cencre in 16,1-2, probabile latrice della lettera). Questi dati di cornice, come si vede, isolano a parte quello che va considerato il vero e proprio corpo epistolare, costituito da 1,16–15,13.

Il secondo punto di accordo verte su di una bipartizione dell'insieme del corpo epistolare (1,16–15,13), il quale viene giustamente suddiviso in due grandi parti sulla base di una certa cesura ben identificabile. Essa si nota nel passaggio dalla dossologia che conclude il c. 11 al tono parenetico con cui si apre il c. 12: qui in 12,1 abbiamo per la prima volta in Rm l'impiego del tipico verbo parenetico *parakaleîn*, «richiedere, invitare, sollecitare, esortare, incoraggiare» (che si ripete poi con questa stessa semantica in 15,30 e 16,17). Abbiamo qui un improvviso cambiamento di tono nel discorso dell'Apostolo: si dà così inizio a una nuova sezione di carattere morale,[196] contraddistinta da un'unitarietà tematica sufficientemente omogenea e caratterizzata da una successione di esortazioni dettagliate (12,1–15,13), culminanti nella trattazione del problema posto dal confronto tra «deboli» e «forti» (14,1–15,13).

Viene così a ritagliarsi a parte la lunga sezione 1,16–11,36, di cui è formulata la *propositio* in 1,16-17: questa enuncia il tema della fecondità salvifica dell'evangelo imperniato sulla rivelazione della giustizia di Dio accoglibile per fede, e in quanto tale genera di fatto tutti gli sviluppi argomentativi seguenti (da 1,18 a 11,36). Ne risulta perciò che il *corpus* epistolare ha una struttura bipartita, in cui però sorprende la sproporzione delle parti: quattro quinti la prima, dedicata alla natura dell'evangelo e ai costitutivi fondamentali dell'identità cristiana (1,16–11,36), e soltanto poco più di un quinto la seconda, vertente sulle concrete conseguenze/esigenze morali derivanti da quel fondamento (12,1–15,13); potremmo anche dire: quattro quinti consacrati alla contemplazione e un quinto all'azione! Ciò deriva dal fatto che la vera novità dell'evangelo cristiano non sta nell'istanza morale, ma nell'inedita manifestazione della grazia di Dio in Cristo, che è assolutamente pre-morale. È quella grazia che spiazza la logica umana e suscita lo stupore, non è l'esigenza morale, anche se questa consegue necessariamente come richiesta di un ethos che sia a quella corrispondente. Potremmo etichettare il rapporto tra le due sezioni in base al tipico assioma paolino enunciato in Gal 5,6: «Ciò che conta in Cristo non sono né la circoncisione né il prepuzio, ma è la fede che si rende operosa mediante l'agàpe». Non l'operosità dell'agàpe sta al primo posto come fondamento della novità cristiana,[197] ma la fede; e però una fede che non può restare inoperosa, ma che va fatta vedere nel vissuto dell'amore. Ebbene, Rm 1-11 è dedicato alla fede; Rm 12-15 è dedicato all'agàpe. Nell'esatta messa a fuoco dei due fattori sta tutta l'equilibratura della tipica identità cristiana.

Stando così le cose, si vede bene che la questione maggiore circa la composizione della lettera si pone a proposito dell'articolazione della prima sezione. Diventa perciò importante accertare quale sia la struttura di questa lunga sezione epistolare, individuandone gli snodi possibili. A parte si delineano chiaramente i cc. 9–11, la cui unitarietà è ben suggerita soprattutto dalla loro omogeneità tematica concernente la funzione storico-salvifica di Israele e il problema posto dalla sua incredulità rispetto all'evangelo, oltre che dal fatto di un loro collegamento un po' allentato con il capitolo precedente. Alcuni Autori, perciò, staccano l'argomentazione dei tre capitoli da quella più ampia della sezione 3,21–8,39 considerata unitariamente a sé stante.[198] Ma che in ogni caso essi dipendano dalla grande *propositio* enunciata in 1,16-17 risulta dal ricorrente impiego del lessico della giustizia (*dikaiosýnē*: 9,30[ter].31; 10,3[ter].4.5.6.10), delle opere (*érga*: 9,12.32; 11,6) e della fede (*pisteúō*: 9,33; 10,4.9.10.11.14[bis].16; *pístis*: 9,30.32; 10,6.8.17; 11,20).[199]

---

[195] Cf. M. DEL VERME, *Le formule di ringraziamento postprotocollari nell'epistolario paolino*, Roma 1971.

[196] Cf. le buone pagine di A. PITTA, «Relazioni tra esortazione morale e kerygma paolino», in ID., *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Casale Monferrato 1998, 348-374 (ma la preferenza data a «paraclesi» invece che a «parenesi» è contraddetta già da SENECA, *Epist.* 95,1); vedi anche D.M. SCHENKEVELD, «Philosophical Prose», in PORTER (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric*, 195-264, dove si distingue fra protrettica e parenesi, intese come due parti della filosofia, di cui la prima «fornisce argomenti generali per cambiare la condotta di qualcuno», mentre la seconda «consiste in una serie di norme concrete di condotta» (*ib.*, 204).

[197] Ciò vale naturalmente sul piano antropologico, poiché invece sul piano teologico e storico-salvifico al primo posto c'è assolutamente l'agàpe, ma quella di Dio manifestata in Cristo (cf. Rm 5,8; 8,39 e 1Gv 4,10.19).

[198] Così D. Zeller 12 ritiene che 3,21–8,39 tratti della realtà della salvezza in Cristo secondo quattro momenti: giustificazione per fede anche per giudei e gentili (3,21–4,25), vita e salvezza in Cristo (5,1-21), rifiuto di conclusioni errate (6,1–7,6: non rimanere nel peccato; 7,7-25: la Legge non è peccato), ricapitolazione del tema della vita in Cristo (8,1-39). Analogamente J. Ziesler 36 considera unitariamente 3,21–8,39 in questo modo: 3,21-31 presenterebbe Dio che provvede la soluzione al problema dell'umana peccaminosità ugualmente per giudei e gentili; ciò che segue specificherebbe quattro aspetti di questa soluzione: non c'è più condanna per chi ha fede in Cristo (4,1–5,21), non c'è più schiavitù sotto il peccato (6,1-23), non c'è più divisione nell'animo umano (7,1-25), la vita dell'uomo in Cristo non è più nella carne ma nello Spirito (8,1-39).

[199] Vedi però i buoni motivi per agganciare comunque 9-11 alla sezione precedente, addotti da J.-N. ALETTI, «L'argumentation paulinienne en Rm 9», in *Bib* 68(1987), 41-56, specie 43 nota 9, e 53-55.

La sezione che va da 1,18 a 8,39 presenta invece un paio di problemi. Il primo concerne non un fatto di delimitazione argomentativa, ma il significato dell'argomentazione sviluppata in 1,18–3,20: infatti il tema assolutamente positivo formulato in 1,16-17 verrà ripreso solo più avanti in 3,21, mentre la sezione di mezzo 1,18–3,20 è invece connotata da un quadro sostanzialmene negativo e perciò non sembra combinarsi bene con il contesto immediato. Molti autori etichettano la funzione retorica di queste pagine intermedie come dimostrazione di una universale situazione di peccato in cui si troverebbe l'umanità intera, sulla quale si riverserebbe appunto la giustizia salvifica di Dio. Il nostro commento, al contrario, farà vedere che 1,18–3,20 non è caratterizzato tanto da una pessimistica concezione antropologica (poiché in 2,7.10 si formula il caso di coloro che operano il bene, mentre l'affermazione dell'universalità del peccato giunge solo in 3,9), bensì soprattutto dalla preoccupazione teologica di presentare e contraddire la tesi opposta (giudeo-cristiana) che pensa alla giustizia di Dio solo in termini retribuzionistici. Risulta comunque che la tesi enunciata in 1,16-17 ottiene per così dire soddisfazione, cioè viene propriamente sviluppata in senso a essa omogeneo solo in 3,21ss. Ma qui si pone la questione di sapere fin dove arriva lo svolgimento del tema iniziato in 3,21: termina forse già in 4,25 oppure si può estendere fino a 5,21?

Il secondo problema, infatti, riguarda la collocazione del c. 5, che è oggetto di discussione e di divisione tra gli esegeti: si tratta di una vera e propria delimitazione del testo epistolare e quindi della percezione della esatta valenza argomentativa delle parti rispettive. La maggior parte dei commentatori lo collega con i capitoli seguenti (= 5-8),[200] mentre un altro buon numero lo aggancia a quelli precedenti (= 3,21–5,21);[201] pochi altri invece suddividono il c. 5 a metà, così da unire 5,1-11 a ciò che precede e 5,12-21 a ciò che segue.[202] Lasciamo da parte quest'ultima proposta, che non si raccomanda né dal punto di vista sintattico (poiché il costrutto iniziale del v. 12, *dià toûto*, «perciò», ha valore coordinante conclusivo e quindi vincola il testo seguente a ciò che precede) e tantomeno per la connessione argomentativa con il contesto (poiché l'intero c. 5 sviluppa la dimensione cristologica dello *status* del credente, mentre sarà 6,1 a rappresentare uno stacco con la ripresa dell'obiezione precedentemente avanzata in 3,8).

[200] Così O. Kuss, J. Huby – S. Lyonnet, O. Michel, E. Käsemann, C.E.B. Cranfield, H. Schlier, P. Stuhlmacher, D. Moo, J.A. Fitzmyer, B. Byrne, T.R. Schreiner, A. Pitta, S. Légasse, E. Lohse; vedi anche J.-N. Aletti, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, 32-44.

[201] Così M.-J. Lagrange, J. Murray, U. Wilckens, F.F. Bruce, L. Morris, J.D.G. Dunn, J. Ziesler, R. Pesch, M. Theobald, K. Haacker, A. Sacchi; vedi anche Anderson, *Ancient Rhetorical Theory*, 186 e 193-194.

[202] Così F.-J. Leenhardt, W. Schmithals, C.H. Talbert; vedi anche A. Feuillet, «Le Règne du Christ et le règne de la vie (Rm V,12-21). Quelques observations sur la structure de l'épître aux Romains», in *RB* 77(1970), 481-521.

Una cosa è certa: per rendersi conto della funzione di Rm 5 nel suo contesto epistolare, bisogna partire dall'ammissione metodologicamente onesta secondo cui, qualunque sia la scelta compiuta, esso è semanticamente denso e perciò non lo si può troppo facilmente ridurre a un unico ruolo argomentativo. Chi lo connette a ciò che segue dovrebbe essere più *souple* nelle sue affermazioni, quanto lo è o dovrebbe esserlo chi lo vincola ai capitoli precedenti. La perentorietà in questi casi è dannosa per qualunque tesi si voglia sostenere.[203] Rm 5 è come una piattaforma ferroviaria, che si può far ruotare per agganciare indifferentemente il vagone da essa sorretto a un treno o a un altro. In effetti, Rm 5 ha una funzione ambivalente all'interno della strategia argomentativa della lettera. Da una parte, si può sostenere sia che esso si stacca da ciò che precede perché l'attore principale non è più Dio (come in 1-4) ma Gesù Cristo, pur essendo ora la prospettiva non propriamente cristologica bensì soteriologica, sia che esso sembra introdurre una sezione nuova, proiettata fin sul c. 8 e incentrata sui temi dello Spirito nei cuori e della speranza escatologica.[204] Dall'altra, una serie di considerazioni di ordine lessicale e tematico,[205] e soprattutto retorico, vincolano il capitolo all'esposizione precedente, di cui rappresenterebbe un omogeneo ampliamento dottrinale in forma di solenne conclusione. A mio parere, i motivi per collegare il capitolo alla sezione anteriore sono più cogenti, e perciò il presente commento sta con coloro che ritengono il c. 5 conclusivo di una sezione argomentativa, pur riconoscendo che esso, mentre conclude il discorso precedente, è però strutturalmente aperto su quello successivo. Rm 5 costituisce paradossalmente una conclusione aperta.

C'è soprattutto una ragione di tipo argomentativo, che ingloba tutti i motivi possibili. Essa riguarda il nesso esistente tra l'inedita giustizia di Dio ottenibile per fede e la dimensione cristologica del suo dispiegamento e delle sue conseguenze. Sono queste le due componenti che formavano tutto il contenuto della *propositio* enunciata in 3,21-22. Quella *propositio*, infatti, comprende un fondamentale fattore antropologico concernente la fede del peccatore (che era sicuramente il dato più importante da sottolineare per dei destinatari giudeo-cristiani), ma anche un fattore cristologico riguardante sia il fondamento sia il coronamento della giustificazione ottenuta per fede. Ebbene, finora Paolo ha sostanzialmente esposto quella tesi solo per quanto riguarda la prima parte, cioè la dimensione «antropologica» della giustificazione (quale diretta conseguenza della giustizia di Dio), insistendo sulla necessità e la portata della fede in quanto alternativa alle opere richieste dalla Legge. Ma non ha sviluppato o comun-

[203] D'altronde, secondo il celebre principio enunciato da K. Popper, è la falsificabilità di una tesi (e quindi la disponibilità del suo sostenitore a essere contraddetto) la migliore garanzia della sua scientificità.

[204] Oltre ad Aletti, *La lettera ai Romani*, 39-40, vedi anche J. Dupont, «Le Problème de la structure littéraire de l'épître aux Romains», in *RB* 62(1955), 365-397; B. Rossi, «Struttura letteraria e articolazione teologica di Rm 1,1-11,36», in *SBFLA* 38(1988), 59-133.

[205] Per questo tipo di analisi, comunque importante, cf. Dunn I, 242-243.

que non ha sufficientemente insistito sulla sua dimensione cristologica o se si vuole sull'impatto soteriologico dell'evento-Cristo (se non con qualche accenno sia pur determinante in 3,24-25 e in 4,25). Paolo ha fatto vedere all'evidenza che legge e fede non possono coesistere nel processo di giustificazione, come risulta soprattutto dal caso archetipico di Abramo, ma ha lasciato un po' nell'ombra la dimensione propriamente cristologica di questo stesso processo.[206] Lo dimostra la semplice presenza delle parole-chiave impiegate dopo 3,21-22, sintomatiche dei relativi concetti-chiave espressi a dimostrazione della tesi: mentre di «fede» e di «credere» l'Apostolo ha parlato rispettivamente 17 e 6 volte, il riferimento a «Gesù Cristo» è stato appena di 3 volte (!) in 3,24.26 e in 4,24,[207] con al più un paio di affermazioni molto brevi in 3,25 (sangue espiatorio) e in 4,25 (consegna e risurrezione), che non rappresentano affatto degli sviluppi veri e propri. A questo proposito, non si può non rimarcare l'enorme sproporzione esistente tra l'interesse dedicato alla figura di Abramo e quello concesso a Gesù Cristo. Il primo, fatto oggetto di un'autentica trattazione, ha un ampio spazio di almeno 22 versetti e tutti di seguito (4,1-22): segno di una vera e propria argomentazione unitaria e organica incentrata su di lui. Il secondo, invece, ha per sé appena 2 versetti interi, in più distanziati l'uno dall'altro (3,25; 4,25), e una menzione in altri quattro, anch'essi separati, tanto più che la sua figura risultava subordinata a un discorso direttamente teo-logico (3,22a.24b.26d; 4,24b): segno della carenza di uno specifico interesse argomentativo. Eppure Abramo vale per Paolo solo come archetipo del credente, mentre a Gesù Cristo è connessa nientemeno che la rivelazione della giustizia giustificante di Dio! In effetti, l'intera argomentazione è stata finora essenzialmente imperniata sul valore della fede considerata in se stessa, e doppiamente: in senso verticale come esclusione di ogni vanto davanti a Dio, e in senso orizzontale come base del superamento di ogni distinzione tra cristiani di origine giudaica e cristiani di origine gentile.

Il c. 5 in certo qual modo sopperisce alla precedente carenza di esposizione cristologica. Se poi, secondo le nostre distinzioni di tipo cartesiano, il suo centro d'interesse appare propriamente soteriologico (mediazione di Cristo per la nostra pace, sua contrapposizione con Adamo) più che cristologico (sua identità personale), la differenziazione non appartiene ai presupposti di Paolo. D'altronde, la menzione di Cristo in 3,22 è collegata non con una speculazione sulla sua ontologia personale, ma con la nostra fede in lui! Certo, il c. 5 non può costituire una *peroratio* di quanto detto fin qui, poiché in retorica questa sezione oratoria ha altre caratteristiche.[208] Piuttosto, esso si aggancia direttamente e semplicemente alla confessione cristologica conclusiva del c. 4 e la prosegue nella forma delle *ḥatimôt* (lett. «chiusure») rabbiniche, che concludono i midrashim omiletici. In questi casi, la *ḥatimāh* non necessariamente riprende i temi trattati in precedenza ma insiste su aspetti consolatori, di fiducia e di speranza, derivanti dalla materia esposta nell'omelia.[209] Essa perciò ha comunque a che fare con la condizione personale dell'*audience* a cui il testo è rivolto.

In più, bisogna riconoscere che è piuttosto 6,1 a costituire un nuovo inizio argomentativo, come deduciamo da una quadruplice constatazione. In primo luogo, è vero che il problema lì enunciato («Dobbiamo rimanere nel peccato perché la grazia abbondi?») è stato preparato da ciò che precede immediatamente (cioè dall'affermazione di 5,20-21, secondo cui dove abbondò il peccato sovrabbondò la grazia),[210] ma è altrettanto vero che 6,1 riprende una importante obiezione formulata già in 3,8 e finora lasciata senza risposta.[211] Infatti, l'interrogativo là espresso («Forse che non dobbiamo fare il male perché ne venga il bene, come veniamo calunniati e come alcuni dicono che noi sosteniamo?») viene ora reiterato in altri termini ma per esprimere la stessa problematica. Il *ductus* dell'argomentazione, quindi, fa vedere bene che il c. 6 non è affatto separato dal c. 5 come lo è in parte il c. 9 dal c. 8, ma ne fluisce con una continuità tematica omogenea; tuttavia, è pure vero che il problema posto in 3,8 riceve solo ora in 6,1-23 la sua soluzione.[212] In secondo luogo, bisogna riconoscere che questo procedimento è conforme alla prassi retorica antica, secondo cui occorre prima esporre le ragioni positive di una tesi e solo dopo confrontarsi con gli argomenti dell'avver-

[206] La dimensione cristologica, a mio parere, è prevalente rispetto a quella antropologica sottolineata da Theobald I,139, il quale nella nostra sezione epistolare (pur considerata conclusiva di quella precedente) vede soprattutto il riaffiorare del problema di un effettivo cambiamento della situazione dell'uomo sulla base dell'avvenuta giustificazione. Senza voler negare la presenza di un interesse del genere, mi pare che esso qui sia secondario e che invece emerga in maniera prioritaria piuttosto nella sezione successiva dei cc. 6-8.

[207] Tra l'altro, sempre in forma variata: mentre in 3,22 si parlava di «Gesù Cristo», in 3,24 abbiamo «Cristo Gesù», in 3,26 solo «Gesù» e in 4,24 «Gesù il Signore».

[208] Vedi ciò che se ne dice a commento di 3,9-20. Analogamente si troverà una *peroratio* in 8,31-39, che varrà anche per la sezione 3,21–5,21.

[209] Cf. STEMBERGER, *Il Midrash*, 205.

[210] E qui sta la giustezza dell'intuizione di ALETTI, *La lettera ai Romani*, 39, che proprio in questi due versetti scorge la *propositio* dei successivi sviluppi dei cc. 6-8. Del resto, vedi già R. SCHNACKENBURG, «Die Adam-Christus-Typologie (Röm 5,12-21) als Voraussetzung für das Taufverständnis in Röm 6,1-14», in L. DE LORENZI (ed.), *Battesimo e giustizia in Rm 6 e 8* (Serie Monogr. di "Benedictina", Sez. bibl.-ecum. 2), Roma 1974, 37-55.

[211] Cf. in merito R. PENNA, «La funzione strutturale di 3,1-8 nella lettera ai Romani», in *Bib* 69(1988), 507-542.

[212] Non è il caso di obiettare che 3,8 è troppo lontano da 6,1 per costituirne la *propositio*. Infatti, da una parte, la stessa Rm attesta una separatezza analoga, se pensiamo che la *propositio* enunciata in 1,16-17 viene ripresa e sviluppata solo in 3,21ss, e, dall'altra, l'epistolografia antica presenta casi del genere, come si vede in Seneca: la *propositio* del tema che egli dibatte nella sua lettera 95 (se cioè la precettistica sia sufficiente da sola a formare l'uomo saggio) è addirittura formulata nella precedente lettera 94,52, dove appunto si annuncia il rimando dell'argomento a un momento successivo; eppure, la sua distanza non fa minimamente problema allo scrivente, poiché in 95,1 afferma: «Avevo detto che si doveva differire la trattazione» (*dixeram debere differri repraesentem*), e qui in più Seneca riformula la questione non in termini tetici ma interrogativi, come una vera e propria *quaestio* filosofica (cf. 95,1: «Mi preghi... di scriverti se quella parte della filosofia, che i greci chiamano "parenetica" e noi "precettiva", basti a rendere perfetta la sapienza»).

sario, i quali peraltro vengono confutati anche sulla base dell'argomentazione già svolta.[213] Ebbene, fino a 5,21 Paolo espone positivamente il suo pensiero sulla giustificazione per fede (senza le opere della Legge) e sul fatto che con la giustizia/grazia di Dio manifestatasi in Cristo è stato superato abbondantemente il peccato (non solo quello inteso come trasgressione, ma anche e soprattutto quello che da Adamo in poi è nell'uomo prima di ogni violazione della Legge). Solo in 6,1 dunque egli può affrontare finalmente la questione posta in 3,8 e sostenere, contro chi lo calunnia, che Grazia e Peccato non possono coesistere ma sono realtà alternative. In terzo luogo, dobbiamo constatare che in 6-8 l'Apostolo adotta un altro tipo di argomentazione, cioè passa dal piano di una riflessione fortemente impostata sulla prospettiva di una comparazione storico-salvifica (con un accentuato interesse per la paritarietà tra giudei e gentili e per le figure di Abramo e di Adamo come archetipi dell'intera umanità rispettivamente credente e peccatrice) a un diverso piano espositivo concentrato solo sulla nuova esistenza personale del cristiano (con sottolineatura del battesimo e della vita nello Spirito), senza più alcuna citazione scritturistica, in attesa di interessarsi nuovamente alla specifica situazione di Israele (nei cc. 9-11).[214] Infine, bisogna riconoscere che i cc. 6-8 vanno oltre la prospettiva «giuridica» della giustificazione del credente e adottano quella «mistica» della sua partecipazione personale alla morte e alla vita di Cristo (vedi la spiegazione dettagliata all'inizio del commento alla sezione II).

Scopriamo pertanto in Rm 1-11 tre grandi unità tematiche, caratterizzate dall'interesse per tre diversi gruppi umani: 1) uguale situazione di peccato e di giustificazione di *tutti gli uomini*, giudei e gentili (1,18–5,21); 2) nuova esistenza dei *battezzati* in Cristo e nello Spirito (6,1–8,39); 3) incredulità di *Israele* e fedeltà di Dio nei suoi confronti (9,1–11,36).

Stando così le cose, proponiamo questa articolazione della Lettera ai Romani, che seguiremo nel commento al testo:

[213] «Tutta la speranza di vincere e l'intento di persuadere si fondano sulla conferma/dimostrazione e sulla confutazione (*Tota spes vincendi ratioque persuadendi posita est in confirmatione et confutatione*); quando infatti avremo [prima] esposto le nostre prove e [poi] demolito quelle contrarie, avremo senza dubbio compiuto appieno il compito dell'oratore» (*Rhet. ad Her.* 1.18). «Nella confutazione la consistenza degli argomenti non si può derivare se non dalla conferma/dimostrazione» (QUINTILIANO V,13,1 a proposito della *refutatio*: *Neque ex aliis locis ratio argumentorum in hac parte peti potest quam in confirmatione*).

[214] Nello stesso senso, cf. soprattutto Wilckens 2,4; Theobald 1,177; Haacker 125.

IL PRESCRITTO (O PROTOCOLLO) (1,1-7)

IL RINGRAZIAMENTO INIZIALE (O POST-PROTOCOLLARE) (1,8-15)

PRIMA PARTE (1,16–11,36): I COSTITUTIVI FONDAMENTALI DELL'IDENTITÀ CRISTIANA

IL TEMA/TESI (O *PROPOSITIO*): L'EVANGELO RIVELA LA GIUSTIZIA SALVIFICA DI DIO UGUALMENTE PER GIUDEI E GENTILI (1,16-17)

I. LA GIUSTIZIA DI DIO: ANTITESI TRA QUELLA RETRIBUTIVA E QUELLA EVANGELICA (1,18–5,21)

I.A L'ANTI-TESI: LA GIUSTIZIA DI DIO FUORI DELL'OTTICA EVANGELICA (1,18–3,20)
- I.A.1 La giustizia punitiva e imparziale di Dio (1,18–2,11)
  - I.A.1.a *La giustizia punitiva* (1,18-32)
  - I.A.1.b *La giustizia imparziale* (2,1-11)
- I.A.2 Di fronte alla giustizia retributiva sono insufficienti le garanzie offerte dalla Legge e dalla circoncisione (2,12-29)
  - I.A.2.a *Insufficienza della Legge* (2,12-24)
  - I.A.2.b *Insufficienza della circoncisione* (2,25-29)
- I.A.3 Risposta ad alcune obiezioni (3,1-8) e perorazione finale (3,9-20)
  - I.A.3.a *Alcune obiezioni* (3,1-8)
  - I.A.3.b *Perorazione finale* (3,9-20)

I.B LA GIUSTIZIA DI DIO ANNUNCIATA DALL'EVANGELO E LE SUE IMPLICANZE SOTERIOLOGICHE (3,21–5,21)
- I.B.1 L'evento-Cristo e il suo intreccio con la fede (3,21-31)
  - I.B.1.a *La giustizia di Dio connessa con il sangue di Cristo* (3,21-26)
  - I.B.1.b *La giustizia di Dio connessa con la fede* (3,27-31)
- I.B.2 La fede del credente ha il suo archetipo in Abramo (4,1-25)
  - I.B.2.a *La giustizia di Abramo è basata sulla fede* (4,1-12)
  - I.B.2.b *La fede di Abramo fonda l'ammissione dei gentili nella sua famiglia* (4,13-22)
  - I.B.2.c *Applicazione ai cristiani* (4,23-25)
- I.B.3 Fondamenti cristologici dello *status* del peccatore giustificato, a livello individuale e universale (5,1-21)
  - I.B.3.a *Il credente ha in Cristo il fondamento della riconciliazione con Dio* (5,1-11)
  - I.B.3.b *Conclusione sulle origini antitetiche dell'umanità: da Adamo il peccato, da Cristo la giustificazione* (5,12-21)

II. IL CRISTIANO È INSERITO IN CRISTO E CONDOTTO DALLO SPIRITO: 6,1–8,39

II.A Effetti dell'inserimento in Cristo, mediato dal battesimo (6,1–7,25)
  II.A.1 Superamento del Peccato (6,1-14)
  II.A.2 Superamento della Legge (6,15–7,6)
  II.A.3 *Excursus*: Rapporto fra Peccato e Legge (7,7-25)
II.B Lo Spirito di Cristo e la libertà cristiana (8,1-30)
  II.B.1 Il cristiano come attuale figlio adottivo (8,1-17)
  II.B.2 La prospettiva escatologica (8,18-30)
II.C Perorazione finale (8,31-39)

III. L'EVANGELO E ISRAELE (9,1–11,36)

Introduzione sulla dignità di Israele (9,1-5)
III.A Dio elegge per grazia dando spazio a un «resto» (9,6-29)
III.B La grazia di Dio si è definitivamente rivelata in Cristo (9,30–10,21)
III.C La fedeltà di Dio al suo popolo (11,1-32)
Dossologia conclusiva (11,33-36)

***SECONDA PARTE* (12,1–15,13): LA COMPONENTE ETICA DELL'IDENTITÀ CRISTIANA**

Il tema/tesi (o *propositio*): Esortazione a trarre adeguate conseguenze etiche (12,1-2)

I. L'AGAPE COME CRITERIO CENTRALE DELL'ETICA CRISTIANA (12,3–13,14)

II. IL CASO DEL RAPPORTO TRA DEBOLI E FORTI (14,1–15,12)

Augurio conclusivo (15,13)
Notizie sulla situazione personale di Paolo (15,14-33)
Raccomandazione di Febe (16,1-2)
Saluti finali (16,3-23)
Dossologia conclusiva (16,25-27)

COMMENTO

Il Prescritto (o Protocollo) (1,1-7)

[1,1]Paolo, schiavo di Cristo Gesù, apostolo per chiamata, messo a parte per l'evangelo di Dio, [2]che era già stato promesso mediante i suoi profeti nelle Sante Scritture, [3]concernente il Figlio suo nato dal seme di Davide secondo la carne, [4]costituito figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santità dalla risurrezione dei morti, Gesù Cristo Signore nostro, [5]mediante il quale abbiamo ricevuto la grazia dell'apostolato per l'obbedienza della fede tra tutte le genti a vantaggio del suo nome, [6]tra le quali siete anche voi chiamati di Cristo Gesù,

[7]a tutti quelli che sono in Roma amati di Dio, santi per chiamata,
grazia a voi e pace da Dio padre nostro e dal Signore Gesù Cristo.

1. Note di critica testuale

Nel v. 1 alcuni manoscritti leggono «Gesù Cristo» (greci: P^{26} del 600 ca., S, A, G; latini: b, d, Volgata Clementina; tradizione siriaca) invece di «Cristo Gesù» (greci: P^{10} del sec. IV, B, 81; latini: a, m, Volgata di Stuttgart), che sembra preferibile per la maggiore autorità delle testimonianze manoscritte greche (tra i Padri invece prevale la prima forma: Ireneo lat., Origene, Ambrosiaster, Crisostomo); l'inversione, comunque, si verifica anche altrove (cf. 1Cor 1,1; Ef 1,1) e non ha particolare rilievo teologico.[1]

Nel v. 3 invece di *genoménou* (participio aoristo da *gínomai*, «divenire, nascere») leggono *gennōménou* (participio presente medio-passivo da *gennáō*, «generare») la volgata siriaca Peshitto e alcuni pochi tardivi manoscritti greci, esplicitando semplicemente il senso di «nato» già presente nel testo originale.

Nel v. 4 la concorde versione *praedestinatus* della tradizione latina lascerebbe supporre un originale greco composto *pro-oristhéntos* invece del verbo semplice, ma la supposizione non è suffragata da alcuna testimonianza manoscritta;

[1] Contro O. Cullmann, che voleva ravvisare nel secondo caso la permanenza del valore titolare di *Christós*, cf. W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn* (ATANT 44), Zürich-Stuttgart 1963, 203-206.

la lettura si trova solo in Epifanio (PG 41,969; ma Eusebio, in PG 24,737, mentre attesta che anche Marcello di Ancyra adottava questa lettura, lo rimprovera di aver mutato il «modo di dire apostolico», *apostolikèn léxin*). La variante della versione latina favoriva nelle discussioni cristologiche la possibilità di sottolineare la *praeordinationem divinam ab aeterno*,[2] che invece il testo greco esclude.

Nel v. 7 il codice G del sec. IX omette la menzione di «Roma» e legge *toîs oûsin en agápēi theoû*, «a tutti quelli che sono nell'amore di Dio» (probabilmente così suonava anche il testo seguito da Origene; da parte sua, l'Ambrosiaster legge il testo conflato *omnibus qui sunt Romae in caritate Dei*). Poiché la stessa omissione si constata anche in 1,15, probabilmente «abbiamo a che fare con una soppressione intenzionale e non con un errore di scrittura»;[3] con ogni probabilità ciò è dovuto all'intento di attribuire alla lettera una destinazione universale.[4]

2. *Sguardo d'insieme*

Il testo del prescritto di Rm, come pure delle altre lettere paoline, corrisponde nel suo schema di base a quello dell'epistolografia antica, greca e latina, composto di tre elementi tradizionali e immutabili: la *superscriptio* o nome del mittente con suoi eventuali titoli (= 1,1), la *adscriptio* o nome dei destinatari (= 1,7a) e la *salutatio* o formula di saluti (= 1,7b).[5] Proprio questi dati individuano all'evidenza il prescritto di Rm come unità letteraria a sé stante, ben conforme ai canoni comuni. Tuttavia è degna di nota l'assoluta novità paolina, che è già formale prima ancora di essere contenutistica: l'Apostolo, cioè, sviluppa il prescritto epistolare in modo del tutto nuovo, senza confronti possibili. Mentre infatti le lettere antiche, sia private che pubbliche, si attengono strettamente ai tre elementi dello schema, enunciati sempre con secchezza e ripetitività formulare, a parte poche eccezioni comunque non decisive,[6] Paolo amplia il protocollo in maniera del tutto inusuale, tanto da dover certamente sorprendere i suoi lettori.[7] Proprio Rm rappresenta il caso più vistoso, essendo il prescritto composto di ben 93 parole, di cui almeno 64 servono a chiarire la figura del mittente (segue Gal 1,1-5 con 75 parole, di cui 45 collegate alla formula di saluto, mentre la forma più breve si riscontra in 1Ts 1,1 con 19 parole).

In Rm l'estensione maggiore riguarda la *superscriptio* (vv. 1-5), che risulta chiasticamente strutturata nel modo seguente:

A = v. 1: autopresentazione del mittente con i suoi titoli di funzione («schiavo» e «apostolo... per l'evangelo»);

B = vv. 2-4: una definizione del contenuto dell'evangelo, destinata a successive precisazioni nel corso della lettera (cf. 3,25; 4,25; 10,9), ma già chiaramente imperniata su di una componente di preannuncio profetico (v. 2) e soprattutto sul suo essenziale nucleo cristologico, con una maggiore insistenza sulla dimensione avvenimenziale che non essenziale della figura di Cristo (vv. 3-4);

A' = v. 5: ripresa del tema della funzione apostolica (*apostolḗ*), di cui si precisa l'origine (*di'hoû elábomen*) e l'universale destinazione missionaria fuori di Israele (*en pâsin toîs éthnesin*).

Il periodo nel suo insieme (specie i vv. 2-6) risulta pesante, formato com'è da una serie di almeno quattro proposizioni a catena (v. 2: «che era stato preannunciato...»; v. 3: «concernente il Figlio suo...»; v. 5: «mediante il quale...»; v. 6: «tra le quali...»), dipendenti l'una dall'altra ma ciascuna con una sua autonomia logica, secondo un metodo che fu chiamato «a telescopio» o «delle scatole cinesi».[8]

La *adscriptio* trova la sua formulazione più tecnica nel v. 7a, dove sono esplicitamente menzionati i destinatari romani con il nome stesso della capitale dell'impero. Tuttavia, essa subisce un'estensione per anticipazione già nel v. 6, che fa da *relais* tra l'affermazione della funzione missionaria di Paolo e la formula d'indirizzo, per dire che anche i cristiani di Roma sono «tra le genti» come «chiamati» analogamente allo stesso Paolo.

---

[2] Tommaso d'Aquino, *Super Epist. ad Rm.*, ed. Cai 45. Infatti, Giovanni Crisostomo intendeva il participio nel senso di «mostrato (*deichthéntos*), dichiarato (*apofanthéntos*), giudicato (*krithéntos*), confessato (*homologēthéntos*) dalla sentenza e dal parere di tutti» (PG 60,397). Ma già Lagrange 6 riteneva questa interpretazione non fondata sul lessico greco bensì su preoccupazioni dogmatiche.

[3] H. Gamble Jr., *The Textual History of the Letter to the Romans* (SD 42), Grand Rapids 1977, 32.

[4] Così B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart ²1994, *ad loc.*

[5] Cf. O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre von der antiken Briefe*, Stuttgart 1933, 57-62 + 428-459; H. Koskenniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n.Chr.*, Helsinki 1956, 155-167.

[6] Le parziali variazioni sono le seguenti. Il nome del mittente, soprattutto nelle lettere ufficiali o amministrative, può essere integrato da titoli di onore o di funzione (cf. PLondon VI,1912: lettera dell'imperatore Claudio agli alessandrini); nelle lettere di petizione il nome del destinatario precede normalmente quello del mittente (cf. per esempio PMilligan 5); la formula di saluto, consistente di norma in un semplice *chaírein*, «ti saluto» [ma Diogene Laerzio 3,61 ci informa che «Platone era solito scrivere all'inizio *eu práttein* ed Epicuro *eu diágein*»], può essere integrata con *pleîsta chaírein*, «tanti saluti» (cf. BGU I, 37) oppure con un *chaírein kaì errôsthai*, «ti saluto e ti auguro di star bene» (cf. PParis 49) o ancora *chaírein kaì hygiaínein*, «ti saluto e ti auguro di stare in buona salute» (cf. SIG 1259; 2Mac 1,10; 9,19). Vedi una eccellente documentazione in J.L. White, *Light from Ancient Letters*, Philadelphia 1986, *passim*; e soprattutto in P. Arzt-Grabner, *Philemon* (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 1), Göttingen 2003, 121.

[7] Cf. Roller, *Das Formular*, 88. L'ipotesi di E. Lohmeyer, «Probleme paulinischer Theologie: I. Briefliche Grussüberschriften», in *ZNW* 26(1927), 158-173, secondo cui la prassi paolina dipenderebbe da uno stile epistolare proprio dell'antico Vicino Oriente e in particolare la *salutatio* sarebbe d'impronta liturgica, è stata criticata da G. Friedrich, «Lohmeyers These über das paulinische Briefpräskript kritisch beleuchtet», in *TLZ* 81(1956), 343-346, che riafferma l'importanza della tradizione greca e nega il sapore liturgico del saluto (poiché i concetti di «misericordia» e di «pace» sono già abbinati nelle lettere neo-assire e neo-babilonesi, oltre che in quelle di Elefantina), accettando un accostamento solo parziale a uno stile vicino-orientale. Tuttavia, secondo K. Berger, «Apostelbrief und apostolische Rede / Zum Formular frühchristlicher Briefe», in *ZNW* 65(1974), 190-231, una gran parte del formulario delle lettere apostoliche, e in specie la *salutatio*, non deriva dalla letteratura epistolare ma dalla letteratura giudaica di rivelazione (cf. sotto: commento a 1,7b).

[8] Sanday – Headlam LXI.

Infine la *salutatio* ripete una formula divenuta stereotipa sotto la penna dell'Apostolo, essendo identica a quella di 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Gal 1,3; Fil 1,2; Ef 1,2, e che costituisce uno sviluppo del più breve 1Ts 1,1c («grazia a voi e pace»).

3. *Commento*

Il nome del mittente nel **v. 1**, «Paolo», benché scritto in greco, in realtà è estraneo alla cultura ellenica, essendo invece un latinismo (cf. l'aggettivo latino *pau[l]lus, -a, -um*, «poco, piccolo»). Nell'onomastica romana esso era il *cognomen* di non pochi personaggi illustri dell'antica Roma repubblicana e poi imperiale.[9] Nell'epistolario, al di fuori della cornice del prescritto e del postscritto, la sua ricorrenza è rara (12 volte su 29). Quanto al nome ebraico «Saulo» (= *šā'ûl*, participio passato qal del verbo *šā'al*, «domandare, invocare, pregare»), nel Nuovo Testamento ricorre solo nel greco di At, non essendo mai presente nell'epistolario; esso richiama quello del primo re di Israele, della tribù di Beniamino, a cui lo stesso Paolo appartiene (cf. Rm 11,1; Fil 3,5). È comunque probabile che proprio questo fosse il nome originario del mittente, tenuto conto della sua provenienza etnica e della sua identità religiosa da lui stesso altrove attestate (cf. anche 2Cor 11,22; Gal 1,14).

Si pone perciò la questione di sapere quale sia stata l'origine del nome latinizzante. A questo proposito si possono ricordare alcune risposte: (1) il mutamento del nome sarebbe avvenuto al momento stesso della vocazione di Saulo, in analogia con il caso di Simone-Cefa, o dell'imposizione delle mani per il suo invio in missione;[10] ma né le lettere né il racconto di At dicono alcunché in questo senso; (2) l'Apostolo avrebbe assunto il nome del governatore romano di Cipro, il proconsole Sergio Paolo da lui convertito, poiché in At il nuovo nome comincia ad apparire solo nel contesto del loro incontro e della conversione di lui (in 13,9);[11] ma si tratta di un'ipotesi priva di seri fondamenti, sia perché in At 13 non viene posto alcun esplicito rapporto tra i due fatti, sia perché la notizia secondo cui «il proconsole credette» (ma non si accenna al suo battesimo) segue (in 13,12) la menzione del doppio nome dell'apostolo «Saulo detto anche Paolo» (in 13,9), dove anzi il doppio nome appare già supposto come un dato usuale; (3) secondo altri,[12] l'Apostolo in quanto cittadino romano avrebbe avuto i *tria nomina*: «Paolo» sarebbe stato il *cognomen*, cioè il terzo, mentre il *praenomen* e il *nomen*, rimastici sconosciuti (C. Giulio Paolo? L. Emilio Paolo?), sarebbero caduti perché inutilizzati a motivo della necessità per l'Apostolo di trattare con gente di condizione sociale inferiore; è vero che secondo la *Lex Iulia municipalis* (emanata da Giulio Cesare), i cittadini romani dovevano avere i tre nomi, ma essa riguardava solo l'Italia, mentre per l'Oriente non abbiamo notizie ufficiali;[13] (4) tra gli ebrei della diaspora ellenistica, come del resto era già avvenuto anche in Palestina in età premaccabaica e asmonea, era consuetudine adottare un secondo nome più conforme alla cultura dominante del tempo (cf. At 1,23: «Barsabba chiamato Giusto»; 12,25: «Giovanni chiamato Marco»; 13,1: «Simeone chiamato Niger»; Col 4,11: «Gesù chiamato Giusto»).[14] Quest'ultima soluzione pare essere la più pertinente, e a essa si può aggiungere la verosimile ipotesi che Paolo abbia voluto evitare il significato equivoco inerente alla traslitterazione greca del nome Saul in *saûlos*, che in quella lingua significa «languido, molle, effeminato».[15]

Il mittente enumera poi alcuni titoli, che qualificano tanto la sua persona quanto la sua funzione. In ciascuno di essi è presente questa doppia valenza semantica. Il primo è «schiavo (*doûlos*) di Cristo Gesù». Solo in Rm non troviamo in prima posizione la qualifica di apostolo (come avviene in 1Cor 1,1; 2Cor 1,1; Gal 1,1; e poi anche in Ef 1,1; Col 1,1; 1Tm 1,1; 2Tm 1,1). Paolo invece mette subito avanti la sua esclusiva appartenenza a Cristo. Il vocabolo *doûlos*, presente spesse volte anche altrove nel Nuovo Testamento (73x nei vangeli, 29x nell'epistolario paolino, 14x in Ap, 8x altrove), ha propriamente nella grecità un significato molto pesante.[16] A parte la sua etimologia,[17] esso indica colui che non solo non ha pro-

[9] Per esempio, si contano cinque consoli di nome Lucio Emilio Paolo: quello che morì sul campo di battaglia a Canne contro Annibale (nel 216 a.C.), quello che sottomise la Macedonia con la battaglia di Pidna (nel 168 a.C.), quello che iniziò la costruzione della Basilica Emilia nel Foro romano (a partire dal 55 a.C.), il figlio di questi che terminò la Basilica e che, avendo prima parteggiato per Bruto, passò poi dalla parte di Ottaviano Augusto (fu *consul suffectus* nel 34 a.C.), e infine il figlio di quest'ultimo che fu poi giustiziato da Augusto, di cui aveva sposato la figlia Giulia, per aver aderito a una congiura contro di lui (nei primi anni dell'era volgare).

[10] Così Giovanni Crisostomo, PG 60, rispettivamente 395 e 209.

[11] Così Girolamo, *De vir. ill.* 5 (= *PL* 23,646), e Agostino, *Conf.* 8,4 (= *PL* 32,753).

[12] Michel 33; Cranfield I,49s; C.J. Hemer, «The Name of Paul», in *TyndBull* 36(1985), 179-183.

[13] Anzi, Fl. Giuseppe, *Ant.* 14,137, ci informa che Giulio Cesare concesse la cittadinanza romana ad Antipatro, padre di Erode il Grande: essendo questo onore ereditario (cf. At 22,28: «Io lo sono di nascita»; Cicerone, *Ad fam.* 10,32,3: *Civis romanus natus sum*), esso concerneva automaticamente tutti i discendenti; tuttavia, non abbiamo notizia che alcuno degli Erodi portasse i tre nomi. Che poi il nome di Paolo dipenda da un affrancamento di suo padre, ottenuto da un *patronus* romano di questo stesso nome, il quale prima l'aveva avuto come prigioniero, è ritenuta ancora «la supposizione più plausibile» da M. Hengel, *Il Paolo precristiano* (SB 100), Brescia 1992, 47.

[14] Sicché, già secondo Tommaso d'Aquino, *Paulus fuit a principio binomius* (*Super epist. ad Rm.*, ed. Cai 18); così anche Origene, PG 14,837s (= Cocchini 1,8-10). Sull'uso del doppio nome nell'antichità, vedi anche le fonti rabbiniche in Strack – Billerbeck II, 712s, e soprattutto G.H.R. Horsley, «The Use of a Double Name», in Id., *New Documents Illustrating Early Christianity*, Macquarie University 1981, I, 89-96; E.A. Judge, «Greek Names of Latin Origin», in *Ibid.*, 1983, II, 106-108.

[15] Questo malinteso potrebbe anche spiegare il fatto che il nome *Saûlos* non compare mai presso i giudei della diaspora (il re Saul nei LXX è sempre scritto *Saoúl*), mentre si trova più volte in Fl. Giuseppe, in testi rabbinici, su ostraca e iscrizioni palestinesi (cf. Hengel, *Il Paolo prescristiano*, 49 nota 69).

[16] Ancora più pesante sarebbe il semplice termine *sôma*, «corpo», presente spesso nei papiri. D'altronde, Aristotele metteva sullo stesso piano schiavi e animali domestici (cf. *Pol.* A,5,1254 b 16-26), giungendo ad affermare che «lo schiavo è uno strumento animato, mentre lo strumento è uno schiavo inanimato» (*Et.nich.* VIII,11,1161b).

[17] Probabilmente *doûlos* proviene dalla radice verbale *déō*, «legare, costringere, incatenare» (R.C. Trench, *Synonyms of the New Testament*, Grand Rapids 1989 [= 1976], 46), mentre altri ipotizzano una derivazione dal verbo *didōmi*, «dare, consegnare, offrire» (così F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995, *s.v.*).

prietà, ma è egli stesso proprietà altrui, totalmente vincolato a un padrone, un *kyrios* o un *despótēs*, che ne dispone come vuole, e quindi è privo di ogni personalità giuridica. In quanto tale, secondo il diritto romano, egli non ha neppure una famiglia propria, poiché giuridicamente non ha capacità matrimoniale (*conubium*) ma soltanto di unione di fatto (*contubernium*), e comunque i figli sono proprietà del padrone; anzi spesse volte non ha neppure un nome se non quello che a capriccio gli impone il suo signore.[18] Si tratta dunque né più né meno che di uno «schiavo», compreso il senso di bassezza che questo *status* comporta.

È vero che, se ci si rifà soltanto al greco biblico dell'Antico Testamento, si potrebbe intendere il termine in forma più attutita nel nostro attuale senso di «servo». Tuttavia, quando si tratta della figura del Servo di YHWH di cui parla Isaia, che gli riconosce dei peculiari compiti onorifici o comunque di fiducia, il vocabolo ebraico che sta a monte dei testi biblici (*'ebed*) viene reso di preferenza dai LXX con un altro termine greco, *paîs* (cf. Is 41,8-9; 42,1; 49,6; 52,13; e anche Lc 1,54), che appunto ha una valenza sociale più mitigata. Anche Mosè viene definito servo del Signore, ma il greco impiega un altro termine ancora, *therápōn* (cf. Es 14,31; Nm 12,7; Gs 1,1); così avviene anche a proposito degli israeliti con un termine ancora diverso (*oikétai*: Lv 25,42.55). Invece sia Davide sia i profeti in generale vengono qualificati come *doúloi*, a indicare una dipendenza totale nei confronti del Signore (cf. rispettivamente 2Sam 3,18; 1Re 11,13 e 1Re 18,36; 2Re 9,7). Una cosa è certa: quando la qualifica si trova sulla bocca dell'interessato in forma di discorso diretto, allora si impiega sempre il titolo di *doûlos* (cf. 1Sam 3,9; 2Sam 7,20; Sal 119,125; 143,12), con cui di volta in volta i vari personaggi si autodefiniscono con il termine più forte, che maggiormente esprime sottomissione e disponibilità completa. D'altronde, secondo la mentalità antica, «il dato primario della vita dello schiavo non è la mancanza di libertà, ma l'appartenenza e la sicurezza».[19]

Paolo, in campo cristiano, è il primo a trasporre questa nozione da un livello sociale a un piano diverso, superiore, diremmo soprannaturale o comunque religioso. Egli infatti si professa «schiavo di Cristo», così come altri del suo tempo potevano essere schiavi non solo di Cesare o di qualche patrizio, ma ancor più di qualche divinità nel cui nome erano diventati liberti.[20] Quando nella nota auto-

[18] Vedi la buona documentazione offerta da C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, Brescia 1988, I, 439-446. Per esempio, la codificazione giuridica latina di Gaio distingue gli uomini tra liberi e schiavi, concedendo semmai una ulteriore distinzione a proposito dei liberi, a seconda se siano già nati liberi o se siano poi stati affrancati (*Institutiones* 1,9-11). Vedi anche O. ROBLEDA, *Il diritto degli schiavi nell'antica Roma*, Roma 1976 e Y. THÉBERT, «Lo schiavo», in A. GIARDINA, *L'uomo romano*, Roma-Bari 1989, 143-185.

[19] C. WESTERMANN, in E. JENNI – C. WESTERMANN, in *DTAT*, II, 168s.

[20] Su quest'ultimo punto, vedi lo *status quaestionis* in F.S. JONES, *«Freiheit» in den Briefen des Apostels Paulus. Eine historische, exegetische und religionsgeschichtliche Studie* (GTA 34), Göttingen 1987, 29-31 e anche W. BAUER – F. DANKER, *A Greek-English Lexicon on the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago-London ³2000, 260s. Un riferimento agli schiavi e ai liberti della *familia Caesaris* è sostenuto da M.J. BROWN, «Paul's Use of *doûlos Christoû Iēsoû* in Romans 1:1», in *JBL* 120(2001), 723-737.

biografica di Fil 3,12 dichiara di essere stato afferrato, anzi ghermito da Cristo (*katelémphthēn*), non fa che esprimere questa condizione di «alienazione» nel senso originale della parola, cioè di appartenere ormai a un altro. Nella stessa lettera, tenuto conto che egli normalmente ama parlare di Cristo come «*nostro* Signore», ricorre a una formula unica nel suo genere, quando parla di Cristo come «*mio* Signore» in senso individuale (Fil 3,8; analogamente a Tommaso in Gv 20,28), quasi come si legge in un Salmo: «Ho detto a Dio: Sei tu il mio Signore, senza di te non ho alcun bene» (Sal 16,2). L'Apostolo infatti sa bene che tra gli uomini «ci sono molti signori» o pretesi tali, «ma per noi... c'è un solo Signore, Gesù Cristo» (1Cor 8,5-6). Per lui egli ha lasciato ogni cosa, arrivando fino a considerare spazzatura ciò che prima considerava un guadagno (cf. Fil 3,7-8).[21] È come dire che egli è stato «comprato» da Cristo come sua proprietà, secondo una metafora del resto a lui cara espressa dal verbo *ex-agorázein*, «acquistare, riscattare» (cf. 1Cor 6,20; 7,23; Gal 3,13; 4,5).

Ebbene, Paolo sceglie di presentarsi ai romani come schiavo prima ancora che come apostolo. Ciò mette bene in luce il dato fondamentale, diventato irrinunciabile, secondo cui egli ha ormai legato la sua vita a qualcuno che ritiene proprio esclusivo signore, e dunque non appartiene più a se stesso. Più avanti nella stessa lettera scriverà che «chi serve il Cristo in queste cose è gradito a Dio e stimato dagli uomini» (Rm 14,18), benché altrove affermi con decisione: «Se cercassi di piacere agli uomini, non sarei uno schiavo di Cristo» (Gal 1,10).

Il secondo titolo è quello di «apostolo». Paolo però specifica: *klētòs apóstolos*, per sottolineare il fatto che, mentre il primo titolo deriva da un'acquisizione o in teoria avrebbe anche potuto fondarsi su di un'autoconsegna, questo invece è fondato solo su di una richiesta, un invito, una convocazione, una scelta.[22] Nelle sue lettere, precisando il principio generale secondo cui la chiamata di Dio è irrevocabile (cf. Rm 11,29), egli abitualmente distingue la chiamata che riguarda tutti i cristiani (cf. Rm 1,6.7; 8,28; 1Cor 1,2.24) da quella più particolare che concerne l'apostolato, anche se nel proprio caso i due aspetti non sono mai disgiunti quasi fossero due momenti cronologicamente successivi. Piuttosto, egli insiste sul fatto che la sua qualifica di apostolo è dovuta non ad una investitura umana, ma ad un insindacabile e gratuito atto della volontà di Dio per la mediazione del Cristo risorto (cf. Rm 1,6; 1Cor 1,1; 15,9; 2Cor 4,6; e soprat-

[21] Volendo ampliare gli orizzonti culturali di questo linguaggio, bisognerebbe precisare che l'idea di una schiavitù nei confronti degli dèi o di un dio non appartiene originariamente ai greci, i quali semmai parlano di essere loro «amici» (cf. EPITTETO, *Diatr.* 3,22,95) o comunque di condividere una comune *syngéneia* (cf. E. DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la Patristique*, Paris 1964). Solo con l'irruzione dei culti orientali in età ellenistica subentra anche una semantica della schiavitù religiosamente connotata: cf. K.H. RENGSTORF, in *GLNT* II, 1424-1427.

[22] L'aggettivo *klētós* qui, in quanto unito a un nome, ha valore verbale (non sostantivale come nel successivo Rm 1,6) e corrisponde al participio perfetto medio-passivo *keklēménos*, «che è stato e resta chiamato» (cf. K.L. SCHMIDT, in *GLNT* IV, 1472). Il significato di «scelto» si trova già in OMERO, *Iliade* 9,165.

tutto Gal 1,1.15). Questo modo di intendere le cose non è privo di conseguenze per la concezione dell'apostolato nella Chiesa, poiché «in quanto fondato sulla realtà della risurrezione, il servizio apostolico si oppone ad una pura derivazione storico-giuridica».[23]

Quanto al termine *apóstolos*, grammaticalmente è un aggettivo che significa «inviato, mandato, spedito», con annessa l'idea di delega e di rappresentanza. Nel Nuovo Testamento, dove di norma suppone un «mandante», esso ricorre sempre col valore sostantivale di «mandatario» (80 volte, di cui 28 in At e 33 nell'epistolario paolino). Pertanto non designa mai delle cose[24] ma soltanto delle persone: o in senso generico (cf. Gv 13,16; 2Cor 8,23; Fil 2,25) o con specifico riferimento ai Dodici scelti dal Gesù terreno (cf. Mt 10,2; Lc 6,13; 9,10; 17,5; 22,14; At 1,26; 2,37; 5,29; Ap 21,14; cf. 1Cor 15,5) o in senso più ampio come designazione di coloro che dopo la Pasqua annunciano l'evangelo, siano questi Paolo stesso (cf. Rm 1,1; 11,13; 1Cor 1,1; 9,1-2; 15,9; 2Cor 1,1; Gal 1,1), lui insieme a Barnaba (cf. At 14,4.14), la coppia Andronico e Giunia (Rm 16,7), Giacomo fratello del Signore (Gal 1,19),[25] e persino un gruppo numeroso per quanto indeterminato e anonimo (1Cor 15,7; cf. 9,5).[26]

Questo tipo di significato, dunque, soprattutto perché attestato su così vasta scala, non si può spiegare adeguatamente in base al solo uso greco extra-cristiano;[27] persino il greco biblico dei LXX non è di alcun aiuto, essendo il termine là praticamente ignorato.[28] Bisogna pertanto rifarsi eventualmente a un *background* ebraico. In effetti, il giudaismo rabbinico impiega più volte il termine *šalîāḥ* (aramaico *šᵉlûḥā'*) per indicare l'«inviato» di qualcuno in quanto suo rappresentante e plenipotenziario nella frase: «Il mandatario di un uomo è come l'uomo stesso» (*Ber.* 5,5; *Mek.Ex.* [Lauterbach] 3,45-46; 5,92). Siccome però le fonti sono tutte posteriori al Nuovo Testamento, resta il problema di sapere se questa designazione avesse corso già nel primo secolo; ma non ci sono attesta-

[23] K. KERTELGE, «Das Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung», in *BZ NF* 14(1970), 161-181 qui 172.

[24] Proprio questo invece è il significato che il termine riveste per lo più nel greco extra-cristiano, detto di una flotta navale (cf. DEMOSTENE, *Pro corona* 80; tra le iscrizioni *SIG* 305,50), di un foglio d'accompagnamento (cf. tra i papiri BGU VIII, 1741,5-6), di una specie di passaporto (cf. *BGU* V,1210, 162).

[25] Qui la fase «Non vidi nessun altro degli apostoli, se non Giacomo il fratello del Signore» può ben essere intesa in senso esclusivo (= Giacomo non è uno degli apostoli); ma il plurale «apostoli» nel precedente v. 17 («Né salii a Gerusalemme da quelli che erano apostoli prima di me») lascia intendere un significato più generale, non ristretto ai Dodici, sicché il v. 19 va meglio inteso in senso inclusivo (= Giacomo è uno degli apostoli: non però nel senso dei Dodici, bensì in quello più ampio proprio di Paolo).

[26] Solo eccezionalmente Cristo stesso viene definito così in Eb 3,1.

[27] Solo in Erodoto esso ha valore di «inviato» ma come evidente sinonimo di «araldo», *kḗryx* (in 1,21), mentre altrove è in connessione con un viaggio in trireme (in 5,38).

[28] Lo si trova solo in 1Re 14,6 ma nella pericope 14,1-20 che manca del tutto nel codice B: qui sarebbe la traduzione del ptc.pass. qal del TM *šālûăḥ*, detto del profeta Achia in quanto «inviato» (da Dio!) alla moglie del re Geroboamo.

zioni in proposito.[29] Certo non è dimostrabile che sia già stato Gesù a impiegare questo lessico. Bisogna comunque ammettere che il termine greco doveva già essere usato prima di Paolo nell'ambito del cristianesimo giudeo-ellenistico, visto che proprio l'Apostolo lo impiega con tutta normalità (cf. Rm 16,7; 1Cor 9,5; 12,28; 15,7; Gal 1,17.19: qui Paolo riconosce che ci sono stati degli apostoli prima di lui), sia che si trattasse di un fatto linguistico assolutamente nuovo,[30] sia che esso risalisse all'uso di *šalîāḥ* da parte del cristianesimo palestinese.[31] Per Paolo, comunque, ciò che costituisce l'apostolo non sono certo i criteri storico-biografici fatti valere per l'elezione di Mattia (cf. At 1,21-22), ma questi altri: l'essere stati chiamati dal Risorto (cf. Rm 1,5; 1Cor 9,1; 15,8-11; sicché anche il tempo della Chiesa è denso di salvezza e creativo: cf. Mt 28,20; Ef 4,7-11), l'aver suscitato o aver contribuito a suscitare delle comunità cristiane con la predicazione dell'evangelo (cf. 1Cor 9,2; 1Ts 2,19; Fil 4,1) e l'averlo fatto nello stile della croce (cf. 2Cor 11-12: differenza con i «superapostoli»!).[32]

Il titolo viene ulteriormente specificato con un'apposizione, *afōrisménos eis euaggélion theoû*, che esplicita la funzione propria dell'Apostolo. Il participio perfetto di *afōrízō*, «delimito, determino, separo», va inteso con valore non mediale ma passivo: Paolo è stato e resta messo a parte sulla base di un'iniziativa altrui. Infatti, in Gal 1,15 egli collega la propria identità cristiana e apostolica con la *eudokía* di Dio, «che mi ha messo a parte (*ho aforísas me*) fin dal seno di mia madre... perché lo evangelizzassi [il Figlio suo] tra le genti». Sullo sfondo di questa dichiarazione si intravede la coscienza profetica di Geremia (cf. Ger 1,5: «Prima di formarti nel grembo materno ti conoscevo, e prima che uscissi dall'utero ti ho consacrato, ti ho stabilito profeta per le genti») e ancor più l'oracolo del Deutero-Isaia: «Fin dal grembo di mia madre mi ha chiamato per nome... Mi disse: Mio servo (*doûlos*) tu sei, Israele, e in te sarò glorificato...; ecco, ti ho posto come alleanza delle genti perché tu porti la salvezza fino all'estremità della terra» (Is 49,1.3.6 LXX; cf. At 13,47; 1,8). L'Apostolo, dunque, con tutta probabilità non allude solo a una separazione avvenuta in qualche momento particolare del-

[29] Il termine, sia in ebraico sia in aramaico, manca nei manoscritti di Qumran. Un rimando a esso si potrebbe intravedere in FILONE AL., *Post.C.* 73, dove egli spiega etimologicamente il nome di Matusalemme (in greco *Mathousala*) come «spedizione di morte», *apostolē thanátou*: si vede qui che il filosofo ebreo gioca sui termini *māwet*, «morte», e *šillûaḥ*, «invio, spedizione» (anche se l'originale nome *mᵉtušālaḥ*, che si legge in Gen 5,21TM, propriamente significherebbe «uomo del dio Selah» o «uomo del giavellotto»).

[30] Così L. CERFAUX, «Pour l'histoire du titre "apostolos" dans le Nouveau Testament», in *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux 1962, III, 199.

[31] Questa è l'opinione corrente. Cf. K.H. RENGSTORF, in *GLNT* I, 1063-1196; H. MERKLEIN, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief* (SANT 37), München 1973, 260-278 e 289-293; C.K. BARRETT, «Shaliaḥ and Apostle», in E. BAMMEL – C.K. BARRETT – W.D. DAVIES (edd.), *Donum Gentilicium: New Testament Studies in Honour of David Daube*, Oxford 1978, 88-102.

[32] Più in generale, cf. T. HOLTZ, «Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus», in *TLZ* 91(1966), 321-330; A. DESCAMPS, «Paul, apôtre de Jésus-Christ», in L. DE LORENZI (ed.), *Paul de Tarse, apôtre du notre temps*, Rome 1979, 25-60.

la storia della sua vita,[33] di cui l'evento della strada di Damasco sarebbe il dato migliore, ma anche a una elezione di fondo, sostanzialmente pre-temporale, come se dicesse con Mosè: «Egli mi ha designato e progettato, e mi ha preparato prima della fondazione del mondo» (*Test. Mos.* 1,14a).[34]

La chiamata, cioè la scelta, è avvenuta in vista di un compito preciso: l'annuncio dell'evangelo. Ma il complemento «per l'evangelo» non va inteso soltanto in senso funzionale, come se Paolo dovesse solo annunciarlo; prima ancora, infatti, è come se egli fosse stato personalmente consegnato a esso: l'evangelo è la sua ragion d'essere e quasi il suo proprietario (cf. Rm 1,16; 1Cor 9,16-18).[35] Il termine *euaggélion*, pur avendo una sua storia lessicale nella grecità extra-biblica, dove però la semantica è piuttosto sbiadita,[36] si spiega al meglio sullo sfondo delle Scritture ebraiche.[37] Qui il riferimento vero è dato dal verbo *biśśar* (piel), «rallegrare con liete notizie», che è molto più frequente del sostantivo *bᵉśôrāh*, «lieto annuncio»,[38] e comunque molto più significativo (cf. Sal 40,10; 68,12; 96,2; Is 40,9; 41,27; 52,7; 60,6; 61,1; Ger 20,15; Gl 3,5; Na 2,1). Infatti, in questi passi veterotestamentari il lessico «evangelico» è per lo più connesso con i concetti forti di giustizia, pace, salvezza, regno, liberazione, che hanno Dio come origine. Nel Nuovo Testamento è Paolo a testimoniare il ricorso più ampio a questo termine: 60 volte su 76, segno evidente dell'importanza che egli ha riconosciuto al concetto,[39] il quale proprio grazie a lui si è poi imposto nel linguaggio cristiano. È possibile che Paolo abbia derivato l'uso tanto rimarcato del termine dall'ambito antiocheno e dalla missione *ad gentes* là iniziata.[40] In ogni caso, anche se qui egli specifica l'evangelo come «di Dio» (così anche altrove: Rm 15,16; 2Cor 11,7; 1Ts 2,2.8.9; e poi 1Tm 1,11; 1Pt 4,17; Mc 1,14; At 20,24: «l'evangelo della grazia di Dio»), non è necessario pensare a un genitivo oggettivo, come se si intendesse che fosse l'unicità di Dio a essere oggetto di annuncio in ambito pagano politeistico.[41] Infatti, subito dopo l'Apostolo spiegherà che il contenuto dell'annuncio è di carattere essenzialmente cristologico; perciò, come con l'analoga espressione *lógos toû theoû*, «parola di Dio» (Rm 9,6; 1Cor 14,36; Fil 1,14; 1Ts 2,13), egli vuol dire che dell'evangelo Dio è il soggetto, cioè l'autore e insieme anche l'attore.[42] Il buon annuncio della redenzione in Cristo, in ultima istanza, non ha un'origine umana, ma dipende dalla gratuita magnanimità di Dio (cf. Rm 3,24, e poi Ef 2,4-8), a cui vanno ricondotti anche i frutti della predicazione (cf. 1Cor 3,6-7.9): anche così egli è il «Dio per noi» (Rm 8,31).

[33] Non a una sua improbabile separazione dal giudaismo (così invece AGOSTINO, *Ep. ad Rom. inch. exp.* = PL 35,2089), non alla sua deputazione missionaria proclamata dallo Spirito Santo ad Antiochia di Siria (cf. At 13,2: *aforísate moi*; così Sanday – Headlam 5), ma forse nemmeno alla sua qualifica di «fariseo = *pārûš* = separato = *afōrisménos*» (così Michel 36; Nygren 45s; Fitzmyer 278; Pitta 46; contro: Schlier 59; Käsemann 4; Cranfield 53s; Moo 42).

[34] In questo apocrifo, tuttavia, è posta una radicale differenza tra Israele e i gentili: questi sono preordinati a non sapere che il mondo è stato creato da Dio per il suo popolo.

[35] Acutamente Maillot 42 osserva che una traduzione ampliata della semplice espressione «per l'evangelo» (per esempio: «per l'annuncio della buona novella») sarebbe paradossalmente restrittiva, «poiché Paolo non si limita a proclamare la Buona Novella; egli vi è dentro, le appartiene».

[36] Cf. G. FRIEDRICH, in *GLNT* III, 1062-1071. Tuttavia si ricorderà in particolare l'Iscrizione di Priene, dell'anno 9 a.C., che celebra Augusto come «dio» e la sua nascita come «l'inizio dei buoni annunci a lui collegati» (*OGIS* 458,40).

[37] Cf. P. STUHLMACHER, *Das paulinische Evangelium* (FRLANT 95), Göttingen 1968, I, 109-206.

[38] Il rapporto è addirittura di 21 per il verbo a 6 per il sostantivo (2Sam 4,10; 18,20.22.25.27; 2Re 7,9), dove peraltro quest'ultimo, a parte la ricorrenza limitata a 2Sam e 2Re, è reso dai LXX o con il plurale neutro *euaggélia* o con il singolare femminile *euaggelía*.

[39] Delle 60 attestazioni, 48 sono nelle lettere autentiche e 12 in quelle deuteropaoline.

[40] Così STUHLMACHER, *Das paulinische Evangelium*, 17.

Nel **v. 2** l'Apostolo afferma che un tale evangelo, di cui non ha ancora precisato il contenuto, ha una propria profondità storica, visto che ha dei precedenti negli annunci dei profeti (di Israele) e nelle loro Scritture. La dichiarazione ha due risvolti: essa riguarda una caratteristica dell'evangelo stesso e, nel contempo comporta anche un giudizio sull'Antico Testamento. Innanzitutto, dell'evangelo si dice che non è una improvvisazione storica, ma che ha conosciuto una preparazione in forma di assicurazione. Esso ha dei fondamenti nel passato di Israele e nella sua specifica configurazione religioso-culturale, poiché i Profeti e le Scritture sono patrimonio eminente di quel popolo. Esso quindi poggia su delle anticipazioni e su delle affinità, da cui riceve conferma e garanzia. Già il primitivo kerygma pre-paolino annunciava che la morte e la risurrezione di Cristo erano avvenute «secondo le Scritture» (1Cor 15,3.4) e che perciò non andavano considerate come fatti casuali o isolati, quasi trovassero la loro unica spiegazione in se stessi. Paolo sviluppa nelle sue lettere questo dato di fondo, che nelle Scritture vede espressa la volontà o il piano di Dio (cf. 2Cor 1,20; Gal 3,8); e anche Rm vi insiste notevolmente mediante un costante e vario ricorso alle Scritture giudaiche, tanto che l'intera problematica in essa trattata potrebbe spiegarsi sostanzialmente come un «*Dialogus cum* [o almeno *de*] *Iudaeis*» (vedi Introduzione). In secondo luogo, lo stesso Antico Testamento, a prescindere dalla sua delimitazione canonica, acquista una valenza nuova agli occhi di Paolo.[43] Già il sintagma *grafaì hagíai* è unico in tutto il Nuovo Testamento (cf. l'analogo *hierà grámmata* in 2Tm 3,15) e dimostra quanto l'Apostolo condivida su questo punto il linguaggio giudaico, che è proprio sia di Filone Alessandrino sia poi dei rab-

[41] Contro STUHLMACHER, *Das paulinische Evangelium*, 237 nota 1, 263; in questo senso vanno certamente i testi di 1Cor 8,4b-6a; 1Ts 1,9.

[42] Cf. J. CAMBIER, *L'évangile de Dieu selon l'épître aux Romains*, Bruges 1967, I, 179. Si deve però riconoscere che a volte è Dio il contenuto dell'annuncio, come nell'apocrifo *Sal.Salom.* 11,1: «Suonate la tromba in Sion,... annunciate in Gerusalemme il messaggio di colui che ha ricevuto buone notizie (*kērýxate fonēn euaggelizoménou*): il Dio d'Israele visitandoli ha avuto pietà»; ma qui il verbo ha valore passivo.

[43] La locuzione *dià profetôn autoû en grafaîs hagíais* lascia intendere che l'ottica paolina in questo caso non è tanto storica quanto biblica: i profeti vengono considerati in blocco, non come persone ma metonimicamente come libri, cioè nella misura in cui fanno parte direttamente non della storia d'Israele ma delle Scritture, a meno che addirittura non si intendano tutte le Scritture in generale in quanto profetiche (cf. 16,26: *dià te grafôn profetikôn*).

bini.[44] Ma soprattutto il concetto di promessa, *epaggelía*, che costituisce la radice del verbo impiegato da Paolo,[45] vede l'Antico Testamento stesso già orientato verso Gesù Cristo, e, nella misura in cui secondo l'Apostolo l'idea di promessa sussiste solo a prescindere dalla Legge, lo coinvolge addirittura all'interno dell'evangelo, cosicché esso non può essere ridotto soltanto a cornice, ma fa parte integrante del quadro della fede cristiana.[46]

L'espressione iniziale del **v. 3**, «concernente il Figlio suo» (*perì toû hyioû autoû*), va connessa direttamente con il concetto di evangelo enunciato nel v. 1,[47] tenuto conto anche del sintagma «l'evangelo del Figlio suo» del successivo v. 9 (cf. Gal 1,7). Qui viene finalmente espresso il contenuto dell'evangelo e indirettamente anche della promessa, anche se di questo Figlio il nome verrà dato soltanto al v. 4b, «Gesù Cristo Signore nostro». Senza di lui l'evangelo non è concepibile, ed esso quindi appare essenzialmente incentrato non su una verità astratta ma su una persona ben precisa. Il titolo di «figlio suo (cioè, di Dio)» attribuito a Gesù in Paolo serve per definirlo nel suo peculiare rapporto con Dio, ma a prescindere dalla sua esistenza terrena. Nelle lettere autentiche di Paolo esso è relativamente raro (15 volte; più 2 in Col-Ef, mai nelle Pastorali), se lo si confronta con quelli di Cristo e di Signore, le cui ricorrenze sono nell'ordine delle centinaia. Il suo impiego e la sua semantica si possono così sistematizzare dal punto di vista tematico: (1) in quanto figlio, è inviato da Dio nel mondo, con implicita l'idea della sua pre-esistenza (cf. Rm 8,3; Gal 4,4; in questo caso si profila sullo sfondo il tema alessandrino della missione della Sapienza: cf. Sal 42,3; 57,4; Sap 9,10.17); (2) alla sua morte è connessa una determinante funzione soteriologica (cf. Rm 5,10; 8,32; Gal 2,20); (3) la sua identità di figlio conosce uno stadio decisivo con la risurrezione (cf. Rm 1,4; 1Ts 1,10); (4) in lui si sono globalmente realizzate le promesse salvifiche di Dio (cf. 2Cor 1,19); (5) egli è origine, contenuto e scopo dell'impegno di evangelizzazione (cf. Rm 1,19; Gal 1,16); (6) a lui il cristiano è chiamato a conformarsi partecipando alla sua stessa filiazione (cf. Rm

[44] Sul primo, cf. G. SCHRENK, in *GLNT* II, 627; sui secondi, cf. Strack – Billerbeck III, 14. Il ricorso generico alle «Scritture» al plurale in Paolo è di derivazione tradizionale (cf. 1Cor 15,3.4), ma è comunque raro e privo di citazioni specifiche (cf. Rm 15,4; 16,26), mentre è prevalente nei sinottici.

[45] Il verbo composto *pro-epaggéllō* (che prima di Paolo [nel Nuovo Testamento ricorre solo qui e in 2Cor 9,5] è attestato unicamente in una iscrizione di Priene dell'anno 84 a.C.) sottolinea bene la dimensione di anticipazione e insieme quella di un'assicurazione mediante promessa.

[46] Cf. R. PENNA, «Atteggiamenti di Paolo verso l'Antico Testamento», in ID., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991, 436-469 specie 453-461; più in generale M. PESCE, «Funzione e spazio dell'uso della Scrittura nell'attività apostolica paolina. Ipotesi di ricerca», in *Annali di Storia dell'Esegesi* 1(1984), 75-108.

[47] Altrimenti, infatti, urterebbe contro il pronome relativo *ho* che non può essere considerato come suo oggetto (cf. Michel 37; BDR § 163,2). Quindi, assieme ai commentatori, conviene apporre una virgola dopo il v. 2 (contro le edizioni critiche di Merk e Nestle-Aland). Per un altro collegamento del genere, vedi un'analoga costruzione in un papiro del sec. III d.C.: *toû euangelíou perì toû anēgoreûsthai Kaísara*, «il buon annuncio circa la proclamazione a Cesare» di Gaio Giulio Vero Massimo (in A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tübingen [4]1923, 314).

8,29; 1Cor 1,19; Gal 4,6); (7) egli è oggetto dell'attesa escatologica (cf. 1Ts 1,10), anche se destinato a cedere il campo a Dio solo (cf. 1Cor 15,28).

A quale di questi ambiti tematici potrebbe appartenere il nostro testo? La risposta non può essere univoca, poiché qui «il figlio suo» condivide più di una delle sette caratteristiche elencate: la prima, perché è già in quanto figlio che egli è nato dal seme di Davide (v. 3b); la terza, perché al v. 4a si richiamerà lo stesso titolo in connessione con la risurrezione; la quarta, perché, pur considerando parentetica la frase del v. 2, non si può fare a meno di ammettere che viene almeno implicitamente riconosciuto un collegamento tra le profezie bibliche e la figura di questo Figlio; la quinta, perché il complemento del v. 3a viene appunto a specificare il contenuto dell'evangelo di Dio del v. 1. Dunque, in Rm 1,3a il titolo cristologico di «figlio» conosce forse la sua ricorrenza paolina più densa di significato. Del resto, questa portata semantica si colloca già a un certo stadio nello sviluppo della formulazione della fede, così come il cristianesimo del primo secolo la conobbe e come gli scritti del Nuovo Testamento la documentano. Ciò risulta anche solo dal confronto col seguente v. 4a (vedi commento) e dalle variazioni che la qualifica in questione sperimentò nel passaggio dall'originario ambiente giudaico a quello greco, attraversando i momenti decisivi dell'autocomprensione di Gesù stesso e poi della sfaccettata proclamazione propria della comunità credente post-pasquale, prima giudeo-cristiana e poi etnico-cristiana.[48]

La locuzione sul Figlio si dovrebbe saldare direttamente con il suo nome, «Gesù Cristo Signore nostro». Questo invece, espresso in una formula che è comunque paolina (cf. 1Cor 1,9; 2Cor 1,19) e può anche ricorrere come «il Signore nostro Gesù Cristo» (Rm 5,1.11; 14,30; ecc.), qui è rimandato un po' oltre, al v. 4b.[49]

I **vv. 3b-4a**, all'interno del loro contesto epistolare, presentano una collocazione piuttosto sorprendente. Lo evidenziamo in forma strutturata, tale che permetta di comprendere al meglio la portata della confessione:

«[3]a proposito del Figlio suo
nato *dal seme di Davide* *secondo la carne*
[4]*costituito Figlio di Dio* con potenza *secondo lo Spirito di santità*
dalla risurrezione dei morti,
Gesù Cristo signore nostro».

[48] In questo processo evolutivo hanno certamente giocato un ruolo importante alcuni criteri formali che valgono come «leggi immanenti di sviluppo»: fedeltà alla tradizione, reinterpretazione, e concentrazione delle varie linee di riflessione (G. SEGALLA, *La cristologia del Nuovo Testamento. Un saggio* [SB 71], Brescia 1985, 167-184); cf. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* [FRLANT 83], Göttingen [2]1964, 280-333; J.D.G. DUNN, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origin of the Doctrine of the Incarnation*, London 1980, 12-64 e 272-291; R. PENNA, «Inizi e primi percorsi della cristologia giudeo-cristiana», in A. PITTA (ed.), *Il giudeo-cristianesimo nel I e II sec. d.C. Atti del IX Convegno di Studi Neotestamentari (Napoli, 13-15 settembre 2001)*, in *RSB* XV(2003)2, 201-232.

[49] Addirittura Torti 67s, già nella versione del testo, anticipa il v. 4b subito dopo il v. 3a e pone poi tra parentesi i vv. 3b-4a.

La difficoltà di collocare i vv. 3b-4a nel contesto era già intuita da Giovanni Crisostomo, sia pur espressa in termini retorici.[50] Ma è la produzione esegetica dell'ultimo dopoguerra ad essere sostanzialmente concorde nel riconoscere nei vv. 3b-4a un'arcaica confessione di fede pre-paolina di stampo giudeo-cristiano (probabilmente ritoccata da Paolo stesso), anche se la sua classificazione formale può variare.[51] Esaminiamo analiticamente il testo per gradi successivi.[52]

(a) La sua pre-redazionalità non appare immediatamente, tanto più che esso si trova inserito in un prescritto epistolare, che formalmente è quanto di più stereotipo presenti l'epistolografia antica. Tuttavia, alcuni indizi inequivocabili ci riportano a uno stadio molto arcaico: (1) la costruzione participiale delle due frasi, invece che relativa, ben visibile sul greco;[53] (2) il *parallelismus membrorum* delle due frasi, costruite non solo su due participi al genitivo, ma anche sulla contrapposizione di due complementi di origine («dal seme di Davide»-«dalla risurrezione dei morti») e di due complementi modali («secondo la carne»-»secondo

[50] In PG 60,397: «Ma cosa mi combini, o Paolo? Dopo che hai trasportato tanto in alto gli animi nostri... come mai ci riporti giù verso Davide?»; e a proposito del v. 4 parla di «locuzione complicata» (*asafês tò eirēménon*).

[51] Già A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903 (= München 1966), 61 e 76, parlava genericamente di «Glaubensformel». Ma il primo autore a sottolineare la sua dimensione «tradizionale» è stato R. Bultmann, *Theologie des N.T.*, Tübingen 1948, 50 (= ^{5}1965, 52), pur limitandosi a vedervi una «überlieferte Formel». Michel 39 invece parla esplicitamente di «Taufbekenntnis» e Käsemann 8 di «liturgisches Fragment», Wilckens I,56 è incerto tra «homologische bzw. liturgische Formel»; anche P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975, 9-57, colloca il passo fra i testi liturgici ma come «Personformel». Ma è meglio limitarsi a scorgervi semplicemente, secondo le varie formulazioni degli Autori, «a pre-pauline formulation» (Dunn 1,5), «eine alte Glaubensformel» (Theobald 32), «un frammento della predicazione e confessione cristiana primitiva» (Fitzmyer 274), «a pre-Pauline hymn or creedal formulation» (Schreiner 38), «a formulaic summary of the gospel cited from the common Christian tradition» (Byrne 43), «uno dei più significativi testi prepaolini» (Pitta 47), «une confession de foi prépaulinienne» (Légasse 52), «ein übernommenes Zitat» (Lohse 64). Voci contrarie sono quelle di V.S. Poythress, «Is Romans 1,3-4 a Pauline Confession after All?», in *ET* 87(1976), 180-183; Haacker 25s (cf. Moo 45: «uncertain hypothesis»).

[52] La principale bibliografia in materia, oltre i Commenti, è la seguente: E. Schweizer, «Röm. 1,3f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus», in *Neotestamentica*, Zürich-Stuttgart 1963, 180-189; E. Lindemann, «Tradition und Interpretation in Röm 1,3f», in *EvTh* 31(1971), 264-276; H. Zimmermann, *Metodologia del Nuovo Testamento*, Torino 1971, 171-181; J.D.G. Dunn, «Jesus - Flesh and Spirit: An Exposition of Romans 1:3-4», in *JTS* 24(1973), 40-68; R. Penna, *Lo Spirito di Cristo*, Brescia 1976, 273-275; P. Beasley-Murray, «Romans 1:3f: An Early Confession of Faith in the Lordship of Jesus», in *TyndBul* 31(1980), 147-154; S. Vidal, *La resurrezione di Gesù nelle lettere di Paolo. Analisi delle tradizioni*, Assisi 1985, 243-284; R. Jewett, «The Redaction ad Use of an Early Christian Confession in Romans 1:3-4», in D. Groh – R. Jewett (edd.), *The Living Text. Essays in Honor of E.W. Saunders*, Lanham, MD 1985, 99-122; F.W. Horn, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLANT 154), Göttingen 1992, 96-100; S. Légasse, «Fils de David et Fils de Dieu. Note sur Romains 1,3-4», in *NRT* 122(2000), 564-572; T. Eskola, *Messiah and the Throne. Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discorse* (WUNT 2.142), Tübingen 2001, 217-227.

[53] Nel greco infatti abbiamo rispettivamente due participi iniziali, *toû genoménou* e *toû horistheéntos*, che rivelano una costruzione più semitica che greca (E. Norden, *Agnostos Theos*, Darmstadt 1971 [= Berlin 1913], 257); altrettanto si dica per la mancanza delle particelle disgiuntive *mén-dé* (cf. *ib.*, 165ss. 276.387).

lo Spirito di santità»);[54] (3) un vocabolario inusuale in Paolo: l'uso del nome di Davide in senso anagrafico (mentre altrove Paolo lo impiega solo come metonimia dei Salmi; cf. invece 2Tm 2,8); il verbo *horízein*, «costituire, stabilire», è *hl* nell'intero epistolario paolino; lo stesso si dica della locuzione circa il «figlio di Dio» al v. 4a (*hyioû theoû*) priva di articolo; il costrutto *pneûma hagiosýnēs* è pure *hl* in tutto il NT (e addirittura assente nei LXX) ed equivale né più né meno all'ebraico *rûaḥ haqqôdeš*, «Spirito santo»;[55] l'opposizione «carne-Spirito» appartiene qui a una tipologia esorbitante il linguaggio paolino;[56] il costrutto «risurrezione *dei* morti», invece del più comprensibile «*dai* morti», suppone una comprensione temporale della risurrezione di Gesù come inizio di una risurrezione generale (cf. invece altrove in Paolo la dizione «dai morti»: Rm 4,24; 6,4.9; 8,11; 10,7.9; ecc.);[57] (4) lo stridente contrasto riscontrabile tra la portata del titolo di Figlio nel v. 3a (= colui che nasce dal seme di Davide è già figlio) e quella che lo stesso titolo comporta invece al v. 4a (= costituito tale solo a partire dalla risurrezione).

(b) La formulazione originale della confessione. Poiché il credo cristologico non è citato come in 1Cor 15,3-5, si è pensato che l'Apostolo lo abbia ritoccato adattandolo al nuovo contesto. A questo proposito sono state avanzate tre ipo-

[54] Secondo un'originale ipotesi di Lindemann, «Tradition und Interpretation in Röm 1,3f», dei due complementi modali, il primo nella formula preredazionale non esisteva, mentre al posto del secondo doveva esserci la locuzione *en dynámei pneúmatos hagiosýnēs* (conforme alla formula *en dynâmei pneúmatos hagíou* di Rm 15,13; cf. 15,19; At 1,8), che perciò fonderebbe insieme i due complementi preposizionali del v. 4a. Tuttavia, a parte il fatto che si tratta di una mera congettura, in questo modo si romperebbe la costruzione della frase a membri paralleli, che ha anche una chiara funzione mnemotecnica. Da parte sua, T. Eskola nega che ci sia un vero *parallelismus membrorum* e intende il secondo participio come specificazione del primo in questo modo: «Colui che è dal seme di Davide è stato designato in precedenza (come in At 2,23; 10,42, e partendo da 2Sam 7,12) come Figlio di Dio in potenza»; ma la medesima doppia costruzione participiale non può non evidenziare un parallelismo vero e proprio.

[55] Essa è attestata soltanto in *Test.Lev.* 18,11 («I santi mangeranno dell'albero della vita e lo Spirito di santità sarà su di loro»; cf. 18,7) e poi su di un amuleto posteriore (segnalato da E. Peterson, «Das Amulet von Acre», in *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom-Freiburg-Wien 1959, 346-354). Il sintagma in ebraico ricorre nel TM (solo in Sal 51,13; Is 63,10.11, ed è sempre reso dai LXX con *pneûma hágion*, che d'altronde è testimoniato per conto suo in Sap 1,5; 9,17; Dn 5,12; 6,3), spesso nei manoscritti di Qumran (cf. 1QS 3,7.8; 1QH 7,6; 9,32; ecc.) e nei Targumîm (cf. TgN Gen 41,38; 42,1; Tg Is 42,1; ecc.).

[56] L'opposizione «carne-Spirito» altrove in Paolo si riferisce a una situazione antropologica, contrassegnata da due princìpi dominanti e alternativi, rispettivamente negativo e positivo, di cui il secondo esclude totalmente il primo (cf. Gal 5,16-23; Rm 8,5-13); ma qui non si tratta né dell'uomo in generale, poiché il riferimento è cristologico, né di una vera antitesi, poiché il secondo non esclude il primo ma solo lo oltrepassa. È vero che il complemento *katà sárka* in rapporto alla discendenza umana di Gesù si ritrova in Rm 9,5, ma non più in riferimento a Davide e tantomeno in opposizione allo Spirito. Peraltro l'opposizione «carne-Spirito» riferita al modo d'essere di Gesù Cristo si trova anche altrove, ma fuori di Paolo e comunque in formule della tradizione (cf. 1Tm 3,16; 1Pt 3,18).

[57] Secondo Kuss I,14 si tratterebbe solo di una dizione eufonica abbreviata per *tês anastáseōs autoû tês ek nekrôn* ritenuta troppo pesante. Ma cf. E.R. Martinez, «*Ex anastáseōs nekrôn*: mediante la risurrezione dei morti in Rm 1,4», in L. Padovese (ed.), *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 1998, 95-103.

tesi. (1) L'una propone di espungere dalla formula originaria i due complementi modali e di congiungere direttamente il concetto di potenza con quello di Spirito, così: «Nato dal seme di Davide, costituito figlio di Dio nella potenza dello Spirito di santità dalla risurrezione dei morti».[58] Ma, come abbiamo già rilevato, è cosa ardua considerare un'aggiunta paolina la contrapposizione «carne-Spirito» così come essa è qui formulata. (2) Un'altra proposta si concentra sulla redazionalità del solo complemento «con potenza», *en dynámei*, che sarebbe stato aggiunto da Paolo: infatti, il contrasto tra le due ricorrenze del titolo «figlio di Dio» (v. 3a e v. 4a) si risolverebbe pensando che l'Apostolo abbia voluto attutire l'affermazione secondo cui Gesù diventò Figlio unicamente con la risurrezione, precisando che questa filiazione è nuova solo per l'acquisizione di una «potenza» di cui prima egli non disponeva.[59] Ma questa ricostruzione potrebbe dipendere dalla vecchia supposizione che nel giudaismo il messianico Figlio di Davide non fosse in realtà qualificato come Figlio di Dio, mentre è vero il contrario come si deduce da Qumran (cf. 1QSa 2,11-12; 4QFlor 1,11-12; 4Q246 II,1). (3) Infine, c'è chi ritiene che Paolo abbia considerato la formula primitiva perfettamente congrua con la propria cristologia e l'abbia lasciata intatta: sarebbe infatti inverosimile che l'Apostolo riportasse una confessione cristologica per condividere la fede dei suoi destinatari e nello stesso tempo volesse ritoccarla e correggerla.[60] Da questo punto di vista la specificazione «con potenza» intende dire che Gesù, se non diventò figlio di Dio alla risurrezione per la prima volta, tuttavia ottenne allora una filiazione di grado più alto. (4) Sul piano dell'interpretazione del testo le soluzioni 2 e 3 risultano essere di fatto entrambe possibili. Ma va comunque evidenziato il fatto che il titolo di «figlio di Dio», pur se dobbiamo ritenere originale la determinazione «con potenza», è attribuito solo al Risorto e non al Terreno.[61]

(c) Estensione e struttura della formula. La configurazione chiusa del testo è ben confermata dalla constatazione che il v. 3a («concernente il Figlio suo») si salderebbe meglio immediatamente con il v. 4b («Gesù Cristo Signore nostro»). Il fatto che il nome proprio del Figlio con la sua qualifica di «Signore» venga menzionato solo dopo la nostra formula può certamente significare che la signoria di Gesù è fondata soltanto sulla sua risurrezione. Ma la dilazione della sua comparsa nel testo suggerisce assai bene che i vv. 3b-4a rappresentano un vero

[58] Cf. BULTMANN, *Theologie des N.T.*, 52; LINNEMANN, *Tradition und Interpretation*, 274; VIDAL, *La resurrezione di Gesù*, 258-259; HORN, *Das Angeld des Geistes*, 100.

[59] Cf. per esempio SCHWEIZER, *Röm. 1,3f.*, 180-189; KRAMER, *Christos, Kyrios, Gottessohn*, 107; SCHLIER 64-65.

[60] Cf. DUNN, *Romans*, I, 6 e 14. Vedi anche HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, 252.

[61] Va comunque precisato che intendiamo il complemento *en dynámei* non in senso avverbiale, riferito al lontano participio «costituito» e denotante perciò l'azione potente di Dio nella resurrezione di Gesù (cf. M.-É. BOISMARD, «Constitué Fils de Dieu [Rm. I,4]», in *RB* 60[1953], 1-17), bensì in senso aggettivale, riferito al più vicino titolo «figlio di Dio» e come sua specificazione denotante la nuova situazione del Risorto.

inserto, il quale potrebbe essere omesso senza alcun danno per lo scorrimento sintattico del prescritto.[62]

Quanto alla struttura della confessione, si nota che è chiaramente bimembre. In ciò abbiamo un'apparente analogia con quella di 1Cor 15,3-5, ma la nostra è più asciutta e tutta costruita sulla correlazione di elementi grammaticalmente uguali: due participi con articolo, due complementi di origine, due complementi modali. Questi elementi, a ben vedere, non costituiscono tanto un'antitesi quanto piuttosto un *climax*; infatti il v. 4a non esprime propriamente un'opposizione al v. 3b, bensì una progressione di itinerario esistenziale.

(d) Lo schema cristologico presente nella formula pre-paolina è fra i più interessanti. Lo si comprende appieno solo quando ci rendiamo conto che vi manca totalmente ogni accenno alla morte di Gesù. Ciò che in 1Cor 15,3 veniva espresso come «morte per i nostri peccati secondo le Scritture», qui viene sostituito con una dichiarazione di davidicità: il riferimento perciò non è al momento supremo della vita di Gesù, ma all'intera sua esistenza terrena in quanto egli è contrassegnato dalla discendenza davidica e quindi da un'implicita pretesa alla messianicità regale. Questa prospettiva, assente in 1Cor 15,3-5, accosta piuttosto il nostro passo all'interesse cristologico del Vangelo di Matteo (almeno nei suoi primi due capitoli) e in generale a un'impostazione giudeo-cristiana.

Alla confessione di Rm 1,3b-4a sottostà evidentemente lo schema di una esaltazione intesa come intronizzazione regale,[63] che è reperibile in alcuni passi dell'Antico Testamento (cf. 2Sam 7,14; Sal 2,7; 110,1) e che invece è sostanzialmente estranea a Paolo, il quale non attribuisce mai al Cristo il titolo di «re».[64] Ma occorre notare che la nostra confessione di fede non si accontenta di proclamare Gesù come discendente davidico, bensì va oltre e vi aggiunge esplicitamente il titolo di «figlio di Dio», sul quale la formula insiste come su di un punto d'arrivo.[65] Abbiamo infatti qui una cristologia a due stadi (= vita terrena e successiva glorificazione),[66] di cui il più decisivo per la definizione della

[62] Cf. ZIMMERMANN, *Metodologia*, 172.

[63] Cf. J.H. HAYES, «The Resurrection As Enthronement and the Earliest Church Christology», in *Int* 22(1968), 333-345.

[64] Solo in 1Cor 15,24-25 l'Apostolo parla in termini generici di una regalità di Cristo, la quale però non solo è provvisoria (cioè storica), ma dipende dalla sua intronizzazione in quanto risorto e non dalla sua generazione carnale (cf. anche le deuteropaoline Col 1,13; Ef 5,5).

[65] Anzi, in At 2,22-36 abbiamo persino un'opposizione tra Gesù e Davide; cf. v. 34: «Davide infatti non salì ai cieli», cioè non ebbe una intronizzazione celeste. Originale ma difficilmente condivisibile è la posizione di M. THEOBALD, «"Dem Juden zuerst und auch dem Heiden". Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3f.», in ID., *Studien zum Römerbrief* (WUNT 136), Tübingen 2001, 102-118, secondo il quale il v. 3b si riferirebbe al Messia d'Israele (sulla base della ricorrenza dello stesso complemento *katà sárka* in 9,5: «da essi viene il Cristo secondo la carne»), mentre il v. 4a si riferirebbe al Signore dei gentili in senso universalistico.

[66] Cf. E. SCHWEIZER, «Der Glaube an Jesus den "Herrn" in seiner Entwicklung von den ersten Nachfolgern bis zur hellenistischen Gemeinde», in *EvTh* 17(1957), 7-21, qui 11; HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, 252. Questa cristologia diventa a tre stadi (= figlio di Dio pre-esistente, nascita terrena, risurrezione con una nuova dimensione della figliolanza) solo nell'attuale contesto paolino, da cui risulta che il davidide Gesù nasce già come Figlio di Dio (cf. v. 3a).

piena identità di Gesù è appunto e soltanto la risurrezione; è in quel momento che vale pienamente anche per lui l'assicurazione fatta anticamente all'anonimo re di Gerusalemme in Sal 2,7: «Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato».[67] Il riferimento cristiano di questo testo salmico alla risurrezione di Gesù è esplicitamente attestato negli Atti degli apostoli, dove è lo stesso Paolo a citarlo nella sinagoga di Antiochia di Pisidia (cf. At 13,32-33; anche Eb 1,5; 5,5). Si esprime così una cristologia che potremmo definire di tipo adozionista.[68] Infatti, se è vero che non si nega che Gesù fosse Figlio di Dio già nella fase terrena, tuttavia egli viene esplicitamente qualificato come tale solo a partire dalla sua risurrezione.

A questo proposito precisiamo alcuni elementi inerenti all'affermazione del testo. (1) L'esaltazione di Gesù è dovuta a un intervento di Dio, chiaramente suggerito dal *passivum divinum* del participio aoristo «costituito»: questo è un dato costante, che abbiamo già notato e che si ritroverà anche altrove (cf. l'inno prepaolino di Fil 2,9); è Dio che intronizza e che fa del re il proprio figlio.[69] (2) La contestuale menzione del Pneuma (l'espressione «Spirito di Santità» o «Spirito santo» vuol dire soltanto che si tratta dello Spirito di Dio) suggerisce discretamente una struttura trinitaria dell'evento pasquale e implica una cristologia assai antica, secondo cui solo lo stadio glorioso dell'esistenza di Gesù è caratterizzato dallo Spirito;[70] in ogni caso il sostantivo greco astratto *hagiosýnē* non significa «santificazione» in senso dinamico (come se si alludesse al fatto che il Risorto agisce donando lo Spirito santificante; in greco sarebbe *hagiasmós* come in 1Cor 1,31) ma «santità» in senso statico come qualifica dello Spirito e perciò equivalente in forma semitica al semplice aggettivo «santo».[71] La menzione dello Spirito non è certo priva di connessioni con quella precedente di potenza, ma solo in quanto la potenza del Risorto dipende dal fatto che egli è stato investito e trasformato dallo Spirito Santo (cf. Rm 8,11: «Colui che ha risuscitato Cristo

[67] Sulla problematica suscitata dal Salmo circa la natura della filiazione divina del re, cf. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi, Commento e attualizzazione*, 3 voll., Bologna 1985, ²1993, I, 102-105 (con bibliografia).

[68] Vedi in proposito le sagge precisazioni di ESKOLA, *Messiah and the Throne*, 295-321, sull'originario «pattern teocratico» giudaico, che nella cristologia neotestamentaria viene rimodellato nel senso di una vera partecipazione di Gesù al trono della Gloria divina.

[69] Precisiamo soltanto che il senso del greco *horisthéntos* è appunto quello di «costituito, stabilito» (come sempre nel Nuovo Testamento; vedi anche *DENT, s.v.*) e non quello di «dichiarato, manifestato», come voleva per esempio il Crisostomo da un punto di vista dogmatico per evitare l'impressione che Gesù prima della risurrezione non fosse Figlio di Dio (cf. CRANFIELD, *Romans*, I, 61-62).

[70] Questa sorta di «adozione divina» viene sempre più spostata all'indietro dalla tradizione: i sinottici vedono un'investitura pneumatica e la dichiarazione di una figliolanza divina già al momento del battesimo al Giordano (cf. Mc 1,9-13 //; Gv 1,33); i vangeli dell'infanzia spostano questa dimensione già al momento del concepimento di Gesù (cf. Mt 1,18.20 e Lc 1,35). Ma occorre dire che anche Paolo, sia pure in termini non molto sviluppati, presenta elementi di una cristologia della preesistenza (più sviluppati poi nella tradizione paolina, in Eb e Gv).

[71] Tutt'al più si può intendere la «santità» nel senso dei LXX come un sinonimo della santa maestà e potenza di YHWH, l'essenza della sua gloria (cf. Schlier 66).

dai morti»), il quale però non è visto come suo dono, bensì, anche per il parallelismo con il v. 3b (circa la «carne»), come suo costitutivo proprio che rende possibile l'esercizio di una nuova potenza salvifica. (3) Importante, dunque, è soprattutto la nuova dimensione di «potenza» acquisita dal Risorto. Essa si spiega doppiamente sullo sfondo sia delle attese messianiche giudaiche sia della vita terrena dello stesso Gesù.

Nel primo caso constatiamo una certa continuità con ciò che per esempio affermano gli apocrifi *Salmi di Salomone* 17,37-42 circa il futuro re figlio di Davide:

> «[37]E non s'indebolirà (*ouk asthenēsei*) nei suoi giorni, a causa del suo Dio:
> *perché Dio lo ha reso forte con spirito santo*
> (*hóti theòs kateirgásato autòn dynatòn en pneúmati hagíōi*)
> e (lo ha reso) maestro con sapiente prudenza unita a forza (*ischýos*) e giustizia.
> [38]E (la) benedizione del Signore sarà con lui con forza (*met'autoû en ischýi*),
> e non s'indebolirà (*kai ouk asthenḗsei*).
> [39]La sua speranza è nel Signore
> e chi è forte (*tís dýnatai*), al suo confronto?
> [40]Sarà forte (*ischyrós*) nelle sue opere, e potente (*krataiós*) grazie al timor di Dio,
> pascolando il gregge del Signore con fedeltà e giustizia,
> e non lascerà che nessuno tra loro si indebolisca (*ouk afḗsei asthenṓsai*) nel loro pascolo.
> [41]Li guiderà tutti con equità
> e non ci sarà tra loro orgoglio così che qualcuno tra loro sia oppresso.
> [42]Questa è la dignità del re d'Israele, che Dio conosce,
> così da innalzar(lo) sulla casa di Israele per guidarli».

Come si vede, il brano è letteralmente dominato dall'idea della potenza che caratterizzerà il futuro davidide. Soprattutto il v. 37 contiene un'espressione («Dio lo ha reso forte con spirito santo»; parallela è quella del v. 38: «sarà con lui con forza»), che è molto vicina a quella del testo paolino. Se poi ci chiediamo in che cosa consista la nuova forza acquisita dal Risorto, dobbiamo distanziarci dalla prospettiva terrenistico-politica propria del testo giudaico (di cui occorre però ritenere l'associazione Spirito-potenza)[72] e insistere sul nesso cristologico dello Spirito Santo, che, sia pure non personalizzato, va rapportato all'affermazione di 1Cor 15,45: «L'ultimo Adamo divenne Spirito vivificante» (cf. At 2,33). La risurrezione significò per Gesù la sua collocazione su un piede di eguaglianza so-

[72] Il concetto di «spirito santo» nei *Salmi di Salomone* 17,37 (notare l'iniziale minuscola adottata nella traduzione) esprime l'idea giudaica di una forte modalità d'intervento divino: è lo «spirito di forza», di cui è dotato il davidide già secondo Is 11,2; cf. M.-A. CHEVALLIER, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament*, Paris 1958, 15; PENNA, *Lo Spirito di Cristo*, 68-69. Sull'associazione Spirito-potenza nel NT cf. E. SCHWEIZER, «The Spirit of Power. The Uniformity and Diversity of the Concept of the Holy Spirit in the New Testament», in *Int.* 6(1952), 259-278.

teriologica con Dio stesso.[73] Lo Spirito infatti connota doppiamente sia l'intervento divino sia la nuova dimensione gloriosa del Cristo.[74] Del resto, uno «Spirito di forza» (*pneûma ischýos*) definisce il re messianico già secondo il profeta Isaia (cf. Is 11,2): ed è uno Spirito che proviene da Dio e insieme riposa sul rampollo di Iesse.

Nel secondo caso si evidenzia invece la discontinuità con la fase terrena di Gesù. Qui infatti prevalse il nascondimento e persino l'impotenza. Lo si vede bene, sia nel racconto delle tentazioni nel deserto (fonte Q: Mt 4,1-11 / Lc 4,1-13), sia nel momento della crocifissione (cf. Mt 27,40): in entrambi i casi, apostrofato con la stessa qualifica («Se sei figlio di Dio»), Gesù non accondiscese alla logica rispettivamente del diavolo e della folla e quindi non si mostrò così potente da soddisfare le rispettive richieste insidiose. Del resto, ancora il quarto evangelista sarà cosciente che nella sua vita terrena Gesù non si comportò con la potenza dello Spirito, poiché questo poteva avvenire solo con la sua glorificazione (cf. Gv 7,39).

Il costrutto sintattico «stabilito figlio di Dio con potenza (o: potente)» non solo determina il vero contenuto della seconda proposizione, ma rappresenta l'affermazione su cui cade il peso dell'intera formula, costruita secondo i due estremi dell'esistenza umana di Gesù: sicché la risurrezione risulta molto più evidenziata qui che non in 1Cor 15,3-5. Viene così sottolineata e persino enfatizzata la nuova, ineguagliabile dignità acquisita da Gesù con la sua risurrezione dai morti.

(e) La redazione paolina della formula ne cambia radicalmente la prospettiva cristologica. Ciò dipende soprattutto dall'aver premesso in chiave il complemento del v. 3a *perì toû hyioû autoû*, cosicché dicendo che Gesù nasce dal seme di Davide si presuppone che sia già «figlio di Dio». Si opera così uno spostamento di attenzione dal momento della risurrezione a quello dell'incarnazione (in analogia con Gal 4,4 e Fil 2,7),[75] o meglio dal figlio di Dio glorificato a quello pre-esistente: la filiazione divina di Gesù non comincia nel tempo, ma esiste da sempre.[76] La cristologia a due stadi, propria del testo preredazionale, si prolunga così *a parte ante* e diventa a tre stadi: pre-esistenza, nascita terrena, risurrezione. A questo punto però bisognava modificare la portata del titolo tradizionale «figlio di Dio» al v. 4a: infatti, se Gesù è già figlio di Dio al momento della nascita, che senso avrebbe dire che è stato costituito figlio in un secondo momento, cioè alla sua risurrezione? Paolo interviene, con ogni probabilità, aggiungendo il complemento *en dynámei*, «con potenza», il quale va riferito non al participio «costituito»[77] ma al titolo «figlio di Dio», sia perché è più vicino, sia perché l'intera locuzione «figlio di Dio con potenza» è la sola priva di un vero parallelismo con il precedente v. 3b, sia perché lo stesso complemento altrove nel Nuovo Testamento ha valore modale e non causale (cf. Mc 9,1; 1Cor 15,43; 1Ts 1,5), sia perché troviamo la stessa idea nei già citati *Salmi di Salomone* (17,37-38).[78] Quando il concetto di potenza è riferito all'intervento di Dio in Cristo, viene espresso in altri modi (cf. 1Cor 6,14; 2Cor 13,4; Ef 1,19; Fil 3,10).

[73] Questa idea sarà espressa molto bene, per esempio, sia dall'autore di Eb con l'analogia del Sommo Sacerdote che entra nel Tempio celeste (cf. 2,17-18; 4,14-16; 9,24), sia dall'Apocalisse di Giovanni con l'immagine dell'Agnello insediato sul trono di Dio (cf. 5,6).

[74] Il complemento modale in Rm 1,4a (*katà pneûma...*) denota non solo la forza in base alla quale avvenne la risurrezione (= «stabilito... secondo lo Spirito»; cf. 2Cor 13,3: «Egli vive per la potenza di Dio»), ma anche la potenza acquisita dal Risorto stesso (= «con potenza secondo lo Spirito»; cf. l'associazione dei due concetti in Rm 15,19; 1Cor 2,4; 1Ts 1,5 e At 1,8).

[75] Cranfield I, 59 ritiene possibile che il participio *genoménou* del v. 3b (come se non significasse «generato» ma «venuto a essere») denoti la conoscenza della tradizione circa il concepimento verginale di Gesù. Ma va osservato che «lo scopo primario del parallelo di Rm 1,3-4 non è tanto ricollegare Gesù alla linea della discendenza davidica, quanto affermare che Gesù, il Messia davidico, è *risorto*» (R.E. Brown – K.P. Donfried – J.A. Fitzmyer, *Maria nel Nuovo Testamento*, Assisi 1985, 49).

[76] Contro le obiezioni di Dunn in materia, cf. Schreiner 38s.

Nel **v. 4b**, a conclusione dell'esposizione del contenuto cristologico dell'evangelo, giunge finalmente il nome del Figlio: «Gesù Cristo Signore nostro». La posposizione così dilazionata del nome proprio dipende verosimilmente dal nuovo titolo (sia pure in contesto formulare) di *Kyrios*, che è strettamente congiunto con la risurrezione (cf. Fil 2,9-11) e in quanto tale oggetto di acclamazione cultuale (cf. Fil 2,11; Rm 10,9; 1Cor 12,3). Normalmente in Paolo il contesto delle sue ricorrenze indica la stretta relazione esistente tra il Risorto e la vita quotidiana dei cristiani,[79] come anche qui viene suggerito dal pronome «nostro».[80]

A questo Signore nel **v. 5** Paolo connette e attribuisce il proprio incarico missionario. Il plurale «abbiamo ricevuto», dato lo specifico riferimento alla missione tra i gentili, ben difficilmente coinvolge l'insieme degli altri apostoli[81] e tanto meno i cristiani in generale.[82] Probabilmente occasionato dal pronome plurale «nostro» immediatamente precedente, esso andrà considerato come un plurale letterario d'autore, visto che Paolo non menziona altri co-mittenti, anche se for-

[77] Contro Boismard, «"Constitué Fils de Dieu" (Rm 1,4)», il quale sottolinea così il valore della risurrezione di Gesù come atto «potente» di Dio. Ma vi si oppone il confronto con il citato *Salmo di Salomone* 17, oltre a essere contraria praticamente l'unanimità degli studiosi (con l'eccezione di G. Ruggieri, *Il figlio di Dio davidico. Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom. 1,3-4* [AG 166], Roma 1968, 94). Wilckens I, 65 ritiene possibili entrambe le posizioni; ma, data la loro distanza, una scelta si impone.

[78] Comunque esagera Althaus 23 quando oppone talmente i due modi d'essere di Gesù, affermando che «egli ha deposto la "carne" ed è ora tutto "spirito", tutto "potenza" sovrana di Dio»; infatti, testi come Rm 9,5 e 1Cor 15,44-45 implicano, nonostante tutto, la sua umanità.

[79] Il titolo «è la designazione più completa di Cristo, di cui ricorda il nome proprio (Gesù), indica il *munus* (Cristo, cioè il Messia) e la presenza salvifica (Signore nostro)» (F. Montagnini, *La prospettiva storica*, 52); su quest'ultimo aspetto, cf. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn*, 149-181.

[80] Più ampi sviluppi sul titolo in R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, II, *Gli sviluppi* (Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 2), Cinisello Balsamo ²2003, 153-154 e 183-186.

[81] Così Sanday – Headlam 10.

[82] Così Barrett 21.

se egli intende anche associare a sé i suoi più stretti collaboratori. L'espressione «la grazia dell'apostolato» rende il binomio greco *chárin kaì apostolḗn*, che va inteso al meglio come una endiadi.[83] I due concetti sono strettamente associati in 1Cor 15,9-10, dove del resto la «grazia» non è solo quella della chiamata iniziale ma è ciò che rende costantemente fecondo l'apostolato di Paolo.[84] Dunque l'Apostolo non distingue tra chiamata e missione, ma neanche separa l'esercizio materiale della missione stessa da ciò che la informa e la dinamizza dall'interno (cf. anche 1Cor 3,10s; Gal 2,7.9).

Lo scopo di un tale impegno è «l'obbedienza della fede». *Hypakoḗ* nell'epistolario è termine tecnico del linguaggio missionario (cf. Rm 6,16; 10,16a; 15,18; 2Cor 10,5; 2Ts 1,8; Eb 5,9; 1Pt 1,2.14.22), dunque non ha significato morale. Il genitivo nell'espressione paolina è epesegetico: la fede stessa è un atto di obbedienza, cioè di sottomissione all'evangelo, è l'accettazione docile e manifestazione di consenso alla via di salvezza proposta da Dio in Cristo.[85] Non si tratta quindi di obbedienza alla fede nel senso della *fides quae creditur*,[86] che qui del resto non viene specificata, ma di fede come atto di obbedienza nel senso della *fides qua creditur* (cf. Rm 1,8 con 16,19; e 10,16a con 10,16b; vedi anche il parallelismo tra *apistía*, «incredulità», in 11,23, e *apeítheia*, «disobbedienza», in 11,30.31). La semantica del sintagma è sicuramente centrale nella Lettera ai Romani, anche senza volervi scorgere l'affermazione programmatica dello scopo principale dell'intero scritto.[87]

La missione di Paolo si svolge «fra tutte le genti», cioè tra i non-ebrei. L'audacia di questo impegno (con cui solo parzialmente si può paragonare quello di Giona a Ninive) caratterizza in maniera tipica l'intera figura dell'Apostolo (cf. Rm 11,13; 15,15s.18; Gal 1,16; 2,8s). Essa si può valutare adeguatamente solo in base al diverso atteggiamento che verso le «genti», i *gôyîm*, ha il giudaismo corrente. Oltre al fatto che esso non esercitò una vera e propria missione nei loro confronti,[88] è il suo giudizio verso di loro che diverge assai da quello di s. Paolo.

[83] La grammatica di Blass – Debrunner § 280,3 separa impropriamente i due sostantivi, riferendo la *cháris* a tutti i cristiani e la *apostolē* al solo Paolo.

[84] Con Käsemann 10, Wilckens I,66, Cranfield I,65s, contro Schlier 69s, la cui distinzione tra «la grazia di Dio che agisce nella predicazione dell'evangelo» e «il mandato missionario», per quanto opportuna, non mi sembra tale da negare il valore coordinativo del *kaì* (cf. BDR § 442,9b).

[85] In un'ottica meramente giudaica, il costrutto significherebbe che fede in Dio e obbedienza alla sua Legge sono inseparabili; ma Paolo appunto opera questa disgiunzione, attribuendo al concetto di obbedienza una portata non più solamente morale ma evangelica (cf. D.B. Garlington, *«The Obedience of Faith»: A Pauline Phrase in Historical Context* [WUNT 2.38], Tübingen 1991).

[86] Così Vg *ad obediendum fidei* (corretto in NeoVg *ad oboeditionem fidei*) e la tradizione latina fino ancora a Lietzmann (vedi le espressioni affini «obbedire all'evangelo» in Rm 10,16; 2Ts 1,8, e «obbedire alla verità» in 1Pt 1,22). Già Lutero spiegava con *ad obedientiam fidei* (cf. G. Pani, *Martin Lutero. Lezioni sulla lettera ai Romani*, Roma 1983, 30s).

[87] Cf. D.B. Garlington, *Faith, Obedience and Perseverance: Aspects of Paul's Letter to the Romans* (WUNT 2.79), Tübingen 1994, 10; J.C. Miller, *The Obedience of Faith, the Eschatological People of God, and the Purpose of Romans* (SBL DS 177), Atlanta 2000, 178.

[88] Vedi i vari studi in materia: M. Perez Fernandez, «La apertura a los gentiles en el judaismo intertestamentario», in *EstBib* 11(1983), 83-106; S. McKnight, *A Light Among the Gentiles. Jewish*

Si tratta infatti di un giudizio sostanzialmente negativo, a partire da Is 40,15.17 («Ecco, le genti sono come una goccia da un secchio, contano come il pulviscolo sulla bilancia... Tutte le genti sono un nulla davanti a lui, come niente e vanità sono da lui ritenute»), passando per il *Libro dei Giubilei* (cf. 1,19: i gentili sono «il nemico»; 6,35: messa in guardia dall'andare «appresso al loro errore e alla loro ignoranza»; 22,16: «Sepàrati dai gentili, non mangiar con loro, non esser loro amico...»; 25,1: in essi «non vi è nulla di santo»), Qumran (cf. 1QM 11,10: «Li tratterai come il Faraone»), Filone Al. (dove spesso i gentili sono assunti come il prototipo delle passioni smodate) fino al rabbinismo (a motivo dell'elezione di Israele e dell'idolatria dei gentili, che non accettarono la Torah offerta da Dio a tutti gli uomini),[89] nonostante qualche apprezzamento rintracciabile nel giudaismo ellenistico (cf. la figura positiva della giovane Aseneth nell'omonimo romanzo *Giuseppe e Aseneth*). La comminazione della pena di morte scritta chiaramente in greco (età erodiana) nel tempio di Gerusalemme accanto alla porta che dava accesso dal cortile dei gentili ai cortili interni riservati ai giudei sanciva ufficialmente l'incompatibilità dei due tronconi, peraltro attestata anche in diversi scrittori greci e latini dell'epoca.

Paolo, invece, pur nella consapevolezza delle differenze religiose (cf. Gal 2,16), dedica ad essi tutte le proprie preoccupazioni di giudeo ecumenico, che non fa distinzione fra i due ambiti storico-salvifici (cf. Rm 2,11; 3,29) né quanto alla comune situazione di peccato (cf. Rm 1,18–2,29; 3,9-20) né quanto alla comune possibilità di salvezza offerta da Dio in Cristo mediante la sola fede (cf. Rm 3,21–5,21; 9-11; Gal 2,16).[90] Lo scopo primario di una tale missione è di far conoscere il «nome» di Cristo, cioè Cristo stesso, che con la sua risurrezione ha ottenuto «il nome che è al di sopra di ogni nome» (Fil 2,10; cf. Ef 1,20), cioè la dignità divina, come del resto è stato appena detto nel v. 4a. L'espressione «a vantaggio del suo nome» (*hypèr toû onómatos autoû*) potrebbe già appartenere a una terminologia missionaria pre-paolina (cf. At 5,41; 9,16; 15,26; 21,13; 3Gv 7); certo essa è di conio ebraico ed equivale a *lᵉma'an šᵉmô* (Sal 23,3; 106,8; cf. ... *šᵉmî*, «... del mio nome»: Is 48,9; 66,5; Ger 14,7.21; Ez 20,9.14.22.44; e anche... *šimkā*, «... del tuo nome»: Sal 25,11; 31,4; ecc.), dove risuona l'idea della gloria, della

Missionary Activity in the Second Temple Period, Minneapolis 1991; E. Will – C. Orrieux, *«Prosélitisme juif»? Histoire d'une erreur*, Paris 1992; L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993; M. Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994, cc. 3-4; W. Liebeschuetz, «L'influenza del giudaismo sui non-ebrei nel periodo imperiale», in A. Lewin (ed.), *Gli ebrei nell'impero romano. Saggi vari*, Firenze 2001, 143.159.

[89] Commentando il citato testo di Is 40,17, R. Jehuda ben Ilai verso il 150 spiega che il giudeo ogni giorno deve benedire Dio per non essere stato creato *gôy* oltre che donna e ignorante (*Tos. Ber.* 7,18).

[90] Cf. D. Zeller, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief* (Forschung Bibel 1), Stuttgart 1973, specie 13-35 (introduzione metodologica); e soprattutto R. Dabelstein, *Die Beurteilung der «Heiden» bei Paulus* (BET 14), Frankfurt a.M. 1981.

maestà e della potenza salvifica di YHWH.[91] Tuttavia, quando nell'AT il «nome» è collegato con la menzione delle «genti», è rara la sua connotazione positiva (cf. Is 42,4LXX: «Nel suo nome spereranno le genti»), dato che allora prevalgono i concetti negativi di bestemmia e di profanazione (cf. Is 52,5; Ez 16,14; 20,9.14.22; 36,23). Paolo invece non esprime alcuna prospettiva pessimistica; piuttosto, il suo proposito è di «non annunciare l'evangelo se non dove ancora non sia giunto il nome di Cristo» (Rm 15,20), poiché «chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato» (Rm 10,13 = Gl 3,5). In altri casi egli impiega il complemento esplicito «a vantaggio di Cristo», *hypèr Christoû* (2Cor 12,10; Fil 1,29), detto rispettivamente delle sue sofferenze apostoliche e di quelle sostenute dai cristiani. In tutti questi casi il significato della preposizione *hypér* oscilla tra una valenza finale di favore (= per procurare gloria a Cristo) e una causale, di motivo conduttore (= per amore di Cristo).[92]

Nel **v. 6** sorprende che il discorso passi improvvisamente alla seconda persona plurale, senza che il mittente abbia ancora menzionato i suoi destinatari. Evidentemente Paolo sente il bisogno di stabilire subito un rapporto diretto per qualificare i suoi interlocutori in base a ciò che ha appena detto sulla sua relazione con i gentili. Il complemento pronominale «tra le quali» non implica direttamente l'appartenenza, cioè non dice che i cristiani di Roma fossero prevalentemente di origine pagana (= di esse fate parte anche voi),[93] ma indica piuttosto il luogo in cui essi si trovano, cioè la loro situazione socio-culturale (= in mezzo a esse ci siete anche voi).[94] Infatti, per indicare la provenienza Paolo altrove usa la preposizione *ex* con il genitivo (come in Rm 9,24 dove l'idea è connessa come qui con il verbo «chiamare», *kaleîn*). Nei vv. 5-6 l'Apostolo non vuol dire che tra i pagani, a cui appartengono anche i romani, c'è pure lui in quanto chiamato dalla grazia, ma che tra i pagani non c'è solo lui chiamato, bensì ci sono anche i romani. In pratica, esiste una sorta di parallelismo concettuale tra i due versetti: la chiamata di Cristo non riguarda solo Paolo (v. 5) ma anche i cristiani di Roma (v. 6); la preposizione *en* conserva in entrambi i versetti il suo originario valore locale. Quindi, contro un'opinione corrente, non risulta affatto di qui che la composizione del-

[91] Cf. A.S. VAN DER WOUDE, in *DTAT*, II, 845-869, specie 865.

[92] Nei testi dell'AT citati sopra, l'ebraico *l'ma'an* viene per lo più tradotto dai LXX col causale *héneka-héneken*, ma anche col finale *hína* (cf. Is 66,5), *epí* (cf. Ger 14,14), *diá* (cf. Ger 7,21). Diverso è il caso di 2Cor 5,21, dove nel doppio complemento *hypèr Christoû* unito ai verbi *presbeúomen* e *deómetha* la preposizione ha il valore sostitutivo di *antí*, «invece di, al posto di, in nome di» (così l'Ambrosiaster su Rm 1,5: «Il dono di Dio era stato concesso... attraverso la predicazione dei suoi vicari, di quanti agiscono cioè *in suo nome*»; trad. A. Pollastri).

[93] Così Kuss I,20; Althaus 24; Käsemann 13; Schlier 30; Zeller 53; Fitzmyer 285; Moo 53s; Byrne 46; Schreiner 36; secondo Schmithals 53 si comprendono anche i giudeo-cristiani di Roma; cf. anche Dunn I,25. Incerti sono Leenhardt 25; Morris 51. Pitta 52 specifica almeno che essi hanno una particolare relazione con il giudaismo.

[94] Così Michel 42; Cranfield I,67s; Wilckens I,67; Stuhlmacher 22; Haacker 28.

la Chiesa romana fosse a maggioranza di derivazione gentile (cf. Introduzione). La costruzione del sintagma greco con *klētoí* che regge un genitivo, *Iēsoû Christoû*, tradotto letteralmente «chiamati *di* Gesù Cristo», è inusuale (con un nome di persona, cf. 1Re 1,41.49; Sof 1,7 dove significa «invitati» a una festa o a un sacrificio) ed esprime la causa agente e insieme l'appartenenza: i cristiani sono chiamati da Cristo per sé e quindi sono suoi (cf. Rm 8,9; Gal 5,24).

Nel **v. 7a** Paolo passa finalmente a menzionare i destinatari della sua lettera. Oltre alla questione posta dal complemento di luogo «in Roma» (per cui vedi sopra: critica testuale), sono qui importanti due qualifiche attribuite ai cristiani della città: «amati di Dio» e «chiamati santi». Di esse, la seconda è semplice apposizione alla prima, e tutte e due specificano il valore di «tutti quelli che sono in Roma»: una precisazione, dunque, che non intende tutti i romani, ma appunto tutti coloro che in Roma sono amati da Dio e santi per chiamata.[95] L'uso religioso dell'aggettivo verbale *agapētoí* al plurale nel Nuovo Testamento è attestato solo in Rm 1,7; 11,28 (qui detto degli israeliti: «amati [sott. da Dio] a motivo dei padri»; cf. anche Col 3,12: *ēgapēménoi*).[96] Tale uso trova un precedente nei LXX (raro: cf. Sal 59,5; 107,6 = TM 60,7; 108,7), dove designa cumulativamente gli amati da Dio, liberati per opera del suo intervento salvifico. Il concetto è di sapore deuteronomistico (cf. l'amore di Dio per Israele in Dt 7,13; 10,15; 23,6; 32,15; 33,5.26; cf. Is 44,2) e potrebbe derivare da Os 2,25 che Paolo cita in Rm 9,25: «chiamerò... la non amata Amata», in riferimento al popolo d'Israele riammesso da Dio in una comunione sponsale con sé nonostante le sue infedeltà (cf. Gdt 9,4: «I tuoi figli diletti»).[97] Siamo dunque di fronte a una designazione ecclesiale di probabile conio (e riferimento) giudeo-cristiano.

Altrettanto si deve dire del sintagma «chiamati santi», *klētoîs hagíois* (vedi la stessa costruzione in 1,1: «chiamato apostolo»), che conferma e determina l'ap-

[95] Il fatto che Paolo non qualifichi i destinatari come *ekklēsía* (cf. invece 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; Gal 1,2; 1Ts 1,1; Flm 2) non va spiegato né con motivi teologici (così G. KLEIN, «Paul's Purpose in writing the Epistle to the Romans», in K.P. DONFRIED [ed.], *The Romans Debate*, Pablo Day ²1991, 29-43: prima della venuta di Paolo la comunità romana mancava ancora di un fondamento apostolico), poiché l'uso del termine non sempre dipende da un collegamento fisico di Paolo con i destinatari (come si vede in Fm 2 e nella stessa Rm 16,5), né con motivi storici (così Michel 43: a Roma, conformemente alla molteplicità delle «sinagoghe», esisteva un insieme di gruppi cristiani che non avevano ancora maturato una coscienza ecclesiale), i quali sono del tutto ipotetici e comunque inadeguati, visto che lo stesso termine manca anche nel prescritto di Fil, oltre che in Col-Ef (cf. Wilckens I,69). È sufficiente pensare che la menzione della «chiesa» non era necessaria per la prospettiva della lettera, che non è direttamente ecclesiologica, tanto più se teniamo conto del fatto che Rm è l'unico scritto paolino a non ricorrere mai a questo vocabolo (se si prescinde dalla cornice dei saluti finali: 16,1.4.5.16.23); con ciò, tuttavia, non si deve negare che la lettera abbia comunque un interesse per la dimensione comunitaria della fede cristiana (cf. Introduzione).

[96] Solo indirettamente la qualifica riconosciuta ai cristiani è in connessione con l'uso cristologico di *agapētós* al singolare (cf. Mt 3,17 parr; 12,18 = Is 42,1; Mt 17,5 parr; 2Pt 1,17 e anche Ef 1,6).

[97] Del resto, è ben radicato in Paolo il concetto di «agàpe di Dio» nel senso di un genitivo soggettivo (Rm 5,5.8; 8,39; 2Cor 13,13; cf. 1Ts 1,4; 2Ts 2,13.16); su questa linea si pongono le varianti testuali di G e Ambrosiaster, che leggono direttamente «nell'amore di Dio».

pellativo precedente. Anche 11,28 unirà strettamente la designazione dei figli d'Israele come «amati» al concetto di chiamata o elezione: «secondo la chiamata». Del resto, la nostra locuzione è già stata impiegata da Paolo in 1Cor 1,2. Probabilmente si tratta di un appellativo di origine giudeo-cristiana, che corrisponde a una costruzione identica dei LXX: *klētè hagía* (Es 12,16; Lv 23 dieci volte; Nm 28,25) come designazione dell'assemblea cultuale d'Israele in quanto «convocazione santa».[98] In più, va registrata un'affinità con la coscienza dei membri della comunità di Qumran di essere la «comunità di Dio» e i «chiamati di Dio» (*qᵉhal 'el, qᵉrû'ê 'el*: 1QM 4,10s; cf. CD 2,11; 4,3s). Del resto, tanto la tradizione biblica (cf. Es 19,6; Lv 19,2; Sal 89,6; Sap 7,2; Dn 7,8; ecc.) quanto quella extra-biblica (cf. *1Hen* 51,2; 62,8; *Sal.Salom.* 17,28.36; 1QS 5,13.20; ecc.) ritengono che sia presente nel popolo eletto una santità oggettiva, connessa con la sua elezione e partecipe della stessa santità di Dio (cf. Dt 7,6: «Tu infatti sei un popolo santo per il Signore tuo Dio: il Signore tuo Dio ti ha scelto...»). La santità intesa da Paolo, dunque, non è di ordine morale, quindi non è acquisibile con il personale sforzo etico, ma consiste in uno *status* di base, anteriore a ogni impegno individuale, ed è dono immeritato, libero e gratuito di Dio (cf. 2Cor 1,1; Fil 1,1 e 1Cor 6,11), poiché le chiamate di Dio sono creatrici (cf. Rm 4,17!).[99] Su questa linea si porrà l'intero discorso circa la giustificazione per fede, cioè per grazia, che riempirà le pagine seguenti della lettera; e su questa base si spiega pure la frequente e normale designazione dei cristiani come «santi» da parte dell'Apostolo e della tradizione che a lui fa capo.[100]

Nel **v. 7b** abbiamo finalmente la *salutatio*, che chiude questo densissimo prescritto epistolare e che consiste in una formula non meno densa. Per la verità,

[98] Con Schlier 74s contro Käsemann 13, la cui motivazione (= i cristiani romani, di derivazione pagana, non avrebbero colto l'allusione) è speciosa, sia perché uno scrivente esprime semplicemente se stesso prima ancora di comunicare qualcosa, sia perché non è accettabile che la Chiesa romana fosse in prevalenza etnico-cristiana (cf. Introduzione).

[99] Cf. s. Agostino: «Non sono stati chiamati perché erano già santi, ma sono stati fatti santi perché sono stati chiamati» (*Non ideo vocati sunt quia sancti erant; sed ideo sancti effecti sunt quia vocati sunt*: PL 35,2093); e a proposito del Sal 85,2 (testo latino: *Custodi animam meam, quoniam* sanctus *sum* [TM *ḥasîd*, LXX *hósios*]), commenta: «Oserò dunque dire anch'io che sono santo?... Non è questa la superbia dell'orgoglioso, ma la confessione di chi non vuole essere ingrato... Insomma, devi riconoscere che hai dei beni e che non li hai da te stesso: così non sarai né superbo né ingrato. Di' al tuo Dio: "Sono santo perché tu mi hai santificato; perché l'ho ricevuto, non perché l'ho avuto da me stesso; perché tu me l'hai dato, non perché io me lo sono meritato". Se tu dicessi il contrario, cominceresti a recare ingiuria al Signore nostro Gesù Cristo.... Orbene, dica pure ogni cristiano, o meglio lo dica tutto il corpo di Cristo, lo gridi ovunque, mentre sopporta le tribolazioni, le varie tentazioni, gli innumerevoli scandali; dica: "Custodisci l'anima mia, perché sono santo! Salva il tuo servo, Dio mio, che spera in te"» (*Enarr. in Ps.* 85,4). Il Crisostomo, invece, insiste sull'idea di eguaglianza sociale tra tutti coloro che condividono la stessa santità (cf. PG 60,399). Per una differenza con il concetto greco-pagano di santità intesa come eroismo umano, cf. A.-J. Festugière, *La sainteté*, Paris 1949.

[100] L'appellativo di «santi» è frequente ed esclusivo dell'epistolario paolino (cf. 1Cor 1,2; 6,1; 2Cor 1,1; 8,4; 9,1; 13,12; Ef 1,1.15.18; 3,8; 5,3; 6,18; Fil 1,1; 4,21.22; Col 1,2.4.12; 1Tm 5,10; Fm 5; anche Eb 3,1; 6,10; 13,24), oltre che dell'Apocalisse (5,8; 8,3.4; 11,18; 13,7.10; 14,12; 16,6; 17,6; 18,20.24; 19,8; 20,9).

siamo qui di fronte a un costume frequente dell'Apostolo, che occorre almeno parzialmente spiegare, data la mancanza di confronti possibili sia con l'epistolografia greca sia con quella giudaica. Nell'ambito dell'epistolografia greca, la combinazione «grazia e pace» appare per la prima volta solo nelle lettere di Paolo.[101] L'opinione corrente,[102] secondo cui «grazia», *charis*, sarebbe una semplice riformulazione del saluto greco *chaírein*[103] e «pace», *eirḗnē*, sarebbe solo la traduzione del saluto ebraico *šālôm*,[104] non rende ragione della complessità del testo paolino. Pur mantenendo il significato fondamentale del termine ebraico, che richiama l'idea di una piena realizzazione di sé, è più illuminante il ricorso a formule diverse, come quella di benedizione che si legge in Nm 6,24-26 («Ti benedica il Signore e ti protegga... Rivolga su di te il suo volto e ti conceda pace») o quella di Gal 6,16 («Pace su di essi e misericordia come sull'Israele di Dio»; cf. anche Sap 3,3.9: «Essi sono nella pace,... poiché grazia e misericordia sono riservate ai suoi eletti»; *2Bar* 78,2: «Misericordia e pace siano con voi»), che vanno ben oltre il semplice saluto di cortesia. La combinazione dei due concetti non è certo una prassi greca, ma orientale.[105] Tuttavia, come ha mostrato Berger,[106] una formula augurale di benedizione divina in un inizio epistolare era inusuale al tempo di Paolo. Essa invece, nel caso delle lettere paoline, manifesta la coscienza dell'Apostolo di essere mediatore di particolari doni divini di salvezza, poiché egli si presenta come una specie di intermediario tra Dio e i suoi destinatari. La preposizione «da», *apó*, indica l'origine dei beni salvifici della grazia e della pace. Il fatto che essi vengano non direttamente da Paolo ma «da Dio padre nostro e dal signore Gesù Cristo»[107] dice almeno due cose: innanzitutto, che essi hanno uno spessore teologico notevole (nella sola Rm il primo ricorre 24 volte e il secondo 10 volte, sempre con forti valenze semantiche) e, in secondo luogo, che viene così evidenziata la funzione dell'Apostolo come trasmettitore autorevole di una rivelazione divina (cf. Ap 1,4-5).

Forte di questa lunga autopresentazione, Paolo può ora iniziare il suo scritto.

[101] Tutt'al più si può vedere 2Mac 1,1 («salute... buona pace»: *chaírein... eirḗnēn agathḗn*) e *2Bar* 78,2 («misericordia e anche pace»); cf. I. Taatz, *Frühjüdische Briefe. Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums* (NTOA), Freiburg-Göttingen 1991, 67.75.106.

[102] Così ancora Wilckens I,69.

[103] Cf. sopra, nota 6.

[104] Cf. le lettere aramaiche del sec. V a.C. trovate in Egitto (in P. Grelot, *Documents araméens d'Egypte*, Paris 1972, 123-168) e quelle ebraiche del sec. II d.C. trovate in Israele nelle grotte di Murabba'at (in P. Benoit – J.T. Milik – R. de Vaux, *Les grottes de Murabba'at*, Oxford 1961, 155-168).

[105] Cf. sopra, nota 7.

[106] Cf. Berger, «Apostelbrief», 191-204; sulla stessa linea, anche J.M. Lieu, «"Grace To You and Peace": The Apostolic Greeting», in *BIRL* 68(1985), 161-178.

[107] Questo tipo di formula binitaria, che non si trova solo nei saluti (infatti, cf. 1Cor 8,6; Fil 2,11; 1Tm 2,5), potrebbe stare all'origine di quella trinitaria: cf. K.L. Schmidt, «Das Pneuma Hagion als Person und als Charisma», in *Eranos-Jahrbuch* 13(1945), 187-235: «Il punto di partenza sicuro per la Triade neotestamentaria è la Diade di Dio e Cristo» (220).

Il ringraziamento iniziale (o post-protocollare) (1,8-15)

[1,8]Per prima cosa ringrazio il mio Dio mediante Gesù Cristo per tutti voi, poiché la vostra fede è notificata in tutto il mondo.

[9]Dio infatti, al quale presto servizio nel mio spirito con l'evangelo del Figlio suo, mi è testimone che incessantemente faccio memoria di voi, [10]chiedendo sempre nelle mie preghiere se mai una volta per volontà di Dio avrò la via spianata per venire da voi.

[11]Infatti ho un gran desiderio di vedervi per comunicarvi qualche dono spirituale al fine di irrobustirvi, [12]ma solo per trarre conforto in mezzo a voi grazie alla comune fede, la vostra come la mia.

[13]Difatti non voglio che ignoriate, fratelli, che più volte mi sono proposto di venire fino a voi, anche se finora mi è stato impedito, per ottenere qualche frutto anche tra di voi così come tra gli altri gentili.

[14]Io sono in debito verso i greci come verso i barbari, verso i sapienti come verso gli ignoranti, [15]così che, per quanto mi riguarda, sono pronto ad annunciare l'evangelo anche a voi che siete in Roma.

1. Note di critica testuale

Nel v. 8 l'intero sintagma «mediante Gesù Cristo» è omesso dal solo S*, mentre nel costrutto «per tutti voi» la preposizione «per», *perí* nell'edizione critica, è resa in senso più «favorevole» con *hypér* da D^c G Ψ e *textus receptus*.

Nel v. 13 l'originale greco dell'espressione verbale «non voglio», invece del testo critico *ou thélō*, nei codici D G è un più attutito *ouk oíomai*, «non penso», presupposto anche dal latino dell'Ambrosiaster (*non arbitror*).

Nel v. 15, invece del semplice dativo «a voi», *hymîn*, è importante la variante «in mezzo a voi», *en hymîn*, secondo cui Paolo intende come destinatari della sua evangelizzazione non tanto i cristiani di Roma quanto i romani in genere.

2. Sguardo d'insieme

Il brano che segue immediatamente il prescritto si ritaglia a parte per una sua identità propria, non solo nei confronti di ciò che precede (a motivo della formularità del prescritto stesso), ma anche nei confronti di ciò che segue immediatamente, soprattutto dell'enunciato fondamentale dei vv. 16-17, con cui si ha l'inizio vero e proprio del corpo epistolare.[108] Più di un elemento caratterizza la peculiarità della presente pericope.

[108] Cf. P. Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* (BZNW 20), Berlin 1939; J.T. Sanders, «The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of Pauline Corpus», in *JBL* 81(1962), 348-362; M. del Verme, *Le formule di ringraziamento postprotocollari nell'epistolario paolino*, Roma 1971; P.T. O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul* (NT Suppl. 49), Leiden 1977.

Innanzitutto va segnalata la formula stessa di ringraziamento, che sta in apertura. Molte lettere dell'antichità, prima di entrare nel merito delle cose da trattare, cominciano con una qualche formula eucologica: non quelle cosiddette di autore (Platone, Seneca e simili), poco quelle ufficiali o di affari,[109] più spesso quelle familiari e popolari.[110] Già questa semplice constatazione suggerisce di vedere nella Lettera ai Romani uno scritto il cui tono va ben oltre l'ufficialità e denota da parte di Paolo un atteggiamento familiare e confidenziale nei loro confronti. L'Apostolo dedica al fatto della preghiera, che è insieme di ringraziamento, di ricordo e di invocazione, addirittura tre versetti (vv. 8-10), che costituiscono quasi la metà del brano. Questo per lui, a prescindere dalla sola Gal che inizia subito in termini polemici, è un modo abituale di introdursi nelle sue lettere. Il ringraziamento viene formulato secondo tipologie diverse: o come pura preghiera di gratitudine (in 1Cor 1,4-9) o in combinazione con qualche domanda a Dio (in Fil 1,3-11; Fm 4-6) o come genere misto che include ringraziamenti-ricordi-invocazione e persino delle notizie (in 1Ts 1,2-5 e soprattutto qui in Rm 1,8-15), per non dire della sua sostituzione con una formula di benedizione (in 2Cor 1,3-11).

In secondo luogo va notato il ripetuto impiego del pronome di seconda persona plurale, «voi-vostro»: ben tredici volte nell'arco di soli otto versetti, di cui la prima volta in termini complessivi (v. 8a: «tutti voi»). Un tale modo di esprimersi è ancor più rimarchevole, se ci rendiamo conto che questa forma così diretta di rivolgersi ai destinatari viene subito abbandonata per riapparire nella lettera molto dopo, soltanto nel capitolo 6,11-14 (con la sola eccezione di 2,24, dove però il pronome si trova all'interno di una citazione biblica: Is 52,5). Evidentemente Paolo si pone qui in un atteggiamento assolutamente colloquiale, che denota un interesse vivissimo per i suoi interlocutori e per il proprio rapporto con loro; il testo seguente, che tralascerà questo comportamento, si dedicherà invece a un argomento di portata più generale, il cui interesse va oltre i soli romani.

In terzo luogo bisogna sottolineare il fatto che il nostro brano è materialmente costituito da una serie di notizie personali (si contano ben tredici espressioni verbali alla prima persona singolare),[111] con cui Paolo informa i romani su

[109] Così dall'archivio di Zenone del sec. III a.C. *PCairZen* I, 59076 = *CPJ* I,4 («un grande ringraziamento agli dèi»: il mittente è un giudeo!), *PCairZen* III, 59426 («siamo riconoscenti a tutti gli dèi»).

[110] Così BGU IV, 1206 del 28 a.C: (Isidora al fratello Asclepìade, già nel prescritto stesso esprime il suo saluto beneaugurante precisando: «come anche prego»), *PMich* VIII,466 del 107 d.C, (il soldato Giulio Apollinario al padre Giulio Sabino: «Prima di ogni cosa prego che tu stia bene, cosa che desidero di più, poiché venero te dopo gli dèi»), BGU II, 423 del sec. II (Apione al padre Epimacho: «Prima di tutto prego che tu stia bene... Ringrazio il signore Seràpide perché, mentre ero in pericolo sul mare, subito mi ha salvato»), *PMich* VIII, 490 del sec. II (Apollinario alla madre Tesio: «Prima di tutto voglio che tu stia bene e per te faccio l'adorazione a tutti gli dèi»), ecc.

[111] Essi sono: *eucharistô* (v. 8), *latreüō, poioûmai* (v. 9), *deómenos, euodōthēsomai* (v. 10), *epipothô, metadô* (v. 11), *ou thélō, proethémēn, ekōlýthēn, schô* (v. 13), *eimí* (v. 14), *tò kath'emè próthymon* (v. 15).

alcune circostanze che lo riguardano e che poi vengono meno nei capitoli immediatamente successivi. Oltre alla menzione della preghiera, egli nei vv. 11-13 manifesta ripetutamente (vv. 10b.11a.13a) la sua intenzione di recarsi a Roma e soprattutto rivela di nutrirla già da molto tempo (lo ribadirà poi in 15,23) anche se non ha ancora potuto concretizzarla. Non è però chiaro quali siano i motivi che stanno a monte di un simile proposito. A parte il fatto che qui Paolo non parla ancora del progetto di un viaggio in Spagna (il quale sarà prospettato soltanto in 15,24.28), il motivo del suo desiderio viene variamente espresso e quasi modificato man mano che il testo si sviluppa: nel v. 11 allude alla comunicazione di qualche dono spirituale ai romani, nel v. 12 quasi si corregge precisando che si tratta per lui di trarre conforto dalla condivisione della fede comune,[112] mentre nel v. 13 con un ulteriore chiarimento afferma di voler raccogliere qualche frutto (apostolico) anche dall'ambiente gentile di Roma così come è già avvenuto altrove. È possibile che le tre dichiarazioni si combinino insieme, anche se è inevitabile cogliervi il segno di un qualche imbarazzo proprio di chi scrive a una comunità non conosciuta personalmente. Anzi, l'ultimo proposito sembra contrastare con ciò che scriverà poi in 15,20, dove l'Apostolo preciserà di non voler annunciare l'evangelo là dove Cristo sia già stato proclamato da altri, per non costruire su un fondamento altrui. Con ogni probabilità la divergenza si spiega solo in base alla marcata distanza esistente all'interno del testo epistolare (che corrisponde anche a una notevole distanza cronologica nella dettatura delle sue singole parti). In ogni caso, la menzione dei gentili dà modo a Paolo di enunciare nei vv. 14-15 un programma missionario dagli ampi orizzonti ecumenici, a cui egli si sente obbligato per vocazione come aveva già affermato nel prescritto (v. 5).

Il nostro brano dunque si articola facilmente in tre piccole unità: la preghiera di ringraziamento e di ricordo da parte di Paolo (vv. 8-10), la sua intenzione di recarsi a Roma (vv. 11-13) e l'enunciazione del suo programma apostolico (vv. 14-15). Nel quadro globale della lettera perciò i vv. 8-15 costituiscono una specie di esordio o di proemio, non nel senso tecnico applicabile alla composizione retorica dei discorsi,[113] ma nel senso generico di un'introduzione o, meglio, di un momento di passaggio dal prescritto all'argomento principale della lettera. Esso ha comunque una funzione retorica, che consiste nel tentativo di «agganciare» il favore dei romani che finora sono sconosciuti a Paolo.[114] Questi perciò, come si esprime la manualistica retorica antica, cerca qui di rendere i suoi destinatari

[112] Secondo M.L. Reid, «A Consideration of the Function of Rm 1:8-15 in Light of Greco-Roman Rhetoric», in *JETS* 38(1995), 181-191, questo versetto avrebbe addirittura una particolare importanza nella strutturazione della lettera, soprattutto come anticipazione della questione trattata in 14,1–15,13.

[113] In questo caso, l'*exordium* di Rm dovrebbe combinarsi anche con la *narratio*, che di norma nei discorsi precede la trattazione dell'argomento. Ma i procedimenti dell'epistolografia non vanno confusi con le regole della *compositio* retorica (cf. Introduzione).

[114] Vedi le opportune osservazioni di Pitta 55.

«attenti, docili e benevoli»[115] non solo verso la sua persona ma soprattutto verso ciò che sta per scrivere loro. Infatti, oltre alla preghiera in loro favore, che può anche essere di tipo formulare, si spiegano così vari elementi di questo esordio: il complimento nei riguardi della notorietà della loro fede (v. 8b), l'assicurazione del proprio incessante ricordo (v. 9b), la manifestazione del desiderio ardente di recarsi da loro (vv. 10-11), il proposito di condividere la medesima fede (v. 12), nonché l'intenzione di spartire insieme a essi l'impegno di una particolare testimonianza nell'ambiente pagano di Roma (v. 13).

3. Commento

Nel **v. 8** l'espressione avverbiale di apertura, «per prima cosa, innanzitutto», pone l'intera lettera sotto il segno della preghiera. Il valore epistolare dell'avverbio greco *prôton mén*, anche se non ricorre mai altrove nei ringraziamenti iniziali delle lettere paoline,[116] esclude una sua dimensione numerica, come se si richiedesse poi un corrispondente «dopo, in secondo luogo», e tanto più una valenza di comparativo, come se si volessero stabilire dei confronti. La preghiera di Paolo è insieme un inizio e un assoluto. Che poi essa si configuri come un ringraziamento (*eucharistía*), non si spiega soltanto in base alla prassi epistolare, visto che anche le altre lettere di Paolo cominciano di norma così (cf. 1Cor 1,4; Fil 1,3; 1Ts 1,2; Fm 4; analogamente le deutero-paoline), ma ha a che fare con una particolare predilezione che l'Apostolo dimostra di avere per questo specifico tipo di preghiera. Infatti, mentre in lui la preghiera di richiesta è molto rara (cf. *déomai*, «chiedere per bisogno»: 6 volte; *parakaléō*, «invocare»: solo una volta in 2Cor 12,8), quella di ringraziamento è attestata ben 16 volte col verbo *eucharistéō*, che supera persino l'impiego del verbo più tipico della preghiera in generale (*proseúchomai*, «pregare»: 11 volte). In più, essa è fatta oggetto di una specifica raccomandazione fin dalla prima lettera scritta dall'Apostolo: «Pregate incessantemente, in ogni cosa ringraziate, poiché questa è la volontà di Dio in Cristo Gesù a vostro riguardo» (1Ts 5,17-18); e vi farà eco la deutero-paolina Ef 5,20: «Ringraziate sempre per ogni cosa Dio Padre nel nome del Signore nostro Gesù Cristo».

Anche nel nostro caso Paolo fa riferimento alla mediazione di Gesù Cristo, che del resto è inevitabile per un cristiano (cf. 2Cor 1,20: «Mediante lui va il nostro Amen a Dio»), essendo egli il mediatore di un nuovo accesso a Dio sulla ba-

[115] Così Cicerone, *De inventione* 1,15,20. Aristotele paragona addirittura il proemio all'intonazione del flauto prima del concerto (*Rhet.* 1414 b 20). E Quintiliano, spiegando l'etimologia della parola greca «pro-emio», scrive: «Poiché *oimé* è il canto e i citaredi hanno chiamato proemio le poche battute che intonano per guadagnarsi il favore del pubblico prima di iniziare la gara vera e propria, anche gli oratori hanno dato lo stesso nome a quanto dicono prima di aprire la causa per conciliarsi l'animo dei giudici» (4,1,2).

[116] Esso corrisponde di fatto nelle lettere papiracee greche alle analoghe espressioni *prò mèn pántōn, prò tôn hólōn, prò pantós*. Cf. anche BDR § 447,14.

se della giustificazione per fede (cf. Rm 5,1-2; e anche 1Tm 2,5). Ma sorprendentemente Paolo qualifica il destinatario della preghiera, cioè Dio, con l'aggettivo «mio». Esso suona apparentemente limitativo, se si pensa che appena subito prima si è espresso a suo proposito con la designazione «Dio padre nostro» (v. 7) e che poco oltre dichiarerà che Dio è universale essendo lo stesso sia per i giudei che per i gentili (cf. 3,29). Tuttavia, sapendo che lo stesso costrutto si trova anche altrove in Paolo (in Fil 1,3; Fm 4), possiamo ritenere di essere qui davanti a una espressione tipica dell'Apostolo (cf. anche il «Dio mio» di Gesù sulla croce in Mc 15,34), che peraltro si può considerare debitrice al linguaggio di certi Salmi, in cui l'orante esprime una spiritualità di personale e incondizionata adesione al Signore della sua salvezza (cf. Sal 3,8: «Salvami, Dio mio»; 7,2: «Signore, mio Dio, in te mi rifugio»; 22,11: «Dal grembo di mia madre sei tu il mio Dio»; ecc.). È inutile infatti proclamare un Dio a dimensione universale, se prima egli non è affermato e sentito come tale dal singolo credente.

Il motivo più immediato del ringraziamento di Paolo a Dio non è la salute fisica dei suoi destinatari, come avviene di norma nelle lettere antiche (cf. sopra). Egli piuttosto si rallegra davanti al Signore perché la fede dei cristiani di Roma è nota in tutto il mondo. Certo questo modo di dire è iperbolico per riferirsi almeno a tutte le Chiese (cf. Rm 16,16b: «Vi salutano tutte le chiese di Cristo»)[117] e, come si constata anche a proposito dei tessalonicesi, tende a una *captatio benevolentiae* (cf. 1Ts 1,8). Tuttavia, è curioso notare il riscontro che la frase ha in una ulteriore affermazione parallela alla fine della lettera: «La vostra obbedienza è pervenuta a tutti» (Rm 16,19). Risulta perciò assai interessante cogliere il parallelismo sinonimico stabilito da Paolo tra fede e obbedienza, come notavamo già a proposito del precedente v. 5: infatti, se è vero che ogni obbedienza comporta un atto di fede nei confronti di chi ingiunge qualcosa, è ancor più vero che la fede stessa, soprattutto quella cristiana, consiste in un atto di obbedienza, cioè di disponibilità pronta e gioiosa al Signore in quanto propone al cristiano un cammino di pura grazia invece di un autonomo percorso legalistico-morale.

Nel **v. 9** Paolo ricorre addirittura a una formula di giuramento, breve ma solenne. Essa è attestata nell'antichità sia sul versante pagano[118] sia su quello giudaico,[119] e peraltro si ritrova in altre lettere dell'Apostolo (cf. 2Cor 1,23: «Io chia-

[117] L'iperbole è sottolineata in 1,8 dall'uso del verbo *kataggéllō*, lett. «proclamare», che nel NT è esclusivo degli Atti (11 volte) e di Paolo (7 volte) per esprimere addirittura l'annuncio evangelico o kérygma.

[118] Come chiamata in causa sia di un solo dio (cf. PINDARO, *Pit.* 4,297s: «Ci sia testimone Zeus») sia di più dèi (cf. POLIBIO 11,6,4: «Allora voi [greci, contro i romani] chiamerete a testimoni gli dèi, quando nessuno né degli dèi vorrà né degli uomini potrà aiutarvi»).

[119] Cf. 1Sam 12,5-6: disapprovando il desiderio di un re, Samuele esclama: «Il Signore è testimone contro di voi...»; *Test.Levi* 19,3: «Testimone è il Signore, testimoni i suoi angeli, testimoni voi...»; FL. GIUSEPPE, *Ant.* 1,209: il re cananeo Abimelech, saputo che Sara era moglie e non sorella di Abramo, gliela rimanda giurando che l'ha lasciata inviolata «essendo testimone Dio e la coscienza della donna».

mo Dio come testimone»; Fil 1,8; 1Ts 2,5; vedi anche 2Cor 11,31; Gal 1,20). Evidentemente egli non conosce la tradizione matteana circa la proibizione del giuramento enunciata da Gesù (cf. Mt 5,33-37). In ogni caso, rispetto ad altre locuzioni più esplicite sia pagane[120] sia giudaiche,[121] si tratta di una formulazione attenuata, che serve soltanto a sottolineare la veridicità di ciò che viene affermato poco dopo nel v. 9b.

Particolarmente interessante è l'affermazione immediatamente seguente: «al quale presto servizio (*latreúō*) nel mio spirito con l'evangelo del Figlio suo». Essa è certamente funzionale al rafforzamento dell'assicurazione appena fatta in nome di Dio, così da coinvolgere la persona stessa di Paolo. Ma la cosa più importante sono i termini con cui essa viene formulata, consistenti in tre locuzioni diverse e originali.

Innanzitutto, va segnalato il verbo greco *latreúō*, che Paolo usa molto raramente (appena tre volte [Rm 1,9.25; Fil 3,3] su 21 occorrenze neotestamentarie). Nella grecità, poggiando sul suo significato di base «lavorare da salariato, essere al servizio di qualcuno» (in senso sia fisico sia traslato),[122] esso assume anche una valenza religiosa e cultuale: così in Grecia per designare il culto prestato agli dèi,[123] ma ancor più in Israele, come documenta la versione della LXX, per indicare l'omaggio del culto offerto a Dio mediante un sacrificio[124] (cf. Es 7,16: «Lascia andare il mio popolo perché mi serva nel deserto»; Gs 24,18.21.24: «Noi serviremo il Signore»), anche se resta inteso che questo culto deve essere espressione di un atteggiamento interiore (cf. Dt 10,12: «... che tu serva il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima»).

In secondo luogo, Paolo precisa che il «servizio» avviene «nel mio spirito». Non è immediatamente chiaro che cosa egli intenda con questo sintagma e in specie con il termine *pneûma*: lo Spirito Santo? l'anima umana? l'uomo tutto intero? Il primo significato sembra da escludere, vista la distinzione che in altri passi egli opera tra «lo Spirito» (di Dio) e «il nostro spirito» (Rm 8,16) o tra «lo spirito dell'uomo» e «lo Spirito di Dio» (1Cor 2,11), mentre altrove scrive esplicitamente che i cristiani «prestano il loro servizio con lo Spirito di Dio» (Fil 3,3:

[120] Cf. EURIPIDE, *Rhesos* 816: «Un giuramento in nome di Zeus padre»; ARISTOFANE, *Nub.* 246: «Lo giuro sugli dèi»; SENOFONTE, *Anab.* 6,1,31: «Ve lo giuro per tutti gli dèi e le dee».

[121] Cf. Dt 6,13: «Giurerai per il nome del Signore»; 1Sam 20,42: «Abbiamo giurato nel nome del Signore»; 2Cr 15,14: «Giurarono al Signore a voce alta».

[122] Cf. H. STRATHMANN, in *GLNT* VI, 167-190. Ricordiamo di passaggio che da questa radice verbale greca, oltre che l'astratto *latreía*, «servizio [per paga]», deriva il sostantivo neutro *látron*, «compenso, mercede»; a esso corrisponde il maschile latino *latro*, «predone» (che finì per soppiantare il più originale *fur*), il quale a sua volta diede origine all'italiano «ladro», da intendersi come mercenario-parassita che fa i propri interessi invece che quelli del suo datore di lavoro.

[123] Per esempio PLUTARCO, *Pyth.orac.* 26 (407D), qualifica i servitori e i profeti del dio Apollo a Delfi come *theôi latreúontes*, «ministri di un dio»; cf. PLATONE, *Fedro* 244e; EPITTETO, *Diatr.* 3,22,56.

[124] Nei LXX il verbo *latreúō* risulta simile a *leitourgéō*, con la differenza che, mentre il secondo è riservato alle funzioni dei sacerdoti (cf. anche *therapeúō*), il primo vale sempre per l'azione religiosa del popolo nel suo insieme. Inoltre è il primo a tradurre quasi sempre la radice ebraica *'ābad*, «servire», cosa che nel secondo succede molto di rado.

hoi pneúmati theoû latreúontes) e non con il «loro» spirito. Con ogni probabilità, dunque, nel nostro caso bisogna orientarsi verso una comprensione antropologica del concetto (come anche in 1Cor 16,18; 2Cor 2,13; Gal 6,18; Fil 4,23; Fm 25). In questo caso, però, è difficile sostenere una prospettiva puramente spirituale nel senso del dualismo platonico, come se Paolo intendesse solo lo spirito in opposizione al corpo. Il sostrato semitico del suo pensiero orienta piuttosto verso una comprensione olistica del termine, come avviene in ebraico per l'idea di *rûaḥ*, nel senso che esso serve a indicare il *self* della persona o meglio la persona intera sia pur considerata sotto l'aspetto formale della sua interiorità (cf. 1Mac 13,7: «Lo spirito del popolo si infiammò a queste parole»; Lc 1,47: «Il mio spirito esulta in Dio mio salvatore»). Qui Paolo tra le righe esprime certamente un contrasto con un certo modo farisaico, esteriorístico, di intendere l'adorazione religiosa nei termini di un culto fatto di pratiche rituali (dalla circoncisione ai sacrifici templari) o di norme di purità relative al comportamento quotidiano (dall'osservanza di un certo calendario fino alla prassi alimentare), visto che su questo piano egli è sommamente libero (cf. Rm 14,5-6.14-15; 1Cor 10,25-27; Gal 4,9-10; anche Col 2,16.20).

In effetti, il «servizio» prestato a Dio da Paolo è fatto «con l'evangelo del Figlio suo». Qui abbiamo la massima originalità della dichiarazione dell'Apostolo, da cui emerge la sua personale e originale autocomprensione in materia di culto. Certo è impossibile pensare a un Paolo che operi con in mano un aspersorio o un turibolo! Lo strumento essenziale del suo lavoro è la parola, come ripetutamente scrive nelle sue lettere (cf. Rm 10,14-17; 1Cor 1,17; 1Ts 2,2.13). In concreto, Paolo agisce mediante l'*euaggélion* come annuncio di libertà. Egli non ha altro da offrire, e in più si sente obbligato a impegnarsi in questo senso come se fosse costretto (cf. 1Cor 9,16: «Guai a me, se non annunciassi l'evangelo»; 9,23: «Tutto faccio per l'evangelo, per diventarne partecipe»), sapendo che solo attraverso di esso gli uomini ottengono la salvezza (cf. Rm 1,16; 1Cor 15,2). Ma ciò che altrove egli chiama «la verità dell'evangelo» (Gal 2,5.14) ha una dimensione essenzialmente cristologica, poiché consiste nient'altro che nell'annuncio di Cristo. Questo è il «suo» evangelo (cf. Rm 2,16; 16,25) e il genitivo del nostro complemento, diversamente dall'analoga espressione del precedente v. 1 («evangelo di Dio»: cf. il commento), va necessariamente inteso in senso non soggettivo (come se fosse il Figlio a evangelizzare) bensì oggettivo (in quanto è il Figlio l'oggetto dell'annuncio). Paolo lo dice con tutta chiarezza là dove fa memoria dell'evento decisivo che diede inizio alla sua vita cristiana e apostolica: «Piacque a Dio... di rivelare in me il Figlio suo perché lo annunzi tra le genti» (Gal 1,16); da lui infatti egli è stato «ghermito» (Fil 3,12). La designazione di Gesù come Figlio di Dio concentra certo l'attenzione sulla sua ineguagliabile identità personale: è pur in quanto Figlio suo che Dio lo inviò nel mondo nella pienezza dei tempi a condividere la nostra carne di peccato (cf. Rm 8,3; Gal 4,4). Ma, come si vedrà nel prosieguo della lettera, annunciare il Figlio di Dio non significa soltanto parlare di lui e della sua personale dimensione ontologica, quanto e ancor più insistere su ciò che si operò con l'evento della sua morte-risurrezione e quindi sullo

straordinario impatto rinnovatore che ciò ha sull'identità e sulla vita del credente. In definitiva, la «buona notizia» è tale non soltanto perché riguarda la persona di Gesù Cristo ma soprattutto per il risultato positivo che produce in coloro che a lui si rapportano nella fede.

Ebbene, proprio in questo annuncio Paolo ritiene di realizzare il suo servizio cultuale. Lo dirà in termini ancora più espliciti in Rm 15,15-16. Ma intanto è necessario renderci conto dell'originale processo di de-cultualizzazione o meglio di de-ritualizzazione a cui egli sottopone la propria attività apostolica e più in generale la vita cristiana. Infatti, mentre da una parte non parla mai della morte di Cristo in termini sacrificali (con la parziale eccezione di Rm 3,25, che però va ben compreso),[125] dall'altra invece non prova nessuna remora a descrivere in termini analoghi il proprio ministero (cf. Rm 15,15-16; Fil 2,17; anche 2Tm 4,6) e l'intera esistenza cristiana come un sacrificio vero e proprio ma eseguito nella profanità del quotidiano (cf. Rm 12,1; Fil 2,17; 4,18).[126] Un tale modo di concepire la dimensione religiosa dell'uomo, sganciata dalle pratiche rituali, non è del tutto nuovo all'interno della grecità e segnatamente nel periodo proto-imperiale, visto che la contemporanea filosofia stoica e quella neopitagorica erano pure attestate su posizioni simili.[127] Ma la posizione di Paolo ha degli indubbi elementi di novità soprattutto per quanto riguarda il suo rivoluzionario concetto di «tempio» che vi sta a monte: una categoria sacrale, che era riservata a uno spazio architettonico ben circoscritto ma ritenuto privilegiato per l'accesso alla divinità, egli la applica al tessuto vivo, esteso e personalistico di una comunità credente (cf. 1Cor 3,16-17; 2Cor 6,16).[128] Ora è l'annuncio dell'evangelo di Cristo a costituire la quotidiana normalità per l'apostolo Paolo di rendere culto a Dio.

Dopo avere così qualificato il Dio a cui rivolge la sua preghiera, Paolo passa ad assicurare i romani del suo incessante ricordo nei loro riguardi. L'avverbio *adialeíptōs*, lett. «senza interruzione»,[129] si comprende meglio là dove egli si rivolge a una Chiesa da lui fondata (così in 1Ts 1,2); ma anche qui, senza dover

---

[125] Ciò invece avverrà nella tradizione paolina: cf. Ef 5,2.

[126] Su questa linea vedi anche Eb 13,15; 1Pt 2,5; e per estensione Ap 1,6; 5,10; 20,6.

[127] Vedi in proposito R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata.* (La Bibbia nella storia 7), Bologna ⁴2000, 150-152; *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento* (Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 6), Cinisello Balsamo 2001, 342-346.

[128] Forse una analogia in questo senso si può rinvenire a Qumran, dove si parla della comunità stessa come *bêt qôdeš l'yiśrā'ēl* (1QS 8,5), lett. «casa santa per Israele» ma probabilmente anche «tempio per Israele», tanto più che poco dopo essa è detta «abitazione del Santo dei santi» (1QS 8,8). Più discutibile invece è il sintagma *miqdaš 'ādām* (4QFlor 1,6), traducibile come «santuario di uomini» in rapporto alla stessa comunità del Mar Morto, ma anche come «santuario di Adamo» in rapporto al santuario escatologico quando si riprenderà lo stato di innocenza del progenitore.

[129] Cf. Spicq, *Note*, 1,77-80.

pensare a una iperbole, esso si spiega a motivo del costante desiderio di andare a Roma (v. 11), che evidentemente era da lui continuamente coltivato.[130] Perciò il successivo avverbio di tempo «sempre», *pántote*, non va collegato alla frase precedente, di cui rappresenterebbe una tautologia, ma a quella seguente: «... sempre chiedendo nelle mie preghiere se mai una volta per volontà di Dio avrò la via spianata per venire da voi». Ora, al **v. 10**, la preghiera non è più soltanto di ringraziamento ma diventa supplica, richiesta esplicita e precisa (participio presente *deómenos*), da cui traspare che la continua memoria dei romani in Paolo è collegata all'aspirazione di vederli di persona. Il plurale «mie preghiere» potrebbe alludere ai tempi (tre volte al giorno) attestati già in Sal 55,18 («Di sera, al mattino, a mezzogiorno mi lamento e sospiro, ed egli ascolta la mia voce»; cf. Dn 6,11) e poi in At 3,1; 10,3, oltre che ancora in *Did.* 8,3; ma è più verosimile che si sottintenda un ritmo continuo o comunque non calcolato (cf. Rm 12,12; 1Ts 5,17; Lc 18,1: «Disse loro una parabola sulla necessità di pregare sempre, senza stancarsi»).

L'auspicio dell'Apostolo di avere finalmente successo nel recarsi a Roma viene espresso con un verbo, *euodóō*, lett. «far fare un buon viaggio, guidare bene», che è tra i preferiti dalla LXX (una settantina di volte; cf. Gen 24,12: «Signore, rendi facile il cammino davanti a me oggi»; in senso traslato cf. 3Gv 2). Qui è sottolineata la sua dimensione religiosa con il richiamo e l'abbandono alla volontà di Dio; almeno su questo punto c'è accordo tra Paolo e la Lettera di Giacomo, dove è scritto: «Voi che dite "Oggi o domani andremo nella tal città", ... dovreste dire invece "Se il Signore vorrà, vivremo e faremo questo o quello"» (Gc 4,13-15). Il richiamo alla «volontà di Dio» è frequente in Paolo (Rm 1,10; 12,2; 15,32; 1Cor 1,1; 2Cor 1,1; 8,5; Gal 1,4; 1Ts 4,3; 5,18; e poi Ef 1,1.5.9.11; 5,17; 6,6; 2Tm 1,1; 2,26) e nel nostro caso implica una venatura di incertezza (cf. Rm 15,32), che è assolutamente assente là dove egli la collega alla propria chiamata all'apostolato.

Nei **vv. 11-13**, dopo aver ribadito il suo desiderio fervente di vedere i romani, Paolo ne mette in chiaro anche i motivi, ma ricorrendo a tre formulazioni di volta in volta diverse (vv. 11b.12.13b: al primo e al terzo posto ci sono due frasi finali, mentre al secondo posto c'è uno sdoppiamento della prima che viene ulteriormente specificata). In primo luogo, egli afferma di voler vedere i romani «per comunicarvi qualche dono spirituale affinché siate fortificati» (v. 11b). All'origine c'è una profonda volontà di partecipazione (*hina metadô*) che si ritrova anche altrove: «... comunicarvi non solo l'evangelo di Dio ma anche le nostre

[130] Il costrutto paolino *mneían* (*hymôn*) *poioûmai* si ritrova nel greco popolare dei papiri (cf. *PLond.* 42,6 dell'anno 172 a.C.: «Tutti quelli della casa si ricordano continuamente di te»; *BGU* 632,5 del sec. II d.C.: «Faccio memoria di te presso tutti gli dèi del luogo») e delle iscrizioni (cf. *Iscr. Priene* 50,10: «Il popolo sa ricordarsi degli uomini dabbene»).

stesse vite» (1Ts 2,8);[131] nella nostra lettera poi si enumera tra i carismi comunitari persino quello di «chi condivide» (*ho metadidoús*), a cui si raccomanda di agire con semplicità (Rm 12,8).

L'oggetto della comunicazione è espresso in termini che sono solenni eppure generici: *chárisma pneumatikón*. Certo si tratta di qualche dono, cioè di qualche elargizione gratuita, visto che il primo vocabolo esprime un risultato di grazia (*cháris*), cioè una grazia concreta, e la sua provenienza soprannaturale è sottolineata dal collegamento con il Pneuma (divino). Ma a cosa Paolo si riferisca più precisamente ci sfugge, poiché di sicuro qui il termine non ha la semantica soteriologica che si troverà in Rm 5,15.16; 6,23 (vedi pure 11,29), dove si qualifica così l'impatto antropologico della redenzione e in concreto sia l'elezione divina sia la vita eterna, ma neppure la più frequente semantica ecclesiologica che apparirà in Rm 12,6 (e che si ritrova sia in 1Cor 12,4.9.28.30 sia poi anche in 1Tm 4,14; 2Tm 1,6; 1Pt 4,10), con cui si designa l'origine divina dei vari ministeri comunitari; infatti, se avesse uno di questi due significati, vorrebbe dire che Paolo attribuisce a se stesso l'origine sia della grazia sia dei ministeri: ma ciò è impensabile.[132] Sicuramente il termine *chárisma*, assente dai LXX,[133] raro e tardo nella stessa grecità,[134] nel NT è praticamente esclusivo dell'epistolario paolino;[135] dobbiamo quindi soltanto a Paolo se esso è poi ampiamente entrato nel linguaggio cristiano. In pratica, nel nostro caso, l'Apostolo intende riferirsi con ogni probabilità alla predicazione dell'evangelo o all'insegnamento cristiano,[136] come si può dedurre sia dalla frase infinitiva che chiude il v. 11 sia dalla precisazione che segue nel v. 12. Il suo dono spirituale infatti tende a corroborare i romani nella loro identità cristiana, visto che è questo il senso della frase quando ricorre lo stesso verbo *stērízō*, «fortificare, rafforzare» (cf. Rm 16,25; 1Ts 3,2.13; vedi

[131] Per l'uso del verbo, cf. l'episodio raccontato da Senofonte: «Un giorno Socrate, vedendo che Aristarco era triste, gli disse: "Aristarco, sembra che tu abbia qualche peso da portare: bisogna partecipare (*metatidónai*) questo peso agli amici, poiché è possibile che noi te lo alleggeriamo"» (Senofonte, *Memor.* 7,6.1). In Sap 7,13 Salomone dichiara di donare la sapienza senza invidia (*afthónōs metadídōmi*).

[132] Sulla dimensione teologica del concetto di «carisma» vedi le belle parole di Filone Al., *Leg. alleg.* 3,78 (tra l'altro, questo è l'unico passo in cui il filosofo impiega il termine): «Trovare grazia (presso Dio) non è, come qualcuno pensa, la stessa cosa che piacergli, ma significa questo: il giusto, cercando la natura degli esseri, fa la meravigliosa scoperta che tutto ciò che esiste è grazia di Dio e nulla è dono (*chárisma*) della creazione, poiché questa non possiede nulla ma tutto appartiene a Dio e perciò la grazia è suo bene proprio. Comunque, a coloro che cercano l'origine della creazione si potrebbe giustamente rispondere che essa sta nella bontà e grazia di Dio; è questo che egli ha elargito alla stirpe (umana) che viene dopo di lui: infatti, tutto ciò che c'è nel mondo e il mondo stesso è un dono, un beneficio e un favore di Dio (*dōreà kaì euergesía kaì chárisma theoû*)».

[133] Qui si trova solo come variante testuale in Sir 7,33 (invece di *cháris*) e 38,30 (invece di *chrîsma*).

[134] Cf. H. Conzelmann, in *GLNT* XV, 606-615.

[135] Su 17 occorrenze, due sono deutero-paoline e una in 1Pt.

[136] Contro l'ipotesi del tutto gratuita di Michel 48, secondo cui Paolo vorrebbe entrare in dialogo con i «pneumatici» romani presentando se stesso come «pneumatico» al fine di affermare poi la propria autorità.

At 18,23: «Partì di nuovo percorrendo di seguito le regioni della Galazia e della Frigia, *confermando* nella fede tutti i discepoli»).

In secondo luogo, però, Paolo nel **v. 12** riformula il motivo del suo desiderio di andare a Roma, quasi correggendo e comunque chiarificando ciò che ha appena detto, con l'aggiunta: «per trarre conforto in mezzo a voi grazie alla comune fede, la vostra come la mia». Egli introduce la nuova dichiarazione con un costrutto, *toûto dé estin*, che a motivo della particella frapposta tra il soggetto e la copula non equivale a un semplice «ciò è» esplicativo,[137] ma implica una sfumatura avversativa, che in ogni caso esprime la volontà di rielaborare e migliorare la frase precedente e che abbiamo reso con «ma solo...», equivalente a «ma questo vuol dire che...». Ora infatti l'Apostolo non si mette più nella posizione di chi ha soltanto dei doni da offrire quasi lasciandoli cadere dall'alto, ma si colloca sullo stesso piano dei destinatari, da cui afferma di poter essere egli stesso confortato sulla base di una fede che è comune. Il verbo *sym-parakaléomai* nel NT è esclusivo di Paolo, che peraltro lo impiega solo qui, ed è il primo di altri composti in *syn* da lui prediletti (quattro nel solo passo di Rm 6,4-8). Egli dunque ammette che a Roma avrebbe potuto ricevere sostegno ed essere rinfrancato. Ciò poteva venire solo in base alla fede condivisa da entrambe le parti, a quella «comunione della fede» di cui scrive in Fm 6. Paolo però sa che l'ermeneutica dell'evangelo presente tra i cristiani di Roma non coincide esattamente con la propria (cf. per esempio 3,8; 16,17); perciò la comunanza a cui allude riguarda certamente gli elementi essenziali della teologia e della cristologia, ma l'interpretazione del loro impatto soteriologico sul credente era altrettanto certamente diversa (cf. Introduzione). Il testo del v. 12 pertanto ha l'indubbia funzione retorica di far accettare il mittente dai suoi destinatari.

Il **v. 13** contiene la terza e ultima formulazione del motivo per cui Paolo vuole andare a Roma, ora però arricchita dal riferimento ad alcune circostanze. La frase con cui si introduce, «non voglio che ignoriate, fratelli», appartiene al linguaggio stereotipo dell'Apostolo, visto che la si constata altre cinque volte nelle sue lettere (in Rm 11,25; 1Cor 10,1; 12,1; 2Cor 1,8; 1Ts 4,13). Essa serve per attirare l'attenzione su ciò che sta per dire, anche se stavolta non si tratta di importanti verità religiose o di eventi particolarmente decisivi, com'è invece negli altri casi (a meno di pensare che l'Apostolo ritenesse molto importante far sapere ai romani che egli aveva già messo più volte in programma l'andata nella capitale dell'Impero). Degno di speciale sottolineatura, se non altro, è l'appellativo di «fratelli», *adelfoí*, con cui per la prima volta nella lettera egli interpella direttamente i suoi lettori: un'usanza che, come dicevamo più sopra a proposito del pro-

[137] L'aggiunta della particella *dé* in Rm 1,12 rappresenta l'unico caso in tutto il NT, dove altrimenti ricorre sempre il costrutto semplice *toût'éstin*, «cioè» (17 volte).

nome personale «voi», viene sospesa per molte pagine, poiché riapparirà soltanto in 7,1.4 (per ritornare poi in 8,12; 10,1; 11,25; 12,1; 15,14.30). Questa designazione in senso traslato, benché attestata anche in ambito greco-pagano,[138] ha propriamente un'ascendenza religiosa di carattere giudaico, secondo cui si considerano tali i connazionali e correligionari (cf. Lv 19,17-18: «Non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello... ma amerai il tuo prossimo come te stesso»; 1Mac 5,32: «Combattete per i vostri fratelli»)[139] e i membri di una determinata comunità (secondo Fl. Giuseppe, *Bell.* 2,122, gli esseni si chiamavano «fratelli» tra di loro, come del resto si constata più volte nei manoscritti di Qumran: 1QS 6,10.22; 1QSa 1,18; CD 6,20–7,2; 20,18; 1QM 15,4.7). Osserviamo che l'Apostolo, nonostante che alcune volte si paragoni a un padre (cf. 1Cor 4,10) o a una madre (cf. Gal 4,19), non si rivolge però mai ai suoi destinatari chiamandoli «figli». Sullo sfondo si intravede l'esortazione evangelica: «Voi siete tutti fratelli; non chiamate nessuno padre sulla terra» (Mt 23,8). È chiaro che l'appellativo di *adelfoí* mantiene l'idea di una comunione vicendevole del tutto particolare, che è di tipo familiare ma anche egualitario (cf. l'idea di Gesù sui suoi discepoli come «fratelli, sorella e madre» in Mc 3,35). La fraternità cristiana dipende dal fatto di una comune (ri)generazione in Cristo, il quale per la sua identità di Figlio e con la sua risurrezione è diventato «primogenito tra molti fratelli» (Rm 8,29). Istruttivo in proposito è quel passo epistolare in cui Paolo mette in guardia i suoi lettori a «non mescolarsi con chi si dice fratello» e poi non fa onore a questa identità in quanto impudico, avaro, idolatra, maldicente, ubriacone, ladro (1Cor 5,11). Evidentemente, in un tempo in cui non esisteva ancora l'epiteto di «cristiano»,[140] quello di fratello-sorella[141] aveva la stessa portata semantica, anche se con un uso soltanto intra-ecclesiale. Analogamente si dica della qualifica di «santi», sempre al plurale, che non appare mai come allocuzione diretta ma come frequente designazione dei cristiani (cf. poco prima: Rm 1,7a).

Ciò che a Paolo preme di comunicare ai romani, a questo punto, è che egli si è proposto già «molte volte», *pollákis*, di andare a Roma ma che ne fu sempre impedito. Purtroppo dalle sue lettere, a parte la ripetizione del medesimo inten-

[138] Secondo Platone, gli ateniesi a differenza dei barbari si considerano «tutti fratelli nati da un'unica madre, né schiavi né padroni gli uni degli altri» (*Menesseno* 238e-239a). Per il suo uso come designazione di membri di un'associazione religiosa, cf. *NDIEC* II, 49-50.

[139] Anche in una lettera indirizzata ai giudei deportati in Babilonia, secondo l'apocrifo 2Bar 78,1-86,3, i destinatari sono interpellati più volte come «fratelli miei». Raramente l'appellativo è impiegato anche per degli stranieri: «L'idumeo è tuo fratello» (Dt 23,8); «Agli spartani loro fratelli, salute» (1Mac 12,6).

[140] La notizia di At 11,26, secondo cui questo appellativo risalirebbe ad Antiochia già nei primi anni 30, va soggetta a cautela, poiché i documenti provenienti dagli anni anteriori al momento in cui Luca scrive (e cioè appunto le lettere paoline) non attestano mai questo uso, che invece è documentato solo nel II secolo a partire dalle lettere di Ignazio (cf. *Ef.* 11,2; *Magn.* 4; *Rom.* 3,2; *Trall.* 6,1; *Polic.* 7,3).

[141] L'epiteto al femminile in senso traslato, anche se come appellativo diretto si trova solo nel prescritto di Fm 2 (ma specificato con il nome proprio della donna: Affia), ricorre in Rm 16,1; 1Cor 7,15; 9,5 (cf. anche Gc 2,15; 2Gv 13).

to nella stessa Rm 15,22, non risultano altre notizie in proposito. Solo Luca negli Atti ci informa che, partendo l'ultima volta da Corinto (da cui ha probabilmente scritto ai romani) verso Gerusalemme tra il 54 e il 55, egli diceva a se stesso: «Dopo essere stato là devo vedere anche Roma» (At 19,11).[142] Ma di un ripetuto tentativo non c'è alcuna ombra. È comunque del tutto probabile che l'Apostolo, costituzionalmente proteso verso «tutte le genti» (Rm 1,5), abbia davvero pensato più volte di recarsi a Roma, intesa anche solo come trampolino di lancio verso la Spagna. Qui però precisa di esserne sempre stato impedito, senza spiegare da chi o da quale circostanza. La forma verbale *ekōlýthēn* va forse considerata un *passivum divinum* (che sottintenda Dio come agente)? Il parallelo con un passo degli Atti sembra suggerire di sì: «Attraversarono la Frigia e la regione della Galazia, impediti (*kōlythéntes*) dallo Spirito Santo di annunciare la parola nell'Asia» (At 16,6). Nel nostro caso, però, sembra meglio pensare, semmai, a un *passivum «satanicum»*, visto che altrove è lo stesso Paolo a menzionare satana come responsabile di un analogo impedimento (cf. 1Ts 2,18: «Abbiamo desiderato più di una volta, proprio io Paolo, di venire da voi, ma satana ce lo ha impedito»).[143] Perciò, se non si vuole pensare a una mera iperbole retorica o a una semplice scusa per non esservisi recato prima oppure all'improvviso intervento di un profeta cristiano (come nel caso di At 16,6),[144] non resta che pensare al provvedimento restrittivo dell'imperatore Claudio contro gli ebrei della capitale (cf. Introduzione) o/e a qualche avversità attinente all'impossibilità di intraprendere un viaggio, a difficoltà di salute o anche alla necessità di programmare diversamente i viaggi apostolici.

La nuova formulazione dello scopo del viaggio ora viene espressa in questi termini: «per ottenere qualche frutto anche tra voi come tra gli altri gentili». La menzione del frutto, *karpós*, allude all'esito positivo dell'impegno apostolico[145] ed è omogenea alla metafora dell'agricoltore con cui l'Apostolo altrove paragona se stesso (cf. 1Cor 3,8-9; 9,7). Del resto, essa ricorre più volte nel NT, sia nella tradizione su Gesù (cf. Mt 3,8; 7,16-20: ogni albero buono produce frutti buoni...) sia nel medesimo Paolo e a livelli semantici molto diversificati (cf. Rm 6,21-22; 7,4; 15,28; Gal 5,22; Fil 1,11.22; 4,17).[146] Il vero problema del v. 13 sta nell'intendere esattamente la frase «anche tra voi come tra gli altri gentili». Paolo vuole forse dire con ciò che egli intende evangelizzare i cristiani di Roma? Certo in questo caso si alluderebbe alla composizione gentile, cioè pagana, di quella Chiesa. Ma che senso avrebbe ciò, se essi sono già stati evangelizzati e dunque sono già cristiani? Allora come va inteso il complemento *en hymîn*? Ha forse il valore specifico di «tra voi cristiani» oppure quello generico di «tra voi romani»? Come abbiamo già visto a proposito dell'analogo complemento *en hoîs* del v. 6 («tra le quali siete anche voi», cioè tra le genti, in mezzo a esse), con tutta probabilità bisogna stare anche qui al secondo significato (come nel successivo v. 15).[147] Altrimenti, l'intenzione espressa da Paolo non potrebbe conciliarsi con ciò che egli affermerà poi solennemente in 15,20, di volere cioè predicare Cristo solo «dove questi non sia ancora stato nominato». Perciò il paragone «tra voi come tra gli altri gentili» non si riferisce direttamente ai cristiani romani, ma in generale agli abitanti di Roma globalmente considerati come gentili. Il senso è che Paolo intende annunciare l'evangelo anche a Roma, non però tra i cristiani ma genericamente tra gli abitanti della città. Del resto, la sua presa di posizione nei confronti dei cristiani di Roma egli l'assume già, e in termini assai estesi e impegnativi, con la stessa lettera a loro indirizzata.

Infine, e quasi con logica conseguenza rispetto a ciò che ha appena detto, nei **vv. 14-15** l'Apostolo passa a un'enunciazione dalla prospettiva molto più ampia, che ha la funzione di introdurre all'argomento proprio del corpo epistolare. Paolo si dichiara debitore, *ofeilétēs*, cioè in questo caso vincolato da un obbligo morale, indistintamente verso tutti gli uomini che non hanno ancora ricevuto l'evangelo.[148] Secondo la logica paolina dimostrata altrove nell'uso di questo con-

[142] In At 23,11 è il Signore stesso che, dopo l'arresto di Paolo a Gerusalemme e la sua comparsa davanti al Sinedrio, gli appare di notte per incoraggiarlo: «Come hai testimoniato per me a Gerusalemme, così è necessario che tu mi renda testimonianza anche a Roma». Ma è probabile che queste menzioni di Roma appartengano alla semplice strategia narrativa di Luca, che fa culminare il suo racconto con l'appello di Paolo a Cesare e la sua conseguente partenza «per l'Italia» (27,1) e quindi «per Roma» (28,14), dove il racconto stesso si interrompe.

[143] Il fatto che qui si impieghi un altro verbo, *enékopsen* (da *egkóptō*, «tagliare la strada»), non annulla l'analogia, sia perché il verbo è contestualmente sinonimo di *kōlýō* sia perché nel passo parallelo a Rm 1,13 all'interno della stessa Lettera ai Romani si impiega quello stesso verbo (cf. 15,22: «Sono stato impedito, *enekoptómēn*, molte volte di venire da voi»).

[144] Cf. D.E. Aune, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Brescia 1996, 355.

[145] Per l'uso del termine in questo senso traslato, cf. la documentazione offerta da F. Hauck, in *GLNT* V, 215-220.

[146] Nel nostro caso non è verosimile pensare che il «frutto» designi una colletta in favore della Chiesa di Gerusalemme (il termine è presente in Rm 15,28, ma in riferimento alla Macedonia e all'Acaia), poiché un tale senso sfuggirebbe ai lettori non essendo affatto specificato nel testo epistolare.

[147] Il pronome «voi» è trattato secondo la categoria retorica della *immutatio* come enallage di persona, per cui esso viene deviato dal suo significato primario (come nel v. 12: i diretti interlocutori) in un altro parzialmente affine per designare interlocutori indiretti (come avviene analogamente con il «tu» in 2,3.17 e con l'«io» in 7,8-25).

[148] Accenniamo appena alla proposta di R.M. Thorsteinsson, «Paul's Missionary Duty Towards Gentiles in Rome: A Note on the Punctuation and Syntax of Rm 1.13-15», in *NTS* 48(2002), 531-547, secondo cui la frase «tanto verso i greci quanto verso i barbari, tanto verso i sapienti quanto verso gli ignoranti» del v. 14ab dovrebbe legarsi senza soluzione di continuità come apposizione al v. 13 (= «... ottenere qualche frutto anche tra di voi così come tra gli altri gentili, tanto greci quanto barbari, tanto sapienti quanto ignoranti»), mentre con il v. 14c inizierebbe una nuova proposizione comprendente tutto il v. 15 (= «Io sono obbligato ad annunciare l'evangelo con buona volontà anche a voi che siete in Roma»). La proposta è inaccettabile, sia perché il sostantivo *ofeilétēs* mancherebbe della designazione al dativo di coloro verso i quali Paolo si sente debitore (come in Rm 8,12-13; Gal 5,3), sia perché, pur potendo il sostantivo reggere una infinitiva, la nuova frase inizierebbe in forma asindetica senza alcuna particella di connessione con quella precedente, visto che tutte le frasi nel contesto cominciano o con un *mén* (v. 8) o con un *gár* (vv. 9.11.16) o con un *dé* (vv. 12.13).

cetto, ci si dovrebbe piuttosto considerare debitori nei confronti di chi in qualsiasi modo si è comportato a nostro favore (ogni battezzato verso lo Spirito Santo: Rm 8,12-13; le Chiese dei gentili verso la Chiesa di Gerusalemme: Rm 15,27; la comunità cristiana verso l'Apostolo: 2Cor 12,11; i circoncisi verso i comandamenti della Legge: Gal 5,3; lo schiavo verso il suo padrone: Fm 18). Invece qui Paolo si proclama debitore verso chi non ha fatto nulla per lui, greci e barbari, sapienti e ignoranti: tutti sconosciuti. L'idea di debito dovrebbe essere applicata più giustamente al rapporto con Cristo, dal quale egli sa di avere «ricevuto la grazia dell'apostolato» (v. 5): è verso di lui che è diventato debitore di ciò che è da Damasco in poi, ed è per fare onore a lui, è «a vantaggio del suo nome tra le genti» (ib.) che Paolo spende la propria vita. Evidentemente nel concetto di debito è presente anche quello di una urgenza, di una «necessità» derivante appunto dall'incarico ricevuto di evangelizzare tutte le genti (cf. 1Cor 9,16). Ciò significa che, per Paolo, Cristo e le genti sono sullo stesso piano, sono due poli inscindibili (cf. Gal 1,16), ai quali egli è paritariamente e totalmente dedicato.

I destinatari del suo debito apostolico sono indicati con due coppie di termini antitetici, di cui la seconda si può anche ritenere una semplice variante della prima. «Greci e barbari» formano un binomio diventato classico nell'antichità per indicare due sfere culturali contrapposte, prima in ambito ellenico e poi romano,[149] ma congiunte per indicare la totalità degli uomini. Si noti che l'Apostolo esprime l'orizzonte dell'universalità da un punto di vista chiaramente greco, non giudaico: infatti, la classificazione adottata non è quella propriamente ebraica consistente nell'opposizione del popolo d'Israele alle genti, i *gôyîm*, fondata su di un criterio religioso,[150] ma è di tipo greco-ellenistico, fondata su di un criterio culturale.[151]

La seconda coppia antitetica «sapienti e ignoranti» non fa che ribadire la precedente, se si considera che l'associazione tra il barbaro e l'ignorante è altret-

[149] Per la verità, il termine *bárbaros* passa man mano dall'originario significato di balbuziente a quello di alloglotto ma poi anche di allogeno-straniero e infine di selvaggio; vedi la documentazione offerta da H. WINDISCH, in *GLNT* II, 89-95. Anche se Platone non riteneva possibile suddividere l'umanità in greci e barbari come se fossero due generi uguali (poiché invece i barbari non soltanto sono molto più numerosi ma sono anche molto diversificati tra loro: *Pol.* 262d), l'associazione dei due termini è frequente ancora nel I secolo: cf. FILONE AL., *Abr.* 267; FL. GIUSEPPE, *Ant.* 4,12; 8,284; CARITONE 6,3,7; PLUTARCO, *Alex. fort. aut virt.* 6 (329cd).

[150] Cf. A. DESTRO – M. PESCE, *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari 1995, 131-146; G.G. PORTON, *Goyim. Gentiles and Israelites in Mishna-Tosefta*, Atlanta 1988.

[151] Nella Lettera ai Romani si incontreranno altre formulazioni a coppia dei destinatari dell'evangelo, ma sarà sempre col binomio «giudeo-greco» (1,16; 2,9.10; 3,9; 10,12; cf. anche 1Cor 1,22.24; 10,32; 12,13; Gal 3,28). Il fatto che nel nostro caso i greci siano opposti ai barbari (oltre al parallelismo tra «greci» e «genti» instaurato in 1Cor 1,23) lascia intendere che con *héllēnes* Paolo voglia designare globalmente i gentili e non tanto i giudei ellenizzanti come propone L. TROIANI, «Il giudeo-ellenista e le origini del cristianesimo», in MARTA SORDI (ed.), *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, Milano 1992, 195-210, secondo il quale con *Ioudaîoi* si indicherebbero invece i giudei più tradizionalisti e osservanti; con ciò non intendo pregiudicare che quest'altro tipo di equiparazione possa avvenire in altri passi del Nuovo Testamento (cf. Gv 7,35).

tanto tradizionale, a partire già da Aristofane per giungere almeno fino a Seneca.[152] Tuttavia, la contrapposizione tra dotto e ignorante è propria anche di certi ambiti del giudaismo, che basano la distinzione sul fatto della conoscenza o dell'ignoranza della Legge, come si vede nella letteratura rabbinica.[153] Da questo punto di vista, si può pensare che la distinzione presupponga anche una *forma mentis* caratteristica della formazione farisaica di Paolo, il quale però con la sua presente affermazione, davvero con un tratto di penna, annulla le diversità e le opposizioni stabilite dagli uomini. Collocando i due versanti culturali sullo stesso piano, in qualche modo Paolo li accomuna e li eguaglia: certo non dal punto di vista della sofistica o della filosofia stoica, che insistevano sull'identità della comune natura umana, ma in base al presupposto della loro radicale eguaglianza di fronte a Cristo e all'evangelo, come si vedrà meglio in seguito. In ogni caso, va notata l'originale costruzione greca del testo, secondo cui per due volte tra i due nomi si trova l'enclitica *te* seguita dalla congiunzione *kaí*: in questo modo si vuol dire che i due membri del doppio binomio sono posti sullo stesso piano («e ... e», «sia ... sia», «così ... come», «tanto ... quanto»), ma con una sfumatura di maggiore evidenziazione del secondo membro, a cui implicitamente si attribuisce maggiore importanza («non solo... ma anche»).[154] L'attenzione perciò viene più concentrata, rispettivamente, sui barbari e sugli ignoranti, come se fossero i destinatari prediletti dell'Apostolo o come se essi di norma fossero esclusi da ogni interesse dei benpensanti!

Nel **v. 15**, che si apre con una consecutiva, Paolo trae appunto la conclusione dal principio appena enunciato, per applicarne in concreto le conseguenze ai destinatari della lettera. L'aggettivo *próthymos*, propriamente «voglioso, bramoso, desideroso» più che non soltanto «pronto, preparato, disponibile»,[155] sta al culmine di tutta una serie di espressioni con cui Paolo manifesta quasi la sua impazienza di recarsi a Roma (cf. i vv. 10b.11a.13.15). E ancora una volta, sia pure in

[152] Cf. ARISTOFANE, *Nuvole* 492 (Socrate dice di Strepsiade: «Quest'uomo è ignorante e *barbaro*», probabilmente solo nel senso di zotico, rozzo); SENECA, *Cons. Marc.* 7,3 («Il dolore per la perdita [dei propri cari] non deriva da natura, poiché colpisce più le donne che gli uomini, più i barbari che i popoli civili, più un ignorante che una persona istruita»); vedi anche POLIBIO 1,65,7; CICERONE, *Mil.* 30.

[153] Vedi per esempio la contrapposizione tra i maestri o i loro alunni e gli *'ammê ha'aretz* (cf. A. OPPENHEIMER, *The 'am ha-aretz*, Leiden 1977, 172-188) e la celebre preghiera di R. Jehuda ben Elai, ca. 150: «Tre sono le lodi da pronunciare ogni giorno: Benedetto sia (Dio)... perché non mi ha creato *donna*. Benedetto sia, perché non mi ha creato *ignorante*. Benedetto sia, perché non mi ha creato *gôy*, "poiché tutti i *gôyîm* sono un nulla davanti a lui" [Is 40,17]» (*Tos.Ber.* 7,18; Strack – Billerbeck III, 611).

[154] La medesima costruzione era già presente nel precedente v. 12 e si ritroverà nel seguente v. 16, dove si vede più che mai come la teologia non possa assolutamente prescindere dalla grammatica, da cui anzi è condizionata! Vedi anche nella stessa lettera 2,9.10; 3,9; 10,12.

[155] Propriamente Paolo impiega l'aggettivo sostantivato neutro per indicare in astratto la dimensione della brama, del desiderio, come a dire: «quanto a me, c'è la voglia...». Nel NT l'aggettivo si ritrova soltanto nel contesto dell'agonia di Gesù nel Getsemani («Lo spirito è *próthymos*, ma la carne è debole»: Mc 14,38 / Mt 26,41); quanto al sostantivo *prothymía*, esso va oltre la semplice prontezza, come si vede in At 17,11 (dove la CEI traduce addirittura «entusiasmo»); 2Cor 8,11.12.19; 9,2.

termini diversi (rispetto alle formulazioni dei vv. 11.12.13b), viene ulteriormente enunciato lo scopo di questo eventuale viaggio: «annunciare l'evangelo anche a voi che siete in Roma». Precisiamo innanzitutto che, come abbiamo detto a proposito del precedente v. 13, il pronome «voi» va inteso con ogni probabilità come enallage retorica, a indicare i cristiani di Roma in quanto romani: non è ai cristiani in quanto tali che Paolo intende annunciare di persona l'evangelo o istruirli su di esso (poiché lo fa già abbondantemente con questa lettera),[156] ma è ai romani in generale, tra i quali vivono i cristiani della città.[157] Altrimenti, stante il precedente v. 14, egli supporrebbe una sorta di equiparazione tra i suoi destinatari e, oltre che con i greci e i barbari, anche con i sapienti e gli ignoranti:[158] infatti, visto che il suo raggio d'azione apostolica non fa preclusioni, bisognerebbe annoverare tra i cristiani di Roma anche degli *anóētoi*, degli insipienti-ignoranti-stolti. Questa attribuzione si comprende bene quando è rivolta ai galati (cf. Gal 3,1.3), cioè ai membri di Chiese da lui fondate, con cui quindi si può anche permettere un linguaggio piuttosto forte. Ma com'è possibile pensare che l'Apostolo qualifichi nello stesso modo i membri di una chiesa che ancora non conosce e che nei versetti precedenti non solo ha lodato (v. 8) ma ha fatto di tutto per mettersi in buona luce ai suoi occhi? In effetti, mai nella lettera l'Apostolo interpella così i suoi lettori né mai allude a loro in questi termini. Logica vuole che, parlando di greci e di barbari[159] e soprattutto di sapienti e di ignoranti, egli intenda riferirsi ai gentili che costituiscono la stragrande maggioranza della popolazione della capitale dell'impero.

Il versetto e quindi l'intera sezione del ringraziamento post-protocollare termina, anzi culmina con il verbo *euaggelísasthai.* Se fin qui Paolo nella lettera ha già impiegato due volte il sostantivo «evangelo» (vv. 1.9), ora è la prima volta che ricorre all'impiego del verbo.[160] Esso è certamente noto alla grecità clas-

[156] Vedi la tesi sviluppata da W. Dabourne, *Purpose and Cause in Pauline Exegesis. Romans 1.16 - 4.25 and a New Approach to the Letters* (SNTS MS 104), Cambridge 1999, secondo cui lo stesso testo epistolare «è una parte dell'opera apostolica di Paolo, non una riflessione su di essa» (113).

[157] Non per nulla alcuni manoscritti, invece del semplice dativo «a voi» (*hymîn*), leggono il complemento di luogo «in mezzo a voi» (*en hymîn*: D* b vg^{mss}), chiarendo così maggiormente il senso dell'affermazione. Probabilmente un'analoga intenzione spiega anche l'omissione del costrutto *toîs en Rōmē*$_i$ (G; cf. v. 7), finalizzata allo scopo di conferire alla lettera un orizzonte più ecumenico.

[158] Un'impossibile alternativa sarebbe di considerare i cristiani di Roma come appartenenti ad un'ulteriore categoria di persone, che non siano né greci-barbari né sapienti-ignoranti, come se Paolo, in aggiunta al suo debito verso le due coppie di persone antitetiche menzionate, affermasse in più anche la propria disponibilità verso i romani!

[159] È curioso notare che Paolo nelle sue lettere non impiega mai la qualifica etnico-culturale o amministrativa di «Romani» (*Rhōmaíoi*, presente 12 volte nel NT di cui una in Gv e 11 in At). Presso gli autori latini i romani, che in età arcaica erano considerati essi stessi come barbari, in età tardo-repubblicana e imperiale finirono per essere equiparati, dal punto di vista della civiltà, con i greci in opposizione ai barbari. In ogni caso, certo non si può escludere che i cristiani di Roma fossero di provenienza sia greca sia barbara, cioè fossero romani (cittadini o schiavi) di ambedue le origini.

[160] Si noti l'infinito all'aoristo, per indicare non un'azione che continua ma qualcosa di puntuale, che cioè deve ancora puntualmente cominciare, mentre il medio aggiunge in più la sfumatura di un impegno soggettivo (la stessa forma verbale si ritrova in Lc 1,19; At 16,10; Ef 3,8).

sica ed ellenistica,[161] ma finì per acquistare un posto speciale nel vocabolario giudaico (21 volte nei LXX) e soprattutto cristiano (ben 54 volte nel NT, di cui 19 nelle sole lettere autentiche di Paolo).[162] In particolar modo va osservato che più volte il suo uso appare, come qui, in forma assoluta, senza specificare quale sia l'oggetto dell'annuncio (così anche in Rm 15,20; 1Cor 1,17; 9,16[bis].18), come se questo fosse implicito nel verbo stesso in quanto tale. Una simile prassi è connessa col fatto che il verbo ha ormai acquisito un significato tecnico univoco, senza possibilità di malintesi, come se fosse ovvio integrarlo con un complemento obbligato (addirittura in 1Cor 15,1 e in Gal 1,8.11, quasi per togliere ogni dubbio su ciò che viene annunciato, troviamo la costruzione «evangelizzare l'evangelo»).

[161] La stessa forma verbale è presente già in Aristofane: «O membri della Bulé, voglio annunciare a voi per primi le buone notizie che porto» (*Cav.* 642-643: *lógous agathoùs férōn euaggelísasthai prôton hymîn boúlomai*); cf. anche Filone Al., *Ios.* 250: quando i fratelli di Giuseppe giunsero in Egitto, i dignitari del faraone «si affrettarono ad annunciare la notizia (*fthánontes euēggelízonto*) al re e ogni cosa dappertutto fu piena di gioia».

[162] Può essere curioso osservare che il verbo nel NT è praticamente presente soltanto nella forma media, medio-passiva o passiva, ma non all'attivo (con la sola eccezione di Ap 10,7; 14,6).

PRIMA PARTE
(1,16–11,36):
I COSTITUTIVI FONDAMENTALI
DELL'IDENTITÀ CRISTIANA

IL TEMA (O *PROPOSITIO*): L'EVANGELO RIVELA LA GIUSTIZIA SALVIFICA DI DIO UGUALMENTE PER GIUDEI E GENTILI (1,16-17)

[1.16]Infatti non ho vergogna dell'evangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di qualsiasi credente: tanto del giudeo, prima, quanto del greco.
[17]È la giustizia di Dio, infatti, che in esso si rivela di fede in fede, come sta scritto: *Il giusto per fede vivrà*

1. Note di critica testuale

Nel v. 16, dopo il sostantivo «evangelo», alcuni manoscritti aggiungono il genitivo «di Cristo» (*toû Christoû*: D^c Ψ *textus receptus* [Erasmo]) forse per concordismo con altri passi paolini (cf. Rm 15,19; 1Cor 9,12; 2Cor 2,12; 9,12; 10,14; Gal 1,7; Fil 1,27; 1Ts 3,2), ma occorre stare con la stragrande maggioranza dei manoscritti antichi che omette la specificazione. Il complemento di scopo «per la salvezza», *eis sōtērían*, è omesso da un solo codice (G). L'avverbio di tempo «prima», *prôton*, è significativamente omesso già da Marcione per i noti motivi teologici connessi con il suo giudizio sull'AT e sul giudaismo, e poi anche dai codici B G e dalla versione sahidica.

Nel v. 17, all'interno della citazione biblica, dopo l'aggettivo sostantivato «il giusto», *ho díkaios*, il codice C* aggiunge il possessivo «mio», *mou*, che costituisce un sovrappiù anche nei confronti del testo dei LXX (caso analogo è solo Eb 10,38, dove però l'aggiunta appartiene al testo originale della lettera); forse si tratta di un semplice spostamento rispetto al greco dei LXX, che, invece del semplice complemento paolino *ek písteōs*, legge *ek písteōs mou*.

2. Sguardo d'insieme

Due osservazioni complementari evidenziano l'autonomia contestuale dei due versetti. In primo luogo va notato il rapporto con il testo antecedente. Certamente c'è un collegamento molto stretto, ben sottolineato già dalla semplice particella coordinativa *gár*, «infatti», che congiunge i due nuovi versetti a quelli di prima. Anche il sostantivo iniziale *euaggélion* si aggancia direttamente al

verbo *euaggelísasthai*, con cui terminava il versetto precedente. Sicché, riprendendo il concetto di evangelo e insistendo su di esso, la particella ha valore esplicativo. Tuttavia, non si può sostenere che i vv. 16-17 vadano incorporati senza soluzione di continuità nella pericope dei vv. 8-17 a costituire un'unica unità letteraria,[1] né che la *propositio* della lettera sia già presente nel v. 15,[2] né che essa sia costituita soltanto dai vv. 16b-17 e che perciò il v. 16a vada inquadrato nella sezione previa.[3]

In secondo luogo, e con altrettanta sicurezza, dobbiamo prendere atto della discontinuità del testo rispetto alla sua immediata prosecuzione nei vv. 18ss, poiché questi imboccano una strada nuova dal punto di vista sia del lessico sia dell'argomentazione (cf. analisi *ad loc.*). Ciò però non giustifica il riassorbimento dei vv. 16-17 dentro la pericope precedente. Infatti, il tema che ora viene enunciato, se è vero che non ha una immediata continuità logica nei vv. 18ss, sarà però chiaramente e ampiamente ripreso in seguito (cf. 3,21ss), come abbiamo detto nell'Introduzione a proposito della struttura della lettera. Il solo termine *euaggélion* infatti ritornerà più avanti (cf. 10,16; 11,28; il verbo in 10,15),[4] per non dire del termine ancora più decisivo del v. 17, *dikaiosýnē*, che, oltre a 3,5, da 3,21 in poi ritornerà ben altre 32 volte.

Quindi la breve pericope 1,16-17 da una parte conclude il ringraziamento post-protocollare, ma dall'altra guarda in avanti verso sviluppi successivi anche se posticipati, funzionando come una sorta di anticipazione o prolessi.[5]

Il v. 16a rappresenta una sorta di transizione tra l'esordio (vv. 8-15) e il tema vero e proprio (vv. 16b-17), poiché da una parte con la dichiarazione autoreferenziale del mittente «non ho vergogna» continua l'impiego della prima persona singolare (come nei versetti precedenti),[6] mentre dall'altra l'uso del termine astratto «evangelo» prepara la sua immediata spiegazione nelle frasi che subito seguono (nei vv. 16b-17). Pertanto, non si può separare il v. 16a dai vv. 16b-17, visto che fa un tutt'uno con essi: in qualche modo, all'interno della grande *propositio* costituita dai vv. 16-17, il v. 16a funziona come un'autonoma *propositio* della stessa pericope. I vv. 16-17 in effetti non fanno altro che spiegare il concetto di

[1] Contro Schlier e Wilckens.

[2] Contro R.D. Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (CBET 17), Kampen 1996, 185.

[3] Contro Cranfield.

[4] Anzi, lo stesso termine riemergerà persino nella sezione conclusiva (15,14–16,27), in 15,16.19; 16,25; cf. il verbo in 15,20.

[5] A questo proposito è interessante leggere ciò che scrive Quintiliano IX,2,16-17 sulla prolessi: «Essa costituisce un genere in se stessa e comporta delle specie diverse. Infatti può essere o una sorta di difesa anticipata (*quaedam praemunitio*)... o una sorta di confessione (*quaedam confessio*)... o una sorta di preannuncio (*quaedam praedictio*)... o una sorta di scusa (*quaedam emendatio*)... o più frequentemente una sorta di preparazione (*quaedam praeparatio*) quando si ha l'abitudine di dire con più parole o perché faremo qualcosa o perché l'abbiamo fatta».

[6] Ma è praticamente l'ultima volta, prima della sua ricomparsa molto più avanti in 9,1-3, poiché la prima persona in 2,16 qualifica semplicemente l'evangelo, mentre quella di 3,5 è un idiomatismo ricorrente (cf. Rm 6,19; 1Cor 9,8; Gal 3,15), e quella di 3,7 ha solo il valore retorico dell'enallage; quanto a 7,8-25 cf. commento.

«evangelo», della cui realtà Paolo dice appunto di non vergognarsi. Si evidenzia così un collegamento quanto mai interessante tra la natura dell'evangelo e l'esperienza-disponibilità personale di Paolo, che si dichiara pronto ad andare a Roma a causa sua. La riflessione sull'evangelo in quanto tale parte e si genera sulla base della totale dedizione a esso da parte dell'Apostolo, cioè sulla base dell'evangelizzazione. Si conferma così ancora una volta che per Paolo è la vita a generare il pensiero!

I vv. 16-17 danno una definizione generale dell'evangelo: non però in termini di contenuto, bensì di costituzione formale e funzionale. Effettivamente, questa definizione non comprende alcun riferimento esplicito a Cristo, né alla sua persona né al suo operato. Bisognerà attendere 3,22-26 per rendersi conto di ciò che l'Apostolo intende per evangelo nel senso cristiano-paolino del termine. E tuttavia egli ne sottolinea fin d'ora la natura di fondo, facendo ricorso a quattro concetti fondamentali, che appunto sono connaturali alla sua identità: potenza (di Dio), salvezza, giustizia (di Dio), fede. Come vedremo, è su quest'ultimo che si concentra massimamente l'attenzione dell'apostolo, poiché, a differenza della unica menzione degli altri tre, questo concetto ricorre da solo ben quattro volte (una volta come verbo nel v. 16 e tre volte come sostantivo nel v. 17). L'Apostolo perciò qui non dice che cosa sia o debba essere l'oggetto dell'annuncio, ma insiste semplicemente sull'importanza e il costitutivo dell'annuncio in quanto tale (è sottinteso, ovviamente, che egli parla non di un annuncio qualsiasi ma di quello specifico del cristianesimo); gli sta a cuore precisare ciò che sta al fondo dell'evento evangelizzatore e ne costituisce l'anima. In più, è sommamente interessante notare che Paolo, nell'esposizione del suo pensiero (qui siamo agli inizi della lettera), non parte dal passato storico dell'evento-Cristo, ma dal presente attuale dell'evangelizzazione. Poiché i due versetti funzionano come *propositio* generale, ne deduciamo che la parte più ampia e più importante della lettera sta interamente sotto il segno del concetto di evangelo: di fatto, tutti gli sviluppi che seguiranno acquistano il loro vero senso se si vedono alla luce di ciò che Paolo pensa dell'evangelo, sia che ne venga presentato per contrasto il versante contrario (1,18–3,21) sia che esso venga chiarito nel suo costitutivo di fondo (3,21–5,21) sia che ne venga illustrata la novità a livello di conseguenze antropologiche (6,1–8,39) sia che se ne amplino le prospettive a dimensione storico-salvifica (9,1–11,36); la stessa sezione parenetica (12,1–15,13) acquista luce e senso ancora maggiori su questo sfondo ermeneutico.[7]

Va anche precisata la funzione strategica dei due versetti non solo in rapporto agli sviluppi argomentativi interni alla lettera, ma anche nei riguardi della

[7] «Tutta la *Lettera ai Romani* non è che una parafrasi del termine *euaggélion* che compare nell'*incipit*... La *Lettera* è, anzi, l'impossibilità di distinguere fra l'annuncio e il suo contenuto ... Misurarsi con l'*euaggélion* significa necessariamente addentrarsi in un'esperienza di linguaggio, in cui il testo della lettera si confonde in ogni punto con l'annuncio e questo con il bene annunciato» (Agamben 86).

situazione storica della/e Chiesa/e di Roma. L'enunciazione paolina, di fatto, contesta uno dei presupposti correnti tra i cristiani romani, contrastando la resistenza (dei conservatori) ad accettare che Dio abbia dimostrato la sua giustizia senza più tenere conto dello statuto particolare di Israele. Stabilito che nell'evangelo è in atto la potenza di Dio (e qui non c'è alcuna controversia), il problema a Roma era di sapere come possa il Dio di *questo* evangelo essere giusto, dal momento che egli afferma la sua giustizia abbandonando l'elezione di Israele. Paolo darà una risposta forte, fornendo una sottolineatura molto marcata della fede come valore determinante, che sostanzialmente, pur appellandosi a un testo biblico, mette giudei e gentili sullo stesso piano.

3. Commento

Partiamo perciò dal concetto di *euaggélion* nel **v. 16a**. Il termine si presenta in forma assoluta, senza alcuna specificazione né di genitivo né di aggettivo. Non è certo l'unica volta che ciò succede nelle lettere dell'Apostolo, il quale anzi sembra avere una preferenza per questo modo di esprimersi.[8] L'idea di evangelo non giunge nuova nella Lettera ai Romani, visto che già poco prima se ne era parlato come dell'«evangelo di Dio» (1,1) e dell'«evangelo del Figlio suo» (1,9). E quando Paolo scrive questa lettera, egli ha ormai alle spalle lunghi anni di evangelizzazione e anche di riflessione sulla sua natura, come si deduce da ciò che scrive altrove sul *lógos akoês* (1Ts 2,13), sul *lógos ho toû stauroû* (1Cor 1,18) o sul *lógos tês katallagês* (2Cor 5,17-21). Inoltre, non c'è da dubitare che i destinatari stessi della lettera conoscessero almeno all'ingrosso il suo significato cristiano fondamentale. Ma mai altrove l'Apostolo impernia una frase attorno a questo concetto in forma così secca, tanto da risultarne esso stesso almeno il soggetto logico (l'espressione «Non ho vergogna dell'evangelo» si potrebbe anche svolgere così: «L'evangelo non mi causa alcuna vergogna»), sicché è la frase stessa a essere costruita in forma assoluta. Il fatto è che mai altrove come nel nostro caso l'Apostolo dà dell'evangelo una definizione così densa, nitida e incisiva.

Il termine, nonostante che sul piano del lessico greco alluda a una qualche «buona notizia» in senso contenutistico e quindi abbia una portata semantica di tipo statico-passivo, qui comporta invece una dimensione di tipo dinamico-attivo. Decisivi infatti sono la contiguità e quindi il nesso strettissimo con il verbo *euaggelízesthai*, che chiude il versetto precedente e del quale il sostantivo sta immediatamente a ridosso. La contiguità testuale diventa perciò contiguità semantica, cosicché il sostantivo vuole semplicemente spiegare quale sia l'inaudita portata dell'azione che quello suggerisce (cf. anche il suddetto valore del *gar*). È dunque la dimensione dell'azione implicita nel verbo a condizionare il senso del

[8] Su 48 occorrenze del termine nelle lettere autentiche, ben 23 volte esso viene impiegato in forma assoluta: Rm 1,16; 10,16; 11,28; 1Cor 4,15; 9,14(bis).18(bis).23; 2Cor 8,18; Gal 2,5.7.14; Fil 1,5.7.12.16.27; 2,22; 4,3.15; 1Ts 2,4; Fm 13.

sostantivo. Ciò vuol dire che la definizione esposta da Paolo nei vv. 16-17 non riguarda in prima battuta le caratteristiche del contenuto dell'annuncio evangelico staticamente inteso, ma piuttosto quelle del suo annuncio in senso dinamico: non ciò che va annunciato, bensì l'annuncio nel suo compiersi; non il messaggio in sé, ma la sua notificazione.[9] Pur sulla base di un presupposto contenutistico unico nel suo genere, l'Apostolo pensa dunque all'evangelo non come dottrina ma come evento di comunicazione, cioè alla predicazione attiva, al fatto della evangelizzazione. Analogamente, quando egli rivendica di fronte ai corinzi di averli generati attraverso l'evangelo (cf. 1Cor 4,15), non fa che ricordare loro un evento, quello fondamentale della loro rinascita in Cristo avvenuta mediante l'annuncio attivo da parte sua. Si tratta cioè dell'«evangelo annunciato», *tò euaggélion ho euēggelisámēn* (1Cor 15,1).

È precisamente di questo evangelo che l'Apostolo scrive di non provare vergogna alcuna.[10] La formulazione negativa della frase, *ou gàr epaischýnomai*, non deve però trarre in inganno. Il verbo in Paolo si trova praticamente solo qui (e in Rm 6,21: «di quelle cose ora vi vergognate»);[11] ma, a differenza del secondo passo e a motivo della sua attuale dichiarazione negativa in cui è inserito, la frase qui assume ovviamente il senso di un'affermazione contraria al significato di base del verbo stesso.[12] Ciò che non deve trarre in inganno è la possibile portata psicologica evocata dal concetto di vergogna,[13] come se Paolo volesse negare a ogni costo e rimuovere da sé a livello conscio un disagio o un imbarazzo che proverebbe a livello inconscio.[14]

Ricordiamo anzitutto un paio di interpretazioni antiche. Quella offerta da s. Giovanni Crisostomo vedeva espressa qui la preoccupazione dell'Apostolo di misurarsi con la potenza di Roma e il timore di confrontare con le sue vittorie e

[9] Tanto più va escluso il senso di libro scritto che, come è ben noto, nel linguaggio cristiano viene attribuito al termine *euaggélion* solo a partire dalla seconda metà del II secolo (cf. IRENEO, *Adv. haer.* 2,27,2 e GIUSTINO, *I Apol.* 66,3); d'altronde, quando Paolo scrive non esiste ancora nessuno dei vangeli canonici né di quelli apocrifi! Vedi in generale H. KOESTER, «From the Kerygma-Gospel to Written Gospel», in *NTS* 35(1988), 361-381.

[10] Altrove il verbo può essere costruito o come qui con l'accusativo (cf. 2Tm 1,8: «della testimonianza del Signore nostro»; Mc 8,38 / Lc 9,26: «di me... di lui») o con il dativo semplice (cf. ib. 1,16: «delle mie catene») o con la preposizione *epí* più il dativo (cf. Rm 6,21: «di queste cose») o con una frase infinitiva (cf. Eb 2,11: «di chiamarli fratelli»; 11,16: «di essere chiamato loro Dio»).

[11] Esso va ben distinto da *kataischýnō / kataischýnomai*, «confondere, deludere, disonorare / essere confuso, deluso, disonorato», che è molto più frequente (cf. Rm 5,5; 9,33; 10,11; 1Cor 1,27[bis]; 11,4.5.22; 2Cor 7,14; 9,4).

[12] Di un certo interesse in questa linea è il passo di 2Tm 1,12 dove, dopo aver detto di essere stato costituito araldo, apostolo e maestro dell'evangelo, «Paolo» riconosce proprio in ciò la causa dei mali che sta soffrendo e aggiunge: «ma non me ne vergogno (*all'ouk epaischýnomai*), poiché so a chi ho creduto e sono convinto che egli è capace di conservare il mio deposito fino a quel giorno».

[13] Così, per esempio, il commento di Tommaso d'Aquino ricorda che i battezzati sono stati unti con il Crisma e con il segno della croce sulla fronte, che è la sede della timidezza (*verecundia*), perché non arrossiscano dell'evangelo (ed. Cai § 96).

[14] Bisogna però tenere conto del fatto che il verbo è denominale e che perciò a monte c'è il sostantivo *aischýnē*, il quale non significa soltanto «vergogna» in senso psicologico, ma anche «disonore» in senso sociale e persino «pudore, ritegno» in senso positivo.

le sue ricchezze la povertà di un figlio di falegname morto in croce, mentre con le sue parole Paolo avrebbe inteso invitare i romani a non vergognarsi di questo annuncio.[15] In senso diverso andava la curiosa interpretazione dell'Ambrosiaster, secondo cui Paolo affermerebbe di non avere quella vergogna che invece avrebbero dovuto provare i primi predicatori dell'evangelo ai romani, poiché essi non avevano trasmesso loro la fede retta (*non rectam fidem*) e non erano confermati da alcuna testimonianza di miracoli né concordavano con l'insegnamento degli apostoli.[16] Queste due interpretazioni leggono nel testo più di quanto esso contenga e la loro *ex-egesis* diventa praticamente una *eis-egesis*, comandata da precomprensioni esterne. La precedente dichiarazione del v. 15, dove Paolo si è dichiarato assolutamente pronto e anzi proteso ad annunciare l'evangelo anche a Roma, orienta semplicemente il lettore verso l'idea di una piena realizzazione della sua personale dedizione apostolica. In ogni caso, la menzione di Roma nella conclusione del precedente v. 15 suggerisce di non escludere del tutto la sfumatura di una coraggiosa presa di posizione di fronte alla capitale dell'impero.

Più interessanti sono un paio di interpretazioni moderne. Secondo alcuni, Paolo con le sue parole intenderebbe riferirsi ai suoi oppositori presenti all'interno della Chiesa di Roma, siano essi giudaizzanti o carismatici (cf. Rm 3,8; 16,17-18), per dire che non indietreggia di fronte a loro perché non gli fanno paura.[17] Questa spiegazione è certo meglio «situata» nei confronti degli specifici destinatari della lettera. Ma in questo caso le parole di Paolo sarebbero risultate troppo generiche, visto che di eventuali antagonisti non ha ancora fatto parola. Inoltre, la definizione dell'evangelo, che subito segue, è di portata generale e non fa riferimento a una specifica situazione locale.

Un'altra interessante interpretazione[18] attira l'attenzione su di un possibile parallelismo tra la dichiarazione paolina e il testo di Mc 8,38 / Lc 9,26, dove Gesù dice: «Chi si vergognasse (*hòs gàr eàn epaischynthêi*) di me e delle mie parole in questa generazione adultera e peccatrice, anche il figlio dell'uomo si vergognerà (*epaischynthḗsetai*) di lui quando verrà nella gloria del padre suo». In questo caso, si dovrebbe vedere nell'impiego paolino del verbo *epaischýnesthai* un termine tecnico usato dalle prime generazioni cristiane nel contesto della loro

[15] Cf. Crisostomo, *In epist. ad Romanos* 6 (PG 60,407-408): «... Anche tu, se senti qualcuno dirti "Adori il crocifisso?", non vergognarti, non guardare in basso, ma vantati e inorgoglisciti e accetta la confessione con occhi liberi e a testa alta». Una variante dell'ottica del Crisostomo si riscontra ancora insospettatamente in un autore ebreo contemporaneo, che vede nell'intera lettera «una dichiarazione di guerra politica... nei confronti dei Cesari» (J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, Milano 1997, 42). Da parte sua, Schmithals 61 vede nel v. 16a una decisa presa di posizione di Paolo nel caso dei conflitti sorti tra l'imperatore Claudio e la sinagoga romana (su cui vedi Introduzione).

[16] Cf. Ambrosiaster, *In epist. ad Rm.* 31 (PL 17,57-58): «L'Apostolo dice di non vergognarsi dell'evangelo di Dio, mentre invece quelli si vergognavano perché ciò che avevano insegnato ai romani diveniva oggetto di biasimo...».

[17] Così Michel 86 e altri. Secondo Fitzmyer 306, la dichiarazione paolina «può essere letta sia in senso sociologico che in senso psicologico».

[18] Cf. C.K. Barrett, «I am Not Ashamed of the Gospel», in Aa.Vv., *Foi et salut selon S. Paul (Epître aux Romains)* (AnB 32), Rome 1970, 19-41.

confessione della fede. Ci si riferirebbe allora al superamento di ogni situazione di prova, di persecuzione, e in generale di ogni difficoltà incontrata dagli annunciatori dell'evangelo. Il loghion marciano avrebbe a sua volta un parallelo illuminante in Q 12,9: «Colui che mi rinnega (*ho arnēsámenos*) davanti agli uomini sarà rinnegato (*aparnēthḗsetai*) davanti agli angeli di Dio»; qui evidentemente il vocabolario della vergogna è sostituito da quello del rinnegamento, più concreto e oggettivo.

Certo la protesta paolina «Non mi vergogno» ha una componente di forte spiritualità, fatta di decisa responsabilità missionaria, compresa forse una componente emotiva,[19] che implica insieme vanto e dedizione.[20] Il verbo comunque non equivale soltanto a «confessare», *homologeîn*,[21] poiché per Paolo non si tratta solo di riconoscere l'evangelo nel momento della testimonianza, come dovrebbe fare ogni battezzato, ma anche e soprattutto di una dedizione apostolica a esso (cf. versetto 14: «sono in debito»). In sostanza, Paolo ribadisce qui la propria fedeltà alla chiamata apostolica, in conformità all'autocoscienza manifestata fin dal v. 1: «messo a parte per l'evangelo di Dio». Nel v. 16 egli esprime la stessa devozione mediante una variazione retorica, la figura della litote, che consiste nell'affermazione di un concetto mediante la negazione del suo contrario, non esclusa una venatura ironica.[22] E tuttavia sarebbe ancora poco volgere la frase così: «Sono completamente votato all'evangelo», poiché l'enunciazione dei vv. 16b-17 non riguarda l'atteggiamento soggettivo dell'Apostolo, certo fatto di personale e coraggiosa *parrēsía*,[23] tenuto conto anche del fatto che, come direbbe Plutarco, «parlare di sé di fronte agli altri per attribuirsi qualche merito o qualche potenza (*hōs ti óntos è dynaménou*), tutti dicono che è odioso e grossolano».[24] In ballo piuttosto c'è la qualità oggettiva dell'evangelo stesso, a cui l'Apostolo attribuisce ogni merito. Se Paolo non si vergogna di esso, non è primariamente perché egli abbia la forza sufficiente per annunciarlo a chiunque senza guardare in faccia nessuno; piuttosto, è perché l'evangelo stesso gli dà la garanzia che ne vale la pena. Il valore della litote non va attutito: proprio l'evangelo è il vero motivo della fierezza di Paolo, perché esso è impastato dei grandi valori della potenza, della salvezza, e della giustizia di Dio. Sono questi suoi costitutivi

litote

[19] Cf. Haacker 37.

[20] Se altrove l'Apostolo dichiara che l'annuncio evangelico per lui non è un vanto ma una necessità (cf. 1Cor 9,16), con ciò non esclude affatto e paradossalmente una sorta di vanto proveniente dal contenuto stesso dell'evangelo (cf. 1Cor 1,31; Gal 6,14).

[21] Così invece Schlier, Wilckens, Käsemann (che parla di «pathetische Negation» sostitutiva di *homologeîn*: 19).

[22] Cf. B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Milano ²1989, 178-180.

[23] Vedi 1Ts 2,2: «Dopo avere sofferto ed essere stati insultati, come sapete, a Filippi, abbiamo avuto la franchezza (*eparrēsiasámetha*) nel nostro Dio di annunciare a voi l'evangelo di Dio con molte difficoltà»; cf. 2Cor 3,12; 7,14; Fil 1,20; Fm 8; Col 2,15; Ef 6,20, spesso in At.

[24] Plutarco, *De se ipsum citra invidiam laudando* 1 (539A); cf. *ib.* 12 (543E): «Si è infastiditi da coloro che nei loro scritti o discorsi si attribuiscono il titolo di sapienti, mentre si è allietati da coloro che parlano soltanto del loro amore per la sapienza o dei loro progressi o qualcosa di simile, che non suscita l'invidia e resta nella misura».

di fondo a farne un tesoro, che l'Apostolo sa di aver avuto in consegna (cf. v. 5a) per distribuirlo a tutti (cf. 1Cor 4,1); è di questo capitale che egli va fiero, anche se sa di conservarlo in fragili vasi di argilla: «Noi abbiamo questo tesoro in vasi di creta, perché appaia che la sua straordinaria potenza (*hē hyperbolē̃ tês dynámeōs*) viene da Dio e non da noi» (2Cor 4,7).

In effetti, la definizione dell'evangelo nei **vv. 16b-17** inizia subito con il concetto di «potenza di Dio», *dýnamis theoû*. La qualifica dell'evangelo come *dýnamis* è un dato paolino originale. Nella grecità infatti questo concetto è legato agli interventi prodigiosi di un dio o di un eroe.[25] Nell'AT invece la potenza di Dio è anche collegata con la sua parola, e in questo caso i contesti riguardano sia la creazione (cf. Gen 1,3; Sal 147,15) sia la storia (cf. Is 55,10-11; Sap 18,14-16). Il nostro testo ha il suo parallelo più evidente in un altro passo dell'Apostolo: «La parola della croce per coloro che si perdono è stoltezza, ma per coloro che si salvano, per noi, è potenza di Dio» (1Cor 1,18). Dall'accostamento risulta chiaro che l'evangelo di Rm 1,16 corrisponde alla parola della croce di 1Cor 1,18, ma il testo di Rm evidenzia maggiormente la dimensione di parola propria dell'evangelo, che invece 1Cor specifica con la menzione della croce (di Cristo). In entrambi i casi però è la potenza di Dio a emergere come fattore decisivo in un evento di comunicazione. Una cosa è certa: Paolo non connette mai il concetto di *dýnamis* né con la croce né con il sangue né con la morte né con il sacrificio di Cristo! Diverso è il caso della sua risurrezione (cf. 1Cor 6,14; 2Cor 13,4; anche Rm 6,4) e, appunto, dell'annuncio dell'evangelo. La conclusione che se ne trae è che nell'annuncio evangelico Dio interviene con la sua potenza in modo analogo a ciò che ha compiuto nella «risuscitazione» del Crocifisso;[26] in entrambi i casi, sia pure per motivi del tutto diversi, il Crocifisso e il peccatore potrebbero ugualmente dire con il poeta di Qumran: «Tu hai manifestato la tua potenza verso di me» (4QH 4,28: qui il riferimento è alla rivelazione dei misteri di Dio al Maestro di giustizia). In effetti, lo scopo specifico di questo dispiegamento di potenza è «la salvezza», *eis sōtērían*.[27] Nel Nuovo Testamento la salvezza,[28] oltre a conservare

[25] Cf. W. Grundmann, in *GLNT* II, 1479-1489. Vedi anche *P.Oxy.* II,1381,215-218 del sec. II d.C. (segnalato da Cranfield I,88), dove a proposito di Asclepio si legge che «in ogni luogo si è diffusa la potenza salvatrice del dio (*hē toû theoû dýnamis sōtērios*)» in quanto guaritore e protettore da vari tipi di mali. Pure i miracoli di Gesù vengono definiti *dynámeis* in Mt 11,20; 13,58; Lc 19,37; At 2,22. Sul concetto filoniano, vedi C. Termini, *Le potenze di Dio. Studio su* dýnamis *in Filone di Alessandria*, Roma 2000.

[26] Cf. R. Penna, «Il vangelo come "potenza di Dio" in 1Cor 1,18-25», in Id., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (Parola di Dio - Seconda serie), Cinisello Balsamo 1991, 200-212. Il testo neotestamentario che in modo persino ridondante dispiega tutto il lessico della potenza in rapporto alla «risuscitazione» di Cristo è Ef 1,9.

[27] Lo stesso costrutto greco si trova in LXX Es 15,2; 2Cr 12,7; Sal 117,14.21.28; Ab 3,13; Is 12,2; 49,6; 63,8.

[28] Ricordiamo che secondo l'etimologia il termine greco *sōtēría* deriva dall'aggettivo *sáos/sôs* (compar. *saōteros*), «sano, illeso, intatto, ben conservato, salvo»: queste forme di traduzione esprimono esattamente il concetto inerente al vocabolo. Cf. C. Spicq, *Note di lessicografia neotestamentaria*. Ed. it. a cura di F.L. Viero (*GLNT* Suppl. 4*), 2 voll., Brescia 1994, II, 626-641.

alcune volte l'originario significato profano di guarigione da malattie (cf. Mt 8,25; Mc 3,4; 6,56; Lc 6,9; 7,3; 8,50) e di preservazione da calamità di vario genere (cf. Mc 13,20; Lc 8,36; Gv 12,27; At 23,24; 27,34; Eb 11,7), passa a connotare prevalentemente una dimensione religiosa di liberazione dai propri peccati (cf. Mt 1,21; Lc 1,68s) o di sottrazione all'ira di Dio (cf. Rm 5,10; 1Cor 5,5; 1Ts 5,9). Così avviene di fatto sempre in Paolo. Il sostantivo, che nell'insieme del Nuovo Testamento ricorre 45 volte (il verbo 105), si trova solo 14 volte nel Paolo autentico.[29] Ma è decisivo osservare che di norma esso ha un riferimento escatologico: la salvezza, cioè, consiste nello stato futuro e definitivo di superamento ed esclusione da ogni male, che avverrà solo al termine della storia. Lo si vede all'evidenza nella stessa Rm, là dove il verbo viene impiegato inoppugnabilmente al futuro (cf. 5,9.10: se ora siamo giustificati, riconciliati, «tanto più saremo salvati, *sōthēsómetha...*») o dove si afferma che la salvezza è ora più vicina di quando abbiamo cominciato a credere (cf. 13,11); e, anche dove si dichiara che «in speranza siamo stati salvati» (8,24), la menzione della speranza orienta l'interpretazione verso uno stadio ulteriore, ancora a venire. Il medesimo costrutto *eis sōtērían* del nostro versetto si ritroverà in Rm 10,1.10 a proposito del destino futuro di Israele (cf. 11,26!) e quindi di chiunque faccia la confessione di fede cristologica, della quale l'orientamento all'avvenire escatologico è suggerito dalla citazione di Isaia nel versetto successivo (*ou kataischynthḗsetai*, «non sarà svergognato»). Anche in 1,16, perciò, va mantenuta la prospettiva futura della salvezza. Paolo non dice mai che il cristiano sia già oggi un «salvato» (questo sarà detto chiaramente solo dalla deuteropaolina Ef 2,5.8), e in questa assenza gioca il concetto israelitico di una salvezza completa dell'uomo, comprendente anche la sua dimensione somatica insieme alla sua irrevocabilità (cf. Rm 8,23). Persino il titolo cristologico di «Salvatore» è impiegato nelle lettere dell'Apostolo una volta sola e soltanto in riferimento alla venuta futura del Signore Gesù Cristo dal cielo (Fil 3,10: come a dire che solo allora Cristo si dimostrerà davvero salvatore!). Paolo piuttosto, per indicare l'effettiva novità che comunque già attualmente connota il credente, impiega un lessico di altro genere, molto ricco e sfaccettato, consistente nei concetti di liberazione (*eleutheroûn*), riscatto (*ex-agorázein*), redenzione (*apo-lýein*), giustificazione (*dikaioûn*), riconciliazione (*apo-katallássein*), pacificazione (*eirḗnēn échein*), oltre che di vita in Cristo (*en Christôi*) e di nuova creatura (*kainḕ ktísis*). Con ciò non si nega che il cristiano sia posto su di un percorso di salvezza (cf. il participio presente in 1Cor 1,18b)[30] e che fin d'ora gli sia proposto «il giorno della salvezza» (2Cor 6,2).[31] In definitiva, Paolo in Rm 1,16 vuol dire che l'annuncio dell'evange-

[29] Il suo antonimo è *apṓleia*, «perdizione», che su 18 volte è presente in Paolo solo 3 (il verbo *apóllymi* invece è attestato 91 volte, di cui 18 in Paolo)!

[30] Anche qui tuttavia non si deve perdere di vista la dimensione di futuro, evidenziata dal concetto antitetico di «perdizione» (cf. W. Schrage, in *EKK* VII/1, 173).

[31] Questo costrutto proviene dalla citazione di Is 49,8, dove sta in parallelismo sinonimico con «il tempo della misericordia» (di Dio) ed è riferito al ritorno dall'esilio babilonese.

lo dischiude all'ascoltatore una strada che ha appunto la salvezza come ultimo sbocco, anche se è già essa stessa illuminata e nutrita da fattori recanti l'impronta di ciò che per sua natura è ultimo e definitivo.

Una tale possibilità è offerta a «qualsiasi credente», *pantì tôi pisteúonti*. Questo complemento[32] implica due sfumature, di cui ciascuna va ben salvaguardata. In primo luogo, e soprattutto, l'Apostolo sottolinea il valore decisivo della fede. Mentre il sostantivo *pístis* lo abbiamo già ripetutamente incontrato ai vv. 5.8.12, il verbo *pisteúein* appare qui per la prima volta nella lettera a indicare l'atto personale del credere.[33] La costruzione del sintagma mette in evidenza il credente in quanto tale, come si vede dalla posizione predicativa dell'aggettivo *pâs*, «chiunque, ognuno»,[34] che comporta una sfumatura esclusiva. In questa costruzione coesiste un duplice significato: da una parte, si vuol dire che la salvezza comunicata dall'evangelo vale per ogni singolo credente senza eccezioni di persone, ma dall'altra pure che essa è vincolata alla sola fede senza altre mediazioni alternative o complementari. La *sōtēría* è collegata alla *pístis* come al suo unico motivo condizionante: la salvezza dipende solo da chi crede! In questa affermazione è anticipata già una venatura polemica nei riguardi di tutto ciò che non sia la nuda fede, come del resto si leggerà più chiaramente in altre pagine della lettera con riferimento alla Legge e alle sue opere, quindi all'affermazione di sé di fronte a Dio, alla presunzione morale (cf. 3,21–5,21). La fede perciò qui è affermata non soltanto come condizione della salvezza quanto soprattutto come alternativa di tutto ciò che, in vista della salvezza, non sia accoglienza pura e incondizionata dell'*euaggélion*.[35] C'è già qui implicita un'affermazione del *sola fides*, che ritroveremo più avanti (cf. 3,28; 4,3-5). Il superamento di ogni possibile condizionamento di carattere religioso nell'approccio a Dio è dato dalla fede, anzi, dalla semplice fede, soltanto dalla fede; è come se Paolo dicesse che l'evangelo è potenza di Dio per la salvezza «solo di chi crede». In secondo luogo, poi, egli afferma l'indiscriminata universalità della destinazione dell'evangelo, come si vede dall'uso dell'aggettivo generalizzante *pâs*: l'idea viene ribadita esplicitamente nella chiarificazione fatta subito dopo in forma di apposizione.

Il credente infatti viene specificato tanto come «giudeo» quanto come «greco». Il binomio suggerisce una doppia semantica. Innanzitutto esso copre di fatto la *totalità* degli uomini come destinatari dell'evangelo, anche se non viene ripetuta la coppia «greci e barbari» del precedente v. 14. La nuova formulazione

[32] Si noti che si tratta di un *dativus commodi*, il quale sta a indicare la persona a vantaggio della quale avviene l'azione.

[33] Si noti che in Rm il sostantivo è presente 40 volte e il verbo solo 21. La prevalenza del primo vocabolo lascia intendere che Paolo nella lettera conduce una vera riflessione non tanto sull'atto del credere quanto sulla natura della fede in se stessa come valore tipico del cristiano.

[34] Cf. BDR § 275,2; 413,2. La stessa costruzione si incontrerà ancora in 3,22 (*eis pántas toùs pisteúontas*); 4,11 (*pántōn tôn pisteuóntōn*); 10,4 (*pantì tôi pisteúonti*).11 (*pâs ho pisteúōn*).

[35] Come ottimamente scrive Barth 14, «l'Evangelo è soltanto *credibile*, esso può soltanto essere *creduto*. La sua serietà consiste in questo, che si offre come una alternativa».

(che ritorna in 2,9.10; 3,9; 10,12; oltre che in 1Cor 1,22-24; 10,32; 12,13; Gal 3,28) è di tipo ebraico e, dal punto di vista dell'antropologia culturale,[36] presuppone come criterio discriminante un'ottica etnocentrica ebraica (corrispondente, nel sistema degli opposti, allo schema «circoncisione-prepuzio» di Rm 2,25-26; 3,30; 4,10-12; 1Cor 7,18-19; Gal 5,6; 6,15). Su questa linea si pone l'uso dell'avverbio *prôton*, «prima»,[37] con cui si riconosce al giudeo, se non un primato come supremazia, certo una priorità come eccellenza.[38] Questa priorità probabilmente non va spiegata in senso missionario, né in riferimento alla prassi di Paolo stesso (così è invece nel racconto lucano degli Atti, almeno fino a 18,6)[39] e tanto meno come enunciazione di un principio. In gioco c'è piuttosto una priorità di valore, una preminenza (come in Mt 6,33). Infatti per Paolo c'è un di più (cf. 3,1s: *tò perissón*), che contraddistingue il giudeo e che concerne la dignità storico-salvifica e persino teologica del popolo d'Israele,[40] a cui egli dedicherà praticamente i tre capitoli di Rm 9-11. Del resto, fin nel versetto 2 aveva detto dell'evangelo di Dio che «era già stato promesso mediante i suoi profeti nelle Sante Scritture», riconoscendo così la differenza dalla tradizione greco-gentile, dei cui scritti non è detto nulla di simile. Tuttavia, l'impiego dell'avverbio *prôton* ha il sapore di una concessione, tale da ammettere una verità per arrivare però ad affermarne un'altra almeno altrettanto importante e contrastante.

In secondo luogo, infatti, la formulazione del binomio è tale da insistere particolarmente sulla *uguaglianza* tra i due membri della coppia, il giudeo e il greco. Come abbiamo già visto a proposito del v. 14, la coordinazione dei membri con il costrutto greco *te ... kaì* accomuna i due diversi destinatari dell'evangelo, ponendoli su un piano di sostanziale parità (= tanto ... quanto, sia ... sia, così ... come). È qui che sta l'inaudita originalità di Paolo, nel non riconoscere più alcuna *diastolḗ*, «differenza», tra i due poli, come ancora egli ripeterà in seguito (cf. Rm 3,22; 10,12; anche 9,24). L'evangelo è per tutti e uguaglia tutti, così come la necessità della fede. La suddetta visione etnocentrica implicita nella formulazione stessa del binomio viene superata dalla costruzione sintattica, cosicché ciò che

[36] Cf. A. Destro – M. Pesce, *Antropologia delle origini cristiane* (Quadrante 78), Bari-Roma 1995 (²1997), 142-144. Sulla varietà delle denominazioni, cf. anche G. Harvey, *The True Israel. Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (AGAJU 35), Leiden-New York 1996.

[37] L'uso del superlativo (= primo di una serie), invece del più esatto comparativo *próteron* (= primo di due), appartiene alla *koiné* neotestamentaria (cf. Lc 2,2; At 1,1).

[38] Schlier 94 fa notare l'inversione dei termini della coppia rispetto al v. 14, cosicché ora i greci vengono a occupare il secondo posto, mentre al giudeo viene assegnato il primo. Tuttavia, come vedremo, il secondo posto qui assegnato al greco, tutt'altro che secondario, segna il culmine di un *climax*.

[39] Secondo E.P. Sanders, *Paolo, la legge e il popolo giudaico* (SB/86), Brescia 1989, 291-313, il racconto degli Atti sarebbe a tesi, mentre di fatto san Paolo nella sua prassi missionaria non avrebbe mai predicato a giudei. Certo è che, nella stessa Lettera ai Romani, al *prôton* di 1,16 fa da contrappeso l'affermazione di 11,13 secondo cui egli è (soltanto) «apostolo dei gentili».

[40] Cf. D. Zeller, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief* (FzB 1) Stuttgart 1973, 141-145.

a livello culturale si impone come differenziazione, a livello evangelico viene escluso e livellato o comunque risulta ininfluente. Pertanto il peso dell'affermazione, come si vedrà meglio nel prosieguo della lettera, sta non solo nell'elevazione del greco sul piano del giudeo ma anche nell'abbassamento del giudeo sul piano del greco. Tagliente in proposito è il commento dell'Ambrosiaster: «Benché dunque l'Apostolo anteponga il giudeo a motivo dei Padri, tuttavia dice che anche costui ha ugualmente bisogno (*similiter etiam ipsum indigere*) del dono dell'evangelo di Cristo. Perciò se anche il giudeo non sarà giustificato se non per la fede in Cristo Gesù, che bisogno c'è di stare sotto la Legge?».[41] In sostanza, Paolo esprime una antinomia, che va onorata tale e quale, lasciando coesistere i due dati anche se apparentemente discordanti, senza spostare l'asse più su una parte che sull'altra.[42]

Il **v. 17** rappresenta l'acme della *propositio* e la particella *gar*, «infatti» (terzo e ultimo nei due versetti), dice che la nuova affermazione è l'anello terminale di una catena espositiva: ora si offre la spiegazione ultima del concetto di evangelo e del perché esso sia potenza di Dio per qualsiasi credente. Il versetto è incentrato sul concetto nuovo ed enigmatico di «giustizia di Dio» (*dikaiosýnē theoû*): nuovo, perché, contrariamente a quelli di evangelo e di fede, nel testo epistolare arriva all'improvviso e inatteso, pur lasciando intravedere un peso semantico notevole; enigmatico, perché, nonostante ciò, stranamente il suo esatto significato non viene affatto spiegato. Prima di tutto occorre dare conto della nostra versione, che, diversamente dal solito, riconosce al sintagma una sottolineatura enfatica: non «In esso si rivela la giustizia di Dio», e neppure «È in esso che si rivela la giustizia di Dio» (che già sarebbe molto meglio), ma «È la giustizia di Dio che in esso si rivela»! Letteralmente, anzi servilmente, il testo greco dovrebbe essere reso così: «Una giustizia di Dio infatti in esso si rivela...», e con l'articolo indeterminato si indicherebbe molto bene che Paolo sta parlando di un tipo inedito di giustizia divina; ma l'assenza dell'articolo in greco non va gonfiata, visto che esso manca nei sintagmi similari sia del precedente v. 16 (*dýnamis theoû*) sia nel seguente v. 18 (*orgè theoû*).[43] Si potrebbe anche rendere così: «La giustizia di Dio in esso si rivela», purché nella lettura del testo si ponesse l'enfasi sul sintagma iniziale, pronunciandolo con un tono più alto rispetto a ciò che segue. Questo modo di sottolineare la sua importanza può essere reso per

[41] PL 17,58. Più morbido è s. Tommaso d'Aquino, che da una parte richiama il testo della parabola evangelica di Mt 20,1-16 per dire che gli operai della prima ora sono equiparati a quelli dell'ultima, e dall'altra ricorda sia il passo di Gv 4,22, dove si dice che la salvezza viene dai giudei, sia quello di Rm 11,24, dove si parla dell'olivastro innestato sull'olivo buono.

[42] Giustamente Pitta 65 porta il paragone delle «due redini di un auriga, da tenere sempre equidistanti per non rischiare di far deragliare il carro».

[43] In questi casi, come precisa la grammatica di Blass – Debrunner – Rehkopf, l'omissione dell'articolo si può considerare motivata o dal «Definitionsstil» (cf. § 252) oppure (anche) dalla corrispondenza a un substrato ebraico come lo stato costrutto (cf. § 259).

iscritto soltanto con la nostra proposta. Essa poi si basa su due osservazioni, una letteraria e una logica. Dal punto di vista letterario, la costruzione del v. 17a si può considerare parallela a quella del v. 16b.[44] Più importante è l'osservazione logica, che chiama in causa un procedimento retorico: il versetto 17 dà la spiegazione del perché l'evangelo sia potenza di Dio come si è appena detto nel v. 16, cosicché l'affermazione della giustizia di Dio risulta un pensiero «argomentante» aggiunto al pensiero principale, ed esso in retorica si chiama *ratio*.[45] Il v. 17 dunque non fa altro che spiegare quale sia la causa della potenza salvifica dell'evangelo o anche in che cosa essa consista, come dire: «Ecco perché l'evangelo è potenza di Dio per la salvezza...». Questa acquisizione si rivelerà importantissima dal punto di vista ermeneutico per renderci conto di quale sia la definizione di questa «giustizia di Dio».

Siamo dunque di fronte a un costrutto genitivale, che in Paolo è presente nove volte e quasi esclusivamente nella nostra lettera (cf. Rm 1,17; 3,5.21.22.25.26; 10,3[bis]; anche 2Cor 5,21),[46] mentre, cosa ancor più sorprendente, di fatto non si incontra mai altrove nel Nuovo Testamento.[47] E tuttavia questa nozione, essenzialmente paolina, giocò un ruolo fatale nell'intera storia della teologia.[48] Quale sarà mai il suo significato? Paolo non lo spiega. Egli lascia il concetto privo di ogni definizione, e ciò può avere solo due ragioni: o esso non ha bisogno di chiarimenti perché è già noto ai destinatari della lettera oppure esso intende qualcosa di nuovo ed è posto qui come una tesi da spiegare, il cui senso pieno appa-

[44] V. 16b: «È potenza di Dio per la salvezza (*eis sōtērían*)...» / v. 17a: «È la giustizia di Dio... per la fede (*eis pístin*)...»; come nel v. 16b il concetto di potenza di Dio non solo apre la frase ma riceve l'accentuazione maggiore, così dovrebbe essere anche nel v. 17 a proposito della sua giustizia, con l'unica differenza che là la frase è immediatamente a ridosso del concetto di evangelo a cui si riferisce, mentre qui il termine evangelo è ripreso nel complemento pronominale «in esso».

[45] Cf. Lausberg, §§ 370-373. Si potrebbe anche parlare di «entimema», cioè di un sillogismo incompleto che suppone qualche sua componente non espressa (ib. § 371). Nel nostro caso lo si può variamente formulare così: (1) l'evangelo dimostra la potenza salvifica di Dio se in esso si rivela la sua giustizia, (2) ora, in esso si rivela proprio la giustizia di Dio, (3) dunque, l'evangelo dimostra la potenza di Dio; oppure: (1) la rivelazione della giustizia di Dio dimostra sempre la sua potenza, (2) ora, nell'evangelo è in atto proprio la giustizia di Dio, (3) dunque, l'evangelo manifesta anche la potenza di Dio; oppure ancora: (1) la potenza di Dio va di pari passo con la rivelazione della sua giustizia, (2) ora, nell'evangelo si rivela la giustizia di Dio, (3) dunque, l'evangelo dimostra la potenza di Dio. Come si vede, nel caso di Rm 1,16-17 è la premessa principale che viene omessa, mentre la seconda premessa o *ratio* (v. 17) è in realtà posposta alla conclusione, che invece sta subito all'inizio (v. 16): «l'*enthymema* con la posposizione della *ratio*... si chiama *aetiologia*, *subiectio rationis* o *epílogos*. È quindi questo il contenuto causale della *subnexio*» (ib. § 372,1).

[46] Contro le 41 del termine *dikaiosýnē* impiegato da solo (50 in tutto), che peraltro nella sola Rm conta ben 26 frequenze (34 in tutto Paolo)!

[47] La sua ricorrenza in Mt 6,33 («Cercate soprattutto il regno di Dio e la sua giustizia») e analogamente in Gc 1,20 («L'ira dell'uomo non compie la giustizia di Dio») presenta una semantica ben diversa: qui «*dikaiosýnē* significa la giustizia che va praticata dall'uomo, cioè quel comportamento che corrisponde a Dio e al suo regno» (U. Luz, in *EKK* I/1, 370); non per nulla Gc impiega il verbo *ergázesthai* per dire che la giustizia di Dio va «fatta», attribuendole così un significato del tutto contrario a quello paolino.

[48] Cf. U. Wilckens, in *EKK* VI/1, 223-233; A.E. Mc Grath, *Iustitia Dei. A History of the Christian doctrine of Justification*, - I. *The Beginnings to the Reformation*, - II. *From 1500 to the present day*, Cambridge 1986.

rirà solo alla fine di questa sezione epistolare. Dagli sviluppi successivi apparirà il paradosso dell'alternativa: i destinatari hanno già in mente una certa precomprensione della giustizia di Dio, ma Paolo la sovvertirà per proporne una nuova.[49] Diciamo subito fin d'ora che la precomprensione dei destinatari connette la giustizia di Dio con la Legge, mentre l'Apostolo opererà tra i due concetti una scandalosa disgiunzione (cf. 3,21ss).

Il sintagma *dikaiosýnē theoû* pone un paio di problemi di fondo intrecciati tra loro, che per chiarezza vanno affrontati e risolti singolarmente.[50]

In primo luogo, occorre stabilire se si tratta di una giustizia retributiva, per cui Dio si comporterebbe come un qualunque giudice, che per sua professione deve assolvere gli innocenti e condannare i colpevoli. In questo caso, se si tratta di semplice assoluzione o proscioglimento, il suo intervento sarebbe solo estrinseco perché non cambierebbe l'uomo, il quale sarebbe giusto già da solo (cf. Ez 18,5-9: «Se uno è giusto... [facendo questo e quest'altro]... questo giusto certamente vivrà»).[51] Nel caso invece di una condanna, Dio farebbe esattamente l'opposto che giustificare il trasgressore o peccatore (cf. Es 23,7: «Io non assolvo il colpevole»).[52] In entrambi i casi, Dio non renderebbe giusto nessuno! Ma che per Paolo non sia così, risulta all'evidenza da un paio di constatazioni. L'una è che egli non qualifica mai Dio con il titolo di giudice,[53] anzi gli attribuisce esplicitamente l'esclusione di ogni condanna (cf. Rm 5,16; soprattutto 8,1.34); se a volte gli riconosce una funzione giudiziaria (cf. Rm 3,4.6) è solo per sottolineare la sua alterità rispetto all'uomo e al mondo, mai in rapporto all'evento della giustificazione.[54] L'altra constatazione è che in Rm 4,5 l'Apostolo scrive esplicitamente che Dio «giustifica l'empio» (proprio il contrario di Es 23,7 LXX!). Certo egli non dice l'inverso, che cioè Dio condanni l'innocente; ma il fatto è che nella sezione epistolare seguente (1,18–3,20), se da una parte afferma che c'è chi opera il bene (cf. 2,7.10), dall'altra sostiene con la Scrittura che al mondo non c'è neanche un giusto (cf. 3,10); per chi opera il bene si riconoscono «gloria, onore e immortalità», ma appunto secondo un criterio di giustizia retributiva che si discosta da quello dell'*euaggélion*, come vedremo. Del resto, se già in 1,17 la giustizia di Dio è inestricabilmente connessa con la fede (*ek písteōs eis pístin*), ciò significa che si tratta di una giustizia diversa da quella umana, non spiegabile con le coordinate tipiche di chi procede sui binari della legge e della ragione. Risulta di qui che il termine, pur appartenendo lessicalmente a un ambito forense, dal punto di vista della semantica gli è in qualche modo estraneo.

[49] Cf. J.-N. ALETTI, «La giustizia divina in Rm. La posta in gioco dell'assenza di una definizione», in ID., *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997, 245-262.

[50] Cf. R. PENNA, «Il tema della giustificazione in Paolo. Uno *status quaestionis*», in G. ANCONA (ed.), *La giustificazione*, Padova 1997, 19-64, specie 27-36.

[51] Il testo originale evidenzia ancor di più lo *status* di giustizia *proprio e originario* del singolo: TM *wᵉ'îš kî-yihyeh ṣaddîq, ... ṣaddîq hû' ḥayoh yiḥyeh*; LXX *ho dè ánthrōpos, hòs éstai díkaios, ... díkaios oûtós estin, zōē̃ zēsetai*.

[52] Nel TM *kî lo'-'aṣdîq rāšā'* è un'autoproclamazione di Dio stesso; nei LXX il testo è un'ingiunzione a Israele: *ou dikaiōsei tòn asebê*, «non giustificherai l'ampio» (attutita con la specificazione «a motivo di doni», *héneken dōrōn*).

[53] Nella tradizione paolina ciò avviene solo in 2Tm 4,8.

[54] Cf. S. LYONNET, «Justification, Jugement, Rédemption, principalement dans l'épître aux Romains» (1960), in *Etudes sur l'épître aux Romains* (AnB), Roma 1989, 144-162: solo una volta Paolo dice che Dio condanna, ma lo dice solo a proposito del Peccato (Rm 8,3)!

In secondo luogo, e di conseguenza, se Dio sorprendentemente esercita la giustizia in modo non riducibile agli schemi dei nostri tribunali, bisogna chiarire se l'espressione «giustizia di Dio» abbia il senso di un genitivo di autore (o di relazione) oppure di un genitivo possessivo, soggettivo,[55] cioè: se con *dikaiosýnē theoû* Paolo intende riferirsi alla nuova condizione di giustizia che si trova nel giustificato in quanto essa proviene da Dio (significato antropologico-passivo) oppure se vuole esprimere nient'altro che una qualità personale propria di Dio stesso (significato teologico-attivo). La posizione classica, che vede uniti insieme s. Agostino, Lutero e il Concilio di Trento, spiega le cose nel primo senso.[56] A monte di questa spiegazione c'è il desiderio di evitare una comprensione della giustizia in senso retributivo e di farlo con quella che si ritiene l'unica alternativa possibile. Perciò non si vede altra condizione che intendere la «giustizia di Dio» in senso passivo: «qua nos Deus misericors iustificat per fidem» (Lutero, 1545),[57] «qua ab eo donati renovamur... iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam» (Trento, cit.).[58] Ma il costrutto paolino non può differire da quelli immediatamente circostanti di «potenza di Dio» (v. 16) e «ira di Dio» (v. 17), che esprimono delle proprietà personali di Dio e non una condizione antropologica, se non in quanto questa è sottintesa come conseguenza e risultato di quegli attributi divini. La nuova dimensione antropologica è certamente intesa là dove il termine *dikaiosýnē* appare da solo (cf. Rm 4,3.5.6.9; 5,17.21; ecc.).[59] Il senso pas-

[55] Alla base dunque c'è anche un elementare problema grammaticale; ma si sa (ed Erasmo insegna) che nel cristianesimo, dovendoci confrontare con dei testi scritti, non si può fare teologia prescindendo dalla grammatica!

[56] Quanto ad Agostino, ecco cosa scrive: *Non qua iustitia Deus iustus est, sed quae iustitia est homini ex Deo* (*De gratia et libero arbitrio* 12,24). Quanto a Lutero, cf. *Ad Romanos* 172: «Per «giustizia di Dio» va intesa non la qualità per cui egli è giusto in se stesso, bensì la giustizia per cui siamo giustificati da Dio»; *Prefazione alla lettera ai Romani*, del 1522: «Si chiama giustizia di Dio, ovvero che vale di fronte a Dio, perché è un suo dono». Anche il Concilio di Trento, nel Decreto sulla giustificazione, si pone su questa linea, quando precisa: *Unica formalis causa est «iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit»* (Sess. VI, Cap. 7 [Denz 799], con citazione di AGOSTINO, *De Trin.* 14,12,15). Anche il Crisostomo, da parte sua, spiegava: «... non la tua giustizia ma quella di Dio, alludendo alla sua abbondanza e alla sua facilità; infatti, non la procuri con il sudore o la fatica, ma la ricevi come dono dall'alto, mettendo di tuo una cosa sola, il credere» (PG 60,409).

[57] Cf. G. MIEGGE, *Lutero giovane*, Milano 1964, 115 (testo latino: P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen 1966, 22).

[58] La differenza semmai consiste nel fatto che per Lutero si tratta di una *iustitia imputata* per cui il cristiano resta *simul iustus et peccator*, mentre per il Tridentino *non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus*. Cf. ora la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale del 31.X.1999.

[59] Il vocabolo può essere costruito con altri genitivi: se lo è con un nome astratto (cf. Rm 4,11.13: «la giustizia della fede»), si vuol certamente dire che la giustizia è quella dell'uomo in quanto deriva dalla fede; ma se lo è con un pronome personale, anche se non in riferimento a Dio (cf. 2Cor 9,11: «la vostra giustizia»), si intende appunto una proprietà personale dei rispettivi soggetti.

sivo della giustizia di Dio non è pertinente anche perché Paolo dice che essa è soggetto/oggetto di una rivelazione (cf. sotto): ebbene, Dio rivela sempre primariamente qualcosa di se stesso, solo secondariamente e di riflesso qualcosa dell'uomo.

L'esegesi odierna, pertanto, pur negando radicalmente la semantica retributiva del sintagma, preferisce attestarsi su di un significato soggettivo e attivo, fondato però in modo nuovo.[60] La maggior parte degli esegeti, allora, tende a conciliare le due semantiche e, rifuggendo da alternative troppo drastiche, vi scorge la combinazione di risvolti complementari di una medesima concezione delle cose.[61] In effetti, la spiegazione meramente soggettiva-attiva è parziale, perché non tiene nel debito conto la dimensione relazionale della giustizia di Dio: questa viene rivelata non solo in se stessa come qualità autonoma, assoluta, atemporale, ma per stabilire un rapporto con l'uomo sulla base della fede e quindi per produrre qualcosa di nuovo nel credente e quindi nella storia. Dio infatti non solo «è giusto» ma insieme anche «giustifica colui che crede in Gesù» (3,26)! Si tratta dunque di una proprietà non statica ma dinamica.[62] Sicché, la portata teologica di questa *dikaiosýnē* non deve far perdere di vista quella antropologica. In definitiva, il genitivo «di Dio» mette in primo piano l'origine teologica della condizione cristiana, ma insistendo su questa origine (invece Fil 3,9 insisterà maggiormente sull'aspetto antropologico: «non avendo *come mia giustizia* quella che viene dalla legge, ma quella mediata dalla fede in Cristo, *la giustizia che viene da Dio* basata sulla fede»).

Più pertinente sembrerebbe la posizione di chi vede nella giustizia di Dio un altro modo di parlare della sua fedeltà alle promesse con i padri, all'alleanza con Israele e, in definitiva, al suo piano di salvezza nei confronti dell'umanità.[63] Particolarmente la figura di Abramo è atta a giustificare un'interpretazione del genere, perché di fatto è lui che le Scritture pongono in prospettiva universalistica relazionandolo alle «genti» (cf. il c. 4). Tuttavia, la spiegazione è insufficiente per più motivi: perché Paolo, a parte i molti riferimenti argomentativi all'Antico Testamento, non tematizza né l'idea di alleanza né quella della fedeltà di Dio,[64] inoltre perché la specifica idea di alleanza-*diathēkē* in Rm (9,4; 11,27) ha una dimensione prettamente teologica e non viene utilizzata per designare un nuovo popolo, implicando così una discontinuità,[65] inoltre perché la giustizia di Dio secondo l'Apostolo è disgiunta dalla legge israelitica, a cui invece secondo la predicazione profetica Dio è sempre fedele, mentre ora viene collegata con Cristo, alle cui predizioni profetiche Paolo concede poco spazio,[66] e infine perché questa interpretazione non spiega la novità della dimensione antropologica connessa accentuatamente da Paolo con la fede.[67]

La «giustizia di Dio» perciò va spiegata in termini più ampi, che risalteranno nel prosieguo epistolare mediante il suo riferimento all'evento-Cristo. Per ora l'Apostolo lascia il sintagma non definito, ma ne lascia intravedere un significato positivo per il semplice fatto che è collegato all'idea di «evangelo». Evidentemente deve trattarsi di una giustizia di cui fa piacere sentire parlare: se no, che *euaggélion* sarebbe?

Lo sfondo semantico del costrutto *dikaiosýnē theoû* non è dato dal greco classico. Qui infatti bisogna distinguere tra *díkē* e *dikaiosýnē*. Il primo termine indica la giustizia o

[60] Cf. E. Käsemann, «Gottesgerechtigkeit bei Paulus», in *ZTK* 58(1961), 367-378 (trad. it. in *Saggi esegetici* [«Dabar» - Studi biblici e giudaistici 3], Casale Monferrato 1985, 133-145); Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*; S. Lyonnet, «La giustizia di Dio e la storia della salvezza», in *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Napoli 1966 23-49; *Études sur l'épître aux Romains*, *passim*. Tra i Commenti alcuni preferiscono ancora il senso passivo (Cranfield, Zeller, Schmithals; anche H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1991, 281-288), mentre altri optano per il senso attivo (Kuss, Käsemann, Stuhlmacher, Ziesler, Fitzmyer).

[61] Cf. Schlier 94, Wilckens 202-233, Morris 100-103, Dunn I, 41, Zeller 66-74, Moo 70, Byrne 59-60, Haacker 40, Schreiner 69, Pitta 69, Légasse 97s, Lohse 80-81. Vedi anche gli studi di K. Kertelge, *«Rechtfertigung» bei Paulus* (NA 3), Münster 1967, 5-109; J.A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul* (SNTS MS 20), Cambridge 1972, 186-189; M.A. Seifrid, *Christ, our Righteousness* (NSBT 9), Downers Grove 2000, 36-47; e G. Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin-New York 1996, 159-162.

[62] BDR § 163,1 a proposito del genitivo in Rm 1,17 parla di *nomen agentis*.

[63] Essa è ben attestata nella tradizione esegetica: così l'Ambrosiaster («La giustizia è di Dio perché ha dato ciò che ha promesso [*quia quod promisit, dedit*]; pertanto colui che crede di aver ottenuto ciò che Dio aveva promesso per mezzo dei suoi profeti, giudica giusto Dio ed è testimone della sua giustizia»; la stessa interpretazione sarà ripetuta a proposito di 3,21), Pelagio (cf. T. De Bruyn 63), Tommaso d'Aquino (segnala due interpretazioni: Dio è giusto «in quanto mantiene le promesse» o «in quanto rende giusti gli uomini») ed Erasmo da Rotterdam (nella sua *Parafrasi*: «La giustizia, non di Mosè ma di Dio stesso,... proviene dalla fede quando gli uomini riconoscono che Dio concede ora quanto un tempo aveva promesso per mezzo dei suoi profeti»; trad. Mara). Tra i moderni, cf. S.K. Williams, «The "Righteousness of God" in Romans», in *JBL* 99(1980), 241-290; Theobald I, 49; N.T. Wright, «Romans and Theology of Paul», in D.M. Hay – E.E. Johnson (edd.), *Pauline Theology - III. Romans*, Minneapolis 1995, 30-67, qui 36 (*dikaiosýnē theoû* come «the covenantal faithfulness of God»); G. Barbaglio, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare* (La Bibbia nella storia 9), Bologna 1999, 556.

[64] È vero che in Rm 3,3.7 si fa menzione della «fedeltà (*pistis*) di Dio» e della «verità (*alētheia*) di Dio», ma da una parte i due concetti arrivano troppo tardi per spiegare l'idea di giustizia in 1,17, e dall'altra essi non vengono ripresi negli sviluppi successivi (rispettivamente 5-8 e 9-11); quindi non hanno uno specifico valore tetico. È anche vero che là i due costrutti sono in qualche modo paralleli con quello contestuale di «giustizia di Dio» (3,5), ma ciascuno di essi è costruito in modo tale che i tre termini (*pistis*, *dikaiosýnē*, *alētheia*) sono contrapposti ad altrettanti termini antitetici della medesima etimologia (rispettivamente *apistía*, *adikía*, *pseúsma*) senza alcun interscambio.

[65] Cf. E.J. Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul. A study of Ritual Boundaries as Identity Markers*, Leiden-New York-Köln 1995, 214-232: «Although covenant clearly belongs to Israel's historical privileges and is one of its traditional identity categories, Paul nevertheless does *not* use covenant unambiguously to embrace a Christian identity in Romans». Da parte sua M.A. Seifrid («Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism», in D.A. Carson – P.T. O'Brien – M.A. Seifrid [edd.], *Justification and Variegated Nomism* -I. *The Complexities of Second Temple Judaism* [WUNT 2.140], Tübingen 2001, 415-442) mette bene in luce come il concetto veterotestamentario-giudaico di «giustizia» vada compreso a livello non di alleanza bensì di creazione (cf. Sal 98,4-9), sicché anche Paolo in Rm 1,16-17 considera Dio non tanto in rapporto a Israele quanto all'intera creazione.

[66] In effetti, l'abbondante uso dell'Antico Testamento in Rm solo raramente (e tardivamente nella lettera: 9,33; 10,11.13; 11,26?) ha il valore di una fondazione specificamente cristologica, mentre normalmente serve a fondare o la dimensione antropologica sia del peccatore sia del giustificato per fede oppure il fatto dell'indistinta elezione divina dei credenti tra i giudei e tra i gentili.

[67] Cf. Schreiner 68-69.

come ordinamento oggettivo (persino personificato) o come intervento punitivo, pena, castigo; significativamente, esso non ricorre mai in Paolo (nel Nuovo Testamento solo At 28,4; 2Ts 1,9; Gd 7). *Dikaiosýnē* invece indica una qualità morale, una virtù, che contrassegna o l'uomo in generale in quanto adegua il proprio comportamento alla legge (cf. Erodoto 1,96,2: «Si diede a praticare la giustizia con sempre maggiore scrupolo, benché nel resto del paese, pur sapendo che il giusto è nemico dell'ingiusto, regnasse l'illegalità»; Platone, *Rep.* 433a: essa consiste nell'esplicare i propri compiti nell'organismo statale, rispettando la diversità delle tre classi che lo compongono, cioè commercianti, guerrieri, consiglieri; 441c.444a: di conseguenza, anche nell'individuo c'è giustizia se si instaura ordine e armonia fra le tre parti dell'anima, cioè la razionale, la violenta, l'appetitiva) oppure il giudice nell'esercizio delle sue funzioni (cf. Platone, *Gorg.* 464c: «l'amministrazione della giustizia»). Aristotele, *Et.nic.* tutto il libro V, considera la giustizia come la massima delle virtù: «Né la stella della sera né la stella del mattino sono altrettanto degne di ammirazione. E col proverbio diciamo: "Nella giustizia è compresa ogni virtù" [Teognide, *Elegie* 147]. Ed è virtù perfetta soprattutto perché è pratica della virtù nella sua completezza (*hóti tês teleías aretês chrêsís estin*). Inoltre, è perfetta perché chi la possiede può esercitare la virtù anche verso gli altri e non solo verso se stesso» (1,1129 b; cf. 1130a: «la virtù e la giustizia... sono, sì, identiche, ma la loro essenza non è la stessa: in quanto è in relazione ad altro è giustizia, in quanto è una determinata disposizione in senso assoluto è virtù»). In questa prospettiva, ovviamente, la giustizia in quanto virtù è un frutto spiegabile tutto nell'orizzonte dell'antropologia: «La virtù dipende da noi e così pure il vizio... L'uomo è principio e padre delle proprie azioni come lo è dei figli»! (Aristotele, *Et.nic.* III 5,1113 b).
Anche Paolo impiega il termine *dikaiosýnē* per indicare una qualità personale interiore del cristiano, non però come «virtù» bensì come «dono» (cf. Rm 5,17: «ricevendo l'abbondanza della grazia e il dono della giustizia»), il quale risulta all'evidenza come tale per il fatto che mediante la fede viene concesso a chi è empio (4.5) e peccatore (5,8). Una sfumatura di virtù semmai è implicita nell'esortazione a perseguire *hósa díkaia*, «quanto è giusto» (Fil 4,8), dove il contesto è di impronta ellenistico-stoica; ma le sue premesse nella stessa lettera rimandano inequivocabilmente alla novità cristiana (cf. Fil 3,9).

Per Paolo la *dikaiosýnē* del cristiano presuppone quella «di Dio». Questa, però, come abbiamo già visto, non corrisponde all'attitudine di un giudice. Qual è dunque lo sfondo semantico di questa originale nozione della «giustizia di Dio»? È giocoforza fare riferimento ai testi propri di Israele, siano essi canonici o extra-canonici, poiché solo in essi si trova la vera matrice del pensiero paolino in materia.[68] Il sintagma greco *dikaiosýnē theoû* in quanto tale non si trova mai nel-

[68] Bibliografia essenziale. – (1) Antico Testamento: H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre in Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Gütersloh ²1900: il concetto ebraico di *ṣ^edāqāh* non esprime tanto il riferimento dell'individuo a una norma etica quanto piuttosto la relazione fra due esseri in quanto fonda la loro mutua comunione; così anche G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève 1963, I, 320-331; H.H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (BHT 40), Tübingen 1968; Jenni – Westermann, II, voce *ṣdq*, 456-477; J. Krašovec, *La justice (ṣdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne* (OBO 76), Freiburg i. d. Schw.-Göttingen 1988; P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnB 110), Rome 1986 (²1997) (trad. ingl.: *Re-Establishing Justice. Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible* [JSOT Suppl. 105], Sheffield 1994). - (2) Qumran: S. Schulz, «Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus», in *ZTK* 56(1959), 155-185; W. Grundmann, «Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus», in *RQ* 2(1960), 237-259; O. Betz, «Rechtfertigung in Qumran», in J. Friedrich – W. Pöhlmann – P. Stuhlmacher (edd.), *Rechtfertigung. Festschrift für E. Käsemann*, Tübingen/Göttingen 1976, 403-414; Emanuela Zurli, *La giustificazione «solo per grazia» negli scritti di Qumran*, Napoli 2003. – Sull'insieme, vedi anche il citato Seifrid, «Righteousness Language».

la Bibbia greca. Tuttavia vi incontriamo due volte «la giustizia del Signore» (1Sam 12,7; Mi 6,5; cf. anche Bar 5,2: «la giustizia presso Dio») e più volte le costruzioni pronominali «la sua giustizia» (8 volte)[69] e soprattutto «la tua giustizia» (32 volte),[70] non esclusa anche «la mia giustizia» (detto da Dio stesso: 5 volte).[71] Ma neppure la Bibbia ebraica presenta mai il costrutto paolino.[72] Esso invece si trova un paio di volte nei manoscritti di Qumran nella forma corrispondente *ṣidqat 'ēl* (1QS 11,12; 1QM 4,6). Il primo di questi due passi merita di essere riportato per esteso con il suo contesto e a esso aggiungiamo altri testi con la costruzione pronominale:[73]

«[11]...Quanto a me, se inciampo [12]le misericordie di Dio (*ḥasdê 'ēl*) saranno la mia salvezza (*y^ešû'āti*) per sempre; se cado nel peccato della carne, nella giustizia di Dio (*b^eṣidqat 'ēl*), che eternamente resta, sarà il mio giudizio (*mišpāṭi*); [13]se inizia la mia afflizione egli libererà la mia anima dalla fossa e renderà saldi i miei passi nella via; mi toccherà con le sue misericordie (*b^eraḥămāyw*), e per mezzo della sua grazia (*baḥăsādāyw*) introdurrà il mio giudizio (*mišpāṭi*); [14]mi giudicherà nella giustizia della sua verità (*b^eṣidqat 'ămittô š^epāṭanî*), e nell'abbondanza della Sua bontà (*b^erôb ṭûbô*) espierà (*y^ekappēr*) per sempre tutti i miei peccati; nella sua giustizia (*b^eṣidqatô*) mi purificherà dall'impurità dell'essere umano, [15]e dal peccato dei figli dell'uomo, affinché lodi Dio per la sua giustizia (*ṣidqô*) e l'Altissimo per la Sua maestà» (1QS 11,11-15).
In più, vedi anche 1QS 1,21-22: «I sacerdoti enumereranno i giusti atti di Dio (*ṣidqôt 'ēl*) nelle loro potenti opere e proclameranno tutta la sua grazia misericordiosa (*kôl ḥasdê raḥămîm*) su Israele» (lo stesso plurale anche in 10,23); 11,3: «Per mezzo delle sue giustizie cancella il mio peccato»; 1QM 18,8: «Grazie al tuo patto hai fatto cessare la nostra miseria nella tua bontà con noi. Tu, Dio della giustizia (*'ēl hāṣedeq*), hai operato per la gloria del tuo nome»; 1QH 4,20-21: «A te spetta la giustizia, al tuo no-

[69] Sal LXX 8,17; 21,31; 49,6; 96,6; 97,2; 102,17; Mi 7,9; Is 63,7; cf. anche Dn 9,9 («Al Signore appartiene la giustizia»).

[70] Es 15,13; Sal 5,8; 30,1; 34,24.28; 35,6.10; 50,14; 70,2.15.16.19.21.24; 71,1; 87,12; 88,16; 118,7.40.62.106.123.142.160.164; 142,1.11; Is 38,19; 57,12; 62,2; Dn 9,13.16; cf. anche Dn 9,7 («A te, Signore, appartiene la giustizia»).

[71] Sal 34,27; Is 46,13; 51,5.6.8.

[72] Un costrutto analogo si trova solo in Dt 33,21, dove si dice che Gad «eseguì la *ṣidqat yhwh*, la giustizia di YHWH»; la semantica però è chiaramente giuridica, essendo in parallelismo sinonimico con «i suoi giudizi» (*mišpāṭāyw*), tanto che i LXX, cambiando il soggetto, traducono: «Giustizia il Signore ha fatto e il suo giudizio (*krísin autoû*) con Israele».

[73] La traduzione è di F. García Martínez – C. Martone, *Testi di Qumran*, Brescia 1996; la vocalizzazione è di E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, Darmstadt 1971.

me la benedizione eterna. Opera secondo la tua giustizia (*'ăśoh b^{e}ṣidqāt^{e}kā*), libera l'anima del tuo servo»; 12,37: «Mi sono infatti appoggiato alla tua pietà e alla quantità dei tuoi gesti misericordiosi. Sei tu, infatti, che espii il peccato (*t^{e}kappēr 'āwôn*) e purifichi l'uomo dalla sua colpa (*ûl^{e}ṭahēr 'ĕnôš mē'ašmāh*) con la tua giustizia (*b^{e}ṣidqātekāh*)».

Come si vede, 1QS 11,11-15 contiene ben quattro volte il riferimento alla giustizia di Dio (righe 12.14[bis].15), ma soprattutto fa vedere all'evidenza come questo concetto sia in parallelismo sinonimico con i concetti assolutamente positivi di misericordia, salvezza, grazia, bontà, benedizione (espressi con un sostantivo), oltre che con quelli di liberazione, consolidamento, purificazione, e persino espiazione (espressi con un verbo).[74]

Ebbene, esattamente di questo tipo è la giustizia di Dio di cui parla l'apostolo Paolo, semmai con la differenza, certo non indifferente, che, mentre a Qumran essa non conosce nessuna mediazione cristologica,[75] l'Apostolo la connette all'evangelo.

A monte di questa concezione, paolina e insieme qumraniana, ci sono determinati testi veterotestamentari. Tra questi si conta sicuramente il Sal 143 che infatti l'Apostolo richiamerà in Rm 3,20. Esso nei LXX suona così ai vv. 2 e 11: «Non entrare in giudizio (*mè... eis krísin*) con il tuo servo, poiché nessun vivente sarà giustificato davanti a te [cf. Rm 3,30] ... A motivo del tuo nome, Signore, mi farai vivere; nella tua giustizia (*en tê$_{i}$ dikaiosýnē$_{i}$ sou*) ricondurrai dall'afflizione la mia vita». Anche qui la giustizia di Dio è chiaramente collegata a un risultato positivo, quello della vita. Essa sta dunque a significare un intervento salvifico di Dio. Ebbene, questa semantica si constata molte volte nei testi biblici posteriori all'esilio, segnatamente nel Salterio e nel Deuteroisaia,[76] con la doppia modalità del parallelismo sinonimico intratestuale e delle corrispondenze lessicali intertestuali.

Diamo qui degli esempi significativi di entrambi i fenomeni. (1) Parallelismi intratestuali. Sal 30,1: «Nella tua giustizia liberami e tirami fuori (*hrýsai me kaì exeloû me*)» (così anche 70,2); 35,6-7: «Signore, nel cielo è la tua misericordia (*éleos*) e la tua fedeltà (*alētheia*) raggiunge le nubi, la tua giustizia come i monti più alti, i tuoi pronunciamenti un grande abisso: uomini e bestie tu salvi (*sōseis*), Signore»; 39,10-11: «Ho annunciato la giustizia (*euēggelisámēn dikaiosýnēn*) in una grande assemblea... La tua giustizia non ho nascosto nel mio cuore, la tua verità (*alētheia*) e la tua salvezza (*sōtērion*) ho proclamato; non ho nascosto la tua misericordia (*éleos*)»; 87,13: «Forse si conoscono nelle tenebre le tue meraviglie (*tà thaumásia*), la tua giustizia nella terra dell'oblio?»; 97,2: «Il Signore manifestò la sua salvezza (*sōtērion*), davanti alle genti rivelò la sua giustizia»; 102,17: «La misericordia (*éleos*) del Signore da sempre e per sempre su coloro che lo temono, e la sua giustizia sui figli dei figli»; Is 45,21: «Io sono Dio, non ce n'è un altro fuori di me: non c'è un giusto e salvatore (*díkaios kaì sōtēr*) oltre me»; 46,13: «Ho avvicinato la mia giustizia, e la mia salvezza (*sōtērían*) non ho ritardato»; 51,5-6: «Si avvicina presto la mia giustizia e uscirà come luce la mia salvezza (*sōtēría*)... I cieli si dissolveranno come fumo, la terra si logorerà come una veste e i suoi abitanti moriranno allo stesso modo; ma la mia salvezza (*sōtērion*) sarà per sempre e la mia giustizia non si eclisserà»; 63,7: «... Il Signore è un giudice buono (*kritēs agathós*) per la casa d'Israele... Ci conduce secondo la sua misericordia (*éleos*) e secondo l'abbondanza della sua giustizia». (2) Corrispondenze lessicali intertestuali. Più volte i LXX con *dikaiosýnē* (anche se non sempre riferita a Dio) traducono diversi termini ebraici, il cui significato non ha nulla a che fare con una semantica giuridico-retributiva: così *'emet*, «fedeltà» (Gen 24,49; Gs 24,14; Dn 8,12; 9,13), *ḥesed*, «misericordia» (Gen 19,19; 20,13; 21,23; 24,27; 32,10; Es 15,13; 34,7; Pr 20,28; Is 63,7), *ṭôb*, «bontà» (Sal 37,20, dove in più c'è un parallelismo sinonimico con *ṭôbāh / agathá*).[77] Viceversa, succede pure che i LXX traducono lo specifico termine ebraico *ṣ^{e}dāqāh*, «giustizia» (ca. 200 volte), con *éleos*, «misericordia» (tre volte: Is 56,1; Ez 18,19.21).

Come si vede, il termine «giustizia» (di Dio) in tutti questi casi sta in parallelo con i concetti di salvezza, liberazione, fedeltà, misericordia, bontà, meraviglia, e persino di evangelo (cf. Sal 39,10!). Ebbene, esattamente a questa semantica appartiene il sintagma paolino «giustizia di Dio».

Ci resta da chiederci perché Paolo impieghi proprio il termine «giustizia» e non uno dei sinonimi suddetti, che certo sarebbero stati meno ambigui. Una risposta potrebbe venire dalla considerazione del linguaggio veterotestamentario concernente i procedimenti giudiziari. Chi ha fatto questo studio[78] è approdato alla netta distinzione fra due procedimenti diversi: il *rîb*, «lite, contesa, controversia», e il *mišpāṭ*, «giudizio». Entrambi presuppongono una crisi delle relazioni interpersonali; ciò che varia è la modalità del loro ristabilimento. Il primo procedimento, che ha valore fondamentale,[79] conosce tre forme di soluzione: o mediante il ricorso al tribunale (anche se si tratta di una «imperfezione strutturale» in quanto la giustizia è imposta dall'esterno: questo è il procedimento del *mišpāṭ*,

[74] Se anche di un giudizio si parla (*mišpāṭ*: 1QS 11,12.13.14), questo è dominato appunto dai luminosi concetti appena citati.

[75] Da una parte, infatti, l'espiazione di cui si parla a Qumran è legata all'osservanza della Legge e *insieme* all'appartenenza alla comunità settaria (cf. 1QS 1,1-11; 2,25–3,9); dall'altra, la liberazione avviene anche attraverso una particolare conoscenza rivelata al Maestro di Giustizia e quindi a tutta la comunità concernente alcuni «misteri» non del tutto precisati (cf. 1QS 11,6-8: «... un sapere che è stato celato all'essere umano, conoscenza e comprensione (celate) ai figli dell'uomo... A coloro che Dio ha scelto sono state date come eterno possesso... Egli unisce la sua assemblea ai figli del cielo»). Elementi di soluzione circa la natura di questa conoscenza, che oscilla tra nomismo e apocalittica, si trovano negli Inni: cf. 1QH 4,9; 6,8-9.25; 7,16-17; 9,21; ecc.

[76] Cf. KRAŠOVEC, *La justice*, 124s.176.

[77] Bisogna però aggiungere che a volte così avviene anche con il termine giuridico per eccellenza, cioè *mišpāṭ*, «giudizio, sentenza» (Pr 8,20; 16,11; 17,23; Is 61,8; Ez 18,17.19.21).

[78] Cf. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*.

[79] Cf. per esempio Gen 31,26-28.43-54 (Labano e Giacobbe); Gdc 8,1-3 (Gedeone e gli efraimiti); 2Sam 3,6-11 (Abner e Ishbaal); e in particolare il caso di Giobbe in lite con Dio.

sottocategoria della lite), o mediante lo scontro fisico (come una guerra, che termina o con la sconfitta o con la resa di uno dei due contendenti), o mediante la riconciliazione dei contendenti. Quest'ultimo è il caso più tipico ed è basato su due elementi costitutivi: da un lato c'è la confessione della colpa da parte di chi è in torto, con l'annessa richiesta di remissione (un esempio eloquente può essere il Salmo 51), e dall'altro c'è la concessione del perdono con un atto di misericordia che annulla la collera.[80] La conclusione della lite è connotata o dall'ottenimento della sua semplice estinzione (cf. Gs 22,30-33) o con la sottolineatura della pace vicendevole (cf. Gen 26,29-31; 2Sam 3,21-23) o ancora con l'annotazione di una mutua alleanza (cf. Gen 26,28-31; 31,44-54; Gs 9,14.18-20). Il secondo procedimento è solo una specificazione del primo: esso si compie in tribunale, dove, per iniziativa dei contendenti o del giudicante, si deferisce una causa davanti a chi esercita la funzione di giudice (cioè gli anziani, i sacerdoti o il re). Qui è richiesta l'assoluta imparzialità in vista di una sentenza, che viene emessa dopo il dibattimento del caso, basato sull'accusa e sulla difesa, e che tende sia alla repressione del male in se stesso, sia all'intimidazione a livello sociale, sia all'emendazione del colpevole (cf. per esempio Dt 17,8-13; 25,1-3; Gdc 4,5; ecc.).

L'applicazione di questo schema al caso del sintagma paolino sembrerebbe scontata: Dio esercita una forma di giustizia mediante l'affermazione della sua misericordia, che condona al peccatore il suo debito, cioè il peccato. Tuttavia, nel linguaggio di Paolo mancano vistosamente e sorprendentemente due componenti che sono essenziali per il *rîb*: da una parte egli non dice mai che sia stato fatto un torto a Dio o che Dio stesso si ritenga offeso dall'uomo,[81] e dall'altra non accenna mai a una confessione dei peccati da parte dell'uomo o a una sua qualche richiesta di assoluzione![82] L'Apostolo invece insiste sia sull'oggettività della condizione peccaminosa sia sui mezzi di giustificazione, che sono in alternativa la Legge o Cristo. Il fatto è che il Dio dell'evangelo agisce solo per pura liberalità, gratuità, e comunque sempre anticipando le mosse dell'uomo: egli è preveniente e insieme generoso.

Il concetto di giustizia applicato a Dio, dunque, non si spiega se non perché con esso Paolo dice relazione alla categoria di giustizia, con la quale viene connotato l'uomo gradito a Dio. Egli non sostituisce il termine con uno di quei suoi sinonimi che a noi sarebbero parsi più perspicui, come misericordia, bontà, amore. Il fatto è che l'Apostolo nell'intera sua argomentazione non tende a stabilire come l'uomo debba essere misericodioso, buono o amorevole, ma come egli, prima ancora di ogni *agire* etico, possa *essere* «giusto» davanti a Dio, cioè santo e accolto da lui. Ebbene, questa condizione antropologica, secondo le sue categorie semitico-bibliche, è etichettabile come «giustizia» (cf. Sal 1,6: «Il Signore veglia sul cammino dei giusti»; 37/38,17: «Il Signore è il sostegno dei giusti»; ecc.). Ma, siccome per Paolo la giustizia dell'uomo non deriva dalle sue opere (nemmeno da quelle buone), occorreva esprimere l'idea con un riferimento al comportamento gratuito di Dio, etichettabile esso stesso come «giustizia». In tal modo egli rimanda pure ai disegni imperscrutabili di Colui (cf. Rm 11,31-36) che in ogni caso, anche nell'inattesa e munifica rivelazione di se stesso in Cristo, va considerato per quello che è, appunto *giusto*, conformemente a ciò che si legge nel Salterio: «Dirò le meraviglie del Signore; ricorderò che tu solo sei giusto» (Sal 76,16; cf. 11,7; 116,5; 119,137; 129,4; 145,17).

È questo tipo di giustizia che «si rivela», *apokalýptetai*, nell'evangelo. L'annuncio di Cristo, cioè, rappresenta una vera, la vera, «apocalisse» di Dio. Già la scelta del verbo lascia intendere che Paolo non pensa a una rivelazione qualunque; ogni volta che vi ricorre nelle sue lettere è per affermare qualcosa di escatologico o comunque di origine divina, quindi di assolutamente incisivo.[83] Nel greco dei LXX esso traduce quasi sempre l'ebraico *gālāh*, «scoprire, manifestare, rivelare».[84] Va però notato il tempo verbale. Il tema della rivelazione della giustizia di Dio si trova anche in Sal 97,2 LXX: «Il Signore ha fatto conoscere la sua salvezza, davanti alle genti ha rivelato (*apekálypsen*) la sua giustizia»; l'ambito di questa rivelazione può essere sia il creato sia la storia, così da affermare la regalità universale di Dio, ma l'impiego dell'aoristo, che pur può avere valore di presente, esprime la puntualità dell'azione, non la sua continuità. Analogamente, anche a Qumran si parla di una rivelazione della giustizia di Dio: «Ogni iniquità ed empietà le distruggi per sempre, e la tua giustizia si rivela (*niglᵉtāh*) agli occhi di tutte le tue opere» (1QH 4,16); ma qui la giustizia ha chiaramente valore punitivo.[85] In Paolo invece il verbo è al presente e ha valore «evangelico». Ciò significa che, oltre al fatto di essere collegata con l'annuncio liberante dell'evangelo, la rivelazione della giustizia salvifica di Dio è sempre in atto nella predicazione della Chiesa. In 3,21 l'Apostolo adotterà lo stesso concetto ma al passato, *pefanérō-*

[80] Cf. l'uso dei verbi: *sālaḥ*, «condonare»; *nāśā'*, «togliere, alzare, portar via»; *kāpar*, «coprire, cancellare, espiare»; *'ābar*, «passare oltre»; *kāsāh*, «coprire, nascondere»; e altri come «purificare», «non ricordare»; in più si può anche trovare la figura di un intercessore solidale con il colpevole (cf. Es 10,16-17; 1Sam 15,24.25; 25,23-28).

[81] Ciò è soltanto presupposto nel concetto di peccato (48 volte in Rm a partire da 3,9), la cui rilevanza però è essenzialmente teologica o antropologica, a seconda dei punti di vista: esso peraltro presenta due accezioni diverse (a seconda che si tratti de «i peccati» oppure de «il Peccato»); vedi più avanti.

[82] In Rm non ricorrono mai i verbi tipici del pentimento-conversione: *epistréfō*, *metamélomai*, *metanoéō*! Il significato del sostantivo *metánoia* in 2,4 è condizionato dal contesto e dalla sua funzione retorica (vedi *ad loc.*).

[83] Cf. Rm 1,17.18; 8,18; 1Cor 2,10; 3,13; 14,30; Gal 1,16; 3,23; Fil 3,15 (inoltre Ef 3,5; 2Ts 2,3.6). Lo stesso si dica del sostantivo *apokálypsis* (Rm 2,5; 8,19; 16,25; 1Cor 1,7; 14,6.26; 2Cor 12,2.7; Gal 1,12; 2,2 (inoltre Ef 1,17; 3,3; 2Ts 1,7).

[84] La situazione lessicale consiste in 82 volte su 90 (più le 12 di Sir).

[85] Perciò non tutti i testi che parlano di una rivelazione della giustizia sono conformi alla dichiarazione di Paolo. Così Pitta 159 rimanda a Is 56,1 TM («Così dice il Signore: Osservate il diritto e praticate la giustizia, perché prossima è la mia salvezza e la mia giustizia sta per rivelarsi») e a 1Q27 I,6 («Come il fumo svanisce e non c'è più, così svanirà per sempre la malvagità; la giustizia sarà rivelata come il sole che regola il mondo»); ma nel primo testo la rivelazione della giustizia di Dio (assente nella LXX!) è strettamente connessa con la pratica della Legge, mentre nel secondo la giustizia in questione non è quella di Dio ma quella dell'uomo.

tai, «si è manifestata» (cf. 3,26: *eis éndeixin*, «per mostrarla»), riferendola alla morte di Cristo. Ma è interessantissimo osservare che nella sua argomentazione egli non parte dal passato cristologico, bensì dal presente ecclesiologico e missionario. Solo in un secondo tempo l'Apostolo connette l'attuale impegno evangelizzatore, apertamente rivolto a tutti (cf. vv. 14-15),[86] al suo inizio storico che è anche il suo fondamento. Ma questo schema è abituale in Paolo: prima di fare memoria è importante l'esperienza di una presenza! Sta di fatto che, se la croce di Cristo rappresenta la rivelazione fondamentale di quella positiva giustizia che abbiamo spiegato, altrettanto si deve dire che la predicazione è non meno essa stessa evento salvifico. Emerge così in primo piano il valore della parola, di cui abbiamo detto a proposito del concetto di evangelo.

Il luogo della rivelazione è indicato da un complemento pronominale, *en autôi*, il cui referente nominale non sembra immediatamente chiaro. Bisogna infatti determinare se si tratti di un neutro («in esso») o di un maschile («in lui»).[87] Nel secondo caso, andrebbe comunque escluso il nome di Gesù Cristo, che è del tutto assente nel contesto prossimo. Qualcuno invece suggerisce di riferire il pronome alla persona del «credente», di cui si parla nel precedente v. 16 in senso universale.[88] L'ipotesi è certo interessante, non solo perché il verbo *apokalýptein* altrove in Paolo è costruito con un analogo complemento personale (cf. Gal 1,16: «rivelare il Figlio suo in me, *en emoí*»), ma soprattutto perché darebbe al successivo costrutto «di fede in fede» una valenza non generica bensì altrettanto personale, considerandola come ulteriore specificazione della figura concreta del credente e non tanto dell'evangelo o della giustizia di Dio. Tuttavia: (1) il pronome personale *autós* di norma sta per un nome determinato, ma nell'ipotesi ciò non si verificherebbe poiché invece si rapporterebbe al sintagma distributivo e indefinito «qualsiasi credente» (diverso sarebbe se nel v. 16 si parlasse soltanto de «il credente»); (2) la costruzione di Gal 1,16 impiega il verbo all'attivo (*apokalýpsai*) e in più ha un oggetto (*tòn hyiòn autoû*), mentre in Rm 1,17 non solo entrambe le cose formalmente mancano, ma il soggetto grammaticale della frase è al tempo stesso il complemento oggetto logico dell'atto di rivelazione (è «la giustizia di Dio» che *si* rivela o *viene rivelata*) e questo suppone un evento *extra me*, come del resto fu il caso di Paolo sulla via di Damasco; (3) il complemento pronominale di Rm 1,17, semmai, è più vicino a 1Cor 3,13 («il giorno [del Signore]... si rivela nel fuoco, *en pyrí apokalýptetai*»),[89] dove la preposizione non ha valore locale ma semmai strumentale come nell'ebraico *b*^{e} o forse meglio modale; questo semmai è il senso di *en autôi* in Rm 1,17 a indicare non il luogo ma il mezzo o il modo della rivelazione; (4) la lettura del pronome al maschile inficia la comprensione della giustizia di Dio, che andrebbe intesa in senso passivo (= la giustizia donata: in inglese, «righteousness» più che «justice»), mentre abbiamo fatto vedere che essa comporta una dimensione dinamica, attiva, propria di un avvenimento esterno, il quale, tutt'altro che insinuare aspetti intimistici o esoterici, avviene al largo della storia (conformemente, del resto, alla prospettiva tipica dell'apocalittica): la giustizia di Dio, cioè, si dispiega al di fuori del credente, appunto nell'evangelo annunciato, con il quale l'ascoltatore è chiamato a confrontarsi.[90] Il costrutto pronominale, perciò, va riferito come neutro al preciso sostantivo «evangelo» del versetto precedente.

Paolo prosegue specificando con il complemento *ek písteōs eis pístin*, «di fede in fede», ciò che, dal punto di vista del destinatario, connota sia l'evangelo sia la giustizia di Dio. La storia dell'esegesi conosce varie interpretazioni diverse di questo sintagma. Secondo Origene, la ripetizione del termine «fede» indicherebbe un passaggio dalla fede della Legge alla fede dell'evangelo.[91] Giovanni Crisostomo, condizionato dalla citazione di Abacuc, resta in una prospettiva veterotestamentaria, dicendo che «anche allora i giusti e i peccatori sono stati giustificati in questo modo, e infatti [Paolo in Eb 11,31 e 8] ricorda sia Rahab sia Abramo».[92] L'Ambrosiaster invece intende un passaggio dalla fedeltà di Dio alla fede dell'uomo.[93] Secondo Agostino si tratta piuttosto di una linea che va dalla fede dei predicatori alla fede degli ascoltatori.[94] Pelagio spiega la formulazione paolina combinando insieme l'universalità della giustificazione con l'esigenza retorica della «varietas».[95] Altri intendono la crescita da una piccola quantità di

[86] Sostanzialmente impropria è la spiegazione di M.A. Seifrid, che contrasta Rm 1,17 con il citato Sal 97,2 col dire che, mentre là si parla di una manifestazione aperta della giustizia di Dio di fronte alle nazioni, qui invece si intende una rivelazione nascosta, vincolata alla domanda della fede (cf. *Christ, our Righteousness*, 5-47). Ma in Paolo la rivelazione della giustizia di Dio è vincolata alla fede solo per quanto riguarda la qualità e il frutto di questa rivelazione, la quale però avviene «in esso, *en autôi*», cioè nell'evangelo, che per natura sua è pubblicamente indirizzato a tutti, specialmente alle «genti».

[87] I Commenti non discutono la questione, ritenendo ovvio che si tratti di un pronome neutro, come del resto pare anche a me.

[88] La proposta è del prof. S. Barbaglia del Seminario Teologico di Novara, in una comunicazione orale e negli appunti di un suo corso sull'esegesi paolina.

[89] Osserviamo che nei LXX il verbo, su 114 occorrenze, solo due volte è costruito con la preposizione *en*: Gdc 5,2 (ma solo nel codice B: «Rivelò la rivelazione in Israele») ed Ez 22,10 (sulle iniquità di Gerusalemme: «In te svelarono = scoprirono la vergogna del padre», cioè con rapporti incestuosi); ma nessuno dei due testi fa al caso nostro.

[90] Vedi 1QH 9,21: «Hai rivelato alle mie orecchie (*gillîtāh 'ôznî*, lett.: Hai scoperto le mie orecchie per) i tuoi misteri meravigliosi»; cf. CD 20,20; *2Hen* 35,2.

[91] Cf. Cocchini I, 38: «Anche il primo popolo si trovava nella fede poiché aveva creduto a Dio e al suo servo Mosè e ora da quella fede è passato alla fede del vangelo».

[92] Cf. PG 60,409-410, dove continua: «Dalla nequizia della vita presente non siamo stati liberati in altro modo, se non mediante la fede, ... sia nell'Antica sia nella Nuova Alleanza». Su questa linea si trova anche C.L. Quarles, «From Faith to Faith: A Fresh Examination of the Prepositional Series in Romans 1:17», in *NT* 45(2003), 1-21.

[93] Cf. Pollastri 57: «Cos'altro significa *da fede a fede*, se non che c'è la fede di Dio in ciò che ha promesso e la fede dell'uomo che crede a colui che promette, cosicché dalla fede di Dio che promette, la giustizia di Dio si rivela nella fede dell'uomo che crede?». Vedi anche Barth 16-17 e Dunn I, 44.

[94] Cf. *De spiritu et littera* 11,18: «*Ex fide* scilicet annuntiantium *in fidem* oboedientium». Vedi anche Pitta 69s (richiamando il precedente v. 12).

[95] Cf. Th. de Bruyn 63: «Perché il giudeo è giustificato dalla fede e il gentile nella fede; egli ha scritto ["da" e] "in" per evitare il difetto della tautologia».

fede fino a raggiungere una quantità più ampia.[96] Altri ancora vi scorgono la menzione del fondamento della giustificazione nella fede (*ek*) e della sua efficacia a destinazione universale (*eis*)[97] oppure il passaggio dalla fede di Gesù alla fede dei cristiani.[98] Tommaso d'Aquino e Lutero attestano più spiegazioni possibili.[99] Più recentemente c'è chi ha inteso il primo complemento *ek písteōs* in riferimento alla fede-fedeltà di Cristo nella sua vita e nella sua morte,[100] giungendo addirittura a comprendere l'aggettivo *ho díkaios* della successiva citazione di Abacuc come una designazione di Cristo stesso!

Il difetto di tutte queste interpretazioni sta nel fatto che esse attribuiscono due significati diversi alle due ricorrenze dello stesso termine «fede», anche se sono tanto ravvicinate (e non specificate) così da apparire una locuzione a senso unico. Va aggiunto, in particolare, che al complemento *ek písteōs* non conviene dare un senso diverso da quello che esso ha nella seguente citazione biblica di Abacuc.

Perciò, attenendosi alla maggioranza dei commentatori odierni,[101] è meglio vedere nel costrutto paolino un semplice accorgimento retorico, per cui al frequente complemento *ek písteōs*[102] si aggiunge *eis pístin* (presente solo qui) all'unico scopo di rafforzarlo, in modo da enfatizzare al massimo il dato della fede. Questo procedimento si constata anche a proposito di altri concetti nello stesso Paolo (cf. 2Cor 2,16: «di morte in morte... di vita in vita»; 3,18: «di gloria in gloria»; vedi anche Rm 6,19: «l'iniquità per l'iniquità).[103] È come se l'Apostolo, che già lo ha suggerito nel precedente v. 16, volesse dire con maggiore insistenza che

[96] Così Sanday – Headlam 28; cf. Lagrange 20.

[97] Cf. Wilckens I, 88; possibilista Fitzmyer 316.

[98] Cf. L. Ramaroson, «La justification par la foi *du* Christ Jésus», in *SciEsp* 39(1987), 81-92, qui 91, e soprattutto D.A. Campbell, «Romans 1:17 - A *Crux Interpretum* for the *Pístis Christoû* Debate», in *JBL* 113(1994), 265-285. Una confutazione di Campbell è stata fatta da B. Dodd, con il medesimo titolo, in *JBL* 114(1995), 470-473.

[99] Il primo ne accenna quattro: la prima, preferita, riecheggia Origene (*quia ab utroque* [*testamento*] *homines iustificantur et salvantur per fidem Christi, quia eadem fide crediderunt venturum qua nos venisse credimus*), la seconda Agostino, la terza comporterebbe un passaggio da un articolo di fede a tutti gli altri, la quarta dalla fede presente a quella futura cioè alla piena visione. Lutero cita prima la spiegazione di Nicola di Lira (dalla fede informe alla fede formata), poi quella di Origene (senza dirne il nome), e infine adotta la seguente: «La giustizia di Dio viene totalmente dalla fede, in modo tale tuttavia che, nel progredire, raggiunge via via gradi di maggior chiarezza, e non mai la visione».

[100] Così D.A. Campbell, «Romans 1:17 - A *Crux Interpretum* for the *Pístis Christoû* Debate», in *JBL* 113(1994) 265-285 (sulla base di un precedente articolo: «The Meaning of *Pístis* and *Nómos* in Paul: A Linguistic and Structural Perspective», in *JBL* 111[1992], 91-103); ne seguì una critica da parte di B. Dodd, «Romans 1:17 - A *Crux Interpretum* for the *Pístis Christoû* Debate?», in *JBL* 114(1995), 470-473; venne poi la replica di D.A. Campbell, «False Presuppositions in the *Pístis Christoû* Debate: A Response to Brian Dodd», in *JBL* 116(1997), 713-719.

[101] Cf. Byrne, Fitzmyer, Haacker, Käsemann, Moo, Morris, Sacchi, Schlier, Schmithals, Schreiner, Zeller, Ziesler. Vedi anche J. Cambier, *L'Evangile de Dieu selon l'épître aux Romains*, Bruges 1967, 51-55, il quale parla di «un binomio di totalità» (52).

[102] Esso ricorre 10 volte ciascuna solo nelle due lettere Rm (1,17; 3,26.30; 4,16[bis]; 5,1; 9,30.32; 10,6; 14,23) e Gal (2,16; 3,5.7.8.9.11.12.22; 3,24; 5,5).

[103] Vedi anche nella LXX Sal 89,2 («di potenza in potenza»); Ger 9,3 («da mali a mali»).

la fede è l'unico modo di rapportarsi alla rivelazione della giustizia di Dio nell'evangelo, e che anzi soltanto la fede permette di percepire che nell'evangelo è in atto una rivelazione di quella giustizia salvifica. Non solo evangelo e fede, ma anche giustizia-di-Dio e fede sono perfettamente omogenei. Ciò significa che la fede non è solo una condizione per l'appropriazione della giustizia di Dio, ma ne è già l'appropriazione stessa.[104]

A sostegno di questo suo modo di vedere le cose, l'Apostolo adduce una citazione biblica, la prima di tutta una serie nella Lettera ai Romani: «Il giusto per fede vivrà» (= Ab 2,4).[105] Paolo si adegua alle tecniche di citazione, che si rinvengono nella grecità contemporanea come nel giudaismo (particolarmente ellenistico), soprattutto per quanto riguarda sia il modo di trattare il testo citato (mediante omissioni, adattamenti, sostituzioni, spostamento nell'ordine delle parole, conflazioni)[106] sia anche il modo di introdurlo.[107] La formula qui adottata per introdurre il passo biblico, «come sta scritto» (*kathōs gégraptai*), evidenzia il valore argomentante del testo citato:[108] infatti, il rimando alla *grafḗ* (è in quanto tale che viene citato il profeta Abacuc, di cui è taciuto il nome) costituisce un argomento *ex auctoritate*, addotto in appoggio al (o da cui si deduce il) principio dell'insostituibilità della fede nel processo di giustificazione. Il semplice fatto di introdurre una citazione biblica nella *propositio* della prima, lunga sezione epistolare, dice già da solo quanto sia ritenuto importante il ricorso

[104] Cf. Tommaso d'Aquino, *In Rm.* 4,5: «Non quidam ita quod per fidem iustitiam mereatur, sed quia ipsum credere est primus actus iustitiae quam Deus in eo operatur. Ex eo enim quod credit in Deum iustificantem, iustificationi eius subiicit se, et sic recipit eius effectum» (ed. Cai 331).

[105] Questa traduzione letterale va preferita a quella proposta da alcuni: «Il giusto vivrà per la fede» (cf. C. Bryan, *A Preface to Romans*, Oxford 2000, 69). Sulla base tanto della sintassi quanto della semantica, il complemento *ek písteōs* determina meno il verbo che l'aggettivo: infatti, se si dice che il giusto «vivrà mediante la fede», bisognerà chiedersi quale sia questo tipo di giusto (giusto per la fede o giusto per le opere?); se invece si dice che «il giusto per fede» vivrà, allora è chiaro che l'accento cade sul tipo di giustizia che esclude le opere, ed è proprio questa che sta a cuore a Paolo di sottolineare. Il senso si chiarirà ulteriormente mediante il confronto con il testo profetico citato.

[106] Cf. C.D. Stanley, *Paul and the language of Scripture. Citation technique in the Pauline Epistles and contemporary literature* (SNTS MS 74), Cambridge 1992. Vedi anche in generale Penna, «Atteggiamenti».

[107] Il riferimento all'Antico Testamento con la formula «come sta scritto», *ka'ăšer kātûb*, è frequente a Qumran (cf. J.A. Fitzmyer, «The use of explicit Old Testament quotations in Qumran literature and in the New Testament», in *NTS* 7[1960-1961], 297-333). Invece nella pur ampia opera di Filone Al. la formula paolina in quanto tale è assente; ricorre invece il semplice *gégraptai*, che solo raramente ha valore argomentante (cf. *Sacr.* 60; *Post.C.* 24.176.179; vedi anche *Conf.* 160 sugli omicidi: «come mostra la legge scritta su queste cose, *hōs ho grafeìs perì toútōn dēloî nómos*»; *Congr.* 137: «Una legge è stata scritta, *egráfē* [= Es 21,22-23]»), mentre per lo più ha soltanto una valenza letteraria (cf. *Heres* 102.277; *Congr.* 126; *Leg.alleg.* 2,132). L'Alessandrino per introdurre una citazione preferisce i verbi *légei*, *fēsí*, *dieírētai* o il semplice *tó*.

[108] Nella sola Rm essa ricorre ben 13 volte (soltanto 6 volte in tutte le altre lettere di Paolo). Altrove essa può essere sostituita da altre formule: o soltanto il perfetto medio-passivo *gégraptai*, «è scritto» (11 volte: Rm 12,19; 14,11; 1Cor 1,19; Gal 3,10; ecc.; a volte con la specificazione «nella legge»: 1Cor 9,9; 14,21), o l'aoristo passivo *egráfē*, «è stato scritto» (Rm 4,23; 15,4; 1Cor 9,10), o «la Scrittura dice» (Rm 4,3; 9,17; 10,11; 11,2; Gal 4,30), o «Mosè scrive» (Rm 10,5), o «secondo ciò che è scritto» (2Cor 4,13), o ancora il semplice «dice» (Rm 10,19.20.21; 2Cor 6,2), oppure «come disse Dio» (2Cor 6,16).

alla Scrittura nello sviluppo dell'argomentazione paolina, anche se questo ricorso poi è sparso irregolarmente nel testo, dato che praticamente non è mai documentato nella sottosezione dei cc. 6-8. Specificamente il passo di Abacuc è particolarmente significativo per Paolo, visto che esso è uno dei pochissimi testi biblici a essere citati più di una volta dall'Apostolo (infatti ricorre con la stessa formulazione anche in Gal 3,11);[109] la sua collocazione in Rm ne evidenzia ancor più il valore di principio e per così dire programmatico, tenuto conto pure del fatto che la citazione in Gal 3,11 manca della solenne formula introduttoria presente qui.

Il testo profetico addotto da Paolo non è dello stesso tenore di quello presente sia nell'ebraico del Testo Masoretico sia nel greco dei LXX. La comparazione offre la situazione seguente:

TM: *wᵉṣaddîq be'emûnātô yiḥyeh*, «ma il giusto per la sua fede vivrà»;
LXX: *ho dè díkaios ek písteōs mou zēsetai*, «ma il giusto per la mia fede(ltà) vivrà»;
Rm 1,17: *ho dè díkaios ek písteōs zēsetai*, «ma il giusto per fede vivrà».[110]

Come si vede, nessuna delle tre formulazioni corrisponde all'altra. La variazione più vistosa e impressionante è di tipo testuale e consiste nella determinazione del concetto di «fede»: nel TM la *'ĕmûnāh* è specificata come atteggiamento proprio del giusto (quindi nel senso della sua fiducia, dedizione, affidamento), nei LXX la *písti*s invece è attribuita a Dio stesso (e inevitabilmente assume il significato di attendibilità, credibilità, fedeltà),[111] mentre in Paolo lo stesso termine non ha nessuna specificazione così da proporre la fede come valore assoluto, proprio del credente.[112] La disparità delle letture non deve sorprendere, sia perché la prassi antica permetteva di adattare la citazione di un testo alle esigenze del proprio discorso, anche nel caso che ciò avvenisse intenzionalmente e non solo come citazione a memoria (a meno di ipotizzare addirittura che Paolo disponesse di un testo greco dell'Antico Testamento che noi non conosciamo),[113] sia

[109] Due volte sono anche presenti in Paolo i testi di Gen 15,6 sulla giustificazione per pura fede (Gal 3,6; Rm 4,3) e di Lv 18,5 sulla giustificazione per le opere della Legge (Gal 3,12; Rm 10,5), reciprocamente antitetici.

[110] La nostra versione inserita nel testo epistolare ha lasciato cadere la particella *dé* «ma», poiché in Paolo viene meno il suo valore avversativo percepibile invece nel testo originale, dove la figura del giusto è contrapposta a quella del temerario in cui Dio non si compiace.

[111] In questo senso il termine verrà impiegato anche da Paolo in Rm 3,3.

[112] In teoria, la forma assoluta potrebbe anche far pensare alla fedeltà di Dio come nei LXX (in eventuale conformità a una supposta interpretazione della giustizia di Dio nel senso della sua fedeltà; cf. sopra); ma due osservazioni vi si oppongono e inducono a ritenere decisamente la dimensione antropologica della fede: la prima è che il precedente v. 16 parla esplicitamente di «qualsiasi credente», la seconda è che nell'altro impiego del testo profetico in Gal 3,11 il contesto va chiaramente nel senso della fede dell'uomo.

[113] Cf. le conclusioni di STANLEY, *Paul and the language*, 343-360 (cf. 325 per il problema del testo biblico in Filone Al.).

perché l'uso diversificato dello stesso passo di Ab 2,4 è attestato in altre quattro fonti (1QpAb 7,17–8,3; Eb 10,37-38; Tg Ab 2,4; b.Makkot 24a).[114]

> Delle quattro fonti accennate, la prima e l'ultima meritano di essere viste più da vicino. Il *pešer* qumraniano di Abacuc (conforme al TM) commenta così il testo profetico: «La sua interpretazione si riferisce a tutti coloro che compiono la legge nella casa di Giuda, i quali libererà Dio dalla punizione grazie alle loro fatiche e alla loro fede nel Maestro di Giustizia». A parte altre considerazioni, osserviamo che la *'ĕmûnāh* del giusto viene accuratamente specificata in un modo assolutamente nuovo e insospettabile, poiché si parla della fede nel Maestro di Giustizia (*bᵉmôrēh haṣṣedeq*). Che si tratti di fede, e non di semplice fedeltà, risulta dal fatto che anche altrove nello stesso 1QpAb si accenna esplicitamente all'atto del «credere» in lui, come in 2,5-7 (a proposito di Ab 1,5: «C'è chi compirà ai vostri giorni una cosa che a raccontarla non sarebbe creduta»): «L'interpretazione [si riferisce ai tra]ditori nei giorni ultimi. Essi saranno quelli che violano [il pat]to, che non crederanno quando sentiranno tutto ciò che v[errà al]la generazione ultima dalla bocca del sacerdote che Dio ha posto in [mezzo alla comunità] per spiegare tutte le parole dei suoi servi i profeti». La qualifica di «sacerdote» non può che riferirsi al Maestro di Giustizia in quanto interprete delle parole dei profeti, come si legge in 7,4-5 (a proposito della visione di cui si parla in Ab 2,2: «Perché la si legga speditamente»): «La sua interpretazione si riferisce al Maestro di Giustizia, a cui Dio ha fatto conoscere tutti i misteri delle parole dei suoi servi i profeti». Proprio perché a Qumran il Maestro di Giustizia è considerato un interprete ispirato, la fede in lui non riguarda una sua inesistente funzione salvifica, ma l'esattezza e affidabilità del suo insegnamento, che darà la salvezza solo se sarà seguito. Sullo sfondo c'è l'esempio biblico di Mosè, a cui il Signore dice: «... perché il popolo senta quando io parlerò con te e credano sempre anche a te» (Es 19,9: *bᵉkā*); analogamente in 2Cr 20,20 si esorta a credere nei profeti: «Credete nel Signore vostro Dio (*bayhwh 'ĕlohêkem*) e sarete saldi; credete nei suoi profeti (*binᵉbî'āyw*) e riuscirete».
> Il passo del Talmud babilonese, da parte sua, arriva addirittura a sintetizzare i 613 precetti dati secondo la tradizione rabbinica a Mosè, nel solo precetto della fede di cui parla appunto Abacuc: «R. Simlai [sec. III] spiegava: 613 *miṣwôt* furono date a Mosè, di cui 365 proibizioni, corrispondenti al numero dei giorni dell'anno solare, e 248 precetti positivi, corrispondenti al numero delle membra del corpo umano... Venne Davide e li ricondusse a undici, com'è scritto: "Signore, chi abiterà nella tua tenda? Chi dimorerà sul tuo santo monte? [1] Colui che cammina senza colpa, [2] agisce con giustizia e [3] parla lealmente, [4] non dice calunnia con la lingua, [5] non fa danno al suo prossimo e [6] non lancia insulto al suo vicino. [7] Ai suoi occhi è spregevole il malvagio, [8] ma onora chi teme il Signore. [9] Anche se giura a suo danno, non cambia; [10] presta denaro senza fare usura, e [11] non accetta doni contro l'innocente. Colui che agisce in questo modo resterà saldo per sempre" [Sal 15]... Venne Isaia e li ridusse a sei, com'è scritto: "[1] Colui che cammina nella giustizia, [2] parla secondo rettitudine, [3] disprezza un guadagno ottenuto per estorsione, [4] scuote le mani per rifiutare un dono, [5] chiude l'orecchio per non intendere propositi sanguinari, [6] e si fascia gli oc-

[114] Vedi la discussione dei testi in R. PENNA, «Il giusto e la fede. Ab 2,4b e le sue antiche riletture giudaiche e cristiane», in ID., *Vangelo e inculturazione*, 484-511.

chi per non vedere il male"» [Is 33,15). Venne Michea e li ridusse a tre, com'è scritto: "Cosa chiede il Signore da te? [1] Pratica la giustizia, [2] ama la misericordia, [3] e cammina umilmente con il tuo Dio" [Mi 6,8]. Di nuovo venne Isaia e li ridusse a due, com'è detto: "Così parla il Signore: [1] Osservate il diritto [2] e praticate la giustizia" [Is 56,1]. Venne Amos e li ridusse a uno, com'è detto: "Poiché così dice il Signore alla casa d'Israele: Cercate me e vivrete" [Am 5,4]. A ciò R. Naḥman obiettò: "(Non significa forse) Cercatemi osservando tutta intera la Torah?". Ma venne Abacuc e li ridusse a uno solo: *Il giusto per la sua fede vivrà* [Ab 2,4b]». A parte il fatto che le parole di Abacuc vengono considerate alla stregua di un comandamento, la cosa più nuova che possiamo rilevare in questo passo talmudico è la forte sottolineatura dell'importanza di Ab 2,4b, il cui testo non solo viene inteso come una enunciazione compendiosa di tutti gli altri comandamenti, ma viene opposto addirittura all'opinione di R. Naḥman che interpreta il passo di Am 5,4 come una richiesta di cercare il Signore nell'osservanza completa di tutti i 613 precetti. Cosicché, di fatto, nel testo talmudico il passo di Amos finisce per essere un commento a quello di Abacuc e viceversa, per dire cioè che il Signore si cerca essenzialmente mediante la fede, e che è dunque mediante la fede che si cerca il Signore. I due passi profetici, infatti, per il principio esegetico dell'analogia detto dai rabbini della *gezarà shewà*, vengono vicendevolmente spiegati da R. Simlai in base alla comune ricorrenza dello stesso verbo «vivere».

La forte sottolineatura paolina della fede nel trattamento del testo profetico si inserisce molto bene nel modo con cui l'Apostolo ne parla nei vv. 16-17. Qui infatti, dei quattro concetti fondamentali che definiscono l'evangelo (cioè: potenza di Dio, salvezza, giustizia di Dio, fede), è proprio a quest'ultimo che viene data la maggiore accentuazione, come si vede sia nel dativo del «per qualsiasi credente» (v. 16) sia nel doppio complemento «di fede in fede» (v. 17).

Va però notata anche un'altra variazione nella rilettura di Ab 2,4, non testuale ma semantica, che si misura solo in rapporto al testo ebraico e che riguarda il senso da dare alla figura del «giusto» (pur ritenendo che tanto in Paolo quanto nell'ebraico la fede sia appunto la sua). Mentre nel passo veterotestamentario si tratta del singolo giudeo o al più della personificazione dell'intero popolo giudaico, che si rimette totalmente al Signore in vista di una sopravvivenza individuale o nazionale di fronte al pericolo di una invasione militare, in Paolo si tratta di ogni uomo senza distinzioni religiose o culturali (cf. v. 16b: «tanto del giudeo, prima, quanto del greco») in vista di una vita dalla prospettiva eterna (cf. Rm 2,7; 5,219,6,22), che comunque non esclude la dimensione terrena ma la considera in termini generali di personale pienezza e fruttuosità (cf. Rm 6,4.10-11.13; 8,12-13; 12,1; 14,7-8).

Resta il fatto che, come notavamo a proposito della traduzione del testo, l'Apostolo vuole insistere sul tipo di giustizia che ora deve connotare il giusto.[115] Viene così a darsi una catena logica che dà materia a un entimema: giusti

[115] Una particolare ma eccessiva sottolineatura della dimensione individuale della giustificazione e della salvezza in Rm 1,16-17 è offerta da G.W. Burnett, *Paul and the Salvation of the Individual* (BIS 57), Leiden 2001, 115-147.

si diventa aderendo alla giustizia salvifica di Dio appena menzionata; questa viene rivelata nell'annuncio evangelico rivolto non solo al giudeo ma ugualmente al greco; a chiunque crede nell'evangelo è aperta la prospettiva di una salvezza ultima e globale; è per questo che esso implica una particolare manifestazione della potenza divina. Rimane sottinteso che l'evangelo, e quindi la giustizia di Dio, sono essenzialmente connessi con il «Figlio suo» (v. 9) e quindi in qualche modo subordinati al rapporto che si instaura con lui (cf. 3,22-26).

I.
La giustizia di Dio: antitesi tra quella retributiva e quella evangelica (1,18–5,21)

I.A
L'anti-tesi: la giustizia di Dio fuori dell'ottica evangelica (1,18–3,20)

Passando dai vv. 16-17 al v. 18 si prova inevitabilmente un effetto di sorpresa, anzi di straniamento, dovuto a uno spiazzamento semantico provocato dalla *immutatio* dei concetti.[1] Dopo ciò che abbiamo visto sul significato della giustizia di Dio nel v. 17, non ci si aspetterebbe che Paolo subito a ridosso di questo enunciato positivo parli invece dell'ira di Dio, cioè di un intervento punitivo, con un brusco cambiamento di tono. Il fenomeno è segno del procedimento paolino per entimemi, che non adduce prove per le affermazioni fatte, e insieme esso ha anche a che fare con il paradosso: da una parte, il concetto di giustizia salvifica suggerito nel v. 17 non viene ripreso (e apparentemente questo segna una discontinuità argomentativa), mentre, dall'altra, il lettore non può escludere che il nuovo concetto qui introdotto di «ira di Dio» possa almeno in teoria costituire una delle manifestazioni della giustizia di Dio.[2] L'accostamento dei due concetti verrà ripreso in 3,5-6 per esprimere ancora una volta un'*impasse*, quasi un'aporia, secondo cui l'uno dei due sembra dover escludere l'altro, anche se entrambi coesistono a salvaguardia dell'alterità di Dio, ma sotto aspetti formali diversi.[3] Resta vero che il concetto positivo di «giustizia di Dio», a parte la prolessi di 3,5, verrà ripreso e soprattutto sviluppato soltanto in 3,21ss.

Difficoltà per la comprensione di questa sezione epistolare vengono anche dalla sua logica sia interna sia esterna. La coerenza interna del brano trova un'o-

---

[1] Cf. Lausberg §§ 174; 277; 371,2. Si verifica cioè un vero e proprio tropo, cioè una «"svolta" della freccia semantica indicativa di un corpo di parola che, da un originario contenuto, passa a un altro» (Lausberg § 174).

[2] In retorica questo fenomeno potrebbe equivalere a una metalessi, cioè all'uso di un sinonimo semanticamente scorretto in quanto sostituzione di una parola che propriamente può avere due significati (cf. Lausberg § 173,2, dove si porta come esempio la traduzione operata da un robot del binomio filosofico tedesco Natur und Geist, «natura e spirito», con «paesaggio e fantasma»). Si potrebbe anche parlare di «un uso equivoco della sinonimia» (*Dizionario di linguistica*, a cura di G.L. Beccaria, Torino 1994, 470). Certo si tratta di una forma di *aversio* o *metábasis*, per cui si provoca una modificazione della prospettiva del discorso appena iniziato (Lausberg § 431).

[3] L'argomentazione per contrari era già ammessa da Calvino: «Ora Paolo argomenta con la comparazione fra due contrari, per provare che la giustizia non ci può essere donata [*Calvino intende la giustizia di Dio in senso passivo*] se non mediante l'evangelo, poiché fuori di esso egli mostra che tutti gli uomini sono condannati» (J. Calvin 36).

biezione nel confronto tra l'affermazione di 2,13, dove si dice che saranno giustificati solo quelli che mettono in pratica la Legge, e l'affermazione di 3,20, dove invece si dice che sulla base delle opere della Legge nessuno sarà giustificato davanti a Dio. La coerenza esterna sembra messa in questione dall'affermazione di 2,6, dove si dice che Dio renderà a ciascuno secondo le sue opere, e testi come 3,28, dove invece si dichiara che l'uomo viene giustificato per fede senza le opere della Legge, o anche 8,1, dove si afferma l'assenza di qualunque condanna per chi si trova in Cristo Gesù. In ogni caso, come si vede, è in questione un certo tipo di giustizia divina: libera, gratuita, salvifica? oppure condizionata, calcolante, punitiva? Veniamo così ricondotti comunque all'iniziale impressione di incoerenza e illogicità.[4]

Probabilmente è un tale effetto di straniamento, non debitamente valutato, che ha indotto alcuni Autori a ritenere questa sezione intermedia (almeno 1,18–2,29) o come riporto di frammenti della propedeutica attuata dall'Apostolo nella sua predicazione missionaria[5] o come inserimento di un pezzo originariamente indipendente ed estraneo[6] o addirittura come un'interpolazione vera e propria.[7] Nel primo caso, pur senza negare consonanze con 1Ts 1,9b, bisognerebbe concludere che Paolo è stato assai maldestro nella sua operazione, ricordando soprattutto che Rm è una lettera scritta non a un gruppo di gentili ma a una comunità solidamente cristiana. Nel secondo caso, la sezione 1,18–2,29 è considerata nient'altro che un'omelia sinagogale scritta in prospettiva meramente giudaica, in cui il punto di vista cristiano non ha alcun ruolo, anche perché il tema della legge com'è trattato qui non è armonizzabile con le affermazioni paoline in materia reperibili altrove; ma l'intento di queste pagine non è affatto quello di dire: «Péntiti e obbedisci alla Legge dal profondo del cuore perché tu possa essere un vero giudeo», bensì: «Nessuno ha motivi per inorgoglirsi davanti a Dio, neanche il giudeo, perché i suoi peccati sono simili a quelli dei gentili e Dio sarà imparziale per entrambi, sicché il vero giudeo non si giudica dall'esterno ma dal cuore» (un tema scandaloso, che giustificherà l'interrogativo di 3,1). Nel terzo caso, ci si richiama a motivi di lessico senza paragone in Paolo, di rapporti slegati con il contesto immediato, e di contenuto teologico apparentemente non paolino, per dire che la sezione mancava nella lettera originaria scritta dall'Apostolo; ma bisogna affermare con tutta chiarezza che ciò non basta affatto per dichiarare inautentiche queste pagine (altrimenti bisognerebbe raggiungere la stessa conclusione circa altri brani epistolari, primo fra tutti Rm 7,7-25), tanto più che esse non mancano in nessun manoscritto antico.[8]

[4] Questa impressione è però molto ben contraddetta dagli studi di J.-N. ALETTI, «Rm 1,18-3,20: Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?», in *Bib* 69(1988), 47-62; «Romains 2: Sa cohérence et sa fonction», in *Bib* 77(1996), 153-177.

[5] Così già E. WEBER, *Die Beziehungen von Röm. 1-3 zur Missionspraxis des Paulus*, Gütersloh 1905.

[6] Così E.P. SANDERS, *Paolo, la legge e il popolo giudaico* (SB 86), Brescia 1989, 203-223.

[7] Così W.O. WALKER Jr., «Romans 1,18-2.29: A Non-Pauline Interpolation?», in *NTS* 45(1999), 533-552, sulla scia di O'Neill 40-56.

Meglio seguire chi ritiene che, dopo la dichiarazione dei vv. 16-17 sulla equiparazione tra giudei e gentili, che doveva apparire scioccante per i «conservatori» della/e Chiesa/e di Roma,[9] Paolo comincia la sua argomentazione partendo esattamente dalla loro personale precomprensione della giustizia di Dio.[10] L'intera sezione 1,18–3,20 perciò si può intendere come una concessione, per cui l'Apostolo inizia la sua argomentazione *concedendo* ai suoi interlocutori il loro punto di vista. In questo senso, la giustizia di Dio è intesa sia come ira punitiva per i peccatori sia come giudizio imparziale che riconosce anche i titoli di bontà e quindi come semplice giustizia retributiva. Ma nell'intenzione dell'Apostolo l'agire divino è connotato dall'imparzialità nella misura in cui egli non fa differenze tra il giudeo e il greco, e questo a un doppio livello: Dio non fa differenze sia nell'ottica della giustizia retributiva (in quanto sanziona allo stesso modo il male come il bene) sia soprattutto nell'ottica della giustizia evangelica (in quanto egli in Cristo concede la stessa giustificazione tanto al giudeo quanto al gentile). Per Paolo dunque la Legge non fa la differenza di Israele, bensì pone il giudeo così come il gentile, entrambi peccatori, davanti al giudizio neutrale e spassionato di Dio; analogamente, la fede annullerà ogni differenza davanti al Dio, che salva solo per la sua misericordia. Lo sviluppo del discorso viene così a creare un contrasto tra il vecchio modo di considerare la giustizia di Dio da parte dei «conservatori» e il modo della sua nuova, inattesa rivelazione in Cristo, così da condurre gli interlocutori là dove essi non pensavano di arrivare e dove comunque la sorpresa sul comportamento di Dio toccherà il massimo.[11] Dunque, è *un punto di vista* che interessa l'Apostolo: quello di come si rivela la giustizia di Dio fuori dell'evangelo o, meglio, di come viene compreso Dio stesso fuori della «logica» evangelica, che in quanto tale non appartiene alla logica razionale. In sostanza, lo scopo di Paolo è di preparare ciò che di più originale egli ha da dire: che cioè in Cristo si è manifestata una «giustizia» tale da far esplodere tutte le precomprensioni umane e che perciò alla luce di Cristo non si può più avere di Dio la concezione di un ragioniere burocrate che tiene semplicemente i conti del dare e dell'avere. Sicché in 3,21 si constaterà un'altra cesura, un'altra anti-tesi rispetto alla sezione precedente, che però riprenderà e svilupperà la tesi dei vv. 16-17.

Questo modo di procedere, stando ai canoni della retorica, ci permette benissimo di intendere la sezione 1,18–3,20 come *digressio* o diversione (in greco

[8] Che Rm 1,19–2,11 mancasse nel testo conosciuto da Marcione (cf. W.O. WALKER, «Romans 1.18–2.29: A Non-Pauline Interpolation?», in *NTS* 45(1999), 533-552, specie 551) appartiene solo alle ipotesi formulate nel tentativo di ricostruire il testo paolino utilizzato da Marcione stesso e in più si spiegherebbe comunque all'interno dell'ideologia marcionita.

[9] Non dimentichiamo che, come dicevamo nell'Introduzione, quella di Roma è una Chiesa giudeo-cristiana.

[10] Così W. DABOURNE, *Purpose and Cause in Pauline Exegesis. Romans 1.16–4.25 and a New Approach to the Letters* (SNTS MS 104), Cambridge 1999, 122-125.

[11] Cf. J.-N. ALETTI, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997, 88.

parékbasis),[12] la quale si attua non solo come breve figura letteraria, ma in certi casi anche più ampiamente come *pars causae*, «parte del discorso».[13] È evidente che in questo modo l'autore contravviene al proseguimento insistito del tema su di un solo punto (*commoratio una in re*); ma la digressione, «dopo aver dilettato l'ascoltatore, dovrà favorire un ritorno adatto e appropriato all'argomento».[14] Così infatti avverrà in 3,21. Del resto, segnali di continuità tematica con i vv. 16-17 esistono e sono forniti, per esempio, oltre che dalla congiunzione coordinante *gár*, «infatti», del v. 18, anche e soprattutto dalla ripetizione del binomio globalizzante «il giudeo prima come anche il greco» sia in 2,10 sia analogamente in 3,9. La tecnica paolina comunque ottiene l'effetto di ritardare lo svolgimento della *propositio* e quindi di attenderlo con maggiore intensità.[15]

Dunque, nonostante la cesura logica percepibile tra i vv. 16-17 e il v. 18, l'intera sezione 1,18–3,20 ha una sua propria funzione argomentativa addirittura insostituibile.[16] È in rapporto a essa che l'annuncio della giustizia di Dio rivelata nell'evangelo acquista tutto il suo rilievo, facendo vedere dove sta la differenza tra la Legge e l'evangelo, così come l'ombra permette alla luce di risplendere in tutto il suo fulgore. La sezione 1,18–3,20 però non funziona come *praeparatio evangelica*, poiché non c'è continuità tra la giustizia di Dio retributiva e quella salvifica, se non nel senso che il salto semantico e soprattutto storico-esistenziale dall'una all'altra permette di cogliere meglio la novità a cui l'uomo approda per sola grazia di Dio. Qui, dunque, è come se l'Apostolo navigasse in acque esterne all'evangelo; ed egli sottolinea questa «diversità» servendosi anche di categorie culturali proprie dell'ambiente, come il tema stoico della punizione insita nel peccato stesso (1,24-31), quello apocalittico del giudizio finale (2,1-11), e quello ellenistico della legge non scritta o, meglio, scritta nei cuori (2,14-16).[17]

A questo punto è importante cogliere l'articolazione di questa lunga *digressio* per renderci conto di come procede l'esposizione dell'anti-tesi, con cui l'Apostolo prepara la ripresa della tesi stessa. Le proposte degli Autori variano, a seconda di come viene individuato l'intento di Paolo in questa sezione, se vertente sul peccato dell'uomo in generale, sull'identità specifica dei peccatori, oppure sul tipo di giustizia esercitata da Dio. Ritengo che quest'ultimo fattore sia quello decisivo, tenuto conto che esso sta in esergo a tutta la lettera in 1,17.

[12] Cf. Lausberg §§ 434-440.

[13] Quintiliano IX,2,55. La *Rhetorica ad Herennium* ammette la possibilità che si cominci un discorso dalla tesi dell'avversario: «Ab adversarii dicto exordiemur» (1,10).

[14] Quintiliano IX,1,28: «... ab re digressio, in qua cum fuerit delectatio, tum reditus ad rem aptus et concinens esse debebit».

[15] Cf. A.H. Snyman, «De-automatisation in Romans 1-5», in *ActaTheol* 22(2002), 135-145.

[16] Cf. anche F. Manzi, «Dall'ira del Dio giusto alla misericordia del Dio paziente. Interpretazione esegetica ed ermeneutica di alcune categorie giuridiche in Rm 1,16-17 e 1,18–3,20», in *SC* 126(1998), 551-634.

[17] Cf. R. Penna, «Rm 1,18-2,29 tra predicazione missionaria e imprestito ambientale», in *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (Parola di Dio - Seconda serie 12), Cinisello Balsamo 1991, 130-134.

Distinguiamo perciò tre sottosezioni ben distinte: (1) in un primo tempo (1,18–2,11), Paolo discorre della giustizia divina intesa nelle due connotazioni di ira (1,18-32) e di imparzialità (2,1-11); (2) egli passa poi al tema specifico della Legge come criterio di esercizio e canone di giudizio di questa giustizia (2,12-29: il termine *nómos* appare nella lettera per la prima volta proprio in 2,12); (3) infine, con una serie di interrogativi (3,1-8) e una sorta di *peroratio* (3,9-20), l'Apostolo per così dire affretta la conclusione negativa sull'incompatibilità di questa giustizia con quella rivelata nell'evangelo, cioè in Cristo.

I.A.1 LA GIUSTIZIA PUNITIVA E IMPARZIALE DI DIO (1,18–2,11)

Suddividiamo questa sottosezione distinguendo le sue due parti, peraltro complementari, al fine di una maggior chiarezza di esposizione e di comprensione.

I.A.1.a La giustizia punitiva (1,18-32)

[18]Infatti, l'ira di Dio si rivela dal cielo su ogni empietà e ingiustizia di quegli uomini che detengono la verità nell'ingiustizia, [19]poiché ciò che è conoscibile di Dio è manifesto ad essi: Dio infatti lo ha loro manifestato. [20]In effetti, gli aspetti invisibili di lui vengono osservati col pensiero a partire dalla creazione del mondo in base alle cose fatte, cioè la sua eterna potenza e divinità, così che essi non hanno nessuna scusa, [21]poiché conoscendo Dio non lo glorificarono né gli manifestarono gratitudine, ma divennero inconsistenti nei loro ragionamenti e si ottenebrò il loro cuore ottuso. [22]Dichiarando di essere saggi, divennero stolti [23]e scambiarono la gloria del Dio incorruttibile con la riproduzione dell'immagine di un uomo corruttibile, di volatili, quadrupedi e rettili.

[24]Perciò Dio li consegnò alle brame del loro cuore a scopo di impurità per disonorare in se stessi i loro corpi: [25]essi che scambiarono la verità di Dio con la menzogna e venerarono e servirono la creazione invece del creatore, il quale è benedetto nei secoli, Amen.

[26]Perciò Dio li consegnò a passioni disonorevoli, visto che le loro femmine mutarono la relazione naturale in quella contro natura, [27]e similmente anche i maschi abbandonando la relazione naturale con la femmina arsero di desiderio gli uni verso gli altri, facendo ciò che è vergognoso maschi con maschi e ricevendo in se stessi la ricompensa dovuta al loro errore.

[28]E poiché non ritennero di riconoscere Dio in modo adeguato, Dio li consegnò a una mente screditata per fare ciò che è sconveniente, [29]essendo ripieni di ogni ingiustizia, malvagità, avidità, cattiveria, colmi di invidia, di omicidi, contese, inganni, malignità: calunniatori, [30]maldicenti, odiosi a Dio, arroganti, superbi, millantatori, ideatori di mali, ribelli ai genitori, [31]senza intelligenza, senza equilibrio, senza amore, senza misericordia: [32]essi, pur conoscendo la giusta sentenza di Dio per cui gli esecutori di queste cose sono degni di morte, non solo le fanno ma anche approvano quelli che le compiono.

1. Note di critica testuale

Nel v. 18 la Vulgata Sisto-Clementina del 1592 specifica «la verità» aggiungendo *Dei*, «di Dio»; così anche l'Ambrosiaster e la versione sahidica.

Nel v. 2 invece dell'attivo *ēllaxan*, «scambiarono», pochissimi codici leggono il medio *ēlláxanto*, ma senza che ciò comporti alcuna variazione semantica.

Nel v. 24 l'incipit si presenta in alcuni codici non solo con *dió*, «perciò», ma con *diò kaí*, «perciò addirittura» (D G Ψ *textus receptus*), rafforzando così l'affermazione; ma S A B C, alcuni codici minuscoli, le versioni latina, siriaca, copta, si limitano al semplice *dió*. Nella chiusa del versetto recano il pronome riflessivo *en heautoîs*, «in se stessi», il codice G e il *textus receptus* (cf. Vg: *in semetipsis*), invece del semplice pronome personale *en autoîs*, «in o tra di essi» (presente già in P^{46} e poi in S A B C D oltre che in alcuni minuscoli), con la stessa costruzione presente anche in 1,19; 11,17 (cf. 2Cor 6,16).

Nel v. 27 invece di *apolambánontes*, «ricevendo», il solo codice G legge *antilambánontes*, «ricevendo in cambio».

Nel v. 28 in aggiunta o in sostituzione di *ponēría*, «malvagità», alcuni codici (D^{**} G *textus receptus*) leggono *porneía*, «prostituzione, fornicazione», che in effetti manca nel pur lungo elenco di vizi steso da Paolo; di contro però stanno l'autorevole B e tutta una serie di codici minuscoli.

Nel v. 31 tra *astórgous*, «senza amore», e *aneleēmonas*, «senza misericordia», alcuni codici inseriscono anche *aspóndous*, «senza lealtà» ($S^2CΨ$ *textus receptus* Volgata [*absque foedere*] e siriaca), probabilmente in consonanza con 2Tm 3,3 dove questo aggettivo segue immediatamente quello che anche in Rm sta subito prima.

Nel v. 32 dopo «pur conoscendo la sentenza di Dio» un paio di codici greci (D^* G) e tutte le versioni latine aggiungono *ouk enóēsan, non intellexerunt*, «non capirono, non si resero conto», attenuando in qualche modo la responsabilità dei peccatori di fronte alla giusta sentenza di Dio. Questa lettura del testo condizionò tutta l'esegesi latina, dall'Ambrosiaster («Ci sono certi che non si reputano colpevoli se non operano il male, ma poi approvano...») a Tommaso d'Aquino («Non crediderunt quod [Deus] pro peccatis poenam inferret», con citazione di Sof 1,12); anche Lutero attesta questa lettura, ma non vi si sofferma; invece Erasmo, che nell'edizione del testo greco lasciò cadere l'aggiunta, nella sua *Parafrasi* omette testo e commento.

2. Sguardo d'insieme

Il tema dell'ira di Dio introdotto dal v. 18 domina tutto il brano (filtrando poi anche in quello successivo), cosicché la sua formulazione potrebbe ben essere considerata come una *sub-propositio*, anche se in realtà rispetto all'enunciato dei precedenti vv. 16-17 essa vale come una vera e propria *contra-propositio*. Il tema è funzionale e correlativo a quello dell'idolatria, cioè al dato della falsificazione di Dio, e di conseguenza ai suoi deprecabili esiti morali. L'ira di Dio perciò non

è gratuita, immotivata, ma è collegata e subordinata all'imperfetta conoscenza di lui e anzi allo scambio della sua identità. Detto in termini antropomorfici, succede per lui ciò che prova chiunque di noi, se veniamo scambiati per un altro da quello che siamo, soprattutto se ciò avviene in senso riduttivo. Il problema affrontato dunque è essenzialmente teologico. La dimensione antropologica del discorso risulta come una sotto-struttura; l'idea di Dio produce (o presuppone?) una consimile qualità di uomo, più o meno come scriverà l'apologeta cristiano Teofilo nel secondo secolo: «Se tu mi dicessi "Mostrami il tuo Dio", io ti direi "Mostrami il tuo uomo e io ti mostrerò il mio Dio"».[18]

Tuttavia, il discorso di Paolo in questo momento della sua argomentazione non implica un giudizio negativo sull'umanità in generale, poiché non riguarda tutti gli uomini, ma solo quelli che detengono la verità nell'ingiustizia,[19] a prescindere dal fatto che essi siano gentili o giudei. In ogni caso, di giudei e gentili certo si tratta, tenuto conto di due osservazioni complementari: da una parte non si parla della Legge come strumento della conoscenza di Dio, e dall'altra manca ogni esplicito riferimento alle «genti». Il linguaggio evasivo di Paolo in materia, se non permette una facile identificazione, suggerisce però di mantenere aperto uno spettro semantico molto largo.[20] In concreto, ciò significa che «uomini che detengono la verità nell'ingiustizia» si trovano a ogni latitudine culturale e religiosa.

D'altra parte, la giusta conoscenza di Dio di cui si parla qui è assai limitata, ridotta com'è alla di lui «eterna potenza e divinità» (v. 20). La cosiddetta *theologia naturalis* in effetti approda solo a qualità generiche del Divino, che sono la sua forza esercitata nel cosmo e la sua alterità rispetto a esso; sorprende che siano taciute, non tanto la sua personalità, quanto la sua unicità personale nel senso dello *šᵉmà'* (che pur è certamente sottintesa). Il rimprovero riguarda il mancato riconoscimento non del Dio dell'evangelo, ma di questo costitutivo minimo dell'identità divina, che nonostante la sua minimalità giunge a materializzarsi appunto nella venerazione di idoli, i quali sono solo contraffazioni del «Dio vivo e vero» (1Ts 1,9).[21]

---

[18] Teofilo, *Ad Autol.* 1,2.

[19] La precisazione è importante ai fini della comprensione dell'argomentazione paolina; essa però, nonostante stia molto a cuore allo studio citato di W. Dabourne, era già stata fatta da Origene: «... non contro tutti gli uomini, ma solamente contro quelli che tengono prigioniera la verità di Dio nella iniquità» (*Romani* 861C). Va perciò respinta l'esegesi di Schlier 105 che pensa all'umanità in generale.

[20] Cf. S. Romanello, «La giustizia di Dio in Rm 1,16–4,25: concezioni in conflitto?», in *RSB* 14(2002)1-2, 244-294, qui 249.

[21] Vedi anche C. Basevi, «El hombre, Dios y la sociedad segun Rm 1,18-32. Un ejemplo de exégesis cristiana de los primeros siglos», in *ScrTh* 17(1985), 193-212. Lasciamo invece da parte i tentativi poco produttivi di classificare il nostro brano secondo i modelli oratori della retorica antica, siano essi di tipo giudiziario (cf. W. Popkes, «Zum Aufbau und Charakter von Römer 1,18-32», in *NTS* 28[1982], 490-501) o epidittico (cf. C.L. Porter, «Romans 1.18-32: Its Role in the Developing Argument», in *NTS* 40[1994], 210-228). Crediamo che Paolo semmai fonda insieme toni diversi, che sono di genere sia accusatorio che protrettico, sia apologetico che didattico.

A livello più propriamente formale Paolo dispiega qui particolari espedienti di tipo letterario-retorico:[22] oltre ad alcune singolarità lessicali (quattro parole ricorrono solo qui in tutto il Nuovo Testamento: *aídios* [LXX: solo Sap 7,26], *theiótēs* [LXX: solo Sap 18,9], *kathoráomai* [LXX: 4 volte], *sebásthesthai* [LXX: mai]), si computano sei antitesi (*alētheia-adikía*: v. 18; *alētheia-pseûdos*: v. 25; *tà aórata... kathorâtai*: v. 20; *gnóntes tòn theón... oux hōs theón*: v. 21; *sofoì emoránthēsan*: v. 22; *áfthartos... fthartós*: v. 23) e cinque parallelismi (il verbo *apokalýptein* del v. 18 riprende quello del v. 17; la verità nel v. 18 è tenuta soffocata mentre nel v. 25 è confusa con la menzogna; nei vv. 23 e 26 si richiamano a vicenda i due verbi «scambiarono» e «mutarono», *ēllaxan-metēllaxan*; lo stesso concetto di disonore, *atimía*, si trova nei vv. 24 e 26; infine, nel v. 28 si gioca sull'idea del «considerare appropriato» mediante la corrispondenza negativa tra il verbo *ouk edokímasan* e l'aggettivo *adókimos*). Sia le antitesi sia i parallelismi, con la sola eccezione del v. 20, sono tutti formulati per così dire *in malam partem*, poiché esprimono tutti una situazione negativa e biasimevole.

L'Apostolo, dunque, partendo dall'affermazione di una pur imperfetta rivelazione naturale di Dio (vv. 19-21a), prende atto implicitamente della sua insufficienza ed esplicitamente dell'idolatria a cui essa ha portato (vv. 21b.23): qui egli svolge una sorta di argomentazione espressa da un ripetuto *dióti*, «perciò» (vv. 19.21). Su questa base egli sviluppa poi un ampio e colorito quadro di perversioni morali (vv. 24-31), intese non soltanto come conseguenza logica dell'idolatria quanto soprattutto come segno della sua punizione da parte di Dio. L'esposizione è scandita da una formula ripetuta tre volte (vv. 24.26.28: *parédōken autoús ho theós*), con cui semplicemente si tirano le conclusioni derivanti dall'avvenuto sfasamento religioso.[23] Il tutto è tenuto insieme da una serie di nessi causali-consequenziali, visto che il termine più ricorrente in questa sezione è una congiunzione di portata coordinante e insieme conclusiva, variamente formulata: *dióti* (vv. 19.21), *dió* (v. 24), *dià toûto* (v. 26), implicita nel v. 28. Va ben notato che Paolo non fa un discorso teorico su delle mere possibilità astratte, ma ragiona su dei dati di fatto, che egli constata e insieme deplora. Non la filosofia speculativa ma la storia vissuta dà materia alla sua argomentazione. Strutturalmente, perciò, l'insieme si presenta in questo modo:

- formulazione dell'anti-tesi: rivelazione dell'ira di Dio sul dato dell'ingiustizia ed empietà umana: v. 18
- sviluppo dell'argomentazione: vv. 19-31
  - 1° passo: Dio si manifesta nel creato: vv. 19-20

[22] Vedi l'analisi lessicale e stilistica di G. SEGALLA, «L'empietà come rifiuto della verità di Dio in Romani 1,18-28», in *StPat* 34(1987), 275-296, specie 276-284.

[23] A questo livello non si dà una vera progressione argomentantiva, se non nel senso che gli effetti nefasti della dimensione religiosa dell'idolatria sul piano morale vengono sempre più dettagliati; infatti, sul semplice piano lessicale, i vv. 24-25 hanno 45 parole, i vv. 26-27 ne hanno 56, i vv. 28-32 ne hanno 69 (alla terza ripresa, però, il v. 28 riformula esplicitamente il nesso causale tra l'idolatria e la corruzione morale).

  - 2° passo: l'uomo però si dà all'idolatria: vv. 21-23
  - 3° passo: la punizione divina: vv. 24-31
    - prima formulazione: vv. 24-25
    - seconda formulazione: vv. 26-27
    - terza formulazione: vv. 28-31
- conclusione giuridicamente logica: v. 32 («gli esecutori di queste cose sono degni di morte»), con cui si esprime la giustizia retributiva di Dio [quella estranea all'evangelo!].

3. *Commento*

Il **v. 18** formula una anti-tesi. Essa apre una nuova sezione argomentativa, formalmente in prosecuzione con quella anteriore (come indicano sia la congiunzione *gár* sia la ripetizione del verbo *apokalýptetai* già presente nel versetto precedente), ma di fatto segnando un notevole stacco logico mediante l'introduzione del nuovo concetto di «ira di Dio», *orgè theoû*.[24] Sia la congiunzione sia il verbo in effetti sembrano avere apparentemente la funzione di spiegare in che cosa consista la giustizia di Dio, di cui si è appena parlato nel v. 17. Tuttavia, bisogna subito cogliere il fatto che l'ira divina non è assolutamente collegata con la fede, la *pístis*, come invece avveniva nel v. 17 in maniera molto pronunciata. Questa assenza si prolungherà di fatto fino alla fine della sezione 1,18–3,20, aggravata semmai dalla menzione di una «incredulità», *apistía*, di cui si parlerà in 3,3. Sia la congiunzione sia il verbo, perciò, hanno certo il valore di un aggancio, che però è antitetico, come a dire: c'è anche un altro tipo di rivelazione, che con l'evangelo non ha niente da spartire e che tutt'al più va tenuto ben presente per comprendere adeguatamente qualè sia la giustizia di Dio che in esso si rivela ma che da questa si differenzia enormemente.

La rivelazione di cui ora si tratta, a differenza di quella del versetto precedente, non è materia di un «buon annuncio» fatto sulla terra da un qualche evangelizzatore, ma viene direttamente «dal cielo» (*ap'ouranoû*) senza mediazioni storiche. Ciò che ora entra in causa non è un *eu-aggélion* ma un «*dys-aggélion*», cioè un annuncio, che poi in realtà è solo una constatazione, di sventura. Il linguaggio impiegato è chiaramente di tipo apocalittico, come risulta sia da analoghe espressioni neotestamentarie (cf. la medesima costruzione in Mt 24,29: «Gli astri cadranno *dal cielo*»; Lc 17,29; 21,11; 22,43; 1Ts 4,16; 2Ts 1,7; Eb 12,25; 1Pt 1,12: «... con lo Spirito Santo mandato *dal cielo*»)[25] sia dallo stretto parallelismo con l'apocrifo apocalittico Enoch etiopico: «E se cresceranno la malvagità, il peccato, la maledizione, la violenza ed ogni azione (cattiva), e se cresceranno la ri-

[24] Fitzmyer 333 ritiene opportunamente che la congiunzione *gar* esprima di fatto un contrasto (e la traduce in inglese con «for», reso in italiano con «in realtà»).

[25] In Ap invece è costante il sintagma *ek toû ouranoû* (16 volte; ma vedi anche 6,3: «Gli astri del cielo caddero sulla terra»).

bellione, il peccato e la impurità, vi sarà gran castigo, *dal cielo*, su tutti costoro e il Signore santo uscirà, in *rabbia e castigo*, per far giustizia sulla terra» (*1Hen* 91,7).[26] In questi casi, il cielo non è propriamente la sede beata di Dio e degli eletti, ma diventa cifra di Dio in persona per indicare l'origine oltremondana e trascendente di un particolare intervento di riprovazione e di punizione, e quindi per dire che la condanna e i suoi effetti, di cui si parlerà subito dopo, non hanno in se stessi la propria spiegazione.[27]

È qui che subentra il concetto di «ira di Dio» (*orgè theoû*): esso è particolarmente importante in Rm, visto che questo è lo scritto neotestamentario in cui è più attestato (12 volte e sempre in senso teologico).[28] In effetti, è a questa realtà che si oppone l'evangelo, il quale in definitiva propone in Gesù Cristo la definitiva «salvezza dall'ira» (5,9: in senso escatologico). Del resto, solo in 1,18 si tratta di un vero sintagma, poiché negli altri casi ricorre il termine «ira» in forma assoluta.

L'idea di ira divina dispone di un'ampia documentazione nella lunga storia religioso-culturale sia della grecità classica sia di Israele.[29] L'etimologia del termine greco rimanda all'idea di esplosione incontrollata della linfa vitale[30] e richiede di pensare più allo sfogo esterno e violento di un ribollimento interiore, e quindi all'idea di collera o indignazione furibonda, che non soltanto all'idea di rabbia, rancore o astio come eccitazione soggettiva, la quale corrisponde piuttosto al termine *thymós*.[31] Nella LXX perlopiù si rende con *orgḗ* l'ebraico *af*, che propriamente significa «naso», da cui «collera», in quanto questa si manifesta in un respiro concitato e furioso (cf. Gen 30,2; ecc.),[32] a cui si aggiungono le metafore del fuoco che divampa (cf. Ger 15,14), della tempesta che distrugge (cf. Ger 30,23) e di una bevanda sgradevole che va bevuta fino in fondo (cf. Is 51,17.22). A parte la

[26] Trad. L. Fusella in P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1981, I, 632 (il corsivo è mio); il passo citato appartiene all'«Epistola di Enoch», che è il quinto libro del pentateuco enochico e risale ai secoli II-I a.C.

[27] È come se il cielo si aprisse per contattare la terra, non al fine di rivelare dei segreti particolari a chi vive nell'ignoranza, ma per fare scendere l'ira di Dio su chi vive nell'iniquità; cf. in generale C. Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Christianity*, New York 1982.

[28] Di queste, nove sono nella prima grande parte della lettera (di cui significativamente sette solo nella sezione dei primi cinque capitoli: 1,18; 2,5[bis].8; 3,5; 4,15; 5,9 [in più qui ricorre in binomio col sinonimo *thymós* in 2,8]; due nella terza: 9,22[bis]) e tre volte nell'ultima parte (12,19; 13,4.5).

[29] Vedi l'ampia voce curata da H. Kleinknecht – O. Gretther – J. Fichtner – G. Stählin, in *GLNT* VIII, 1073-1254; inoltre: S.H. Travis, «Wrath of God (NT)», in *ABD* 6, 996-997; e lo studio di R. Miggelbrink, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg-Basel-Wien 2000; inoltre: M. Theobald, «Zorn Gottes. Eine nicht zu vernachlässigender Aspekt der Theologie des Römerbriefes», in Id., *Studien zum Römerbrief* (WUNT 136), Tübingen 2001, 68-100.

[30] Questa idea sopravvive nei termini *org*-oglio, *org*-ia, *org*-asmo. Il NT evita e la LXX usa raramente il termine omerico *mênis* (cf. *Iliade* 1,1; ecc.; Gen 49,7; Nm 35,21; Sir 27,30; 28,5), che richiama piuttosto l'idea di una «mania» o di un invasamento divino.

[31] Vedi R.C. Trench, *Synonyms of the New Testament*, Grand Rapids 1989 (= 1876), 145-147.

[32] Su 246 occorrenze di *orgḗ*, 99 volte traduce *'af*, 27 volte sia *ḥēmāh* sia *ḥārôn*, 18 volte *qāṣaf/qeṣef*, mentre il resto è suddiviso fra vocaboli minori.

questione posta dall'antropopatismo applicato al divino, sentito già come problema in ambito non popolare ma filosofico sia nella grecità pagana sia in quella giudaico-ellenistica (l'ira è una passione indegna degli dèi o di Dio), va precisato che nel caso di Rm 1,18ss si intende l'ira di Dio non tanto come *affectus* a livello soggettivo quanto piuttosto come *effectus* a livello operativo; così del resto avviene anche in vari testi apocrifi del giudaismo intertestamentario (cf. *Giub.* 36,10; *Apoc.Mos.* 14; *Vit.Ad.* 49), dove l'ira di Dio si manifesta concretamente o nella morte dell'uomo o in varie catastrofi naturali. Così in Paolo, come si vedrà poco dopo, l'ira non è un atteggiamento mentale coltivato da Dio ma l'eseguimento di sanzioni che si verificano oggettivamente e al presente nella storia.[33]

È comunque importante ribadire il punto di vista formale del discorso paolino. L'Apostolo non intende dire che «da quando Cristo venne al mondo si sta compiendo il giudizio escatologico universale, vengono cioè pronunciate tanto l'assoluzione (la giustificazione) quanto la condanna (giudizio d'ira)».[34] Questa concezione travisa del tutto la *dispositio* argomentativa della lettera. Paolo infatti, come dicevamo più sopra, non connette l'ira di Dio all'evangelo, al contrario la disgiunge da esso, in quanto, pur adottando tatticamente l'equazione giuridico-retributiva «giustizia = ira», propria dei suoi destinatari, vuole però approdare strategicamente all'equazione evangelica «giustizia = misericordia» (in 3,21ss). Il giudizio d'ira sulle opere malvage non appartiene all'evangelo, che invece promuove e conduce solo alla giustificazione sulla base dell'esclusione di ogni opera umana buona e tanto più cattiva. Paolo sa che «il giorno dell'ira» (Rm 2,5; cf. commento) appartiene semmai al futuro escatologico, mentre al presente il cristiano dispone solo di un «giorno di salvezza» (2Cor 6,2; cf. Rm 13,12-13). È significativo che l'Apostolo non parli mai dell'ira di Dio né in rapporto al sacrificio di Cristo né in riferimento alle sofferenze del cristiano.

Resta il fatto non solo dell'incompatibilità ma anche del rigetto sdegnoso da parte di Dio di «ogni empietà e ingiustizia di quegli uomini che detengono la verità nell'ingiustizia» (nel presupposto che essi non appartengano alla sfera dell'evangelo). Il tema, oltre che far parte anche della grecità (cf. le Erinni, garanti dell'ordine naturale delle cose), è tipico dell'Antico Testamento. Qui gioca lo schema dell'alleanza tra Dio e Israele, secondo cui il Signore si aspetta dal suo popolo che questo osservi tutta la sua Legge, specialmente il primo dei coman-

[33] È insostenibile la tesi di H.-J. Eckstein, «"Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbar werden". Exegetische Erwägungen zu Röm 1,18», in *ZNW* 78(1987), 74-89: il valore del verbo, infatti, non va dedotto dalla menzione dell'ira escatologica nel successivo 2,5, ma dal valore di presente del medesimo verbo nel precedente v. 17.

[34] G. Stählin, in *GLNT* VIII, 1212. Così pure Cranfield I, 109s e Wilckens I, 102, il quale addirittura suppone che, come nel v. 17, anche nel v. 18 il verbo *apokalýptetai* dovrebbe essere integrato con il complemento *en autôi*; ma giustamente si oppongono Käsemann 32, Moo 100s, Légasse 113. Più giustamente cf. Theobald, «Zorn Gottes», 99 (con riferimento al tema trattato in tutta Rm 1,18ss; 5,9; 9,22; 12,19): «L'ira [di Dio] non è oggetto dell'evangelo, ma appartiene al suo orizzonte... L'evangelo trasmette al credente la certezza, dentro la realtà della morte, di essere preservato dalla sua ultima conseguenza, che è la condanna (cf. 8,1) o il morire con l'assoluta perdita di Dio».

damenti («Non avrai altro dio di fronte a me»), e si adira quando ciò non avviene, come si vede in occasione del «peccato originale» di Israele stesso, l'adorazione del vitello d'oro nel deserto (cf. Es 32), e nei fatti di Baal-Peor (cf. Nm 25), perché «allora si accenderebbe contro di voi l'ira del Signore» (Dt 11,19).[35] In questo contesto, l'ira è semplicemente un aspetto della gelosia del Signore (*qin'at Yhwh*) che non tollera il passaggio del suo popolo ad altri dèi; ma solo di Israele si tratta. Il rapporto con i gentili invece non è comandato dallo schema dell'alleanza, e tuttavia anche contro di loro si accende l'ira del Signore, provocata dalla *hybris* o tracotanza dell'uomo quando questi vuole travalicare i limiti della comune legge dei mortali (come nel caso della colpa originale in Gen 2-3, del primo fratricidio in Gen 4, della crescente perversione dell'umanità in Gen 6-8); e con riferimento all'uomo in generale si legge in Sal 90,7: «Sì, siamo consumati dalla tua ira, siamo atterriti dal tuo furore. / Davanti a te poni le nostre colpe, i nostri segreti alla luce del tuo volto».[36] In Paolo però, come si vedrà, l'ira divina si rivela non nei mali fisici ma in una condizione di alienazione spirituale e morale da Dio.

Paolo parla di «uomini», non di Israele né di genti, e già questo lascia intendere che in linea di principio egli non vuole limitare il suo discorso a un solo settore dell'umanità, benché occorra riconoscere che i successivi versetti sull'idolatria (vv. 21-23) vertano di fatto sul paganesimo. Il suo tuttavia non è un giudizio sommario e indistinto sull'intero genere umano, come se questo fosse totalmente condannabile nel suo insieme (cf. sopra: 2. *Sguardo d'insieme*). Più avanti, in 2,7.10, egli riconoscerà che anche fuori dell'evangelo c'è chi opera il bene. Ma per ora gli interessa mettere in luce la situazione e la sorte di coloro che sono sottoposti all'ira di Dio, cioè alla sua giustizia punitiva, a motivo della loro «empietà e ingiustizia» (*asébeia kaì adikía*).

Per spiegarci il senso dei due termini si potrebbe pensare alla definizione che se ne legge in Senofonte: «L'empietà riguarda gli dèi e l'ingiustizia gli uomini» (*Cirop.* 8,8,7), e applicarli agli sviluppi successivi (di empietà si parla nei vv. 21-23 [vedi anche Rm 11,26 dove si cita Is 59,20 in questo senso] e di ingiustizia nei vv. 24-31). Ma in realtà i due termini formano un'endiadi inscindibile e si spiegano l'uno con l'altro. Da una parte, infatti, nella concezione stoica l'empietà riguarda anche determinati rapporti umani come quelli familiari,[37] mentre dall'altra l'ingiustizia specie nel greco della LXX ha una dimensione prettamente religiosa e in genere equivale semplicemente a «peccato», traducendo prevalentemente l'ebraico *'āwôn*, «trasgressione-colpa» (76 volte: cf. Sal 7,14; 10,6; 27,3; 44,7; 63,2; 100,8; 118,29; Is 58,6; 60,18; Ger 11,10; 28,5; 38,34; 40,8; 43,3). Certo è che solo il termine «ingiustizia» viene ribadito in Rm 1,18, così da acquistare un rilievo particolare; del resto, Paolo parla spesso di «ingiustizia» nella nostra lettera (cf. 1,18[bis].29; 2,8; 3,5; 6,13; 9,14) e i contesti lasciano intendere che si tratta in generale di opposizione a Dio a qualunque livello.[38] Precisando poi che ci sono uomini i quali «detengono la verità nell'ingiustizia» (la contrapposizione ritorna in Rm 2,8; 1Cor 13,6), egli vuol mettere in luce il contrasto innaturale esistente tra il dato obiettivo delle cose (verità non tanto alla greca come corrispondenza all'ordine naturale quanto in senso biblico come rivelazione della volontà di Dio) e la condizione umana in quanto deviante o infedele o addirittura opprimente (*katéchein*, «detenere, dominare, trattenere») rispetto a esso.

Nei successivi vv. 19-31 Paolo sviluppa il tema enunciato nel v. 18 e lo fa secondo una scalarità di tre momenti diversi, ciascuno dei quali è aperto dalla congiunzione *dió(ti)* di carattere esplicativo-causale. I **vv. 19-20** costituiscono il primo passo imperniato sull'affermazione di fondo, secondo cui Dio si manifesta nel creato con sufficiente chiarezza.[39] Questa asserzione non è certo una novità esclusiva della penna di Paolo. Su di essa era d'accordo non solo la tradizione sapienziale di Israele, ma concordavano sostanzialmente anche le variegate filosofie pagane del tempo (come lo stoicismo, il pitagorismo, il medio-platonismo, semmai con l'eccezione dell'epicureismo),[40] eredi peraltro di scuole antiche già note per una teologia rigorosa come quelle di Senofane, di Platone, di Aristotele, mentre ancora nel sec. II il medio-platonico Albino parlerà del dio raggiungibile per una triplice via, *negationis-analogiae-eminentiae* (che addirittura diventerà una formulazione classica nella scolastica medioevale!).[41] Da parte sua Cicerone, addirittura un secolo prima di Paolo, aveva già parlato di *error* e di *de-*

[35] L'intero libro dei Giudici è comandato da questo schema: (1) Israele fa ciò che è male agli occhi del Signore, (2) l'ira del Signore si accende contro di lui e lo mette nelle mani dei suoi nemici, (3) gli israeliti pregano il Signore, (4) questi suscita per loro un liberatore (cf. Gdc 3,7-9).

[36] Cf. il commento di G. Ravasi: «La causa della "finitudine" umana... è ricercata nel peccato, nella "colpevolezza". Quel sole che affloscia a sera l'erba riducendola a polvere, quella falce che tutto sega e pareggia è l'ira di Dio la cui forza devastatrice è insondabile. Le nostre colpe pubbliche e persino le nascoste che nessuno mai potrebbe verificare sono offerte totalmente alla penetrante ispezione della collera di Dio, luce che trapassa impietosamente ogni parete di ipocrisia» (*Il libro dei Salmi*, Bologna ⁶1993, II, 888).

[37] Del resto, secondo Paolo, la giustificazione da parte di Dio avviene nei confronti dell'«empio», *asebḗs*: Rm 4,5; 5,6!

[38] Cf. G. Schrenk, in *GLNT* I, 409-423.

[39] Il senso del verbo *efanérōsen* va disgiunto da quello di *apokalýptetai* poiché non sta a indicare una vera e propria rivelazione (con Fitzmyer 328 contro Moo 104). Sul senso dell'aggettivo sostantivato *tò gnostón* nel senso di «ciò che è conoscibile», e non di «ciò che è conosciuto», cf. Légasse 117.

[40] Cf. per esempio S. van den Broeck – T. Baarda – J. Mansfeld (edd.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World* (EPRO 112), Leiden 1988.

[41] Ricordiamo almeno il fr. 23 di Senofane (sec. VI a.C.): «C'è un solo dio (*heîs theós*), il più grande fra gli dèi e gli uomini, per nulla equiparabile ai mortali né per aspetto né per intelligenza», e quanto scrive il trattato pseudo-aristotelico *De Melisso Xenophane Gorgia* (secc. I-II d.C.): «Il dio è eterno e uno (*aïdios kaì heîs*), ed essendo omogeneo in quanto sferico non è né illimitato né limitato, né fermo né mobile». Cf. J. Mansfeld, «Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception», in van den Broeck – Baarda – Mansfeld (edd.), *Knowledge of God*, 92-117).

mentia a proposito dei poeti, dei magi, della mitologia egiziana e in genere delle ingenue concezioni popolari.[42]

L'originalità del discorso paolino si misura comunque nei confronti del versante pagano e consiste doppiamente sia in un presupposto qui taciuto (concernente non tanto l'unità di Dio quanto la sua distinzione dal cosmo come suo creatore)[43] sia nell'esplicito biasimo di una adeguata conoscenza di questo Dio in quanto finalizzato a una polemica anti-idolatrica. Ma entrambe queste tesi sono tipiche anche del giudaismo, che di Paolo rappresenta la matrice religioso-culturale.[44] Si possono citare in proposito per esempio testi come Sap 13,1-6 (cf. v. 5: «Dalla grandezza e dalla bellezza delle creature in modo analogico si contempla il loro generatore»), l'apocrifo *Test.Neft.* 3,3-5 («Popoli ingannati e che hanno abbandonato il Signore, hanno cambiato il proprio ordine: hanno ubbidito a legni e pietre, agli spiriti dell'inganno. Ma voi non fate così, perché conoscete, nel fondamento del cielo, nella terra e nel mare, e in tutte le opere della creazione, il Signore, che ha creato tutte le cose. Non fate così, per non diventare come Sodoma, che cambiò l'ordine della sua natura»), la *Lettera di Aristea* 132 (Mosè «dimostrò che Dio è unico e che rivela la sua potenza in tutto, poiché la sua azione riempie tutto il mondo»). In particolare, Filone Al. si diffonde sul tema della creazione come poema di Dio (*Det.* 124-125) e sulla dialettica tra conoscibilità e inconoscibilità di Dio stesso: da una parte, l'essenza di Dio è impenetrabile ma bisogna ugualmente riflettere sempre su di essa poiché «la ricerca, anche senza la scoperta, è grandemente desiderabile» (*Spec.leg.* 1,36-40),[45] mentre dall'altra sono conoscibili le Potenze di Dio in quanto lasciano apparire l'impronta e il marchio della loro attività, e di qui viene «l'invito a quella contemplazione del mondo e di ciò che esso contiene, che è possibile comprendere non con gli occhi del corpo ma con gli instancabili sguardi del pensiero» (*ib.* 1,45-50); altrove il filosofo alessandrino parla del creato come *skiá*, «ombra» di Dio, in quanto è possibile «conoscere l'artefice mediante le sue opere» (*Leg.alleg.* 3,96-99).

La «risalita» verso Dio secondo Paolo è possibile *apò ktíseōs kósmou*, lett. «a partire dalla creazione del mondo». Ma questo costrutto si presta ad almeno un

[42] Cf. CICERONE, *De natura deorum* 1,43-45; vedi anche ID., *Tusc. disp.* 1,66; inoltre: SENECA, *Nat.Quaest.* 7,30,3. La conoscibilità del dio è ben presente in scrittori greci contemporanei come PS.-ARISTOTELE, *De mundo* 399b e DIONE DI PRUSA, *Or.* 12,39-61: quest'ultimo, pur definendo *émfytos*, «innata» (§§ 39 e 44), l'idea del divino, rimanda però positivamente alla *eidōlopoiía*, «costruzione di figure» (§ 45) da parte sia dei poeti sia degli scultori e dei pittori in quanto testimoni di quella idea mediante la produzione di «statue e immagini degli dèi» (§ 44: *perì tà theîa agálmata kaì tàs eikónas*).

[43] Cf. R.A. YOUNG, «The Knowledge of God in Romans 1:18-23. Exegetical and Theological Reflections», in *JournEvangTheolSoc* 43(2000), 695-707.

[44] Non mi pare sostenibile dire che Paolo si differenzia dal giudaismo del tempo per il fatto che, secondo lui, gli antichi progenitori dei greci una volta avrebbero conosciuto ma poi sfacciatamente abbandonato il monoteismo biblico (contro K.L. GACA, «Paul's Uncommon Declaration in Romans 1:18-32 and Its Problematic Legacy for Pagan and Christian Relations», in *HarvTheolRev* 92[1999], 165-198).

[45] In *ib.* 41-44 Filone addirittura scrive che, se tu chiedi a Dio chi egli sia, di rimando egli chiede a te di conoscere piuttosto te stesso!

paio di interpretazioni: cronologico-orizzontale o spaziale-verticale. Nel primo senso, il punto di partenza sarebbe l'inizio del mondo, il momento stesso della creazione, cosicché da allora in poi gli uomini hanno la possibilità di risalire fino al Dio creatore (con un accento particolare sul costante interessamento al divino da parte dell'uomo lungo la storia). Nel secondo senso, il punto di partenza sarebbe il mondo attuale nella varietà e bellezza delle sue componenti, cosicché si dà la possibilità di risalire dal basso della fenomenologia cosmica verso l'alto dell'ontologia divina (con un accento particolare sulla universale opportunità data all'uomo dalla permanente funzione probatoria del cosmo nei riguardi del divino). Se è vero che il termine greco *ktísis* propriamente ha il senso attivo dell'atto del creare, è pur vero che proprio in Rm Paolo lo impiega piuttosto in senso passivo fin dal successivo v. 25 («servirono la creazione [= la creatura] invece del creatore»; cf. anche 8,19.20.21.22.39). A ciò si aggiunga la prospettiva propria dei testi già citati, sia greci sia israelitici, i quali insistono invariabilmente sulla ammissibilità di risalire *attualmente* dal mondo a Dio.

Con un bell'effetto retorico di apparente contraddizione, cioè con un ossimoro, forma estrema del paradosso, Paolo afferma che «gli aspetti invisibili (*tà aórata*) di lui vengono osservati (*kathorâtai*)», che è come dire che si può vedere l'invisibile.[46] Lo strumento che permette questa visione o percezione è il pensiero in quanto si esercita sulle cose create (*toîs poiēmasin nooúmena*). Abbiamo qui un rimando alla facoltà del *noûs*, «mente, intelligenza», che già Platone concepiva come il timoniere dell'anima (cf. *Fedro* 247c: «L'essere che veramente è, senza colore né forma, e invisibile, può venire contemplato solo dall'intelletto timoniere dell'anima»), Aristotele come «la cosa più divina che è in noi» (*Et.Nic.* 10,7,1177a,15), Filone Al. come «l'elemento celeste che è in noi» (*Gig.* 60) e che può essere «posseduto da un eros divino che si protende fino alle cose inaccessibili» (*Somn.* 2,232).[47] L'affermazione paolina implica indubbiamente un atto di fiducia nelle possibilità della ragione e, anche se poi l'Apostolo prosegue col dire che gli uomini non hanno glorificato né ringraziato Dio come sarebbe necessario, costituisce «the key problem» per chiunque volesse negare una teologia naturale in Paolo.[48] Alcuni commentatori infatti indeboliscono variamente l'idea di una effettiva conoscenza razionale di Dio, sostenendo di volta in volta: o che

[46] L'aggettivo *aóratos* detto del divino è diffuso in età ellenistico-romana: oltre alle sue occorrenze neotestamentarie (cf. Rm 1,20; Col 1,15-16; 1Tm 1,17; Eb 11,27; e anche Gv 1,18; 1Tm 6,16), cf. gli autori contemporanei citati dal lessico di Bauer – Danker (*s.v.*), a cui si può aggiungere lo pseudo-aristotelico *De mundo* 399a («Il capo e creatore di tutte le cose è invisibile, eccetto che alla ragione»). Il senso naturalmente è diverso da 2Cor 4,18 dove nel contesto di un'esperienza di sofferenza si legge che «noi non fissiamo lo sguardo sulle cose visibili ma su quelle invisibili, poiché le cose visibili sono di un momento mentre quelle invisibili sono eterne» (dove si gioca sulla contrapposizione *tà blepómena / tà mē blepómena*).

[47] Cf. J. BEHM, in *GLNT* VII, 1038-1056.

[48] Cf. R.H. BELL, *No one seeks for God. An Exegetical and Theological Study of Romans 1.18-3,20* (WUNT 106), Tübingen 1998, 48 e R. PENNA, «La dialettica paolina tra possibilità e impossibilità di conoscere Dio», in *RT* 43(2002), 659-670.

Paolo qui in realtà pensa soltanto ad Adamo e al suo peccato (appunto con un passaggio dalla conoscenza a un mancato riconoscimento di Dio)[49] o che Paolo si riferisce a una conoscenza di tipo esistenziale anche se inavvertita, comune a tutti (cioè al fatto che la vita degli uomini è obiettivamente sorretta, arricchita e guidata da Dio)[50] oppure che Paolo non intenderebbe opporre una *conoscenza* teorica al *riconoscimento* pratico ma vorrebbe dire che «la stessa conoscenza di Dio viene mantenuta e garantita solo se essa è accompagnata dal riconoscimento-riconoscenza nei suoi confronti; perciò gli uomini conoscono Dio, ma se essi non lo riconoscono questa conoscenza è perduta per quanto riguarda sia la conoscenza di Dio stesso sia quella dei suoi attributi».[51]

Sta di fatto che, a proposito di attributi divini, Paolo ne enumera due e solo due come accessibili alla conoscenza umana: «la sua eterna potenza e divinità». Egli dunque ammette la possibilità di raggiungere la conoscenza del divino, ma «le cose invisibili» sono ridotte a ben poca cosa; egli ne propone un'immagine assai sfocata. E sorprende questa laconicità, se confrontata con la ben più ricca serie di qualità attribuite al dio non solo dal giudaismo ellenistico (per esempio Filone Al.) ma anche dalla filosofia greco-pagana.[52] In effetti, il discorso sul Divino da parte della grecità è molto più denso e positivo di quanto Paolo supponga scrivendo la sua lettera. Evidentemente l'Apostolo, come si vedrà subito dopo,

[49] Cf. M. Hooker, «Adam in Romans i», in *NTS* 6(1959-1960), 297-306; A.J.M. Wedderburn, «Adam in Paul's Letter to the Romans», in E.A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica 1978* (JSNT Suppl. 3), Sheffield 1980, 413-430; Dunn I,53. Vedine la critica in S.K. Stowers, *A Rereading of Romans*, New Haven-London 1994, 86-88; e in Fitzmyer 329s.

[50] Cf. Cranfield I, 116-117 (e *La lettera di Paolo ai Romani* [Capitoli 1-8], Torino 1998, 49-50).

[51] Bell, *No one seeks for God*, 49-50; cf. anche Schmithals 79. Ma la citazione che il Bell fa del commento di Schlier *ad locum* è impropria, poiché questi di per sé non identifica la conoscenza con il riconoscimento, ma vede nel secondo soltanto la (mancata!) conseguenza della prima (cf. Schlier 112).

[52] Nell'antichità la polionimia era ritenuta segno di grandezza sia nel paganesimo (da Omero, *Inno a Demetra* 18 e 32 fino Ps.Aristotele, *De mundo* 401a) sia in Israele (dai molti nomi biblici di Dio fino almeno a Filone Al., *Dec.* 94: «il multiforme nome di Dio»). Filone Al., che echeggia non solo la sua matrice giudaica ma anche luoghi vari della filosofia greca, stende un intero elenco di attributi divini: «L'anima che onora Colui che è deve farlo non in modo sragionato e ignorante, ma con conoscenza e ragione. Ora, la ragione consiste nel distinguere e dividere ciascuna delle potenze e virtù divine: Dio infatti è buono, è il creatore, il padre dell'universo, veglia sulle sue creature, è salvatore e benefattore, ha la pienezza della beatitudine e la perfetta felicità» (*Spec.leg.* 1,209). Quanto alla filosofia greca, ricordiamo per esempio che già Senofane definiva il dio come eterno, ingenerato, uno, supremo, ottimo, né finito né infinito, ecc. (cf. Ps.-Aristotele, *De Melisso Xenophane Gorgia*, cc. 3-4); Platone da parte sua ne ha una concezione molto alta, poiché ritiene che «nel campo del conoscibile (*en tôi gnostôi*) l'idea del Bene è la più perfetta, ed è difficile vederla, ma, una volta percepita, essa va considerata come causa per tutti di tutte le cose rette e belle» (*Rep.* 517b-c), e, secondo lo stesso filosofo, come il sole è molto di più della vista e della luce stessa, così il Bene sta ancora oltre la verità e la conoscenza, anzi «oltre l'essenza», *epékeina tês ousías*, superandola per dignità e potenza (cf. *ib.* 508e-509b). Al tempo del primo secolo, sarebbe interessante vedere i nomi di eccellenza che al dio vengono dati nel trattato pseudo-aristotelico *De mundo* (in 401a-b almeno una trentina), oltre che nello stoicismo (cf. Seneca, *Nat. Quaest.* 2,45: non meno di una decina; così in Diogene Laerzio 7,147) che però identifica Dio con il mondo o la natura (cf. Seneca, *De benef.* 4,8,2: *Quocumque te flexeris, ibi illum videbis occurrentem tibi*).

ha in mente soprattutto la religiosità popolare, nutrita di mitologia e perciò ben più esposta all'idolatria.

I due attributi da lui enumerati, d'altronde, sono formulati in modo tale da costituire una coppia indissociabile (*te ... kaí*), quasi una endiadi, per cui tra le due parole non c'è una distinzione formale ma l'una è intesa come complemento dell'altra. Che il concetto di potenza (*dýnamis*) venga preposto a quello apparentemente più forte di divinità (*theiótēs*) significa che gli viene riconosciuta una valenza specifica, tanto più che l'aggettivo «eterna» (*aídios*) qualifica solo il primo dei due termini. D'altronde, la collocazione di «divinità» come (secondo e) ultimo conferisce pure a questo concetto un rilievo particolare, anche perché nel contesto è solo il nome di *theós*, «dio», che viene ripreso (11 volte nei vv. 19-32) mentre il primo scompare.[53] Ci si potrebbe chiedere se questa rispettiva sottolineatura non intenda, alla maniera della filosofia del tempo, distinguere tra potenza ed essenza (*dýnamis* e *ousía*) per dire che Dio è attingibile dalla conoscenza umana soltanto sotto il primo aspetto mentre il secondo resta inaccessibile.[54] Questo sembra proprio il caso: Paolo intende parlare della divinità di Dio e su di essa insiste, ma suggerendo che essa a livello naturale è raggiungibile solo attraverso la manifestazione della sua potenza dispiegata nel creato (*toîs poiēmasin*).[55]

Col dire che essi (cioè quegli uomini, di cui nel v. 18 si diceva che detengono la verità nell'ingiustizia) «non hanno nessuna scusa» (*anapologḗtous*), Paolo fa un'affermazione di collegamento tra ciò che ha appena detto sulla conoscibilità di Dio e ciò che dirà subito dopo sul comportamento contrario dell'idolatria. È importante la sua funzione argomentativa, poiché anticipa l'inevitabilità e la correttezza della sentenza di condanna, di cui si dirà nel v. 32 («gli esecutori di que-

[53] Va comunque distinto l'uso del medesimo termine *dýnamis* nei vv. 16 e 20: la «potenza dell'evangelo» è altra cosa dalla «sua eterna potenza e divinità», poiché mentre questa è semplice oggetto di conoscenza naturale a partire dal creato, quella invece propriamente non è presentata come oggetto di conoscenza ma come un intervento diretto di Dio nello specifico annuncio riguardante la persona e soprattutto l'operato salvifico di Cristo. Secondo il v. 16 la potenza di Dio viene immediatamente sperimentata nell'evangelo, mentre nel v. 20 si parla di una potenza di Dio compresa «solo» a livello noetico.

[54] Si veda il bel lavoro di Cristina Termini, *Le potenze di Dio. Studio su dýnamis in Filone di Alessandria* (Studia Ephemeridis Augustinianum 71), Roma 2000, specie 39-97. L'Autrice colloca ottimamente il vocabolo e la sua semantica nel solco sia della filosofia del tempo, soprattutto platonica e aristotelica, sia del giudaismo ellenistico, e sottolinea la dimensione dialettica di nascondimento-teofania propria dell'idea di «potenza» che, esprimendo manifestazione, presenza e relazione del divino con il cosmo, rimanda nel contempo alla sua abissale trascendenza.

[55] Come nello pseudo-aristotelico *De mundo* (397b: «Dio estende la sua divina potenza fino agli oggetti che sembrano i più lontani da lui»), così avviene in Ps.-Aristea (132: «Dio è unico, e attraverso ogni cosa la sua potenza si rende manifesta [*fanerá*], avendo riempito ogni luogo della sua signoria»), in Aristobulo (fr. 4,4: «L'universo è governato dalla potenza divina e per essa le cose generate sussistono e la divinità domina su tutto»), in Fl. Giuseppe (*C.Ap.* 2,167: «Dio è uno, ingenerato, immutabile per l'eternità, superiore in bellezza a ogni forma mortale, a noi noto per la potenza, sconosciuto invece nella sua essenza»), e in Filone Al. (cf. per esempio *Mut.* 29: «Affine a queste [cioè alla potenza regale e benefica] è anche la potenza creatrice, chiamata Dio; infatti, per mezzo di questa il Padre che è generatore e artefice ha fondato tutte le cose»).

ste cose sono degni di morte»). Discutibile è semmai la sintassi della frase, anche se l'originale costruzione greca con l'infinito (*eis tò eînai autoùs*...) sembra doversi intendere al meglio in senso consecutivo («così che essi sono...») piuttosto che in senso finale («affinché essi siano...»), poiché l'Apostolo sta soltanto facendo delle constatazioni. Il rimprovero ripete quello già presente in Sap 13,8: «Costoro non sono scusabili (*oud'autoì syggnōstoí*)»; là, però, esso è motivato dal fatto che i gentili non hanno neppure conosciuto Dio: in Sap 13,1, si parla esplicitamente della «ignoranza di Dio» (*theoû agnōsía*) da parte di «tutti gli uomini», precisando che essi «non conobbero (*ouk epégnōsan*) colui che è».[56] In Paolo invece il biasimo è fondato sul dato ben più positivo del riconoscimento che egli concede loro di avere almeno parzialmente conosciuto Dio, come ammette subito all'inizio del versetto seguente.

I vv. 21-23 rappresentano il secondo passo nello sviluppo dell'argomentazione iniziata con l'anti-tesi del v. 18. L'apertura nel **v. 21** avviene di nuovo con la congiunzione causale *dióti*, «poiché, per il motivo che», la quale introduce appunto la spiegazione dei motivi su cui poggia l'inescusabilità appena dichiarata. Paolo comincia con l'ammettere, sia pur con una frase secondaria, che ciò che di Dio è conoscibile (v. 19: *tò gnōstón*) gli uomini lo hanno effettivamente conosciuto (*gnóntes tòn theón*: v. 21a),[57] per passare però a dettagliare in che cosa questa conoscenza naturale del divino è stata ed è deficitaria. Ciò che gli interessa di sottolineare, in realtà, non è tanto il dato di un effettivo esercizio della conoscenza, ma il dato dell'enorme scarto verificatosi tra la dimensione teorico-noetica di questa conoscenza stessa e gli esiti concreti, vitali, a cui essa di fatto ha condotto. L'insieme risulta un severo atto di accusa sia a greci sia a giudei, e come tale verrà poi esplicitamente inteso in 3,9 («abbiamo prima formulato l'accusa»; vedi *ad locum*).

L'accusa è impostata secondo una doppia negazione (v. 21b: «non lo glorificarono né gli manifestarono gratitudine»), seguita in forma avversativa dalla descrizione degli aspetti deprecabili in cui di fatto si è tradotta la mancanza di glorificazione e di gratitudine (vv. 21c-23). È chiaro che la doppia negazione costituisce una sorta di tesi, da cui si deduce per converso ciò che invece sarebbe dovuto avvenire. Abbiamo dunque il binomio «glorificare-ringraziare», che si trova solo in Paolo e che per lui sintetizza la vera religiosità sul piano della sua espressione vissuta. Nel greco della LXX, il primo verbo (*doxázō*, 120 volte) in 67 casi traduce un originale ebraico e questo per lo più è la radice *kbd* nella forma *kibbēd* (piel), «riconoscere che qualcuno ha molto peso; onorare, venerare» (cf. Sal 22,24: «Lodate il Signore, voi che lo temete, gli dia gloria la stirpe di Giacobbe, lo tema tutta la stirpe d'Israele»).[58] Il secondo verbo invece nella LXX (*eucharistéō*: solo 6 volte) non rende alcun originale ebraico, poiché in questa lingua non c'è un equivalente lessicale; il suo archetipo ebraico semmai potrebbe essere *bārak*, «benedire», che però è reso in greco con *eulogéō*, il cui significato corrisponde a *eucharistéō* quando si dice dell'uomo che benedice il Signore per i doni da lui ricevuti (cf. Dt 8,10; Sal 63,5; 103,1.22; 104,1.35). Un esempio concreto di questo modo di rivolgersi a Dio si può vedere nella preghiera di Azaria in Dn 3,26-45, dove il v. 26 unisce insieme i due verbi «benedire-glorificare». Insieme, i due verbi impiegati da Paolo esprimono una sola idea, che cioè è la preghiera a indicare l'atteggiamento religioso dell'uomo verso Dio in quanto lo accetta come signore suo e del mondo, confessando che è il benefattore a cui si deve tutta intera la propria riconoscenza.[59]

Il biasimo di Paolo in questo caso va certamente in primo luogo ai gentili. Ma evidentemente non tiene conto delle molteplici e genuine espressioni di preghiera, che nella grecità pagana vanno dagli antichi *Inni omerici* fino ai più recenti *Inni orfici* e alle Aretalogie di Iside, passando per i testi eucologici dei tragediografi e l'*Inno a Zeus* di Cleante,[60] per non dire delle svariate preghiere innalzate in specifici momenti cultuali.[61] Si potrebbe pensare che l'Apostolo alluda a forme di autosufficienza quali troviamo per esempio nell'orgoglioso stoicismo di Seneca;[62] ma un altro filosofo stoico come Epitteto parla invece della necessità di «cantare a Dio in tutte le occasioni l'inno più solenne» come conviene alla stessa natura umana.[63]

In realtà Paolo, pur non ricorrendo al termine specifico, pensa piuttosto all'idolatria in quanto contraffazione dell'idea di Dio e del culto più conveniente da rendere a lui. La polemica anti-idolatrica, in tutte le lettere paoline, è rara, essendo di fatto tematizzata solo nel nostro testo; infatti, bisogna onestamente rilevare che l'Apostolo dedica molto più spazio alla polemica contro la Legge che non a quella contro gli idoli.[64] La pagina di Rm 1,18-32 è sostanzialmente l'uni-

[56] Per la verità, in Sap 12,27 si dice degli egiziani che «conobbero il vero Dio» (*theòn epégnōsan alēthê*), ma dopo aver subito la pena delle piaghe loro mandate da Dio stesso. Sull'insieme, cf. l'eccellente commento di G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, 3 voll., Brescia 1999, III, 15-94.

[57] Notiamo qui che questa affermazione in positivo di una conoscenza di Dio contrasta con la sua negazione in 1Cor 1,21 («Il mondo mediante la sapienza non ha conosciuto Dio»), ma i punti di vista sono molto diversi, essendo diverso l'oggetto della conoscenza stessa: là si tratta di Dio in quanto si rivela paradossalmente nella croce di Cristo (cf. Penna, «La dialettica paolina»).

[58] Qui si vede bene la dimensione religiosa del «dare gloria», poiché il verbo è compreso tra quelli della lode e del timore del Signore.

[59] Cf. F. Montagnini, *La prospettiva storica della Lettera ai Romani* (SB 54), Brescia 1980, 85-92.

[60] Cf. E. des Places, «La Preghiera nella Grecia antica», in R. Boccassino (ed.), *La preghiera*, Milano 1967, 447-521 (vedi 485-502: «La preghiera dei filosofi»).

[61] Cf. W.D. Furley – J.M. Bremer, *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*, 2 voll. (STAC 9-10), Tübingen 2001; F. Chapot – B. Laurot, *Corpus de prières grecques et romaines*, Turnhout 2001.

[62] Cf. Seneca, *Epist.* 31,5.8: «È vergognoso per un uomo che ha già raggiunto le più alte mete pregare ancora con insistenza gli dèi. Che necessità c'è di preghiere? Sappi rendere te stesso felice... In questo modo comincerai a essere compagno degli dèi, non un loro supplice (*deorum socius, non supplex*)».

[63] Cf. Epitteto, *Diatribe* 1,16,19-21 (col bellissimo paragone dell'usignolo).

[64] Cf. R. Penna, «Prospettiva evangelica su idolatria e degrado umano (Rm 1,18-32)», in *PSV* n. 46 (2002), 97-111. Nelle lettere autentiche di Paolo, mentre *nómos* con valenza sfavorevole è atte-

ca a prendere di petto l'argomento e a trattarlo piuttosto ampiamente, con toni molto rimarcati. Essa, rispetto a 1Cor 8-10, dove si tratta degli idolotiti, si differenzia per più di un motivo: mentre in 1Cor è presente il lessico specifico, applicato però al caso particolare del mangiare le carni di animali immolati nei templi pagani, ed è inserito nella prospettiva di una soluzione possibilista, in Rm invece Paolo evita il lessico in questione, ma in compenso tematizza l'argomento in termini radicali, e soprattutto conferisce al suo discorso un taglio assolutamente negativo. Il fatto è che l'Apostolo, mentre in 1Cor tratta un caso limitato, in Rm affronta una questione di principio.

È dunque all'idolatria che Paolo pensa quando scrive che gli uomini «divennero vani (*emataiōthēsan*) nei loro ragionamenti (*en toîs dialogismoîs autôn*) e si ottenebrò (*kaì eskotísthē*) il loro cuore ottuso (*hē asýnetos autôn kardía*)». Non si tratta di un giudizio indiscriminato sull'insieme della religiosità pagana, ma di un giudizio mirato. Contestualmente infatti la frase non fa che introdurre i seguenti vv. 22-23, che appunto vertono sulle rappresentazioni materiali del divino e sul culto reso loro, cioè sull'idolatria. Propriamente Paolo non polemizza con il politeismo (che anzi altrove ammette come dato di fatto socio-religioso: cf. 1Cor 8,5),[65] ma è specificamente nell'idolatria che egli vede il vaneggiamento, l'ottenebramento e l'ottusità dei ragionamenti e del cuore umani. Il primo verbo è impiegato alcune volte dalla LXX proprio in rapporto all'idolatria (cf. 2Re 17,15; Ger 2,5: «I vostri padri... sono andati dietro alle vanità ed essi stessi divennero vani»), e per indicare gli idoli si impiega molto spesso l'aggettivo *mátaios*, «vano, vuoto, nullo, inconsistente» (spesso al neutro plurale *mátaia*, «nullità»; cf. Lv 17,7; 1Re 16,2.13.26; Os 5,11; Is 59,4; Ger 2,5; Ez 8,10); in Sap poi sono gli stessi uomini idolatri che vengono detti «vani, stolti» (13,1) e l'idolo è esplicitamente qualificato come «dio inconsistente, nullo» (15,8: *theòs mátaios*). In parallelo a esso sta il secondo verbo. Un analogo parallelismo si verifica tra i due sintagmi «i loro ragionamenti» e «il loro cuore»: il primo dei due esprime semplicemente alla greca (con in più la sfumatura di dibattito, discussione) ciò che il secondo esprime invece alla maniera semitica.[66] Infatti, in Gb 34,10 l'ebraico

stato almeno una trentina di volte e in più è ampiamente fatto oggetto di trattazione specifica, il termine *eidōlolatría* invece si trova appena due volte in contesti di diverso genere (1Cor 10,14; Gal 5,20) e il termine *eídōlon* occorre in modo sparso senza essere mai tematizzato (cf. Rm 2,22; 1Cor 8,4; 10,19; 12,2; 1Ts 1,9; vedi anche *eidōleîon*, «luogo di idoli» [1Cor 8,10], *eidōlóthyton*, «sacrificio a idoli» [1Cor 8,4.7.10; 10,19; con il sinonimo *hieróthyton* in 1Cor 10,28]). È negli Atti degli apostoli che, a proposito di Paolo ad Atene, si legge che «fremeva nel suo spirito al vedere la città piena di idoli» (At 17,16: *kateídōlon... tēn pólin*).

[65] Filone Al. chiama addirittura il Dio della fede ebraica «Signore degli uomini e degli dèi» (*Mos.* 2,206), e Fl. Giuseppe afferma esplicitamente che Mosè «ci ha assolutamente vietato di deridere o di bestemmiare contro quelli che presso gli altri popoli sono considerati dèi, per rispetto verso il nome di Dio» (*C. Ap.* 2,237). In effetti, la LXX rende Es 22,27 («Non bestemmierai Dio») in questo modo: «Non bestemmierai gli dèi» (*theoùs ou kakologēseis*, forse traducendo servilmente il nome divino ebraico *'Elōhîm* che è grammaticalmente un plurale).

[66] Cf. il classico studio di E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris 1963 (= 1923), 109-130, specie 122-127.

«uomini di cuore» viene regolarmente tradotto con «uomini di senno», mentre analogamente, dove si legge che «Salomone attuò tutto ciò che gli era venuto nel cuore» (2Cr 7,11), è come se si dicesse che egli attuò «tutto ciò che gli era passato per la testa» (CEI: «quanto aveva deciso di fare»). L'attribuzione al cuore di un ottenebramento, cioè di una metafora che spetterebbe propriamente agli occhi, intende che tra i due c'è una stretta associazione, come si legge per esempio nel testo di Qo 1,16b sia in ebraico che in greco: è il cuore che vede![67] Il cuore dunque corrisponde sostanzialmente al già accennato concetto greco di *noûs*, «mente, intelletto», come del resto altrove scrive lo stesso Paolo: «Il dio di questo mondo ha accecato la mente dei non credenti» (2Cor 4,4: *etýflōsen tà noḗmata tôn apístōn*); del resto, l'aggettivo che qualifica il cuore, *asýnetos*, «ottuso, che non capisce» (da *syníēmi*, «percepire, apprendere, capire»), è tipico di un'attività intellettuale, sia pure in negativo.[68] Tutti e due insieme i costrutti del v. 21 sottolineano il fatto che il comportamento esterno parte sempre da pensieri e scelte interiori, spirituali/intellettuali. Ciò che dunque Paolo condanna non è soltanto un dato comportamentale, ma è soprattutto la sua radice razionale, il suo punto di partenza, alla cui importanza egli richiama i suoi lettori.

Il **v. 22** è formulato come un ossimoro, dove il verbo «divennero stolti» (*emōránthēsan*) non fa che ripetere quello di un testo di Geremia.[69] Anche altrove Paolo, in un'analoga costruzione ossimorica, parla di una stoltezza dei sapienti di questo mondo (1Cor 1,20: «Forse Dio non ha reso stolta [*emōranen*] la sapienza del mondo?»), ma là si tratta del fatto che l'intelligenza umana, in quanto tale, non ha compreso e non può comprendere che la sapienza di Dio è paradossalmente presente nella croce di Cristo e nel suo annuncio. Qui invece il discorso verte sulla conoscenza naturale-razionale di Dio, nella quale non c'è alcun paradosso, poiché appartiene alle possibilità native dell'uomo e di qualsiasi uomo (cf. sopra: vv. 19-20). È dunque proprio della sapienza umana poter giungere a una certa conoscenza di Dio. Eppure, qui si rimarca fortemente non solo la possibilità ma il dato di fatto per cui i sapienti sono incorsi in una terribile illusione: quella di scambiare le proprie costruzioni razionali, compresi i loro esiti sul piano delle fabbricazioni materiali, in entità assolute degne di venerazione.[70] Ma l'idolatria comincia già a livello noetico. Paolo non condanna soltanto gli idoli ma-

[67] In Qo 1,16b infatti sia TM sia LXX leggono: «Il mio cuore ha visto molte cose, sapienza e conoscenza»; invece la CEI traduce: «La mia mente ha curato molto la sapienza e la scienza».

[68] Il costrutto greco *hē asýnetos autôn kardía* ricorda quello di Sal 75,6 LXX: *hoi asýnetoi tē̄ kardía*$_i$, «gli ottusi di cuore».

[69] Si tratta di Ger 28,17s (= TM 51,17) dove si legge che, come reazione alla manifestazione della potenza del Signore, «ogni uomo divenne come stolto (*emōránthē*), senza comprendere, mentre resta confuso ogni orefice per i suoi idoli, poiché è menzogna ciò che ha fuso e non ha soffio vitale: sono cose inconsistenti, opere ridicole, e al tempo del loro castigo periranno». Cf. anche *1Hen* 99,7-9.

[70] Già la *Lettera di Aristea* affermava che «coloro i quali hanno costruito queste immagini e questi miti pensano di essere i più saggi tra i greci» (§ 137).

nufatti, ma già quelli dell'intelletto. Ed è a una nuova presa di coscienza che il lettore è invitato, quella secondo cui tutto ciò che noi possiamo pensare della realtà che sperimentiamo, quella delle cose come quella delle persone, degli avvenimenti, e tanto più di Dio stesso, non può pretendere di esaurire la sua dimensione effettiva. Da parte nostra si tratta sempre di una «costruzione» (una *fictio* nel senso etimologico latino, da cui anche gli aggettivi «fittile, fittizio»). Ed è come dire che il livello profondo della realtà sta sempre al di là, ed è molto di più, di tutto ciò che noi possiamo immaginarne: la verità delle cose, e tanto più di Dio, è raggiungibile soltanto per via di interpretazione, cioè di rappresentazione e in definitiva di *eîdōla*, «immagini, raffigurazioni».[71] Si potrebbe perciò dedurne che una certa «idolatria» è persino inevitabile. I guai cominciano quando si presume di far coincidere il nostro modo di comprendere il divino con l'effettiva realtà del divino stesso e si giunge fino a venerare (*latreúein*) le nostre raffigurazioni invece di ciò che sta ben al di là di esse.

Il **v. 23** giunge finalmente a descrivere concretamente il dato fenomenico dell'idolatria, dettagliando la miserevole riduzione della «gloria del Dio incorruttibile» nella molteplice «riproduzione dell'immagine di un uomo corruttibile, di volatili, quadrupedi e rettili». Ecco dunque espressi i due poli opposti, che dovrebbero restare ben distanziati e che invece sono stati malauguratamente interscambiati.[72]

Da una parte, c'è la gloria del Dio incorruttibile. La costruzione della frase riecheggia quella che si legge nell'AT sia in Sal 106,20 («Scambiarono la loro gloria con la figura di un toro che mangia fieno») sia in Ger 2,11 («Ha mai un popolo cambiato dèi? Eppure quelli non sono dèi! Ma il mio popolo ha cambiato colui che è la sua gloria con un essere inutile e vano»). Nel testo salmico il nome di Dio è semplicemente sostituito dal sostantivo «Gloria», mentre nel testo profetico il costrutto è personalizzato: «colui che è la sua gloria». Dietro questi passi si intravede l'orgogliosa fierezza di Israele di appartenere al Dio che ha più volte manifestato la sua magnificenza,[73] sia al faraone in Egitto (cf. Es 14,4.18),

[71] A parte le forme più banali dell'idolatria, persino la natura trascendente del Dio unico e gli attributi che gli convengono in base alla rivelazione ebraico-cristiana sfuggono alla nostra facoltà di cognizione nel senso di com-prenderlo, di afferrarlo: Dio nella sua identità più profonda ci sfugge sempre e non può non sfuggirci, poiché, come ottimamente scrive AGOSTINO, «se tu pensi di averlo capito, ciò che hai capito non è Dio» (*Si comprehendis, non est Deus* [*Sermo* 117,3,5 = PL 38,663]), mentre da parte sua TOMMASO D'AQUINO precisa bene che «l'atto del credere ha per oggetto non l'enunciazione verbale, ma il dato reale (che sta al di là di essa)» (*Actus credentis non teminatur ad enuntiabile, sed ad rem* [*Summa Theologica* II-II, q. 1, a. 2, ad 2]). È facile intravedere dietro queste affermazioni l'elemento portante di tutta l'ermeneutica moderna.

[72] Lo stesso verbo *allássō* è impiegato per esempio in Lv 27,10.33 LXX per vietare che gli animali offerti al Signore vengano scambiati: «Non si può sostituire uno buono con uno cattivo».

[73] Ricordiamo che il termine greco *dóxa*, «gloria», nella LXX traduce l'ebraico *kabôd*, lett. «ciò che pesa, ciò che impone la presenza di qualcuno», e per estensione «magnificenza, splendore, ciò che è degno di onore» (cf. G. VON RAD, in *GLNT* II, 1358-1370). La preferenza della LXX per il termine *dóxa* (180 volte; *timḗ*, «onore, prestigio», 18 volte), che propriamente in greco ha tutt'altro significato (

sia in mezzo alle genti (cf. Ez 39,21), sia nello stesso Israele (cf. Es 16,7; Is 44,23). Se Paolo parla della «gloria del Dio invisibile», da una parte sembra riprendere alcune formulazioni veterotestamentarie (come Es 24,16: «La gloria del Signore venne a dimorare sul monte Sinai»; Sal 19,2: «I cieli narrano la gloria di Dio»; Is 6,3: «Tutta la terra è piena della sua gloria»), mentre dall'altra impiega l'aggettivo «incorruttibile», *áfthartos*, che implica l'idea di ciò che sta al di sopra del regno della morte.[74] Mentre il concetto di «gloria» esprime la grandezza incontrastata della potenza di Dio, quello di «incorruttibilità» sta piuttosto a metà strada tra ciò che oggi chiamiamo eternità e trascendenza ed esprime la sua irriducibilità all'esperienza caduca dei sensi. Entrambi i concetti soggiacciono al racconto biblico riguardante Mosè che chiede al Signore di vedere la sua gloria, ottenendo la concessione di una visione solo di spalle (cf. Es 33,18-23). La scelta dell'aggettivo, nel nostro caso, è contestualmente motivata dall'aggettivo opposto *fthartós*, che ricorre subito dopo.

Dall'altra parte, infatti, Paolo richiama la miserevole riduzione del divino alla «riproduzione dell'immagine di un uomo corruttibile, di volatili, quadrupedi e rettili». La prima espressione (in greco: *en homoiōmati eikónos*, letteralmente nel latino della Volgata: *in similitudinem imaginis*) accosta due termini apparentemente simili a formare un solo sintagma. Essi invece si trovano separati e persino invertiti nel testo di Gen 1,26 che comunque sta sullo sfondo: «Facciamo l'uomo a nostra immagine (*kat'eikóna*) e somiglianza (*kath'homoíōsin*)». Ma la cosa interessante e sorprendente è che, mentre il testo genesìaco intende sottolineare la grandezza dell'uomo in quanto costituisce l'unica riproduzione possibile di Dio,[75] il testo paolino invece impiega gli stessi termini per dire il contrario, che cioè il Dio incorruttibile è scaduto nella riproduzione dell'uomo corruttibile. Non si poteva alludere meglio, non direttamente all'ido-*latria* (culto di immagini, che in quanto venerate diventano degli idoli), quanto invece agli inconvenienti della stessa «*icono*-poìa» (produzione di immagini *tout court*). Propriamente parlando, infatti, in prima battuta l'Apostolo non polemizza contro *il culto* delle immagini ma contro la loro stessa *produzione*. Lo scadimento religioso-culturale per lui consiste in primo grado nel fatto che non ci si è accontentati di

to («opinione, parere»), deriva forse dalla sua etimologia, che è dal verbo *dokeúō*, «apparire, sembrare, risultare; decidere» (aoristo *édoxa*), il quale poteva rimandare all'idea di ciò che non si può evitare in quanto osservabile e «considerevole» (da cui forse anche il latino *decus*, «decoro, ornamento, dignità, bellezza»; cf. J.B. HOFMANN, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, Darmstadt 1971 [= 1949], *s.v.*).

[74] Appartenente al greco di età ellenistica, è spesso associato ad altri aggettivi omogenei alla sua sfera semantica: immacolato e immarcescibile (1Pt 1,4), beato, increato, olimpico (Filone Al.), eterno, inesauribile, ingenerato, impassibile (Plutarco), vivente (PGM); nella LXX si trova solo in Sap 12,1; 18,4, rispettivamente connesso con i concetti di vita e di luce. Cf. TRENCH, *Synonims*, 268; Bauer – Danker, *s.v.*

[75] Cf. il commento di Filone Al.: «Tra ciò che è uscito dalla terra non c'è nulla che più dell'uomo rassomigli a Dio... E poiché nessuna immagine è del tutto fedele all'esemplare dell'archetipo e anzi molte sono dissimili, ne ha precisato il senso aggiungendo al termine "immagine" quello di "somiglianza" per significare una replica sicura che offre una riproduzione esatta» (*Opif.* 69 e 71).

considerare l'uomo come immagine di Dio (concetto ebraico), ma si è passati a produrre delle immagini dell'uomo stesso (concetto pagano). Ed è come lamentare il fatto che, se la venerazione di Dio passa attraverso il devoto rispetto per l'uomo vivente, la riproduzione di immagini umane invece conduce necessariamente a venerare l'uomo nelle sue immagini morte e quindi a inquinare, anzi a stornare il culto da rendere a Dio (e, *a fortiori*, ciò che vale per l'uomo vale tanto più per gli animali). L'idolatria cioè viene intesa come mera conseguenza dell'iconopoìa.

Non si può fare a meno di dirlo: Paolo qui scrive da iconoclasta o almeno da iconofobo! In questo modo egli si dimostra erede diretto e fedele di quella religione an-iconica che era ed è fondamentalmente il giudaismo, alla cui origine ci sono testi biblici come il primo dei dieci comandamenti: «Non avrai altri dèi di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra né di ciò che è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai» (Es 20,3-4; cf. Dt 4,15-19: «Poiché dunque non vedeste alcuna figura quando il Signore vi parlò sull'Oreb dal fuoco, state bene in guardia... perché non vi corrompiate e non vi facciate l'immagine scolpita di qualche idolo, la figura di maschio o femmina, la figura di qualche animale...»). Sicché, era motivata da un sanissimo desiderio di distinzione dei suddetti livelli (tra la nostra comprensione del divino e la sua effettiva realtà) l'ira iconoclastica di Mosè quando egli ruppe le tavole della Legge al vedere gli israeliti adorare un vitello d'oro (cf. Es 32). Questo è il vero «peccato originale» di Israele come popolo proprio di Dio. Ed è questa sua an-iconicità che suscitava tante ironie o comunque incomprensioni in ambito pagano.[76] Dalle riproduzioni del divino, in forma umana o altro, al culto di queste stesse riproduzioni il passo è breve, visto che il godimento estetico dei manufatti d'arte si tramutava facilmente nel culto della loro bellezza. Ed è ciò che Paolo intende parlando dello scambio dell'Incorruttibile con il corruttibile.

La contrarietà alla riproduzione del divino, d'altronde, non solo non è esclusiva di Paolo ma non lo era neppure del giudaismo a cui egli appartiene. Certo nell'antichità fu il giudaismo (ellenistico) che sviluppò un ampio discorso polemico nei confronti dell'idolatria in quanto conseguenza della idolopoìa, come si vede in vari testi: la Lettera di Geremia (in Bar 6), il Libro della Sapienza (Sap 12,22–15,19), il Secondo libro dei Maccabei (2Mac 6,1-11), la *Lettera di Aristea* (§§ 134-138), Filone Al. (*Spec.leg.* 1,13-29), Fl. Giuseppe (*C.Ap.* 2,251-254).[77] Ma anche i filosofi più illuminati della grecità, in modi certamente diversi, non hanno fatto altro che ammonire contro l'identificazione dei due livelli di cui abbiamo parlato più sopra, mantenendo aperta e chiara la distinzione tra le nostre raffigurazioni (*eidōla*) e la dimensione reale delle cose. Quando già il presocratico Senofane deride le raffigurazioni degli dèi dicendo che anche i buoi e i cavalli se potessero li raffigurerebbero come quadrupedi,[78] si dimostra preoccupato di salvaguardare la loro diversità allo stesso modo di quanto fa Sap 15,16 («Nessun uomo può plasmare un dio a lui simile»). E quando Platone polemizza aspramente con Omero e il suo modo mitologico di rappresentare il mondo divino[79] non fa altro che affermare la sovra-umanità del divino stesso. Così sarà ancora per Demonatte, maestro del caustico Luciano di Samosata, quando, irridendo chi voleva recarsi a pregare nel tempio di fronte alla statua di Esculapio, ironizzava su questo dio dicendo che doveva essere ben sordo se non poteva ascoltare le preghiere anche dalla strada.[80] In queste posizioni di autori pagani, «gentili», non c'è forse un'analogia con i profeti Isaia o Geremia quando si scagliavano contro la pretesa di identificare il Dio d'Israele con delle raffigurazioni umane o animali (cf. Is 44,9-20; Ger 10,1-16)?[81] Se poi Paolo, oltre che alle immagini dell'uomo, si riferisce anche a quelle di «volatili, quadrupedi e rettili», non è solo per ricalcare la proibizione biblica che si legge nel citato Es 20,3-4, ma echeggia anche la zoolatria propria degli egiziani, a cui già si erano opposti altri autori giudaici (cf. Sap 12,24; 15,18-19; *Lett.Arist.* § 138; *Orac.Sibil.* 3,29-35; Filone Al., *Dec.* 76-80)[82] bollandola come il gradino più basso della già deprecabile idolatria.

Finalmente con i **vv. 24-31** Paolo compie il terzo passo dell'argomentazione iniziata con il v. 18. Ora egli discorre della punizione riservata da Dio a coloro che hanno travisato la conoscenza di lui. Qui perciò si deducono le conseguenze morali dell'empietà umana. Per riprendere i termini dello stesso v. 18, si passa a esemplificare in che cosa consista la *adikía*, a cui porta la *asébeia* degli uomini e in cui pure si manifesta la *orgḗ* di Dio. L'ottica di Paolo in effetti non è tanto di carattere antropologico-morale quanto teologico, nel senso che il caos morale di cui ora viene a parlare non è giudicato soltanto come conseguenza dell'empietà, bensì e soprattutto come sua punizione, o forse meglio: le conseguenze (im)morali dell'idolatria sono considerate come il segno di una sua condanna divina. Sicché, Paolo non fa affatto un discorso sull'eventuale punizione del disordine

[76] Valga per tutti GIOVENALE, *Sat.* 14,97: «Non adorano altro che le nuvole e la maestà del cielo» (*Nil praeter nubes et caeli numen adorant*). Cf. in generale L.H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993, 149-153; P. SCHÄFER, *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Roma 1999, 53-69.

[77] Cf. in generale R. GOLDENBERG, *The Nations that Know Thee Not. Ancient Jewish Attitudes towards Other Religions*, Sheffield 1997, 51-80.

[78] Cf. SENOFANE, fr. 15.

[79] Cf. PLATONE, *Rep.* 379c-387b.

[80] Cf. LUCIANO, *Vita di Demonatte* 27.

[81] Lo riconosceva anche un ebreo come Fl. Giuseppe: «Quei filosofi greci che seguirono la verità non ignorarono gli inutili motivi delle allegorie; per questo giustamente le disprezzarono e concordarono con noi a proposito della vera e giusta concezione su Dio» (*C.Ap.* 2,255).

[82] Cf. il dio-toro Apis, il dio-sciacallo Anubis, il dio-falco Horus, la dea-vacca Hathor, la dea-leonessa Sekhmeth, il dio-coccodrillo Sebet, ecc. Testi di forte polemica, riferentisi al paganesimo in generale, si ritrovano negli scritti del Medio Giudaismo: oltre a Sap 14,22-27, cf. anche *Lett.Arist.* 134-137; *Orac.Sibil.* 3,29-35; *4Esd* 7,37; FL. GIUSEPPE, *C.Ap.* 2,236-254.

morale, bensì considera questo disordine, esso stesso, come il segno di una punizione divina in atto, che però riguarda un disordine religioso. Questo taglio dell'impostazione paolina sul rapporto *adikía/asébeia* è possibile coglierlo bene, se lo si confronta con quello elaborato da un altro significativo ebreo del tempo, Filone Al. Questi, invertendo il rapporto, ritiene che sia l'immoralità a condurre all'irreligiosità[83] o almeno oscilla nel ritenere l'una come causa dell'altra,[84] mentre l'Apostolo al contrario dice chiaramente che è l'empietà, cioè il travisamento di Dio, a condurre all'immoralità, cioè al degrado etico dell'uomo. Per Filone infatti l'origine di tutti i mali non è il dato teologico della falsa conoscenza di Dio, ma è semplicemente il dato antropologico-(im)morale della *hēdonḗ*, il «piacere», allegoricamente simboleggiato dal serpente della Genesi e definito «totalmente ateo», «maledetto», «principio e base di tutte le passioni» (cf. *Leg.alleg.* 2,106-108; soprattutto 3,108-113).[85] Di qui egli deduce un lunghissimo catalogo di vizi (addirittura circa 150!: cf. *Sacr.* 32), che tra l'altro comprendono anche l'uomo irreligioso (*asebḗs*).

L'Apostolo espone il concretizzarsi della punizione divina in tre momenti successivi, scanditi dalla triplice ripetizione iniziale di due formulazioni: la congiunzione «perciò» (*dió* al v. 24, *dià toûto* al v. 26, sottintesa nel v. 28), e la frase «Dio li consegnò a...» (*parédōken autoùs ho theós...*). Si potrebbe discutere se i tre momenti vadano considerati come anelli successivi di una catena, così che ciascuno sia soltanto la conseguenza del precedente, oppure se ciascuno dei tre sia presentato come un'autonoma derivazione dall'idolatria anteriormente esposta (nei vv. 21-23) in modo che ciascuno, soprattutto il secondo e il terzo, si colleghi direttamente a essa scavalcando il precedente. Che questo sia il caso del primo momento è palese, essendo immediatamente legato al discorso sull'idolatria. Il secondo invece non presenta subito questa caratteristica e sembrerebbe connesso solo con i versetti precedenti. Ma il terzo inizia addirittura rifacendosi esplicitamente al mancato riconoscimento adeguato di Dio (v. 28a) e quindi va inteso in connessione diretta non con i vv. 26-27 ma con gli antecedenti vv. 21-23. Se ne può concludere che anche il secondo (vv. 26-27) debba essere collegato con quegli stessi versetti.

Delle due espressioni ripetute, la congiunzione ha il compito di sottolineare uno stringente nesso consequenziale con ciò che precede, mentre la frase «Dio li

[83] Cf. Filone Al., *Conf.ling.* 152: «Avendo seminato ingiustizia (*adikían*), hanno raccolto empietà (*asébeian*)».

[84] Cf. Filone Al., *Congr.* 57: Dio «bandendo l'anima giusta e atea (*ádikon kaì átheon*) molto lontano da sé, la disperse nella regione dei piaceri e delle passioni e delle ingiustizie (*hēdonôn kaì epithymiôn kaì adikēmátōn*). Questa regione è opportunamente chiamata la regione degli empi (*asebôn*)»; è interessante notare che per Filone questa regione corrisponde simbolicamente all'Ade in cui si entra già fin d'ora (cf. *Congr.* 58; *Cher.* 2; *Somn.* 2,133).

[85] Di fatto, Filone denigra solo il piacere privo di misura (*hēdonḕ ámetros*: *Mut.* 214), poiché altrove scrive che «ogni essere nato deve usare del piacere; ma il malvagio ne userà come di un bene perfetto, mentre il virtuoso come di una cosa soltanto necessaria; infatti senza piacere nulla si produce nel genere dei mortali» (*Leg.alleg.* 2,17).

consegnò a...» fa vedere come si attua «l'ira di Dio» nei confronti degli idolatri, di «quegli uomini che detengono la verità nell'ingiustizia» (come si diceva nel v. 18). Il verbo «consegnare», *paradídōmi*, nel NT ha un ampio spettro semantico e nel nostro caso si discosta dall'uso che Paolo stesso ne fa in senso positivo quando parla sia della «tradizione-consegna» della fede cristiana (cf. Rm 6,17; 1Cor 11,2.23; 15,3) sia dell'auto-consegna dell'apostolo alla morte a causa di Gesù (1Cor 13,3; 2Cor 4,11) sia soprattutto dell'auto-consegna di Gesù alla morte (cf. Rm 8,32; Gal 2,20) o della consegna che Dio stesso fece di lui per i nostri peccati (cf. Rm 4,25). Il verbo qui si avvicina piuttosto all'uso peggiorativo che si riscontra là dove Paolo parla della consegna di un malvagio a satana (1Cor 5,5).[86] Sullo sfondo c'è l'uso del verbo da parte della LXX in rapporto alla «consegna» sia dei nemici in mano a Israele per la loro disfatta (cf. Es 23,31; Dt 7,23) sia soprattutto di Israele stesso al dominio di un'altra nazione come punizione dei suoi peccati (cf. Lv 26,25; Gs 7,7; Gdc 2,14; 6,1.13; cf. il giusto «consegnato» a satana: Gb 2,6).[87]

Nella triplice ripetizione della frase in Rm 1,24.26.28 si sottolinea il referente divino nel fatto del degrado morale dell'uomo: se questo decadimento è avvenuto, è perché in esso si trova all'opera non un qualche demonio ma Dio stesso; in questo modo, senza prospettare qui una qualche finalità educativa dei mali elencati (cf. 2,4), Paolo tiene alta e chiara la prospettiva teologica di tutto il suo discorso. La questione semmai consiste nel sapere se l'intervento di Dio sia inteso dall'Apostolo in senso puramente permissivo[88] o attivamente retributivo.[89] Il verbo «consegnare» implica piuttosto in prima battuta la seconda possibilità (cf. anche Sap 11,15-16),[90] anche se una riflessione di ordine filosofico dovrà valutare la funzione della libertà dell'uomo; che però Paolo prescinda dalle sottigliezze speculative sul libero arbitrio, lo dimostrerà successivamente nel brano dedicato all'ingresso del peccato nel mondo (in 5,12-21).

Il primo dei tre momenti in cui viene dettagliata la punizione divina è formulato nei **vv. 24-25**. In maniera piuttosto complessa essi combinano insieme (o forse identificano) la disonesta sopravvalutazione del corpo umano (v. 24) e la

[86] Analogamente si comportano le narrazioni evangeliche, soprattutto nei racconti della Passione, a proposito di Giuda che «tradì, cioè consegnò» Gesù alla condanna capitale da parte dei giudei e dei romani.

[87] Un testo analogo si legge in At 7,42 dove, a proposito degli ebrei che nel deserto «offrirono sacrifici all'idolo e si rallegrarono per l'opera delle loro mani», si legge: «Ma Dio si ritrasse da loro e li consegnò (*parédōken autoús*) al culto dell'esercito del cielo». Qui la conseguenza dell'idolatria non è direttamente il caos morale ma l'aggravarsi dell'idolatria stessa, quasi lo sprofondare in essa.

[88] Così per esempio già Origene (PG 14,865-867, difendendo il libero arbitrio dell'uomo) e poi il Crisostomo (PG 60,414-415) e l'Ambrosiaster (PL 17,62).

[89] In questo senso sembra andare Tommaso d'Aquino (Cai 137: *Ponit poenam huiusmodi culpae respondentem*), mentre Lutero svolge sul tema un'ampia riflessione (cf. Pani 1,105-108: «Il peccato non per se stesso è voluto da Dio, ma a titolo di punizione e di pena»).

[90] Vedi S.L. Johnson, «"God Gave Them Up": A Study in Divine Retribution», in *BibISac* 129(1972), 124-133; e Légasse 137s.

venerazione della creatura invece che del Creatore (v. 25). L'espressione circa «le brame (greco: *epithymíai*, desideri, voglie, concupiscenze) del loro cuore» corrisponde di fatto a quelle che si leggeranno nei due momenti successivi («passioni disonorevoli»: v. 26; e «una mente screditata»: v. 28); l'unica differenza è che il sintagma del v. 24 sembra avere un tono più neutro: certo è che il greco *epithymía*, «desiderio», non implica di per sé una semantica negativa,[91] ma il costrutto del nostro versetto ha comunque una semantica sostanzialmente negativa (cf. 2Pt 3,3: «Si comporteranno secondo le loro proprie passioni»; così Gd 16.18).[92] Ciò che conferisce una valenza deteriore al termine è la sua connessione con la «impurità», *akatharsía*, che dei desideri o brame qui rappresenta la mira e lo sbocco. Questo termine nel NT si incontra solo in Mt 23,27 (che peraltro gli attribuisce il suo originario senso proprio di «immondizia, sudiciume»)[93] e poi soprattutto in Paolo, che invece lo impiega più volte in senso metaforico nel senso di immoralità specialmente sessuale, quindi scostumatezza, licenziosità.[94] Un'affermazione parallela alla nostra si legge nella deuteropaolina Ef 4,19 dove, a proposito dei gentili, si dice che «si abbandonarono (*parédōkan heautoús*) alla sfrenatezza nel compiere ogni *impurità* con avidità».

La connotazione sessuale dell'impurità è sostanzialmente confermata dalla frase che segue: «in modo che tra di essi vengono disonorati i loro corpi».[95] La precisazione «tra di essi» dice che il giudizio non è generalizzante, ma che ci sono episodi con cui le persone subiscono un disonore che parte o si concretizza nella loro sfera corporea.[96]

Il v. 25 riprende ciò che era già stato detto nel v. 23 (con l'impiego dello stesso verbo, anche se ora è composto, *met-éllaxan*, «operarono uno scambio»), precisando il motivo profondo dell'appena affermata consegna da parte di Dio a quelle brame del cuore che disonorano il corpo. I due vv. 24-25 invertono l'ef-

[91] Così è almeno nello stoicismo che la intende come variante del *páthos*, «passione». Nel NT però il termine ha una portata positiva in Lc 22,15; Fil 1,13; 1Ts 2,17 (cf. anche Pr 10,24: «Il desiderio dei giusti viene soddisfatto»).

[92] La valenza negativa altrove è più accentuata, come quando si trova il sintagma «brame della carne» (Gal 5,16; Ef 2,3; 1Pt 2,11; 2Pt 3,18; 1Gv 2,16) o «brame ingannevoli» (Ef 4.22), «brama cattiva» (Col 3,5), «brame inquinanti» (2Pt 2,10), «brame mondane» (Tt 2,12), «la brama degli occhi» (1Gv 2,16), mentre a volte è contestualmente riferita al diavolo (Gv 8,44), al corpo (Rm 6,12), agli uomini (1Pt 4,2).

[93] Così a proposito degli scribi e farisei che, paragonati a sepolcri imbiancati, sono detti «belli di fuori ma dentro pieni di ossa di morto e di ogni immondizia».

[94] Cf. Rm 6,19; 2Cor 12,21; Gal 5,19; 1Ts 2,3; 4,7; così Ef 4,19; 5,3; Col 3,5.

[95] La costruzione greca della frase è incentrata su di un infinito (*atimázesthai*) retto dall'articolo genitivo *toû*, e l'insieme può costituire una frase sia finale («affinché»: cf. 1Cor 10,13) sia consecutiva («cosicché»: cf. Rm 7,3; 11,10; Gal 3,10), se non anche tutte e due insieme (cf. Rm 6,6; 1Cor 10,13), oppure semplicemente epesegetico-esplicativa («in modo che, così da, cioè»: cf. Rm, 8,12; 11,8[bis]; 15,22.23; 1Cor 9,10; 16,4; 2Cor 8,11; Fil 3,10.21). Quest'ultimo significato sembra preferibile nel nostro caso.

[96] Il concetto di «corpo» va inteso alla maniera non del dualismo greco-platonico, come se l'anima fosse esente dal disonore, ma della totalità umana in senso semitico, così che la persona intera vi è coinvolta (cf. anche 6,12).

fetto (anticipato al v. 24) e la causa (posticipata al v. 25); ma, mentre era nuova la formulazione della conseguenza, non lo è ora la sua motivazione che ancora una volta insiste sull'idolatria. Paolo cioè ribadisce che al disonore della persona umana, non solo intellettuale ma anche morale, si giunge per il tragico equivoco che confonde il creato con Dio stesso (v. 25a), così da rendere culto a quello invece che a questo (v. 25b). L'intero v. 25 è costruito su due forti antitesi: «verità / menzogna», «creatura / Creatore», per di più costruite a chiasmo. Se ne può trovare un parziale parallelo in Filone Al., quando a proposito di Mosè che scopre gli Israeliti ad adorare il vitello d'oro, scrive che egli «si meravigliò per il repentino cambiamento della moltitudine e per quale grande menzogna essi avevano scambiato (*hypēlláxanto*) la grandezza della verità».[97] Ma solo Paolo nel NT usa il sintagma «verità di Dio», e soltanto nella nostra lettera (1,25; 3,7; 15,8); esso però qui non ha lo stesso significato degli altri due passi, dove la prospettiva è piuttosto storico-salvifica. Qui invece la verità di Dio corrisponde a ciò che egli ha manifestato di se stesso nel creato, conformemente a quanto è stato detto nei precedenti vv. 19-20 (in questo senso cf. anche l'espressione «servire il Dio vivo e vero» in opposizione agli idoli, 1Ts 1,9),[98] anche se non è esclusa l'idea più propriamente biblica della *'emet*, «fedeltà» di Dio (cf. Sal 18,9; Is 65,16). La «menzogna» infatti sta spesso a indicare metonimicamente gli idoli nel linguaggio ebraico (cf. Sap 14,13: «Essi non esistevano al principio né mai esisteranno»; Is 44,20; Ger 13,25: «Mi hai dimenticato e hai confidato nella menzogna»; 51,17: «È menzogna ciò che [l'orefice] ha fuso, e non ha soffio vitale»).

Per indicare la sostituzione del Creatore con la creatura nell'estimazione degli idolatri, Paolo ricorre a due verbi tipicamente cultuali, «venerarono e servirono» (*esebásthēsan kaì elátreusan*), che uniti insieme non fanno che accentuare l'idea di adorazione e devozione presente in ciascuno dei due.[99] La costruzione chiastica delle due antitesi fa sì che alla menzogna corrisponde la creatura (termini centrali), mentre alla verità di Dio corrisponde il Creatore (termini estremi). Questo d'altronde è l'unico caso nel NT in cui abbiamo la dizione «il Creatore» (*ho ktísas*) in forma assoluta.[100] È come se si trattasse di un titolo divino, quasi un nome di Dio, tanto che Paolo addirittura chiude questa sottosezione collegandosi a esso con una breve dossologia: «il quale è benedetto nei secoli,

[97] Filone Al., *Vit.Mos.* 2,167, che continua: «Ma vide che il male non li aveva guadagnati tutti e che ce n'erano ancora alcuni sani, che nutrivano dell'odio per il vizio».

[98] Vedi analogamente *Test.* (*Ass*) *.Mos.* 5,2-4: «Essi si divideranno riguardo alla verità: ... si prostituiranno dietro dèi stranieri. Infatti, essi non seguiranno la verità di Dio, ma alcuni contamineranno l'altare...».

[99] Il primo (*sebázō* [*hl* nel NT], forma recente del più classico *sébō* [11 volte nel NT, di cui 8 in At]) è il più «religioso» dei due, anche se il secondo nel greco della LXX (*latreúō*, ebr. *'ābad*) acquista una valenza simile assai accentuata (cf. Es 23,24-25: «Tu non ti prostrerai davanti ai loro dèi e non li servirai... Voi servirete al Signore vostro Dio»; Dt 4,19) come pure nel NT (cf. Rm 1,9).

[100] Il participio maschile sostantivato si trova anche in Mt 19,4; Ef 3,9; Col 3,10 ma sempre specificato da un complemento. Esso peraltro, sempre specificato, è raro anche nel greco della LXX: Sir 24,8; Os 13,4; Is 22,11; 45,7; Dn 4,34; *3Mac* 2,3 («Tu sei il creatore di tutte le cose»).

Amen». La forma è quella ben nota della *bᵉrākāh* o benedizione, corrente in Israele, con cui il pio giudeo rende lode a Dio ogni volta che ne menziona il nome, sia pure sotto forma di perifrasi, secondo una prassi che è frequentissima nella letteratura rabbinica (preferibilmente nella forma: «Il Santo, benedetto egli sia, ...»; cf. anche Rm 9,5). Una simile formulazione, dato il suo contesto, rivela una personale e viva presa di posizione religiosa e credente da parte dell'Apostolo (sottolineata dal rafforzativo «Amen»),[101] che in questo modo si oppone esplicitamente agli idolatri con una sua propria dichiarazione di venerazione e di servizio a quel Dio che essi hanno purtroppo scambiato con una meschina contraffazione.

Nei **vv. 26-27** abbiamo il secondo passo compiuto da Paolo nella esplicitazione della punizione dell'idolatria come messa in atto dell'ira di Dio. È il momento più evidente, meno generico, delineato con maggior precisione, e consiste nella denuncia della doppia pratica dell'omosessualità, femminile (v. 26) e maschile (v. 27). Anche questi versetti sono introdotti dalla stessa frase «Perciò Dio li consegnò a ...». Come abbiamo detto, questa frase si collega direttamente alla menzione dell'idolatria nei vv. 21-23; essa tuttavia, almeno qui, implica anche una sfumatura di consequenzialità rispetto ai due vv. 24-25 immediatamente precedenti, come a dire che il disonore dei loro corpi (di cui al v. 24) si concretizza particolarmente nella prassi dell'omosessualità come esercizio del sesso contro natura.

In effetti, il costrutto iniziale «passioni disonorevoli» (*páthē atimías*) riprende e in qualche modo ripete quello circa «le brame del loro cuore a scopo di impurità» del v. 24. La specificazione delle passioni in quanto disonorevoli non è affatto superflua, poiché nella filosofia greca il concetto di passione può anche indicare un *adiàforon*, cioè qualcosa di moralmente neutro, come ritiene Aristotele.[102] Fu Platone a conferire alle passioni una valenza negativa, collegandole all'anima concupiscibile, situata nel ventre, da cui è distinta l'anima razionale, situata nella testa e deputata a dominare gli impulsi più bassi.[103] Gli stoici poi aggravarono il giudizio vedendo in esse addirittura una malattia dell'anima, da cui

[101] Esso ricorre una decina di volte nelle lettere autentiche di Paolo in forma eucologica diretta: Rm 1,25; 9,5; 11,36; 15,33; 16,27; 1Cor 16,24; Gal 1,5; 6,18; Fil 4,20; Fm 25 (escludendo le due ricorrenze in forma di citazione: 1Cor 14,16; 2Cor 1,20).

[102] Aristotele, dopo aver dato una lunga classificazione delle passioni (una dozzina: «il desiderio, l'ira, la paura, la temerarietà, l'invidia, la gioia, l'amicizia, l'odio, la brama, la gelosia, la pietà e in generale tutto ciò cui segue piacere o dolore»), così scrive: «Passioni non sono né le virtù né i vizi, perché non è per le passioni che siamo chiamati uomini di valore o miserabili, bensì per le virtù e i vizi, e non è per le passioni che siamo lodati o biasimati, ... mentre siamo lodati o biasimati per le virtù e i vizi» (*Et.Nic.* II,5,1105b).

[103] Platone ne dà anche un elenco (a tre coppie: piacere-dolore, audacia-timore, collera-speranza) e le collega alla sensazione, *aísthēsis*, in quanto priva di ragione (cf. *Tim.* 69c-71a; *Rep.* 439c-440b).

il saggio ad ogni costo non deve lasciarsi contaminare.[104] Filone Al. giunge persino a interpretare la Pasqua come «traversata delle passioni», sicché «l'uomo perfetto non pensa nulla di piccolo o di basso: egli non vuole la moderazione nelle passioni, ma va ben al di là di esse avendole tagliate tutte e completamente»; e, opponendo allegoricamente il Faraone a Mosè, scrive: «È proprio dell'uno di uscire per andare sempre verso il flusso impetuoso della passione irrazionale, mentre è proprio del saggio opporsi alla corrente della passione, che monta con parole favorevoli al piacere e al desiderio, e di opporvisi non coi piedi ma con la riflessione, fermamente e senza tentennare».[105]

Paolo si inserisce in questo universo di pensiero, o meglio lo suppone, ne fa parte, ed esemplifica le passioni disonorevoli con il solo caso dell'omosessualità. Questa concentrazione di interesse sulla sfera del sesso non è comandata da fattori particolarmente pruriginosi quanto piuttosto dalla semplice preoccupazione di fedeltà all'ordine della creazione, come sottolinea l'uso dei termini «femmina / maschio», *thēly* / *ársen* (invece di «donna / uomo», *gynḗ* / *anḗr*), che evidenziano la distinzione dei sessi secondo il linguaggio genesìaco: «maschio e femmina li creò» (Gen 1,27). L'idea va però a far parte del campo semantico della *porneía*, già anticipato per allusione nel precedente v. 25 e sostanzialmente confermato là dove l'Apostolo stende cataloghi di vizi che cominciano sempre con questo tipo di dissolutezza (cf. 1Cor 6,9; Gal 5,19; anche Ef 5,5; Col 3,5). Un tale modo di procedere ha una sua spiegazione storico-culturale derivante da presupposti propri del giudaismo del tempo, secondo cui il peccato più grande, che sta alla radice di tutti gli altri, sarebbe appunto la fornicazione (cf. *Giub.* 33,19: il maggiore; *Test.Rub.* 3,4: il primo dei sette spiriti dell'errore; a Qumran *CD* 4,17: la prima delle tre reti di Belial; per Filone Al. vedi sopra). A monte di queste concezioni c'è il cosiddetto Libro dei Vigilanti (= *1Hen* 6-36), che fa consistere l'origine del male nel mondo dal peccato sessuale compiuto ai primordi dai Figli di Dio con le figlie degli uomini.[106]

In ogni caso, Rm 1,26-27 tratta specificamente di omosessualità, che, eccetto quella maschile appena accennata in 1Cor 6,9 (*arsenokoítai*),[107] altrove non è co-

[104] Per esempio, Zenone di Cizio, fondatore della Stoa, «voleva che il saggio fosse privo di passioni, quasi fossero malattie; non accettava la tesi degli antichi, secondo cui le passioni erano naturali e irrazionali, e che collocavano il desiderio in una parte dell'anima, la ragione in un'altra. Infatti riteneva che le passioni fossero volontarie, dovute al giudizio dell'opinione, e che la madre di tutte le passioni fosse una smodata intemperanza» (in CICERONE, *Acad.post.* 1,38 = *SVF* I,207). Cf. M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989, specie 219ss.

[105] Cf. rispettivamente FILONE AL., *Leg.alleg.* 94 e 154; 134; *Somn.* 2,278. Ricordiamo che il contemporaneo apocrifo *4Mac* fin dall'*incipit* enuncia il proprio argomento in questi termini: «Mi accingo a trattare un tema altamente filosofico: se la ragione ispirata a pietà religiosa sia sovrana assoluta delle passioni»!

[106] Cf. l'importante studio di LILIANA ROSSO UBIGLI, «Alcuni aspetti della concezione della *Porneia* nel tardo-giudaismo», in *Hen* 1(1979), 201-245.

[107] Vedi anche 1Tim 1,10; *Did.* 2,2; *Ps.-Barn.* 19,4. Ma il significato «omosessuale» di questo termine è stato messo in dubbio da D.B. MARTIN, «ARSENOKOITES e MALAKOS: significati e conseguenze», in V.P. FURNISH ET ALII, *Bibbia e omosessualità*, Torino 2002, 113-144, a favore di un significato legato piuttosto a uno sfruttamento economico basato sul sesso.

sì ben precisata. Il tema ha suscitato una grande bibliografia.[108] Esso ha certo dei precedenti biblici, che però riguardano solo il rapporto tra maschi (cf. Lv 18,22: «Non avrai con maschio relazioni come si hanno con donna: è abominio»; in 20,13 si commina addirittura la morte; vedi anche il racconto di Sodoma in Gen 19 e quello di Gdc 19,23). Paolo semmai, formulando la doppia evenienza, si trova più vicino a ciò che lapidariamente scrive Platone: «Il piacere è stato concesso secondo natura (*katà fýsin*) al sesso femminile e a quello maschile perché si unissero insieme in vista della generazione, mentre l'unione dei maschi con i maschi e delle femmine con le femmine è contro natura (*parà fýsin*)» (*Leg.* 636c; cf. 836c: *mè fýsei*). Analogamente si legge in uno scritto pseudonimo giudeo-ellenistico contemporaneo dell'Apostolo: «Non commettere adulterio e non suscitare la passione omosessuale... Non trasgredire il limiti della natura (*eunàs fýseōs*, lett. «i giacigli della natura») per un sesso illecito: neanche agli animali piace avere rapporti tra maschi, e le donne non imitino il ruolo degli uomini» (*Ps.-Foc.* 3 e 190-192).[109] Pure la condanna da parte di Paolo è nettissima, anche se una sua attualizzazione dovrà tenere maggiormente conto sia del condizionamento culturale dei suoi pronunciamenti sia delle moderne acquisizioni di carattere fisiologico e psicologico, che agli antichi erano sconosciute.

Il **v. 26b** tratta in primo luogo dell'omosessualità femminile, circa la quale non risulta che nell'antichità fosse fatta segno di particolari denunce.[110] Paolo invece attesta una posizione assolutamente contraria, visto che impiega a questo riguardo lo stesso verbo (*metéllaxan*) che aveva usato nel v. 25 a proposito dello scambio tra verità di Dio e menzogna. Lo scambio di cui ora si tratta è tra la relazione naturale dei due sessi e quella contro natura all'interno di uno solo di essi, intendendo con ciò il rapporto lesbico come pervertimento della natura stessa. È comunque improbabile che in questo versetto l'Apostolo pensi soltanto a

[108] A titolo di esempio, cf. M. Davies, «New Testament Ethics and Ours: Homosexuality and Sexuality in Romans 1:26-27», in *BiblInter* 3(1995), 315-331; M.D. Smith, «Ancient Bisexuality and the Interpretation of Romans 1:26-27», in *JournAmAcadRel* 64(1996), 223-256; R.B. Ward, «Why Unnatural? The Tradition behind Romans 1:26-27», in *HarvTheolRev* 90(1997), 263-284; B.J. Brooten, «Liebe zwischen Frauen im frühen Christentum», in *ZNT* 2(1999), 31-39; C.A. Williams, *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford 1999; J. Nolland, «Romans 1:26-27 and the Homosexuality Debate», in *HorBibTheol* 22(2000), 32-57; R.A.J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics*, Nashville 2001, 229-303; B.J. Malina, «The New Testament and Homosexuality? Part 1: The Social System behind Romans 1», in *VerbEccl* 23(2002), 141-150.

[109] Il complemento *parà fýsin* ricorre due volte anche in Fl. Giuseppe, *C.Ap.* 2,273.275.

[110] Sappiamo solo che il grammatico alessandrino Didimo in età augustea trattava la questione se Saffo fosse stata una sgualdrina (in Seneca, *Epist.* 88,37: *publica*). Ma la lamentela di Seneca sulle donne che «hanno uguagliato gli uomini nelle sfrenatezze» (*Epist.* 95,20; cf. 95,21: «gli dèi e le dee le mandino in malora»!) non riguarda l'omosessualità. Invece nel dialogo di Luciano, *Dial.meretr.* 5,2, una donna racconta con pudore di un rapporto saffico come di «una vergogna». Da parte sua Marziale dedica all'argomento uno dei suoi caustici epigrammi (1,90). Cf. B.J. Brooten, *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago-London 1999.

rapporti eterosessuali *non coitali*,[111] poiché non si vede come essi possano essere rimproverati solo alle donne e non agli uomini.[112]

L'insistenza sul concetto di natura (*fysikè krêsis*, «uso naturale» / *parà fýsin*, «fuori natura») nel NT è tipico di Paolo.[113] Lo si ritroverà poco dopo, in 2,14, in un contesto più importante perché d'impronta più generale. Esso appartiene al linguaggio proprio della filosofia antica, nella quale la natura veniva distinta se non anche contrapposta alla legge (così per esempio Callicle, divergendo da Socrate, in Platone, *Gorg.* 483e) per essere in seguito identificata o con la retta ragione[114] o con la legge stessa come valore assoluto (in Cicerone, che è il primo ad attestare il sintagma latino *lex naturae*, e poi in Filone Al. per il sintagma greco).[115] Il nesso specifico tra natura e sessualità è constatabile sia anticamente in Platone (nel citato *Leg.* 636c) sia più recentemente nell'ebreo Filone Al., dove a proposito dell'episodio genesìaco di Sodoma si legge: «Essi rigettano come un giogo la legge della natura, *tòn tês fýseōs nómon*», mentre «perseguono gli accoppiamenti anormali» così che «uomini si uniscono a dei maschi» (*Abr.* 135);[116] anche lo stoico laziale Musonio Rufo è su questa linea (cf. *Diatr.* 12).[117] Alla natura appartiene tutto ciò che è proprio delle cose più spontanee, prive di alternative, immodificabili, che non avvengono per legge, come la procreazione che è «naturalmente» possibile solo per l'unione tra due sessi diversi (cf. lo stoico Antipatro di Tarso in *SVF* III, pp. 254s,63; Musonio Rufo 14; ed Epitteto, *Diatr.* 3,7,25-26).[118]

[111] Così invece J.E. Miller, «The Practices of Romans 1:26: Homosexual or Heterosexual?», in *NT* 37(1995), 1-11; e Pitta 95.

[112] Nel testo di Erodoto 1,61,1 si dice che Pisistrato, per non avere figli dalla moglie sospettata di malattia, aveva con lei dei rapporti *ou katà nómon*, «non conformi alla consuetudine», con riferimento al *coitus interruptus*; ma non si usa il sintagma *parà fýsin* (come in Paolo) e per di più il soggetto della frase non è la moglie ma il marito. In ambito giudaico si parla di onanismo (cf. Gen 38,9-10) che comunque riguarda il maschio e non la femmina.

[113] Su 14 ricorrenze neotestamentarie del sostantivo, 10 appartengono alle lettere autentiche dell'Apostolo e di queste ben 7 si trovano nella sola Lettera ai Romani.

[114] Così nello stoicismo; cf. per esempio Crisippo: «L'espressione "contro natura" nella definizione delle passioni significa qualcosa che va contro la retta ragione naturale» (*SVF* III,389).

[115] Cf. in genere H. Koester, in *GLNT* XV, 210-260; e in specie R.A. Horsley, «The Law of Nature in Philo and Cicero», in *HTR* 71(1978), 35-59.

[116] Vedi anche Filone Al., *Spec.leg.* 2,50: il malvagio «quanto al sesso, lo fa servire a delle frenesie del tutto fuori della legge (*eknomotátous*) e relazioni illecite, non solo avventandosi sulle donne degli altri, ma, dandosi alla pederastia e facendo violenza al maschio, falsificano la caratteristica della natura (*tês fýseōs charaktêr*) e la trasformano in quella femminile per darsi a una passione impura e maledetta».

[117] Così scrive Musonio (circa 30-100): «Gli unici piaceri d'amore giusti sono quelli del matrimonio e che tendono alla procreazione della prole... Delle altre unioni alcune, quelle degli adulteri, sono le più illegali, e neppure sono più convenienti di queste quelle tra uomini, perché tale ardire (*tólmēma*) è contro natura (*parà fýsin*)».

[118] Tuttavia Platone, *Symp.* 192b, nel contesto del mito dell'androgino, afferma che gli uomini maturi «volgono la mente alle nozze e ai figli non per inclinazione naturale (*ou fýsei*) ma perché vi sono costretti dalla consuetudine (*hypò toû nómou*)», poiché per natura si cerca la propria originaria metà da cui Zeus ci ha tagliati, sia questa metà una donna o un uomo.

Su questa base qualcuno ha cercato di attenuare le affermazioni paoline, ipotizzando che per Paolo il concetto di natura non sia collegato a quello di una positiva volontà di Dio e che quindi egli non condanni l'omosessualità, se non in base alle mere convenzioni sociali del momento.[119] Ma sullo sfondo del suo pensiero non può non intravedersi il riferimento all'ordine della creazione, come risulta dall'accennata terminologia «maschio/femmina» (cf. Gen 1,27) e dalla generale concordanza con gli autori giudaici del tempo già citati,[120] sapendo che addirittura per Filone Al. la legge di natura corrisponde esattamente alla Torah;[121] sicché nel contesto viene a darsi una sinonimia tra la natura e «la verità di Dio» (v. 25).

Il v. 27 applica lo stesso principio di natura all'omosessualità maschile («similmente anche», *homoíōs te kaí...*),[122] ma aggravando le tinte, come si vede già soltanto nella maggiore ampiezza del testo, raddoppiato. In particolare Paolo vi dedica due espressioni piuttosto forti. La prima è la frase immaginosa «ardere dal desiderio», dove il sostantivo *órexis* (solo qui nel NT) significa propriamente un protendersi imperioso fino a ottenere un oggetto (diversamente dalla *epithymía* del precedente v. 24 che indica piuttosto la mera soggettività del desiderio). Nel greco della LXX il termine è raro e non traduce mai un originale ebraico come si vede nella preghiera «A desideri vergognosi non mi abbandonare» (Sir 23,6) o nella convinzione stoicheggiante «La ragione ha la forza di padroneggiare gli appetiti» (*4Mac* 1,33).[123] In secondo luogo, il rapporto sessuale tra maschi viene definito con la qualifica «ciò che è vergognoso» (*aschēmosýnē*,

[119] Così R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality. Contextual Background for Contemporary Debate*, Philadelphia 1983, 114-115; D.B. Martin, «Heterosexism and the Interpretation of Romans 1:18-32», in *BiblInt* 3(1995), 332-355. Da parte sua W. Countryman, *Sesso e morale nella Bibbia*, Torino 1998, 121-129, sottolinea il fatto che Paolo propriamente non tratta l'omosessualità come peccato ma soltanto come un'impurità propria dei gentili, conseguenza del vero peccato che è l'idolatria (analogamente anche V.P. Furnish, «La Bibbia e l'omosessualità: i testi letti nel loro contesto», in Furnish et alii, *Bibbia e omosessualità*, 9-36, specie 22-33); ma va detto che, come abbiamo già evidenziato, neppure a proposito dell'idolatria Paolo impiega un linguaggio amartiologico, e d'altronde il ritornello «Dio li consegnò» intende un abbandono di tutti (3,9: «giudei e greci») a una serie di comportamenti che «scambiano la verità di Dio con la menzogna» (1,25) tanto che «per la giusta sentenza di Dio chi compie queste cose è degno di morte» (1,32 con allusione a Lv 20,13): perciò, quale differenza si può stabilire tra impurità e peccato? Contro la posizione di Countryman vedi anche Gagnon, *The Bible and Homosexuality*, 273-277.

[120] Vedi D.E. Malick, «The Condemnation of Homosexuality in Romans 1:26-27», in *BiblSac* 150(1993), 327-340. In questo senso va certamente il rabbinismo, su cui vedi l'ampio materiale raccolto da Strack – Billerbeck III,68-74. Vedi anche Gagnon, *The Bible and Homosexuality*, 289-297, e Talbert 65-68, 74-77.

[121] Vedi H. Najman, «The Law of Nature and the Authority of Mosaic Law», in *SPhA* 11(1999), 55-73.

[122] La discussione sul perché Paolo tratti dell'omosessualità femminile prima di quella maschile conosce soluzioni diverse: cf. Gagnon, *The Bible and Homosexuality*, 299-303 (l'A. opta per chi sostiene che il lesbismo fosse sentito come un fatto più scioccante sia da Paolo sia dalla società antica).

[123] Il verbo *ekkaíō* nella LXX, dove non venga usato in senso proprio a proposito del fuoco, ha come soggetto metaforico termini di forte emozione come *orgḗ*, *thymós*, *zḗlos*.

lett. «mancanza di schema» o di forma, quindi brutto, deformato, sgradevole, indecente), che nella LXX ricorre quasi solo nel Levitico a proposito dei rapporti sessuali proibiti e traduce sempre l'etimo ebraico *'erwāh*, «nudità, vergogna».

Certamente nell'antichità greca l'omosessualità maschile era ampiamente praticata soprattutto nella forma della pederastia.[124] Platone giunge a distinguere tra Afrodite Pandemia o volgare, propria degli uomini scadenti che s'interessano tanto alle femmine quanto ai fanciulli con un eros che è «più per il corpo che per l'anima», e Afrodite Urania o celeste, più veneranda e priva di violenza, che riguarda i giovinetti e tende ai valori spirituali più alti (cf. *Simp.* 181bc). La pederastia perciò, in una prospettiva certamente maschilista che comportava l'esclusione delle donne dalla funzione pedagogica dei giovani maschi, aveva a che fare con l'educazione (cf. Senofonte, *Lac.* 2,12: *pròs paideían*) e anzi ne era ritenuta la forma migliore se guardava alla bellezza dell'anima, altrimenti sarebbe stata un abominio.[125] Al peggio si poteva pensare, come facevano gli stoici, che si trattasse di qualcosa di indifferente (cf. *SVF* I,585). Ma Platone lascia addirittura supporre che l'opposizione a essa fosse propria solo dei barbari (cf. Platone, *Simp.* 182b).

Altri ambienti infatti erano ostili a questa pratica. Ciò vale già per il mondo romano, specie quello di età repubblicana, dove la si giudicava come «inizio dell'immoralità» (*flagitii principium*).[126] Ancor più essa era aborrita in ambito giudaico. Qui, a parte il già citato testo legislativo di Lv 20,13, che agli omosessuali commina in maniera apodittica la pena di morte, troviamo una reprimenda ampia e durissima in un ebreo «illuminato» della diaspora greca qual è il contemporaneo Filone Al. (cf. *Spec.leg.* 3,37-42). Questi, definendo variamente la pederastia come «malattia femminea», «dissoluzione delle anime e dei corpi» e «piacere contro natura», richiede senza mezzi termini di «uccidere impunemente l'invertito (*andrógynon*), che falsifica la moneta della natura (*tò fýseōs nómisma*), e non bisogna lasciarlo vivere un giorno o un'ora in più, poiché è un obbrobrio (*óneidos*) per se stesso, per la famiglia, per la patria e per tutto il genere umano» (3,38; vedi anche 1,325). Paolo non adotta certo questi toni, anche se poi nella conclusione del v. 32 attribuisce in genere agli stessi malvagi il riconoscimento della giustezza di una tale condanna. D'altronde nel v. 27 egli non sembra

[124] Bisogna precisare che la pederastia antica non va confusa con la pedofilia, poiché consisteva in un rapporto amoroso tra un adulto e un adolescente di circa 15-18 anni, e questo a fini non primariamente sessuali ma pedagogici: infatti, «si ritiene come degno di amore non l'eccezionale bellezza ma la virilità e la dignità» (Strabone 10,4,21); cf. H.-I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 1978, 53-64. Un'altra forma di omosessualità maschile è quella molto più volgare dei rapporti di un padrone con gli schiavi (cf. Seneca, *Epist.* 47,7; Dione Crisostomo, *Or.* 7,151-152).

[125] Così lo stesso Senofonte, *Lac.* 2,13 dove troviamo la contrapposizione tra due superlativi, uno positivo (*kallístē paideía*, «l'educazione migliore») e uno negativo (*aíschtiston*, «abominevole»).

[126] Così il poeta Ennio citato da Cicerone (*Tusc.* 4,23,70). Ma ancora in piena età imperiale, con riferimento al periodo neroniano, lo storico Tacito parla di *turpes amores* dei giovani (*Ann.* 14,20,4).

affatto intendere soltanto la pederastia ma l'omosessualità in genere, visto che parla genericamente di «maschi con maschi».[127]

L'Apostolo poi precisa che gli omosessuali «ricevono in se stessi la ricompensa dovuta al loro errore». Ed è sorprendente questa formulazione della pena dovuta, poiché differisce da quanto egli scrive altrove, che cioè «né fornicatori né idolatri né adulteri né effeminati né omosessuali (*arsenokoítai*)... erediteranno il regno di Dio» (1Cor 6,9-10). Nel nostro passo epistolare egli non prospetta come «ricompensa», *antimisthía*, una condanna escatologica (e tanto meno propone la pena di morte come nel giudaismo), ma, conformemente alla logica del contesto («Dio li consegnò a...»), pensa a un contraccambio già avvenuto che consiste nel medesimo vizio dell'omosessualità, intesa essa stessa alla maniera stoica come una turpitudine sufficientemente infamante. D'altra parte, l'errore (*plánē*), di cui si parla, con tutta probabilità non va riferito all'omosessualità ma a ciò che le sta a monte, cioè al modo errato di intendere Dio, come si deduce sia dai presupposti enunciati nei precedenti vv. 21-23 sia dal parallelismo con Sap 12,24: «Essi si erano allontanati troppo sulla via dell'errore (*eplanēthēsan*), ritenendo dèi i più abbietti e ripugnanti degli animali, ingannati come bambini senza ragione».[128]

Nei **vv. 28-31** abbiamo il terzo modo di formulare la punizione divina nei confronti dell'idolatria. Dei tre (oltre ai vv. 24-25 e 26-27), questo è il modo più esteso ma anche il più generico. Paolo comincia col richiamare il motivo di fondo di tutto il discorso che sta conducendo in questa sezione, concernente la giustizia retributiva di Dio nei confronti dell'umano disconoscimento di Dio stesso. La frase iniziale, «non ritennero di conoscere Dio in modo adeguato»,[129] riprende e ripropone sinteticamente, quasi per aiutare il lettore a non perdere il filo dell'argomentazione, quanto era già stato detto nei precedenti vv. 21-23 a proposito dell'idolatria in quanto riconoscimento sovrastimato delle creature e per ciò stesso deficitario rispetto a Dio. La frase però dal punto di vista sintattico è secondaria, mentre quella principale sta nella ripetizione del ritornello: «Dio li consegnò a...», su cui cade l'accento logico. E ancora una volta la punizione è racchiusa in un orizzonte meramente antropologico-morale, che secondo il **v. 28c** consiste in «una mente screditata per fare ciò che è sconveniente». La mente screditata o squalificata (*adókimos noûs*; nel v. 21 si parlava di cuore ottuso) corrisponde esattamente al precedente sintagma «non ritennero» (*ouk edokímasan*), tanto da sembrare una tautologia: poiché gli uomini non furono capaci di riconoscere Dio, questi li abbandonò a una incapacità conoscitiva! Tuttavia, il

[127] Così giustamente Schreiner 96.

[128] Cf. Byrne 77, Légasse 155 (nota 82).

[129] L'originale greco (*ouk edokímasan tòn theòn échein en epignōsei*) è denso e un po' contorto; letteralmente dovrebbe essere reso così: «Non giudicarono di avere Dio (oppure: non testarono Dio / non sperimentarono Dio) in riconoscimento».

nuovo costrutto si apre sull'enunciazione di determinate conseguenze morali, di tipo negativo, compendiate nella frase infinitiva: «per fare ciò che è sconveniente (*tà mḕ kathḗkonta*)». Quest'ultimo termine, che nel NT occorre solo qui, è tipico della terminologia filosofico-etica dello stoicismo[130] per indicare ciò che appartiene ai doveri dell'uomo che si comporta secondo la retta ragione e quindi ciò che a lui è conveniente secondo natura. Ma, stante l'uso del termine in senso generico nella LXX (cf. Sir 10,23: «Non conviene onorare un peccatore»), è del tutto probabile che anche Paolo lo impieghi in senso altrettanto generico come (non-)conformità a ciò che la coscienza morale anche pagana ritiene sia da evitare in quanto delittuoso ed empio.

In effetti, nei **vv. 29-31** segue una lunga serie di ben 21 vizi diversi («ripieni di ogni ingiustizia, malvagità, avidità, cattiveria, colmi di invidia, di omicidi, contese, inganni, malignità: calunniatori, maldicenti, odiosi a Dio, arroganti, superbi, millantatori, escogitatori di mali, ribelli ai genitori, senza intelligenza, senza equilibrio, senza amore, senza misericordia»). Tale serie appartiene a un genere letterario abbastanza noto nell'antichità e oggi etichettato alla tedesca come *Lasterkatalog* o catalogo di vizi.[131] Per comprendere appieno il senso del quadro oscuro tracciato qui, a parte alcune tecniche retoriche che lo rendono un po' artificiale,[132] bisogna rendersi conto di alcuni fattori che spiegano il discorso paolino. Infatti, i 21 vizi inventariati da Paolo, per quanto numerosi, non pretendono certo di esaurire il campo di tutte le dissolutezze possibili, poiché la sequenza delle pratiche immorali è piuttosto generica (come è sia la menzione di malvagità, cattiveria, malignità nel v. 29 sia la sommaria qualifica di «odiosi a Dio» nel v. 30) e almeno in parte i vizi registrati sono sinonimi non differendo molto l'uno dall'altro. In più, l'elenco non computa tutto un complesso di altre trasgressioni morali, come i peccati della sfera sessuale (fornicazione, adulterio, prostituzione, violenze, irregolarità matrimoniali) e poi lo spergiuro, la frode, l'usura, lo sfruttamento e l'inosservanza delle festività: tutte infrazioni che, nella Torah, sono specificamente contemplate come violazioni gravi della volontà di Dio. Evidentemente l'Apostolo procede piuttosto per luoghi comuni, adottando qualche schema predeterminato, sicché la sfilza delle immoralità elencate o ha valore mera-

[130] Cf. H. Schlier, in *GLNT* IV, 1319-1322.

[131] Per un inquadramento della questione, con citazione di paralleli ambientali (mesopotamici, greci, giudaici) e ampia bibliografia, cf. la voce di J.T. Fitzgerald, «Virtue/Vice Lists», in *ABD* 6, 857-859.

[132] Notiamo che nove vizi sono elencati come sostantivi al singolare, di cui quattro con il dativo («ingiustizia, malvagità, avidità, cattiveria») e cinque con il genitivo («invidia, omicidi, contese, inganni, malignità»), mentre gli altri dodici vizi, senza una particolare coordinazione sintattica, sono elencati come aggettivi all'accusativo plurale («calunniatori, maldicenti, odiosi a Dio, arroganti, superbi, millantatori, escogitatori di mali, ribelli ai genitori, senza intelligenza, senza equilibrio, senza amore, senza misericordia»), di cui gli ultimi cinque costruiti con l'alfa privativo (rispettivamente: *apeitheîs, asynétous, asynthétous* [questi due basati sull'allitterazione], *astórgous, aneleḗmonas*).

mente esemplificativo oppure meglio va presa come ingrandimento, esagerazione e perfino amplificazione iperbolica degli esiti moralmente drammatici della pratica idolatrica.[133] Da questo punto di vista, il quadro tracciato sui risultati immorali dell'idolatria ottiene lo scopo aggiunto di ulteriormente condannare l'idolatria stessa come un allontanamento da Dio, che va evitato a tutti i costi.

Il **v. 29** è costruito su due accusativi di persona sinonimi (*peplērōménous... mestoús*, «ripieni... colmi») che concordano con il precedente pronome personale della frase «Dio li (*autoùs*) consegnò»: quindi è di costoro che si parla, cioè di quelli che hanno scambiato Dio per gli idoli. I due termini reggono rispettivamente quattro sostantivi astratti (ingiustizia, malvagità, avidità, cattiveria) e cinque perlopiù concreti (invidia, omicidi, contese, inganni, malignità). La sottolineatura dell'idea di pienezza tende a evidenziare quanto la «consegna» operata da Dio abbia avuto un esito totalizzante nella dedizione al male, come a ribadire che la sfasatura del rapporto con Dio comporta un'analoga sfasatura nel campo morale.

I **vv. 30-31**, compresa l'ultima parola del v. 29, contengono una semplice sfilza di dodici aggettivi all'accusativo plurale («calunniatori, maldicenti, odiosi a Dio, prevaricatori, superbi, millantatori, escogitatori di mali, ribelli ai genitori, senza intelligenza, senza equilibrio, senza amore, senza misericordia»), sempre dipendenti dall'*autoùs* del v. 28b. Il loro accumulo non intende tanto dettagliare comportamenti (im)morali specificamente diversi né proporre una qualche scalarità o progressione quanto piuttosto creare un effetto di totalità e di saturazione[134] tale da far vedere all'evidenza quanto lontano da Dio conduca il travisamento di lui. Tutt'al più, come già subito prima nel v. 29b, si può notare una forte insistenza sulle dimensioni sociali delle varie forme di male. È come se Paolo volesse sottolineare le ricadute nefaste dell'idolatria sulla rete dei rapporti interpersonali, per dire che questi vengono avvelenati dalla distorsione del rapporto con Dio.

Ma la lista è artificiosa e l'elencazione persino disordinata. Infatti, gli «odiosi a Dio» (*theostygeîs*)[135] e gli «escogitatori di mali» (*efeuretàs kakôn*) non possono essere formalmente distinti da tutti gli altri, poiché quanti sono rappresentanti di un qualche vizio sono entrambe le cose. Forse che coloro i quali sono elencati come calunniatori, maldicenti, prevaricatori, ecc., non sono anch'essi odiosi a Dio ed escogitatori malvagi? E, viceversa, forse che altri di cui non si

[133] Proprio per questa genericità, come opportunamente sostiene Pitta 99, non è ipotizzabile che l'Apostolo intenda rivolgersi a delle situazioni specifiche della comunità cristiana di Roma.

[134] Anche altrove nel NT ci sono elenchi di questo genere: in Mc 7,21-22 si elencano 12 vizi; in Gal 5,19-21 se ne enumerano 15; in 2Tm 3,3 ce ne sono 19. Analogamente, nel già citato catalogo di Filone Al., *Sacr.* 32, se ne contano addirittura 150 (!). Giustamente Lutero nelle Glosse alla lettera precisa: «Non che ognuno abbia commesso tutto quanto, ma chi una cosa, chi un'altra, chi di più, chi di meno: tutti insieme, però, costituiscono un corpo unico, contro cui parla l'apostolo» (in Pani I,15).

[135] L'aggettivo peraltro è rarissimo nella grecità: cf. Bauer – Danker, *s.v.*

parla affatto, come gli adulteri, i fornicatori, i violenti, ecc., non sono almeno altrettanto fautori di male e odiosi a Dio? In teoria sarebbe bastato impiegare queste due sole etichette come sintesi sostitutiva di tutta la serie.[136] Ma evidentemente chi scrive obbedisce a delle esigenze retoriche e formali che non sempre coincidono con il rigore della struttura logica di un'esposizione. Colpisce particolarmente la serie delle ultime quattro qualifiche, costruite con l'alfa privativo: «senza intelligenza, senza equilibrio, senza amore, senza misericordia». Di queste, le prime due (*asynétous, asynthétous*: si noti l'allitterazione dell'originale greco) riguardano piuttosto la sfera intellettuale: il primo termine è una ripetizione, essendo già stato menzionato nel precedente v. 21, mentre il secondo richiama l'assenza di una capacità di «sintesi».[137] Le altre due qualifiche (*astórgous, aneleḗmonas*) vertono invece sulla sfera della benevolenza nei rapporti con gli altri e indirettamente suggeriscono che l'idea giusta di Dio dovrebbe implicare non solo la dimensione della sua potenza ma anche quella della sua bontà.

Infine il **v. 32** conclude l'intera sezione iniziata in 1,18, traendo una conclusione giuridicamente logica, conforme all'idea di un Dio che applica la giustizia retributiva: «Essi, pur conoscendo la giusta sentenza di Dio per cui gli esecutori di queste cose sono degni di morte, non solo le fanno ma anche approvano quelli che le compiono». L'accento logico del testo, stando alla sua costruzione sintattica, cade propriamente sulla pervicacia dei malvagi, che persistono nei loro vizi nonostante sappiano di essere condannabili. Ma l'accento semantico verte proprio su questa condanna, che per di più è enunciata nella forma estrema di una sentenza di morte.

Il termine greco *tò dikaíōma* (*toû theoû*), che qui abbiamo tradotto «la giusta sentenza (di Dio)», nel NT (10 volte) è caratteristico di Paolo e in specie della stessa Rm (5 volte: 1,32; 2,16; 5,16.18; 8,4), dove però può acquistare significati diversi a seconda del contesto (vedi il commento ai singoli passi). Qui allude certamente all'esercizio concreto di una qualche specie di giustizia propria di Dio e segnatamente all'enunciazione di un suo giudizio, a una sua disposizione legale.[138] Va però sempre ricordato che la giustizia di cui qui si parla non è quella

[136] Notiamo a parte la categoria di «prevaricatori», corrispondenti al greco *hybristaí*, la cui radice nominale *hýbris* richiama uno dei temi fondamentali della grecità, specie nella tragedia (cf. G. Bertram, in *GLNT* XIV, 5-17). È curioso osservare che in 1Tm 1,13 si dice di Paolo stesso che è stato «un bestemmiatore, un persecutore e un prevaricatore (*hybristḗs*)».

[137] L'aggettivo infatti proviene dal verbo *syntíthēmi*, «mettere insieme, comporre», da cui anche il sostantivo *sýnthesis*.

[138] Sullo sfondo c'è sicuramente il linguaggio della LXX, dove però in riferimento a Dio si usa di preferenza il plurale *dikaiṓmata* che di norma traduce i vocaboli ebraici *ḥoq/ḥuqqāh* e *miṣwāh* (cf. Sal 18,8: «Gli ordini del Signore sono giusti, fanno gioire il cuore»; Sal 118,8.26: «Voglio osservare i tuoi decreti... Insegnami i tuoi voleri»). Cf. C. Spicq, *Note di lessicografia neotestamentaria*, Brescia 1988, I, 397-399; E. Tov, «Greek Words and Hebrew Meanings», in T. Muraoka (ed.), *Melbourne Symposium on Septuagint Lexicography*, Atlanta 1990, 83-126; J. Triantaphyllopoulos, «dikaioma», in *Dioikesis - Politikē / Administration - Politique. Mélanges en l'honneur A.G. Tsoutsos*, Athènes 1991, 635-644.

evangelica del v. 17 (che sarà ripresa in 3,21), ma è quella punitiva, non-evangelica del v. 18, che si esprime nella forma dell'ira! In ogni caso, qui il giudizio divino è radicale e apparentemente inappellabile: «Gli esecutori di queste cose sono degni di morte». Il plurale neutro *tà toiaûta* difficilmente si rapporta soltanto all'elenco pur lunghissimo dei soli vv. 29-31,[139] perché non si vede come ad alcuni dei malvagi lì elencati (come i maldicenti, gli arroganti, i superbi, i millantatori, i privi di intelligenza, di equilibrio e di amore) si possa irrogare la pena di morte! Evidentemente il v. 32 deve funzionare da conclusione di tutti e tre i momenti della punizione divina (vv. 24-25.26-27.28-31), compresi soprattutto i casi di omosessualità enunciati ai vv. 26-27 (a cui infatti, come abbiamo visto, sia Lv 20,13 sia Filone Al. riservano questa pena estrema).

Paolo però non dice come i malvagi elencati sopra siano o fossero a conoscenza (*epignóntes*) di questa sentenza divina. Una sentenza del genere, infatti, doveva essere esclusiva del popolo d'Israele, visto che nella grecità l'omosessualità non era condannata con la morte (che tutt'al più, stando al nostro *Lasterkatalog*, veniva comminata soltanto agli omicidi menzionati di passaggio nel v. 29). Ma allora: se oggetto del discorso di Paolo sono solo i gentili, com'è possibile che essi conoscessero le disposizioni della Torah? Viceversa, se Paolo parla solo dei giudei, com'è possibile che attribuisca loro tutte le iniquità elencate? Certo l'Apostolo non può aver escluso dal suo orizzonte i giudei, come abbiamo visto a proposito dell'accusa di idolatria, ma la riprovazione dell'omosessualità può provenire solo da un giudeo che parla del comportamento dei gentili: allora non si può trattare che di un riferimento implicito e generico alla legge (naturale) scritta nei cuori dei gentili stessi (come si dirà poco dopo in 2,14-15).[140] Agli occhi di Paolo dunque deve supporsi una sorta di equivalenza tra «la giusta sentenza di Dio» e la legge di natura,[141] come se la condanna dell'omosessualità o dell'omicidio (con una sentenza di morte!) fosse insita nella natura stessa. Ed è come se l'Apostolo constatasse che tanto la natura quanto la Torah esigono per certe mancanze la messa in atto di una giustizia retributiva/punitiva radicale,[142] di cui però è sottinteso che è distantissima da quella dell'evangelo, il quale dunque non trova il proprio equivalente né nella natura né nella legge!

Il v. 32 termina con la disapprovazione di coloro che, oltre a compiere il male, approvano pure chi lo fa, come si legge nell'apocrifo *Test.Aser* 6,2: «Coloro che hanno la doppia faccia sono puniti per due motivi, e perché fanno il male e perché approvano chi lo fa, imitando gli spiriti dell'inganno». Si chiude così il

[139] Contro Moo 121.

[140] Lo stesso sintagma *áxioi thanâtou*, «degni di morte», non si trova mai nella LXX, mentre è tipico di un linguaggio di cultura greca (cf. SENOFONTE, *Mem.* 1,1,1 a proposito del problema posto dalla condanna di Socrate) e nel NT appartiene al linguaggio lucano (cf. Lc 23,15 su Gesù; e At 23,29; 25,11.25; 26,31 su Paolo).

[141] Non per nulla Paolo parla di una giusta sentenza «di Dio» e non «della legge/Torah».

[142] Il significato più ovvio della morte che qui è comminata riguarda certamente quella fisica (anche se non si può escludere la prospettiva di una morte eterna).

cerchio della condizione umana consegnata a un degrado tanto intellettuale quanto morale, sulla quale, se si prescinde dall'evangelo, può intervenire soltanto un giustizia punitiva.

I.A.1.B La giustizia imparziale (2,1-11)

2,1Perciò non hai nessuna scusa, o uomo, chiunque sia tu che giudichi: infatti, mentre giudichi l'altro condanni te stesso, visto che pur giudicando fai le stesse cose. 2Sappiamo che il giudizio di Dio è secondo verità per coloro che compiono queste cose. 3E tu, uomo che giudichi coloro che le compiono mentre tu stesso le fai, pensi di sfuggire al giudizio di Dio? 4o forse disprezzi la ricchezza della sua bontà, della sua tolleranza e della sua longanimità, ignorando che la bontà di Dio vuole condurti a ravvederti? 5Con la tua ostinazione e il tuo cuore impenitente accumuli, per te, solo ira per il giorno dell'ira e della manifestazione del giusto giudizio di Dio, 6il quale *retribuirà ciascuno secondo le sue opere*: 7vita eterna per coloro che nella perseveranza delle opere buone cercano gloria e onore e immortalità, 8ira e sdegno per coloro che si ribellano e disobbediscono alla verità sottomettendosi all'ingiustizia: 9sofferenza e afflizione su ogni persona umana che opera il male, tanto del giudeo, prima, quanto del greco, 10ma gloria e onore e pace per chiunque opera il bene, tanto per il giudeo, prima, quanto per il greco; 11infatti, presso Dio non c'è preferenza di persone.

1. Note di critica testuale

Nel v. 1 l'originale greco della frase ha: «mentre giudichi l'altro» (*en hôi gàr kríneis tòn héteron*); alcuni pochi manoscritti dopo il pronome relativo hanno inserito il dativo *krímati* (lett. «nel giudizio con cui giudichi l'altro»).

Nel v. 3 il solo codice P semplifica molto la frase «Tu, che giudichi quelli che le compiono [...] pensi», riducendola a: «Pensi dunque, tu che compi queste cose».

Nel v. 4 invece del sintagma *se ágei*, «ti conduce, vuole condurti», il solo codice minuscolo 33 legge il verbo composto *enágei*, «conduce, spinge».

Nel v. 5 il genitivo nominale *apokalýpseōs*, «della manifestazione», è sostituito dal solo codice A con *antapodóseōs*, «della retribuzione». Subito dopo, vari codici (S^2 D^c Ψ e la maggioranza dei bizantini) inseriscono la congiunzione *kai*, «e», ottenendo questa successione: «il giorno dell'ira e della manifestazione e del giusto giudizio di Dio».

2. Sguardo d'insieme

Il brano, nei confronti con il precedente, sta in rapporto diversificato. Da una parte, vi si pone in continuità, come si vede già dalla congiunzione iniziale «perciò», *dió*, che in qualche modo trae delle conseguenze da ciò che è stato detto prima; in effetti, almeno i primi tre versetti sembrano combaciare con 1,32 a pro-

posito di chi approva gli operatori del male; anche l'aggettivo *anapológētos*, «senza scuse», ripete semplicemente, benché al singolare, quello che in 1,20 era impiegato al plurale; e in definitiva l'insistita ripresa del concetto di ira nel v. 5 richiama lo stesso termine con cui si era aperta l'intera sezione precedente in 1,18. D'altra parte, però, i vv. 1-3 si staccano da 1,32 perché ora entra in scena la figura di uno che «giudica», cioè condanna coloro che compiono il male, anche se in pratica si associa a essi facendo le stesse cose.

Ma la vera novità della pericope sta nel taglio globale del discorso che ora viene a instaurarsi su Dio e sul suo comportamento. Il tema di fondo resta sempre quello della giustizia di Dio: non la giustizia evangelica fatta intravedere in 1,17 (che sarà ripresa in 3,21ss), ma quella presupposta dai «conservatori» della/e Chiesa/e di Roma,[143] i quali intendono che Dio sia giusto nel senso tradizionale del termine, in quanto punisce i colpevoli e comunque retribuisce ciascuno a seconda del suo specifico comportamento morale.[144] Proprio questo secondo aspetto della supposta giustizia di Dio viene ora trattato sulla base di un'apparente condivisione di opinioni da parte dell'Apostolo, come avveniva già nella sezione precedente. Ma ora si constatano almeno tre nuovi apporti all'argomentazione.

In primo luogo, l'esercizio della giustizia di Dio viene presentato al futuro. Scompare infatti la prospettiva sapienziale-stoica di 1,24-31, secondo cui il castigo del misconoscimento idolatrico di Dio consiste semplicemente nelle aberrazioni morali che ne sarebbero la conseguenza e nelle quali si rivoltola l'uomo nel suo presente storico. L'imprecisato «giudizio di Dio» di cui ora si dice in 2,2.3 (*tò kríma toû theoû*) viene subito configurato come un evento futuro già nel v. 4, dove si parla di una dilazione di tempo concessa per il pentimento, ma poi soprattutto nei vv. 5s, dove si impiega esplicitamente il sintagma profetico-apocalittico «giorno dell'ira» (v. 5: *hēméra orgês*) e si ricorre esplicitamente a un tempo verbale futuro (v. 6: *apodōsei*, «renderà, retribuirà, ricompenserà»). E questa tematica non ha nulla a che fare con una prospettiva stoico-sapienziale. In secondo luogo, nonostante che torni ad essere ripetutamente impiegato il termine *orgḗ* (vv. 5[bis].8), che dava come «il la» alla pericope 1,18-32, ora la prospettiva di fatto è diversa. Non la punizione qui interessa a Paolo, ma la retribuzione in senso formale, in quanto cioè «il giusto giudizio di Dio» (la *dikaiokrisía toû theoû* del v. 5) può comportare certo una punizione ma non si limita a essa, poiché prevede pure un premio e una ricompensa positiva.[145] Il lessico, infatti, riserva una coppia di due termini alla punizione (v. 8: «ira e sdegno»; v. 9: «sofferenza e afflizione») ma una coppia di tre termini alla ricompensa (v. 7: «gloria e onore e immortalità»; v. 10: «gloria e onore e pace»).[146] Si vede bene che l'Apostolo non è più interessato a una visione pessimistica, come poteva apparire dalla sezione precedente, e soprattutto non a una visione generalizzante. Sicché, si conferma la validità della traduzione che abbiamo dato di 1,18 («su ogni empietà e ingiustizia di *quegli uomini* [*anthrópōn* in senso partitivo] che detengono la verità nell'ingiustizia»), dove non si intendeva parlare di *tutti gli uomini*, ma solo di quelli che sono idolatri nei confronti del divino e di conseguenza malvagi sul piano etico. Ora, infatti, Paolo calcola chiaramente anche la possibilità che al di fuori dell'evangelo ci siano degli uomini che compiono il bene e che addirittura perseverano nelle opere buone. L'intento paolino però non consiste soltanto nel far intravedere che l'umanità non è poi così marcia, ma soprattutto, data l'accennata maggiore insistenza sulla retribuzione positiva, nel presentare la figura di un Dio che vuole rendere partecipi di sé («gloria e immortalità») coloro che compiono il bene: l'imparzialità perciò è certamente un dato formale del giudizio di Dio, ma essa non è tale da renderlo del tutto impassibile, poiché preferisce premiare i buoni più che punire i cattivi!

Correlativa all'idea di giusto giudizio si presenta quella di «opera», e il termine appare qui per la prima volta nella lettera. La sua ricorrenza lessicale è insistita e varia: «le sue opere» (v. 6), «le opere buone» (v. 7: l'originale greco ha un singolare dal valore generalizzante), «operare il male» (v. 9),[147] «operare il bene» (v. 10).[148] Ed è paradossale la (parziale) valutazione positiva di questo concetto (come tale presente ancora in 2,15), dato che esso acquisterà poi una valenza esclusivamente negativa in tutta la prima parte epistolare (cf. 3,20.27.28; 4,2,6; 9,12.32; 11,6). La diversità semantica però non va fraintesa, come se si trattasse di una patente incongruenza o contraddizione nel pensiero dell'Apostolo. Ciò che ora viene detto sulla positività delle opere corrisponde perfettamente all'attuale contesto argomentativo, che appunto mette in rilievo un tipo di giustizia divina non-evangelica ma per così dire religionista, corrispondente cioè allo schema comune di un dio che (alla pari di ogni uomo) per sua natura è portato solo a retribuire, non a perdonare. Ma, a partire dall'ultimo versetto (3,20) della sezione dedicata all'anti-tesi (1,18–3,20), si annuncerà il successivo, ampio svilup-

[143] Cf. W. DABOURNE, *Purpose and Cause in Pauline Exegesis. Romans 1.16–4.25 and a New Approach to the Letters* (SNTS MS 104), Cambridge 1999, 128-130.

[144] Vedi anche J.-N. ALETTI, *La lettera ai Romani*, Roma 1997, 81-84.

[145] Il lessico del giudizio è ampiamente presente nel testo, come attestano il verbo *krínō* (2,1[ter].3), il composto *katakrínō* (2,1) e il sostantivo *kríma* (2,2.3); a esso appartiene anche il linguaggio della retribuzione che investe tutta la pericope.

[146] In più, si noterà la struttura chiastica dei vv. 6-10 circa l'enunciazione del criterio del giudizio divino, anche se i suoi diversi esiti vengono invertiti: (A) v. 6: il criterio del giudizio; (B) v. 7: sentenza positiva sui buoni; (C) v. 8: sentenza negativa sui malvagi; (C') v. 9: sentenza negativa sui malvagi; (B') v. 10: sentenza positiva sui buoni; (A') riaffermazione del criterio di giudizio. Oltre ai commenti (cf. Moo 135, Pitta 107), vedi K.L. YINGER, *Paul, Judaism, and Judgment According the Deeds* (SNTS MS 105), Cambridge 1999, 153-156.

[147] Il verbo *katergázomai* qui impiegato era già presente in 1,27 a proposito dell'omosessualità maschile (*«facendo* ciò che è vergognoso») ed è sintomatico che anche in 2,9 lo stesso verbo venga impiegato altrettanto *in malam partem*.

[148] Qui però abbiamo il verbo semplice *ergázomai*. Ad esso, nella sezione, si aggiungono i verbi *prássō* (2,1.2.3) e *poiéō* (2,3).

po della tesi in 3,21ss (dichiarata già in 1,17), che insisterà invece su un diverso tipo di giustizia, quella evangelica, propria di un Dio, il quale non adotta più l'arido principio del taglione ma agisce con sovrabbondanza di misericordia e per il quale sul piatto della bilancia conta non più la qualità delle opere bensì la nudità della fede in Cristo. L'unico dato che resterà ben fermo anche nella sezione successiva è il principio di imparzialità, che Dio applicherà egualmente al credente giudeo come al credente greco.

In terzo luogo, infatti, è interessante notare che Paolo riprende la stessa coppia universalistica «il giudeo e il greco» di 1,16b e la ripete due volte in 2,9-10. Ma, mentre là si trattava di una formulazione riferita all'evangelo, alla sua potenza salvifica e alla sorprendente gratuità di una inedita giustizia divina che faceva il paio con la fede del credente, ora invece il binomio viene ripreso in maniera diversa, applicandolo cioè alla diffusa e tutt'altro che sorprendente dottrina di un Dio che è comunque spassionato e imparziale nella retribuzione. Ed è come dire che tutti sono uguali davanti a Dio, sicché nessuno può presumere di essere avvantaggiato: il riferimento è certamente al giudeo e alla sua presunzione di essere avvantaggiato rispetto al gentile. Si annuncia così all'orizzonte il tema conclusivo del c. 2, dove si affermerà il superamento delle rispettive differenze storico-religiose. Ma bisogna osservare che gli scritti giudaici non applicano mai questa dottrina alla coppia «giudeo e greco».[149] Resta quindi determinante il fatto che, anche per quanto riguarda la retribuzione, questa parificante combinazione di «diversi» è stata coniata alla luce dell'evangelo, il quale appunto ritiene entrambi, cioè tutti, assolutamente uguali davanti a Dio; sicché, il suo uso nell'ambito semantico della giustizia retributiva risulta comunque un derivato evangelico. Del resto, è proprio sull'enunciazione di questo principio che culmina la sezione nel v. 11, dove la negazione che presso Dio esista una *prosōpolēmpsía*, «accezione di persone», riformula semplicemente in termini negativi l'idea positiva presente già in quell'*hékastos*, «ciascuno, ognuno, chiunque», che, presente nell'enunciazione dell'analogo principio biblico riportato in 2,6 (e derivato da Pr 24,12), pone indistintamente tutti davanti a lui su di un piede di uguaglianza.

3. *Commento*

Il **v. 1** si apre con la congiunzione *dió*, che può avere più di una funzione[150] ma che comunque intende connettere la nuova sezione a quella precedente. L'i-

[149] Lo studio di J.M. Bassler, *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom*, Chico, CA 1982, fa vedere bene quanto tradizionale fosse questa dottrina in Israele, dall'AT agli apocrifi, da Filone Al. al rabbinismo. Ma una dichiarazione di imparzialità in senso ecumenico si trova soltanto in un midrash tardivo, non anteriore al 300 d.C. (cf. Bassler, 72-76). Ciò che scrive Filone Al., *Quaest.in Ex.* II,2 («Il *prosélytos* è colui che circoncide non il prepuzio ma i piaceri, le concupiscenze e le altre passioni dell'anima»), rimane comunque all'interno di una concezione giudaica di accessione (*prosérchomai*) del gentile al popolo d'Israele.

[150] Cf. Cranfield I, 140-141.

potesi di Bultmann,[151] secondo cui questo versetto sarebbe una glossa mentre a legarsi più logicamente con 1,32 sarebbe piuttosto il v. 2, non solo non ha alcun fondamento testuale ma non valorizza appieno la logica del discorso. Come prima, infatti, così anche qui Paolo ha di mira l'umanità intera e non solo una sua parte, come se si trattasse solo del giudeo che condanna il gentile.[152] Si può ben ritenere che alla fin fine, come già era stato per Giovanni Battista (cf. Mt 3,7-10) e per lo stesso Gesù (cf. Mt 21,28-32), anche l'intento dell'Apostolo qui sia di contrastare la presunzione giudaica secondo cui l'appartenenza al popolo eletto assicurerebbe da sola il favore di Dio.[153] Ma l'orizzonte di Paolo è più ampio; o meglio: egli ottiene quel risultato non tanto affrontando direttamente il giudeo bensì colpendolo indirettamente con il collocarlo sullo stesso piano del greco.[154] Ora, infatti, a essere interpellato è semplicemente l'uomo in generale (*ô ánthrōpe*),[155] la cui indeterminatezza è ribadita dal pronome indefinito «chiunque tu sia» (*pâs ho krínōn*); d'altronde, nei vv. 9-10 si parlerà due volte di «giudeo e greco» insieme. In ogni caso, si conferma che in questa prima parte della lettera il discorso di Paolo verte non sui cristiani (o sui «fratelli», secondo l'appellativo di 1,13), ma sull'uomo in generale, sia egli di marchio gentile o giudaico, senza differenze, adottando quindi una prospettiva universalistica ma in quanto essa prescinde dalle specifiche caratteristiche del cristiano.[156]

Poiché il verbo «giudicare» (*krínein*) qui significa propriamente «condannare» (*katakrínein*),[157] come si vede dalla sequenza immediata di entrambi, il testo

[151] Cf. R. Bultmann, «Glossen im Römerbrief», in *TLZ* 72(1947), 197-202 (= *Exegetica*, Tübingen 1967, 278-284); così pure Käsemann 49.

[152] La differenza più ovvia, semmai, rispetto alla sezione 1,18-32, è che prima si mirava ai fatti mentre ora si guarda alle persone (così Pitta 102).

[153] Così Moo 126: «Paul's main target is the Jew».

[154] Il discorso prenderà una piega più decisamente polemica nei confronti del giudeo soltanto in 2,17-24.

[155] L'allocuzione a un interlocutore fittizio e generico appartiene al cosiddetto genere della diatriba, come si vede anche in Epitteto, *Diatr.* 2,21,11; 2,23,37; 4,9,6; 4,13,10; tuttavia, sulla inesistenza nell'antichità di un genere specifico della diatriba, vedi le precisazioni di T. Schmeller, *Paulus und die «Diatribe». Eine vergleichende Stilinterpretation* (NTA 19), Münster 1987, secondo il quale non si tratta d'altro che di un sottogenere della dialettica (in parziale polemica con S. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* [SBL DS 57], Chico, CA 1981). In ogni caso, la tesi di R.M. Thorsteinsson, *Paul's Interlocutor in Romans 2. Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography* (CB-NT 40), Stockholm 2003, che ritiene il «tu» in 2,1-5 come quello di un gentile e altrettanto in 2,17-29 come quello di un gentile che vuole chiamarsi giudeo, mi sembra insostenibile, anche perché basata sulla supposizione che i destinatari della lettera siano soltanto gentili (cf. in merito la nostra Introduzione).

[156] Cf. già Tommaso 171: *Quicumque sis, sive Gentilis sive Iudaeus.* Qualunque altro tentativo di precisare maggiormente questo «uomo» è inutile e improprio (per esempio, secondo Origene 873 si tratterebbe dei «capi delle Chiese, ossia vescovi presbiteri diaconi»; invece, secondo Lutero [cf. Pani I, 115-116] il testo si riferirebbe ai «potenti del nostro tempo,... non meno quelli spirituali che quelli temporali... Non è forse vero che i principi e i potenti, che pure non sono ladri e banditi di strada, di fatto si comportano come i ladri e i rapinatori?»).

[157] L'uso del verbo «giudicare» nel senso di «condannare» è tipico di Gv 3,17.18(bis); 5,22; 8,15; 12,47(bis); 16,11.

esprime una disapprovazione nei confronti di chi critica gli altri e poi opera anch'egli allo stesso modo. Il caso è inverso rispetto a quello richiamato in 1,32 (dove si accomunavano quelli che operano il male e quelli che, pur conoscendo la giustezza della loro condanna, in realtà li approvano); qui invece ci si riferisce a chi disapprova i malfattori ma poi fa come loro. Si tratta dunque di un fenomeno di ipocrisia, per cui si tende tanto ad accusare gli altri quanto a scusare se stessi. Il tema non è molto corrente altrove come lo è nella tradizione evangelica, sia nella fonte Q (cf. Mt 7,5/Lc 6,42: «Togli prima la trave dal tuo occhio e allora ci vedrai bene per togliere la pagliuzza dall'occhio del tuo fratello»; Mt 23,4/Lc 11,46: «Guai a voi... che caricate gli uomini di pesi insopportabili e quei pesi voi non li toccate nemmeno con un dito») sia in Lc 16,15 («Siete voi che vi ritenete giusti davanti agli uomini, ma Dio conosce i vostri cuori») e 18,9-14 (parabola del fariseo e del pubblicano). Nel nostro caso però lo scopo è teologico, così da far vedere non tanto che Dio non è ipocrita quanto piuttosto che solo lui ha il diritto di giudicare perché solo il suo giudizio è giusto (v. 2: «secondo verità»; cf. 3,4).

La menzione del «giudizio di Dio» (*tò kríma toû theoû*) nel **v. 2** riconduce esplicitamente il discorso sul piano teologico, da cui era partito in 1,18. Il costrutto, che con il concetto di *kríma* esprime non l'atto del giudicare ma già l'esito del giudizio divino in quanto punitivo (cf. 3,8; 5,16; 13,2), offre una forma di parallelismo con «la giusta sentenza di Dio» (*tò dikaíōma toû theoû*) di cui si parlava in 1,32 a proposito di quelli che sono degni di morte. Si prolunga così il precedente taglio discorsivo sulla semantica retributiva della giustizia di Dio, che resta tale anche nel suo procedimento imparziale. Ma l'accento ora cade sulla caratteristica precipua e indiscutibile di questo giudizio: esso è «secondo verità», *katà tḕn alḗtheian*. L'Apostolo è cosciente che su questo punto c'è accordo con i suoi interlocutori, specie giudei o comunque giudaizzanti («sappiamo»), visto che la medesima affermazione si trova in vari scritti del giudaismo contemporaneo (cf. soprattutto *2Bar* 85,9; *m.Ab.* 3,16; ma anche 1QS 4,20: «Allora Dio purificherà con la sua verità tutte le opere dell'uomo»; CD 20,29-30: «Giustizia e verità sono i tuoi giudizi contro di noi»).[158] Proprio in ciò Dio si differenzia dagli uomini, che o approvano chi compie il male (1,32) o disapprovano a parole ma non a fatti (2,1), anzi proprio perciò egli li giudica. Nello stesso tempo, la ripetizione del verbo *prássein* indica all'evidenza che il giudizio in questione riguarda appunto la prassi, l'agire, cioè le opere morali, come si legge nella Mishnah: «Sappi davanti a chi tu ti affatichi e chi è il tuo padrone, che deve retribuirti il compenso della tua opera» (*m.Ab.* 2,14).[159]

[158] Nella grecità classica, un accenno alla non mutevolezza della giustizia degli dèi, in quanto essi non distinguono tra natura stabile e legge mutevole, si trova in ARISTOTELE, *Et.nic.* 5,7,1134b.

[159] Vedi anche *Ps.Sal.* 17,8: «Secondo i loro peccati ripagali, o Dio, cosicché la loro sorte sia in accordo con le loro opere».

Riprendendo nel **v. 3** l'allocuzione diretta alla seconda persona singolare, addirittura con il «tu» (generalizzante, corrispondente al generico «uomo che giudichi»),[160] Paolo formula un interrogativo formale, la cui risposta è obbligata in senso negativo. All'ipocrita viene tatticamente attribuita l'ipotesi che egli possa sfuggire al giudizio di Dio, quasi che questo valga solo per i malvagi scoperti, conclamati. Analogamente, ma in forma asseverativa, si legge in un apocrifo: «Non sfuggiranno al giudizio del Signore coloro che compiono l'iniquità» (*Ps.Sal.* 15,8). Perciò la supposta ipotesi si rivela in definitiva soltanto un'illusione. Come a dire: Non pensarci nemmeno!

Il **v. 4** insiste e riformula l'interrogativo in altri termini, non più incentrandolo sulla metafora della fuga ma aggravandolo con l'idea del disprezzo da parte del peccatore presuntuoso.[161] Ora però in questione non c'è più il giudizio punitivo di Dio, bensì «la ricchezza della sua bontà, della sua tolleranza e della sua longanimità», per dire che in realtà egli benignamente concede tempo per la possibilità della conversione. Di fronte alla meschinità ipocrita dell'uomo sta quindi, in stridente contrapposizione, l'abbondante magnanimità di Dio.[162] Questo tipo di ricchezza è attribuito a lui secondo un *topos* veterotestamentario, come si legge nel testo-madre di Es 34,6: «Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso (TM: *'ēl raḥûm wᵉḥannûn*; LXX: *ho theòs oiktírmōn kaì eleḗmōn*), lento all'ira (TM: *'erek 'appayim*; LXX: *makróthymos*) e ricco di grazia e di fedeltà (TM: *rab ḥesed we'ĕmet*; LXX: *polyéleos kaì alēthinós*)» (cf. Nm 14,18; Sal 86,15; 145,8; Sir 16,13; Gl 2,13; e poi Ef 2,4; 1Pt 1,3).

I tre sostantivi impiegati da Paolo per specificare il concetto di ricchezza sono certamente sinonimi, e il loro accumulo intende soltanto sottolineare con forza l'unica idea della amorevolezza di Dio. Tutti e tre infatti vengono ripresi nel v. 4b e compendiati nell'aggettivo sostantivato *tò chrēstòn toû theoû*, lett. «il buono di Dio». Ma ognuno di essi comporta una sfumatura specifica. La bontà, *chrēstótēs*,[163] da una originaria connotazione di utilità e onestà in rap-

[160] Questo uso del pronome personale, in retorica, corrisponde alla figura della enallage di persona (cf. PERELMAN – OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato*, 170 e 188).

[161] Sulla semantica del verbo *katafronéō*, vedi C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, 2 voll., Brescia 1994, I, 858-863.

[162] Il sostantivo «ricchezza», *ploûtos*, nel NT su 22 ricorrenze solo in 4 casi è impiegato in senso economico, sempre negativo (Mt 13,22/Mc 4,19/Lc 8,14; 1Tm 6,17; Gc 5,2; Ap 18,17); in tutti gli altri casi ha valore metaforico-spirituale, sempre positivo, di cui 2 volte con riferimento al cristiano (2Cor 8,2; Col 2,2) e 2 volte al mondo e alle genti (Rm 11,12[bis]), mentre 3 volte è detto di Cristo (Ef 3,8; Eb 11,26; Ap 5,12) e 9 volte è un attributo di Dio variamente specificato: «della sua bontà, della sua tolleranza e della sua longanimità» (Rm 2,4), «della sua gloria» (Rm 9,23; Ef 3,16; cf. Fil 4,19), «della sua sapienza e conoscenza» (Rm 11,33), «della sua grazia» (Ef 1,7; 2,7), «della sua gloria ed eredità» (Ef 1,18), «della gloria del suo mistero» (Col 1,27).

[163] Cf. L.R. STACHOWIAK, *Chrestotēs. Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart* («Studia Friburgensia» n.s. 17), Freiburg/Schw. 1957; M.A. SIOTIS, «La *chrēstótēs* de Dieu selon l'Apôtre Paul», in L. DE LORENZI (ed.), *Paul de Tarse, apôtre du notre temps*, Rome 1979, 201-232.

porto a ciò che è giovevole,[164] nel greco biblico passa a definire una qualità di Dio nel senso della sua amorevolezza e benevolenza,[165] come si vede anche nel NT, per esempio nella coppia «la bontà e l'amore per gli uomini da parte di Dio nostro salvatore» (Tt 2,4: *hē chrēstótēs kai hē filanthrōpía*) e soprattutto nel passo agli Efesini: «... per manifestare la sovraeminente ricchezza della sua grazia *benignamente riversata su di noi* (*en chrēstótēti ef'hēmâs*) in Cristo Gesù» (Ef 2,7).

Nel nostro passo ai Romani però la bontà di Dio non è connessa con la redenzione operata in Gesù Cristo, ma semplicemente con l'idea di una dilazione di tempo normalmente concessa da Dio per la conversione di qualunque peccatore. Infatti, il secondo sostantivo, «tolleranza», *anochḗ* (dal verbo *anéchomai*, «sostenere, resistere, lasciar correre»), indica l'idea di sospensione, pazienza, indugio, chiudere un occhio, trattenersi prima di agire con troppa fretta, dare tempo.[166] Nel senso morale di sopportazione dei mali, il concetto è tipico dell'ascesi stoica, conformemente al celebre motto: *Anéchou kaì apéchou* (in latino *Substine et abstine*).[167] Ma gli dèi greci sono intolleranti, come si legge in un'iscrizione del sec. I a.C.: «Essi non sopportano i trasgressori dei comandi».[168] L'attribuzione paolina del concetto a Dio invece implica comunque una componente di clemenza, di indulgenza,[169] e proprio per questo si inserisce in modo semanticamente omogeneo tra gli altri due attributi elencati. L'idea di *anochḗ* infatti nel nostro versetto fa il paio anche con l'ultimo dei tre, quello di *makrothymía*, lett. «grandezza d'animo».[170] Nel NT il termine è preferito dall'epistolario paolino (10 volte su 14), benché solo raramente venga impiegato con una connotazione teologica (solo in Rm 2,4; 9,22; 1Pt 3,20; 2Pt 3,15),[171] visto che per lo più definisce una qualità positiva del cristiano in senso antropologico.[172] È nell'AT che esso appare fin da principio come un tipico attributo di Dio,[173] come risulta dal testo-madre di Es 34,6 già citato, e come tale resta in generale nel giudaismo intertestamentario, dove semmai la longanimità dell'uomo entra in conto come riproduzione di quella divina.

Ciò che colpisce nel discorso paolino è che la positività di questi tre concetti costituisce un «superamento dell'ira»,[174] con la quale invece era cominciata l'argomentazione in 1,18. Essi però contestualmente non ne rappresentano la cancellazione, poiché vengono addotti dall'Apostolo non come alternativa dell'ira di Dio (tale sarà solo la giustizia «evangelica» enunciata in 3,21ss) ma come prova della sua imparzialità, cioè di una giustizia che non si lascia smuovere da chi vorrebbe accampare pretesi vantaggi, bensì concede semmai a tutti i peccatori indistintamente una opportunità da cogliere come un favore comune.

Lo scopo della generosa disponibilità di Dio infatti è uno solo: condurre il peccatore *eis metánoian*, cioè al ravvedimento, al pentimento. Qui davvero Paolo parla come un buon giudeo, sia perché questo tema è ben attestato nelle fonti giudaiche del tempo, sia perché questo specifico lessico nelle sue lettere è rarissimo, essendo inappropriato a esprimere la novità evangelica.[175]

> Il tema è ben documentato nel giudaismo antico, come si vede nei testi seguenti riportati da fonti diverse: «Tu chiudi gli occhi sui peccati degli uomini in vista del loro pentimento» (Sap 11,23: *eis metánoian*); «C'è una speranza per coloro che si convertono dalla ribellione e abbandonano il peccato» (1QH 6,6); «Colui che non si pente dinnanzi a lui è perduto» (*1Hen* 50,4); «La tua bontà è su coloro che peccano, quando si pentono» (*Ps.Sal.* 9,7); «Ai peccatori Dio accorda del tempo per il pentimento» (FILONE AL., *Leg.alleg.* 3,106; cf. *Somn.* 1,91: «Se l'anima dichiara di pentirsi, ... allora è purificata, emendata, e ha placato la giusta ira di Colui che incombeva su di lei come un giustiziere»); «La *metánoia* è figlia dell'Altissimo... e il Dio altissimo la ama e tutti gli angeli la onorano» (*Ios. et As.* 15.8); «Il pentimento e le opere buone sono uno scudo contro la punizione» (*m.Ab.* 4,11); «Grande è il pentimento, *gᵉdôlāh tᵉšûbāh*, perché porta la guarigione al mondo; grande è il pentimento, perché raggiunge il trono della gloria; grande è il pentimento, perché avvicina la redenzione finale; grande è il pentimento, perché prolunga gli anni della vita dell'uomo» (*b.Yom.* 86ab); altrove si

[164] L'aggettivo *chrēstós* è attestato centinaia di volte come nome di schiavi (cf. ORSOLINA MONTEVECCHI, «Nomen Christianum», in *Bibbia e papiri: luce dai papiri sulla lingua greca*, Barcelona 1999, 155-172, specie 162-164).

[165] Il termine nell'AT è attestato quasi solo nel Salterio (15 volte su 18); cf. Sal 144,7: le generazioni «diffondono il ricordo della tua immensa bontà». Vedi anche FILONE AL., *Abr.* 122.

[166] In questo senso generico, e in contesto militare, va l'unica attestazione del termine nella LXX: 1Mac 12,25.

[167] Lo si trova riportato in AULO GELLIO, *Noct.att.* 17,19.

[168] Cf. *SIG* 985,34 (da Filadelfia nella Lidia): *toùs parabaínontas tà paraggélmata ouk anéxousin*. Nell'AT la negazione esplicita della sopportazione da parte del Dio biblico, ma utilizzando il verbo *makrothyméō*, si legge una volta sola, ed è nei confronti dei violenti, oppressori dei poveri: «Il Signore non si mostrerà indulgente verso di loro».

[169] Cf. *Ps.-Aristea* 194: «Dio predispone il timore in ogni cuore, accordando dilazioni (*didoùs anochàs*) e insieme mostrando gli effetti della sua potenza».

[170] Sul tema vedi S. TAROCCHI, *Il Dio longanime. La longanimità nell'epistolario paolino* (RivBib Suppl. 28), Bologna 1993. La traduzione del termine greco è stabilita da AGOSTINO, *De quant. an.* 17,30: «Quella che i greci chiamano *makrothymía* noi siamo soliti tradurla con *longanimitas*... La virtù che si chiama magnanimità (*animi magnitudo*) dev'essere intesa non in riferimento all'estensione ma alla forza, alla potenza concernente l'animo».

[171] Pure il verbo *makrothyméō* (10 volte) presenta una semantica teologica solo in Mt 18,26.29; Lc 18,7; 2Pt 3,9.

[172] Anche nella grecità pagana, da Aristotele allo stoicismo, la *makrothymía* è trattata solo come una virtù che qualifica il saggio; in Menandro si legge: «Poiché sei un uomo, non chiedere mai agli dèi l'assenza di dolore, ma la longanimità» (T. KOCH, *Comicorum Atticorum Fragmenta* III, 167).

[173] La LXX documenta solo 4 volte il sostantivo ma 19 volte l'aggettivo (più 9 volte il verbo).

[174] TAROCCHI, *Il Dio longanime*, 94. In effetti, l'aggettivo *makróthymos* della LXX rende il costrutto ebraico del TM *'erek 'appayim*, che letteralmente significa «lunghezza di narici», cioè lentezza di respiro, quindi assenza di concitazione, calma, tranquillità (appunto il contrario dell'ira, che notoriamente si manifesta con un respiro corto, ansante).

[175] Cf. R. PENNA, «Pentimento e conversione nelle lettere di san Paolo: la loro scarsa rilevanza soteriologica confrontata con lo sfondo religioso», in *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento* (Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 6), Cinisello Balsamo 2001, 536-580.

legge che dei quattro mezzi di espiazione dei peccati, cioè pentimento-*yom kippur*-sofferenze-morte, solo il primo è suggerito da Dio in persona, mentre gli altri sarebbero fondati rispettivamente nella Torah, nella Sapienza e nei Profeti (cf. *p.Mak.* 31d).[176]

Paolo ricorre molto raramente a questo lessico (in 2Cor 7,9.10; 12,21; Rm 2,4.5),[177] e solo nel nostro caso esso ha una vera valenza teologica. Ciò sta soltanto a significare che qui, e non in altri casi, egli ha l'occasione di rivolgersi a una comunità giudeo-cristiana, evidentemente sensibile a un linguaggio del genere. In ogni caso, bisogna escludere che egli rivolga questo richiamo direttamente alla Chiesa di Roma, trattandosi di una comunità già saldamente ancorata all'evangelo (cf. 1,8; 16,19), ma neppure ai cristiani in generale, dato il contesto dell'argomentazione (cf. 2,1).[178] Piuttosto si deve convenire con l'esegesi contemporanea, la quale vede qui un interlocutore retorico non-cristiano, concordando con quanto già in antico Origene scriveva con chiarezza: «Egli dice questo dei giudei e dei gentili entrambi non ancora credenti».[179] Di fatto però l'intento retorico dell'ammonimento di Paolo va piuttosto nei confronti dei giudei; alla sezione infatti soggiace una prospettiva critica verso chi nel giudaismo pretende per sé da parte di Dio un criterio di giudizio diverso da tutti gli altri.[180] Bisogna comunque dire che c'è un concetto tipicamente cristiano che agli occhi e sotto la penna di Paolo rimpiazza quello giudaico di *metánoia/t*ᵉ*šûbāh*, ed è quello di fede, che a differenza del pentimento non comporta alcun «ritorno» all'indietro, verso una rinnovata osservanza della Legge, bensì al contrario provoca un

[176] All'ambiente giudaico bisognerebbe aggiungere il peso che la *metánoia* ha in ambito ellenistico-pagano; qui spiccano per contrasto sia la sua squalifica da parte degli stoici (i quali «non ammettono che il saggio possa pentirsi, poiché avere la *metánoia* è proprio di un falso giudizio già prima sbagliato»: Crisippo in *SVF* III,147,21) sia la sua esaltazione nella *Tavola* dello Ps.-Cebete, che addirittura la personifica come guida dallo stadio dell'inganno e dell'ignoranza a quello della cultura delle arti liberali (mentre sarà la *metaméleia* a favorire il passaggio al successivo livello della virtù).

[177] In più, cf. il testo deuteropaolino 1Tm 2,25.

[178] Ciò va detto contro S.J. GATHERCOLE, *Where is boasting? Jewish soteriology and Paul's response in Romans 1-5*, Grand Rapids 2002, 130-133. Giustamente, tuttavia, T. SCHMELLER, *Paulus und die «Diatribe». Eine vergleichende Stilinterpretation* (NA NF 19), Münster 1987, 285s, sottolinea il fatto che almeno indirettamente ogni membro della comunità doveva e deve sentirsi interpellato, in quanto la presentazione negativa della situazione fuori di Cristo deve renderlo cosciente della necessità di apprezzare, appropriarsi e conservare la propria condizione di salvezza: il livello del fittizio perciò è funzionale a qualcosa di ben reale e oggettivo.

[179] ORIGENE, *In Rom.* 888A (Cocchini I,72).

[180] A questo proposito è importante il citato studio di GATHERCOLE, *Where is boasting?*, specie 161-194, che documenta sulle fonti del giudaismo contemporaneo alle origini cristiane come il vanto di Israele, sia come popolo sia come individui, risieda tanto nella coscienza di una elezione collettiva (cf. *Ass.Mos.* 9,3-6; Bar 3,7; Sap 15,1-4; *2Bar* 48,22-24; *4Esd* 8; 2Mac 8,36; *4Mac* 9,17-18; FL. GIUSEPPE, *C.Ap.* 2,176-178; *Orac.Syb.* 3,218-225. 234-247.573-600) quanto nel fatto di obbedire individualmente ai precetti della Legge mosaica (cf. *Giub.* 21,4-3; 35,2-3; *Test.Jos.* 1,2-3; LAB 20,6; 62,5-6; Tb 1,3; FL. GIUSEPPE, *Vit.* 82-83; Paolo fariseo, Fil 3,5-6). Vedi anche G.P. CARRAS, «Romans 2,1-29: A Dialogue on Jewish Ideals», in *Bib* 73(1992), 183-207.

passo avanti verso l'inedita novità dell'offerta di una redenzione gratuita e inimmaginabile, legata al sangue di Cristo. Ma non per caso l'Apostolo qui non ne parla, dopo averla accennata in 1,16-17 e in attesa di riprenderla in 3,22ss.

Il **v. 5** continua sullo stesso tono, rivolgendosi sempre a un «tu» generalizzante; anzi, qui il tono non è più soltanto interrogativo, ma asseverativo. Paolo evidentemente costruisce un caso: quello di chi si ostina nel rifiuto di ogni ravvedimento, e lo risolve rincarando la dose dell'ammonimento con la prospettiva minacciosa di un giudizio senza appello. Ricordiamo che il tema di fondo è sempre quello dell'esercizio di una giustizia di Dio conforme ai presupposti veterotestamentari e persino umanamente logici della retribuzione proporzionata al male.[181]

I termini negativi impiegati sono in parte antropologici, in quanto riguardano l'uomo che adotta un atteggiamento riprovevole, e in parte teologici, in quanto riguardano Dio che vi si oppone con un giudizio di condanna. I termini antropologici sono quelli dell'ostinazione e del cuore impenitente: retti in greco da un solo articolo, essi formano di fatto una endiadi, che fonde insieme due vocaboli, cioè esprime un solo concetto mediante due termini diversi.[182] Il primo dei due, *sklērótēs*, lett. «sclerosi», significa indurimento, irrigidimento, e in senso morale caparbietà, ostinazione. Esso ricorre solo qui nel Nuovo Testamento,[183] e il suo utilizzo in senso individuale integra la semantica prevalentemente collettiva dell'Antico: «Non guardare alla caparbietà di questo popolo e alla sua malvagità e al suo peccato» (Dt 9,27); ciò può essere un segno ulteriore che il discorso paolino non ha di mira la comunità cristiana, ma i singoli peccatori fuori di Cristo, visto che anche il corrispondente verbo *sklērýnō*, «indurisco», verrà usato in Rm 9,18 quasi in forma di assioma («Dio... indurisce chi vuole») ma nel contesto del racconto che riguarda il solo Faraone e la sua opposizione a Dio secondo il libro dell'Esodo.[184] Sinonimo del nostro termine è quello che Paolo impiegherà altrove a proposito di Israele: *pōróomai / pṓrōsis*, «indurirsi, pietrificarsi, diventare insensibile / callosità, insensibilità, ottusità» (Rm 11,7.25; 2Cor 3,14).[185] Nel nostro passo, tra le righe, non si può non leggere anche un riferimento indiretto all'atteggiamento ostinato di chi, non accogliendo l'evangelo, si chiude alla manifestazione della misericordia divina in Cristo e alla sua dimensione universalistica.

[181] Cf. *Test. Gad* 7,5: Dio «perdona colui che si è pentito, ma destina l'impenitente a un castigo eterno».

[182] Lo si vede anche dal fatto che le due espressioni, oltre ad avere un solo articolo, hanno pure un solo pronome personale, «tuo», per di più unito soltanto alla prima delle due.

[183] Più frequente e variamente distribuito è l'aggettivo *sklērós* (Mt 25,24; Gv 6,60; At 26,14; Gc 3,4; Gd 15); è attestato anche il sostantivo composto *sklērokardía*, «cuore indurito» (Mt 19,8; Mc 10,5; 16,14). La LXX attesta pure raramente il sostantivo (solo in Dt 9,27; 2Sam 22,6; Is 4,6; 28,27), ma in più ricorre al suo sinonimo *sklērotráchēlos*, «collo o cervice dura» (9 volte) e più spesso all'aggettivo *sklērós* (56 volte).

[184] Lo stesso verbo, invece, fuori di Paolo viene usato al plurale (cf. At 19,9; Eb 3,8.13.15; 4,7).

[185] Il verbo sarà impiegato al plurale anche a proposito dei gentili in Ef 4,18.

La seconda espressione che riguarda l'uomo parla di «cuore impenitente», *ametanóetos kardía*. L'aggettivo riprende il precedente concetto di *metánoia*, ma in termini di contrasto, sottolineando insieme sia che essa dev'essere radicata nell'interiorità del cuore sia che proprio per questo la sua mancanza è particolarmente grave. Oltre all'aggettivo, l'intero sintagma è esclusivo di Paolo, che lo impiega solo qui. Esso corrisponde al nome composto *sklērokardía*, «durezza di cuore», che la LXX a volte paragona addirittura al prepuzio come segno di paganesimo e della quale perciò richiede la circoncisione (cf. Dt 10,16; Ger 4,4). Rispetto alla prima espressione, dunque, questa rappresenta evidentemente un grado ulteriore nella descrizione di chi rifiuta di aprirsi alla ricchezza della bontà di Dio, cioè di sciogliersi al suo calore.

I termini teologici, che seguono, esprimono la dura reazione divina, ma in modo tale che questa risulta semplicemente una conseguenza dell'azione umana. Ora infatti Paolo parla, sì, di «ira» e di «giusto giudizio di Dio», ma non in quanto essi provengono direttamente da una iniziativa divina, bensì in quanto sono il prodotto diretto di un comportamento umano: «(tu) accumuli per te».[186] C'è una fine ironia nell'uso metaforico del verbo *thēsaurízeis*, lett. «mettere in serbo, formarsi un tesoro», detto qui di ciò che l'uomo impenitente riesce a mettere da parte per il futuro: non una fortuna, ma una sfortuna! Oggetto dell'azione di ammassare, infatti, è solo «ira per il giorno dell'ira e della manifestazione del giusto giudizio di Dio». Come si vede, il termine che regge l'intera frase è «l'ira», in più duplicata nel costrutto «il giorno dell'ira», che inoltre riceve una specificazione aggiuntiva come «giorno... della manifestazione del giusto giudizio di Dio». La costruzione della frase non lascia dubbi sul tipo di giudizio in questione: esso sarà un giudizio di condanna. Il tema dell'ira riprende in termini espliciti il tema dell'anti-tesi enunciato sopra (in 1,18, a cui rimandiamo), secondo cui la *orgḗ* esprime un particolare aspetto della giustizia divina: quello della corrispondenza esatta e inesorabile fra trasgressione e punizione, quello cioè che i destinatari giudeo-cristiani della lettera erano probabilmente più disposti ad accogliere.

Il sintagma «giorno dell'ira» proviene di peso dal linguaggio di una certa minacciosa predicazione profetica veterotestamentaria secondo il greco LXX (cf. Sof 1,14-18: «È vicino il gran giorno del Signore... Giorno d'ira quel giorno, giorno di angoscia e di afflizione, giorno di rovina e di sterminio, giorno di tenebre e di caligine, giorno di nubi e di oscurità»); esso rappresenta una precisazione di un altro sintagma profetico, «il giorno del Signore», apparentemente più neutro

[186] Può essere interessante notare che la stessa espressione ricorre in Lc 12,21 a proposito del ricco che stoltamente amplia gli spazi per mettervi i suoi beni, senza sapere che sarebbe morto la notte seguente: «Così è chi accumula per sé (*ho thēsaurízōn heautôi*) e non si arricchisce per Dio». D'altronde nell'apocrifo *Ps.Sal.* si legge che «chi compie la giustizia tesaurizza per sé la vita da parte del Signore» (9,5).

ma in realtà perfettamente sinonimo (cf. Gl 2,1-11).[187] Pure l'Apocalisse di Giovanni ne è erede, se non che attribuisce l'ira non solo a Dio ma anche all'Agnello: «È giunto il giorno grande della loro ira, e chi vi può resistere?» (Ap 6,17). Evidentemente i lettori romani di Paolo dovevano conoscere un simile modo di esprimersi ed essere, cioè, versati nella conoscenza delle pagine dell'AT o comunque essere assuefatti a una forma di pensiero giudaica.[188]

Quel giorno rappresenterà «la manifestazione (*apokálypsis*) del giusto giudizio di Dio». È qui che Paolo integra il precedente discorso su di una messa in atto già attuale dell'ira di Dio (cf. 1,18-32), rifacendosi a una prospettiva di tipo escatologico-apocalittico. Di una rivelazione infatti si tratta, che, essendo riservata al futuro ultimo, è ancora sempre oggetto di attesa e comunque è fuori della portata dell'uomo (cf. anche Rm 8,19; 1Cor 1,7; inoltre 2Ts 1,7).[189] Inevitabilmente ciò significa che la manifestazione storica dell'ira di Dio, di cui si è parlato nella sezione epistolare precedente, è temporanea e parziale. Tuttavia, la giustapposizione e la coesistenza dei due momenti in Paolo fanno vedere come egli sia debitore di prospettive linguistiche e culturali diverse, e in definitiva come il mistero cristiano abbia aspetti differenti e anche antinomici. Anzi, non si può escludere che Paolo intenda anche dire che il giudizio futuro rivelerà la fondatezza e la giustezza delle stesse manifestazioni storiche dell'ira di Dio. L'Apostolo infatti precisa l'oggetto della rivelazione o manifestazione: «il giusto giudizio (*dikaiokrisía*) di Dio». Il sostantivo greco, assente nella LXX,[190] è presente qui per l'unica volta in tutto il NT, ma è identico al sintagma «giusto giudizio, *dikaia krisis*», che si trova in 2Ts 1,5. Anche in questo caso siamo di fronte a un linguaggio giudaico, che sempre riconosce in Dio la funzione di un giudice obiettivo e inappellabile: «I giudizi del Signore sono tutti fedeli e giusti» (Sal 19,10; cf. 119,137), «Uno solo è il legislatore e giudice che può salvare e perdere» (Gc 4,12), «Veri e giusti sono i tuoi giudizi» (Ap 16,7; 19,2).[191] Più avanti nella lettera Paolo parlerà pure del «tribunale di Dio» (Rm 14,10), di fronte al quale anche tutti i cristiani dovranno comparire. Ma il contesto logico nei due casi è diverso: mentre là il rimando al giudizio di Dio ha solo la funzione parenetica di dissuadere i cristiani dal giudicarsi a vicenda tra di loro, qui in 2,5 il tema è direttamente teologico poiché riguarda l'idea «giu-

[187] Questa espressione acquista una semantica più positiva quando Paolo la carica di una connotazione cristologica ed essa si muterà in «giorno del Signore nostro Gesù Cristo» (cf. 1Cor 1,8; 5,5; Fil 1,6.10; 2,16; 1Ts 5,2.4).

[188] Vedi anche Strack – Billerbeck 4, 1093-1118.

[189] La coloritura giudaico-escatologica del concetto nel nostro caso è confermata dal fatto che altrove, e perlopiù, Paolo invece utilizza il termine *apokálypsis* in rapporto a qualche rivelazione profetica attuale, verificatasi per lui o nelle sue comunità (cf. 1Cor 14,6.26; 2Cor 12,1.7; Gal 1,12; 2,2).

[190] Qui però in 2Mac 12,41 è attestato il sostantivo personale *dikaiokrítēs*, «giusto giudice»: il termine composto si troverà poi sciolto in 2Tm 4,8 secondo le sue due componenti, *ho díkaios kritḗs*.

[191] Giustamente Fitzmyer 302 rimanda anche ai «giudizi di giustizia (cioè giusti)», di cui si parla nei manoscritti di Qumran (*mišpᶜtê ṣedeq*: 1QH 1,23; cf. 1,30; 1QS 4,4).

stizialista» di Dio stesso secondo una precisa concezione (non evangelica) che si ha di lui.[192]

Infatti il **v. 6** enuncia finalmente il principio fondamentale che contraddistingue il Dio non-evangelico: in questa prospettiva, egli è soltanto colui che «retribuirà ciascuno secondo le sue opere» (*apodōsei hekástōi katà tà érga autoû*). La formulazione della frase è un amalgama di due passi veterotestamentari: Pr 24,12 (dove il verbo è alla terza persona ma al presente: *apodídōsin...*, «egli retribuisce, ecc.») e Sal 62,13 (dove il verbo è al futuro ma alla seconda persona: *sý apodōseis...*, «tu retribuirai, ecc.»).[193] Il fatto che l'Apostolo riporti questa frase senza introdurla con una formula di citazione, cioè senza porla in particolare rilievo, anzi collegandola in continuità sintattica con la precedente, significa soltanto che egli condivide semplicemente la sostanza ivi espressa e che in più essa appartiene ai presupposti ideali dei suoi lettori. Infatti, il tema di una retribuzione in base alle opere effettivamente compiute è ricorrente e fondamentale per la teologia e la spiritualità giudaica,[194] essendo abbondantemente attestato nella letteratura sia biblica[195] sia extra-biblica.[196] Anche il NT vi ricorre più volte almeno in forma indiretta (cf. soprattutto Mt 16,27; 1Pt 1,17; Ap 2,23; 20,12-13; 22,12; ma anche Mt 7,21; 25,31-46; Gv 5,29) e persino Paolo altrove non si fa scrupolo di formulare un principio analogo (cf. 2Cor 5,10; 11,15; Gal 6,7-9; vedi pure Col 3,24-25; Ef 6,8; 2Tm 4,14). Nel nostro caso, però, occorre avere sempre presente che l'Apostolo non sta facendo un discorso di timbro cristiano, ma espone la giustizia non-evangelica con cui Dio agisce secondo una tipica prospettiva giudaica.[197]

[192] La differenza tra i due passi consiste anche nel fatto che, mentre nel contesto di 14,10 c'è una tipica componente cristologica (in 14,8-9) sicché il tribunale di Dio va considerato in rapporto a Gesù Cristo (tanto che in 2Cor 5,10 si parla correlativamente di un «tribunale di Cristo»), in Rm 2,5 invece si prescinde totalmente dai termini specifici della fede cristiana.

[193] Cf. R.B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven-London 1989, 42-43. Il verbo *apodídōmi* in questo contesto non significa altro se non «ripagare, ricompensare, retribuire, restituire (in cambio), rendere», sia in bene (cf. Dt 24,13) sia in male (cf. Sal 28,4).

[194] Vedi in merito Yinger, *Paul, Judaism, and Judgment According the Deeds*, 17-138: l'Autore, tra l'altro, polemizza con un lavoro di K. Koch («Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament», in *ZTK* 52[1955], 1-42) e con i suoi epigoni, secondo cui sarebbe stata soltanto la versione della LXX a introdurre in questa materia termini di carattere legale-giuridico di ricompensa (come appunto *apo-*, *ant-apodídōmi*), mentre la Bibbia ebraica intenderebbe parlare non di corrispondenza legale tra azione ed effetto ma solo di conseguenza organica («Tun-Ergehen-Zusammenhang»). Su di un giudizio secondo le opere nell'ambito del paganesimo greco-romano, cf. D.W. Kuck, *Judgment and Community Conflict: Paul's Use of Apocalyptic Judgment Language in 1 Corinthians 3:5-4:4* (NT Suppl. 66), Leiden 1992, 96-149. Più in generale, cf. S.G.F. Brandon, *The Judgment of the Dead: The Idea of Life After Death in the Major Religions*, New York 1969.

[195] Vedi Rt 2,12; 1Re 8,32; Sal 18,20.24; 28,4; 62,13; 94,23; Pr 19,17; 24,12; Qo 12,14; Sir 11,26; 16,12.14; 17,23; 35,22; Ger 17,10; 23,2; Ez 7,8-9.27; 18,30; 33,20; Os 4,9.

[196] Così negli apocrifi: *Giub* 5,11.15; *1Hen* 95,5; 100,7; *Ps.Sal.* 2,7.16.25.34s; 17,8-9; *LAB* 3,10; 44,10; 64,7; *2Bar* 54,21; *Ios.As.* 28,3; così a Qumran: 1QS 2,7-8; 10,11.17b-18; 1QH 4,18-19; 5,5-6; 14,24; 1QM 18,14; CD 3,4-5; 5,15-16; 7,9; 1QpAb 12,2-3; 4QpSal 37: 4,9.

[197] Per una trattazione del problema in generale, oltre al citato Yinger, cf. E. Synofzik, *Die Gerichts- und Vergeltungsaussagungen bei Paulus. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1977; S.H. Travis, *Christ and the Judgment of God: Divine Retribution in the New Testament*, Basingstoke 1986; R. Penna, «Aspetti originali dell'escatologia paolina: tradizione e novità», in *Vangelo e inculturazione*, 581-611.

In ogni caso, bisogna cogliere bene la funzione argomentativa del riporto di questo principio biblico nella nostra lettera.[198] Va notato che Paolo sembra dimenticare e comunque non cita dall'AT un'altra affermazione, apparentemente contraria, che dice: Dio «non ci tratta secondo i nostri peccati, non ci ripaga secondo le nostre colpe» (Sal 103,10; cf. 79,9; 86,15; 130,3-4; Gl 2,13), che sembra distruggere il principio della retribuzione in base alle opere (peccaminose). Ma egli non poteva citare questo testo, per una serie di motivi: primo, perché esso già all'interno del Salmo 103 vale unicamente per le trasgressioni occasionali del pio giudeo, visto che secondo lo stesso Salmo la misericordia di Dio riguarda soltanto «quanti custodiscono la sua alleanza e ricordano di osservare i suoi precetti» (ib., v. 18!);[199] secondo, perché nell'ottica paolina neanche i giudei possono sfuggire al giudizio di Dio (cf. 2,3), ma, nonostante i privilegi dell'alleanza, vi sottostanno alla pari dei gentili (cf. 2,9b.10b);[200] terzo, perché l'intenzione ultima di Paolo è di mettere in luce che nel processo di giustificazione davanti a Dio non conta l'osservanza della Legge mediante la pratica delle opere da essa comandate (e perciò destinate a una ricompensa), ma conta la nuda fede in Cristo, mentre il testo salmico almeno a prima vista sembrerebbe fare eccezione al principio del giudizio secondo le opere; e infine, perché un testo del genere sarebbe letteralmente suscettibile di una vera e propria interpretazione evangelica, ma a prescindere dalla suddetta restrizione dei suoi destinatari,[201] e però questo tipo di lettura non appartiene ancora all'attuale contesto argomentativo. Per tutti questi motivi Paolo doveva rifarsi al criterio della ricompensa secondo le opere o meglio all'idea di un Dio che, se da una parte premia il bene, dall'altra però non lascia impunito il peccato (cf. Sir 16,11); abbiamo così di fronte a noi un esatto contraltare, anzi un'alternativa al principio evangelico che in seguito espliciterà.

[198] L'ipotesi di D.A. Campbell, «A Rhetorical Suggestion concerning Romans 2», in *SBL 1995 Seminars Papers*, Atlanta 1995, 140-167, secondo cui l'intento di Paolo sarebbe solo quello di mostrare l'assurdità, se non il ridicolo, di una concezione della salvezza favorevole ai giudei, è stata ben criticata da J.-N. Aletti, *Israël et la loi dans la Lettre aux Romains* (LD 173), Paris 1998, 48-55.

[199] Del resto, anche nell'AT Dio è definito, in termini complementari, come Colui che è clemente e misericordioso per quelli che lo amano e osservano i suoi comandi, ma anche geloso e pronto a punire coloro che lo odiano e trasgrediscono i suoi precetti (cf. Es 20,5-6; 34,6-7; Nm 14,18; Dt 5,9-10; Ger 32,18; Na 1,3). In definitiva, la misericordia di Dio è promessa solo a chi è fedele all'alleanza e a chi usa dei mezzi previsti dal sistema mosaico per la reintegrazione in essa (sacrifici, digiuni, preghiere, ritorno all'osservanza della Legge); per il resto, vale il principio: «Al giusto sarà accreditata la sua giustizia, al malvagio la sua malvagità» (Ez 18,20; cf. anche Sir 5,5.7)!

[200] A favore del fatto che Paolo qui si muova avendo in mente la presunzione dei giudei per la propria posizione di vantaggio, più che non per attaccare un loro supposto legalismo, cf. il citato Carras, «Romans 2,1-29». «L'imparzialità del giudizio divino secondo le opere funziona come il principale fondamento teologico per l'argomentazione di Paolo in favore dell'uguaglianza tra giudei e gentili» (Yinger, *Paul, Judaism*, 150).

[201] La giustizia di Dio, di cui si parlerà in 3,21–5,21, consiste proprio nel non trattare l'uomo secondo i suoi peccati!

Va rilevato che in 2,6 troviamo per la prima volta nella nostra lettera il concetto di opera morale, espresso con il plurale *érga*: «ciascuno secondo le sue opere» (nella lettera il termine ricorrerà altre nove volte, più cinque al singolare). È certo che il plurale altrove è sempre impiegato in senso negativo, anche perché esso è normalmente associato ai concetti di Legge, carne, tenebra (così pure in Gal). Ma va rifiutata la tesi di chi[202] ha voluto contrapporre l'uso paolino del plurale a quello del singolare, in modo tale da vedere solo nel singolare l'assenza del concetto di prestazione meritoria e invece la presenza dell'idea di fede, come a dire che di per sé il cristiano non ha «opere» proprie ma solo un'opera (di Dio) che è appunto la fede. Di contro, va detto che nel caso di Rm 2,6 le «opere» hanno una semantica molto generale, poiché subito dopo nel v. 7 si parla al singolare di «opera buona» (che noi abbiamo tradotto al plurale) in senso positivo, addirittura mirante alla vita eterna; e voler identificare questa opera buona con la fede è una vera forzatura del linguaggio paolino. D'altra parte, però, lascia perplessi la tesi di chi[203] intende le opere non come prestazione umana in vista di una ricompensa, ma solo come segno manifestante la dimensione interiore dell'uomo e quindi come mezzo per riconoscere il carattere proprio di una persona. La debolezza di questa posizione viene rivelata proprio da Rm 2,6-11: qui le opere sono oggetto di un giudizio, che le ripaga con un contraccambio adeguato; anche se esse, secondo i presupposti del giudaismo, provengono da una condizione basata sull'elezione divina e quindi sulla grazia, tuttavia contano davanti a Dio come qualcosa che si spiega non tanto a livello antropologico, quanto come risposta alla sua volontà di legislatore: esse, cioè, sono sempre opere della Legge, eseguite in conformità ad essa (cf. 2,13).[204]

Come abbiamo rilevato più sopra, i vv. 6-11 sono costruiti in forma chiastica, in modo tale che i due estremi (vv. 6 e 11) formulano il medesimo principio di un paritetico comportamento di Dio nei confronti di ogni uomo, sia pure ripetendolo in termini rispettivamente positivi («retribuirà ciascuno») e negativi («non c'è preferenza»). Le frasi intermedie, cioè i **vv. 7-10**, esprimono invece due diversi e anzi opposti comportamenti morali dell'uomo, sui quali appunto si esercita imparzialmente un corrispondente giudizio divino (vv. 7 e 10: il premio del bene; vv.

[202] Cf. L. Mattern, *Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus* (ATANT 47), Zürich-Stuttgart 1966.

[203] Cf. R. Heiligenthal, *Werke als Zeichen. Untersuchungen zur Bedeutung der menschlichen Taten im Frühjudentum, neuen Testament und Frühchristentum* (WUNT 2.9), Tübingen 1983: l'Autore, protestante, vuole con ciò criticare la tendenza protestante a sospettare sempre delle opere come mero risultato di uno sforzo umano; vedi anche Yinger, *Paul, Judaism*, 160-161.

[204] La concezione dell'opera come «segno» è più confacente all'ambiente ellenistico e ai suoi valori umanistici (cf. Heiligenthal, *Werke als Zeichen*, 1-25); cf. per esempio le espressioni seguenti: «È dovere proprio di qualcuno» (*érgon estí tinos*: Eschilo, *Coef.* 673); «Ora spetta a noi agire» (*nyn hēméteron tò érgon*: Erodoto, *Storie* 5,1,3); «Considerare qualcosa come proprio compito, farsene obbligo» (*érgon ti poieîsthai*: Platone, *Fedro* 232a); «È stato il risultato della vostra negligenza» (*tês hymetéras gégonen érgon oligōrías*: Luciano, *Nave* 29).

8-9: la punizione del male). Si può discutere se nell'incrocio del chiasmo l'accento maggiore cada sulle frasi periferiche dei vv. 7.10 (cioè, sull'affermazione del premio) o su quelle centrali dei vv. 8-9 (cioè, sull'affermazione del castigo). Data la contiguità dei versetti centrali, che per la loro immediata successione sottolineano con più evidenza il tema enunciato, è meglio vedere proprio in essi il vero intento retorico del testo,[205] quello cioè di equiparare il giudeo, contro ogni sua presunzione, al greco nel giudizio divino di condanna verso chiunque compie il male.[206] Tuttavia, ciò che suona più nuovo in questo testo è ciò che si legge nei vv. 7 e 10, già per il semplice fatto che il tema della ricompensa dei buoni è affiancato a quella della punizione dei malvagi. Questa dualità di retribuzione, infatti, in rapporto alla tradizione giudaica è piuttosto originale. Sia nell'AT sia negli scritti del giudaismo coevo è rarissimo che alla prospettiva della punizione dei malvagi si affianchi quella di un compenso positivo per i giusti, poiché tanto la predicazione profetica (cf. Is 59,18; 66,6) quanto la letteratura apocalittica (cf. 1En 95,5; 100,7) e quella disciplinare (cf. 1QS 2,7-8) si interessano solo della punizione dei disobbedienti o dei nemici.[207] Una voce diversa, più unica che rara, si trova in Sir 16,12-15, dove nel giudizio di Dio sono accostate misericordia e ira[208] (vedi anche Sap 5,15-22). La posizione di Paolo è tale che, ancor prima di annunciare l'uguaglianza di tutti gli uomini nel processo di giustificazione per fede, egli evidenzia la loro assoluta parità anche di fronte al Dio della giustizia retributiva; ma con tutta probabilità è quella che gli permette di sottolineare questa. In ogni caso, la constatazione conferma che l'intenzione primaria dell'Apostolo non è di stabilire che tutti gli uomini sono nel peccato, bensì che fuori dell'evangelo è in atto una giustizia divina che è soltanto rapportata alle opere dell'uomo.

> Nello stesso tempo, bisogna notare che questi versetti riprendono, ma in contesto di giudizio escatologico, un lessico già utilizzato nella precedente sezione 1,18ss:[209] il ripetuto concetto di «gloria» (*dóxa*: vv. 7.10) richiama quello drammatico di 1,23 (sul tradimento della gloria di Dio); l'«onore» (*timḗ*: vv. 7.10) rimanda al disonore di cui si parlava in 1,24 (*atimázesthai*); l'«immortalità» (*aftharsía*: v. 7) riprende il concetto sviluppato in 1,23 («Dio immortale... uomo mortale», *theòs áfthartos... fthartòs ánthrōpos*); con la «verità» e l'«ingiustizia» (v. 8: *alētheia... adikía*) ritornano in forma invertita gli stessi termini di 1,18; così l'«ira» in coppia con lo sdegno (*orgḕ kaì thymós*: v. 8b) è un'esatta ripresa di 1,18 e 2,5; infine, nell'espressione «sull'anima di ogni essere umano», detto di sofferenza e afflizione (v. 9), si può sentire un'eco dell'analoga affermazione sull'ira di Dio che scende «su ogni empietà di uomini» (1,18).

[205] Così giustamente Pitta 107 e Yinger, *Paul, Judaism*, 155.

[206] Questa affermazione è più scandalosa rispetto a quella successiva, secondo cui è possibile una equiparazione del greco al giudeo nel caso che sia quegli a fare il bene (cf. 2,26-29).

[207] Cf. Yinger, *Paul, Judaism*, 163-166.

[208] In più, Sir 16,14 reca due tratti linguistici presenti anche in due versetti del nostro passo: rispettivamente il verbo *ekfeúgō* («non sfuggirà il peccatore»; cf. Rm 2,3) e il sostantivo *hypomonḗ* («la pazienza/perseveranza del pio non sarà delusa»; cf. Rm 2,7).

[209] Ciò va detto con Yinger, *Paul, Judaism*, 154 contro chi volesse staccare il c. 2 dal suo contesto.

Il **v. 7** comincia con assicurare un premio, cioè «vita eterna», a «coloro che nella perseveranza delle opere buone cercano gloria e onore e immortalità». Distinguiamo i due elementi della frase (che nel greco sono invertiti). La ricompensa è brevemente descritta come *zōḕ aiṓnios*, lett. «vita a tempo indeterminato, intramontabile, inesauribile». Il costrutto nel NT è piuttosto tipico degli scritti giovannei (17 volte in Gv e 6 volte in 1Gv); Paolo nell'insieme lo usa soltanto 5 volte, di cui però ben quattro sono nella nostra lettera (cf. Rm 2,7; 5,21; 6,22.23; inoltre: Gal 6,8): evidentemente, in ogni caso, egli lo preferisce al sintagma «regno di Dio» (che in senso escatologico ricorre solo 4 volte) e al termine «paradiso» (solo in 2Cor 12,4 ma non in senso escatologico); vedi anche ciò che egli scrive in Fil 3,14 del premio che lo aspetta. L'aggettivo *aiṓnios*, unito al termine «vita» che già di per sé non ha una semantica cronologica, ne esprime una dimensione più qualitativa che temporale, cioè la prospetta come ottima, definitiva, ultima, massima.[210] Più avanti nella lettera, in 6,22-23, la vita eterna sarà presentata come *tò télos*, cioè lo scopo, il termine, il compimento, il culmine, la realizzazione piena della vita cristiana, e perciò come «il dono di Dio» per eccellenza. Ebbene, se ora qui essa è proposta come ricompensa dell'uomo buono in generale, a prescindere dalla sua adesione a Cristo, è segno che Paolo coltiva una concezione ottimistica ed ecumenica dell'esito ultimo dovuto a ogni uomo buono.

Questo premio, infatti, spetta a tutti «coloro che nella perseveranza delle opere buone cercano gloria e onore e immortalità». Già il verbo «cercare», *zētéō*, implica l'idea, se non di uno sforzo, almeno di un impegno, di una tensione, di un'assunzione di responsabilità; esso indica l'orientamento e il cammino dell'uomo verso ciò che comunque è considerato il bene sommo (come in 1Cor 1,22 si legge che i greci cercano la sapienza). Questo bene qui è individuato nella triade gloria-onore-immortalità (*dóxa-timḗ-aftharsía*): con ciò evidentemente si esprime un ideale piuttosto umanistico, poiché non solo si prescinde dal concetto di virtù, ma anche da specifiche connotazioni religiose. In effetti, anche nella grecità classica questi termini vengono utilizzati per esprimere ideali massimi di un possibile e augurabile obiettivo di autorealizzazione.[211] Ciò non fa che comprovare l'orizzonte non-evangelico (ma non per questo meno apprez-

[210] Analogamente, altrove si parla di «peccato eterno» (Mc 3,29), «gloria eterna» (2Tm 2,10), «evangelo eterno» (Ap 14,6); in particolare Eb impiega variamente l'aggettivo per specificare la salvezza (5,9), il giudizio (6,2), la redenzione (9,12), lo Spirito (9,14), l'eredità (9,15), l'alleanza (13,20).

[211] Solo come esempio, riportiamo per ciascuno dei tre termini un passo significativo dalla letteratura greca: «Egli aspira alla gloria, ... preferendo al quieto vivere la fama (*ho mèn dóxēs epithymeî,... dóxan antì toû zên asfalôs hēirēménos*) per aver raggiunto ciò che nessun altro mai compì» (Demostene, *Olint.* 2,15: detto di Filippo II di Macedonia); «Nell'onore i malvagi non supereranno mai i giusti» (*oúpote timḗ, proéxousin hoi kakoì tôn endikōn*: Sofocle, *Antig.* 208); «La perfetta beatitudine insieme all'immortalità» (*tēn pásan makariótēta met'aftharsías*: Epicuro, *A Erodoto*, in Diogene Laerzio 10,76: detto dei moti celesti che si compiono da soli, senza che nessuno li comandi, nessuno che nello stesso tempo goda di una beatitudine immortale).

zabile) del discorso che Paolo sta facendo. In ogni caso, come abbiamo suggerito poco sopra, i termini si giustificano per contrasto con ciò che è stato già esposto in 1,23-24 circa l'opposizione idolatrica alla gloria di Dio, il conseguente disonore dei corpi umani, e l'immortalità/incorruttibilità di Dio stesso. Ed è come dire che in ciò in cui alcuni uomini storicamente hanno fallito, proprio in quello altri per antitesi pongono l'essenza della loro riuscita ultima. Sicché, fin qui Paolo non ha ancora detto che tutti gli uomini siano nel peccato, poiché anzi secondo lui ci sono anche quelli che insistono nel perseguire il bene. Interessante, infatti, è l'idea della perseveranza nelle opere buone.[212] Già spicca il significato positivo di «opera», che qui però vale per l'uomo fuori di Cristo.[213] Il termine *hypomonḗ*, lett. «pazienza, sopportazione», evoca l'idea del rimanere, continuare, durare, resistere.[214] Esso nel NT è tipico dell'epistolario paolino (10 volte nelle lettere autentiche, 6 nelle altre) e la sola Rm lo impiega più volte, anzi, fuori del presente caso serve per indicare una virtù cristiana (cf. 5,3.4; 8,25; 15,4.5). Dunque, non solo per il cristiano ma anche per ogni uomo coscienzioso deve valere il detto evangelico: «Chi persevera/perdura fino alla fine sarà salvato» (Mt 10,22; 24,13).

Il **v. 8** è speculare al precedente, in senso opposto. Ora si parla di punizione per chi opera il male. In primo luogo esaminiamo la qualità della pena: essa è qualificata come «ira e sdegno», *orgḕ kaì thymós*.[215] Non si dice di chi siano l'ira e lo sdegno, ma è chiaramente sottinteso che essi esprimono una reazione di Dio stesso, stante il fatto che in 1,18 e 2,5 è di Dio l'ira di cui si parla, anche se qui essa è per così dire lessicalmente raddoppiata con il sinonimo dello sdegno (cf. il commento a 1,18). Ma, come si vede, Paolo enuncia soltanto un atteggiamento soggettivo di Dio, senza specificare in alcun modo quale risultato concreto esso produca a danno dell'uomo (come per esempio il fuoco, il pianto, lo stridore di denti, la disperazione, l'inferno, ecc.). È come se l'Apostolo si accontentasse di suggerire che Dio è irritato, dispiaciuto, e che la sua contrarietà e amarezza anche da sole sono motivo sufficiente di angoscia e di tormento per l'uomo (cf. «sofferenza e afflizione»: subito dopo, in 2,9). Il linguaggio è evidentemente an-

[212] Il testo greco ha il singolare *érgon agathón*, che va inteso in senso collettivo e quasi distributivo (come per esempio si parla de «il giudeo, il greco» per indicare tutti i giudei e i greci e ognuno di essi).

[213] Così anche in 2,15; altrettanto generalizzante è il caso di 13,3. Invece, in 15,18 il singolare vale per l'attività apostolica di Paolo, ma la sua associazione alla parola (= «in parole e opere») fa dell'insieme una semplice locuzione idiomatica.

[214] Non per nulla il termine è caro all'Apocalisse, che lo impiega appunto in riferimento alle tribolazioni sostenute per Cristo (cf. Ap 1,9; 2,2.3.19; 3,10; 13,10; 14,12).

[215] Notiamo che la forma grammaticale di questi due sostantivi è irregolarmente al nominativo, mentre ci si dovrebbe aspettare un accusativo, analogamente al precedente *zōḕn aiṓnion* del v. 7; entrambi gli esiti della retribuzione infatti dipendono sintatticamente dal verbo *apodṓsei*, «retribuirà», del v. 6.

tropopatico, ma proprio per questo esprime egregiamente sensazioni ed esperienze ben note agli uomini nei loro mutui rapporti.

I destinatari di questa reazione divina sono «coloro che si ribellano e disobbediscono alla verità sottomettendosi all'ingiustizia». Ancora una volta, il modo di esprimersi è solenne e insieme apparentemente generico. Paolo descrive doppiamente l'atteggiamento riprovevole come ribellione[216] e disobbedienza.[217] I due concetti (*eritheía* e *apeítheia*, lett. «intrigo» e «non persuasione») di fatto sono affini, ma, mentre il primo altrove ha un'applicazione generalizzante anche in riferimento ai cristiani, il secondo è di fatto riservato a Israele e al suo atteggiamento di incredulità nei confronti dell'evangelo. Proprio questa dualità semantica, tuttavia, permette di ritenere che l'Apostolo voglia riferirsi non solo a una parte dell'umanità, ma a chiunque da qualunque parte si ponga in atteggiamento di contrapposizione. Ma a che cosa?

I concetti che esprimono ciò a cui vengono indirizzate ribellione e disobbedienza sono quelli altisonanti di verità e ingiustizia (*alḗtheia* e *adikía*), coordinate in modo tale che l'opposizione alla prima risulta essere nient'altro che adesione alla seconda. Si dà quindi una reciproca esclusione tra i due termini, e ciò significa che essi comunque si richiamano a vicenda: cioè, il senso della verità va ricercato nel concetto di ciò che è giusto, mentre il senso dell'ingiustizia si trova nell'idea di falsità. La loro semantica, dunque, è di tipo concreto: non si tratta di concetti filosofici, ma di rimandi al comportamento vissuto, in questo caso a una prassi distorta da falsi giudizi. Non per nulla, già in 1,18.25 era la nozione di empietà a fare da *trait-d'union* tra i due concetti di ingiustizia e di verità: là infatti la *adikía* è accoppiata alla *asébeia* (1,18), mentre la *alḗtheia* è il contrario della menzogna inerente alla pietà idolatrica (1,25). In 2,8 dunque abbiamo una ripresa della tematica propria della sezione epistolare precedente, e così si dimostra la coerenza argomentativa dell'Apostolo.

I **vv. 9-10**, come abbiamo già detto, riprendono in forma chiastica, cioè invertita, le stesse affermazioni dei due versetti precedenti. L'esito antitetico del giudizio di Dio in base alle opere viene qui ribadito con altre parole.

In primo luogo, l'esito di condanna è formulato ora da Paolo con due termini sinonimi, «sofferenza e afflizione» (*thlîpsis kaì stenochōría*, lett. «compressione e ristrettezza di spazio»). Di fatto, essi sono correlati al precedente binomio «ira e sdegno (di Dio)», di cui esprimono l'incresciosa conseguenza per l'uomo. Mentre il primo è ampiamente usato nel NT (45 volte, distribuite pressoché in

[216] Di per sé il greco si esprime solo con un complemento: *hoi ex eritheías*, lett. «quelli che si basano sulla faziosità/intrigo» (cf. un analogo costrutto in Fil 1,17); in Gal 5,20 Paolo pone la faziosità tra le opere della carne.

[217] Paolo utilizza il verbo *apeithéō* (su 13 occorrenze nel NT) cinque volte e solo in Rm (2,8; 10,21; 11,30.31; 15,31), mentre il sostantivo *apeítheia* è presente due volte in Rm 11,30.32 (su 7x nel NT).

tutti gli scritti, di cui ben 20 nelle lettere autentiche di Paolo), il secondo è esclusivo dell'Apostolo (solo 4 volte). Altrove però in Paolo la «sofferenza» è limitata alle esperienze cristiane, sia dell'apostolo sia delle sue comunità, e tendenzialmente ha una connotazione positiva in riferimento alle prove sopportate per l'evangelo;[218] lo stesso vale per il secondo termine (che pure in 8,35 si trova associato al primo). Qui, invece, entrambi sono intesi negativamente come punizione del malvagio: evidentemente, ancora una volta, si dimostra che la prospettiva argomentativa di Paolo non è di tipo evangelico.

In secondo luogo, destinatario della punizione è «ogni persona umana»[219] nella misura in cui «opera il male». L'impiego del termine «il male», *tò kakón*, in forma assoluta nel NT è tipico di Paolo e soprattutto della nostra lettera (cf. Rm 2,9; 7,21 [opposto a *tò kalón*]; 12,21bis; 13,4bis; 16,19; 1Cor 13,5). Contestualmente esso sta in antitesi con «il bene», *tò agathón*, del versetto seguente, e quindi fa parte di un binomio, appunto antitetico, che ha in Dt 30,15 il suo testo-madre: «Io oggi pongo davanti a te la vita e il bene, la morte e il male», con l'invito a scegliere l'uno e rifiutare l'altro.[220] Lo stesso Paolo in Rm 12,21 esorterà a non lasciarsi vincere dal male ma a vincere con il bene il male. Questo tipo di linguaggio sa di riflessione teoretica, come si constata sia nella tradizione sapienziale giudaica (cf. per esempio *Test.Ben.* 4,2-3: «L'uomo buono non ha l'occhio offuscato, perché ha misericordia di tutti, anche se sono peccatori. Anche se tramano il male contro di lui, vince il male facendo il bene») sia nella tradizione filosofica greca (cf. per esempio Platone, *Rep.* VI, 505b: «Pensi che ci sia qualche profitto nel possedere ogni genere di cose, ma non il bene? O nel pensare a tutto, eccetto che al bene, o pensare a niente che sia bello e buono?»). In questo caso, perciò, Paolo suppone la possibilità di scegliere liberamente tra il bene e il male: la sua visione delle cose qui non è conforme all'ottica apocalittica, secondo cui l'uomo è predeterminato a fare il male (così sarà in 3,9-20).[221]

Il v. 10 ripropone sostanzialmente ciò che era già stato detto nel v. 7, di cui rappresenta un richiamo e una ripetizione chiastica. La triade gloria-onore-immortalità viene ora appena ritoccata sostituendo il terzo elemento con il termine «pace», *eirḗnē*, di risonanza piuttosto semitica.[222] Questa pace, come risulta

[218] In proposito, cf. P. Iovino, *Chiesa e tribolazione. Il tema della* thlîpsis *nelle Lettere di S. Paolo* (Facoltà teologica di Sicilia, Studi 1), Palermo 1985.

[219] Con «ogni persona umana» (= ogni essere umano) abbiamo tradotto l'originale *pâsa psychē anthrōpou*, lett. «ogni anima di uomo»; l'espressione greca è di tipo semitico, come risulta dal confronto con la LXX: Gen 12,5; 14,15; Es 12,16; Lv 7,17(27); 17,12.15; 21,11; 23,29; Nm 19,11 («il cadavere di ogni essere umano: *tò tethnēkóton pásēs psychês anthrṓpou*»!); ecc. Essa perciò equivale di fatto a queste altre, presenti nella nostra stessa lettera: *pâs ánthrōpos*, «ogni uomo» (Rm 3,4), *pâsa psychḗ*, «ogni anima» (Rm 13,1), e non implica soltanto una prospettiva di carattere spirituale o interiore, ma riguarda l'essere umano nella sua totalità.

[220] Vedi anche 3Gv 11: «Carissimo, non imitare il male, ma il bene».

[221] In merito, cf. P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990, 79-96; Id., *Storia del secondo Tempio*, Torino 1994, 302-329.

[222] Nel NT (92 volte) esso è preferito da Luca (14 volte in Lc e 7 in At), ma in un certo senso è anche Rm a privilegiarlo, poiché lo impiega ben 10 volte (più altre 15 volte nelle lettere autentiche).

dalle altre ricorrenze nella lettera (cf. 3,17; 5,1; 8,6; 14,17.19; 15,13.33; 16,20), non è assolutamente la pace eterna, ma la nuova condizione personale di chi si affida a Cristo, nel quale più che mai Dio si rivela come «il Dio della pace», cioè della piena realizzazione umana (cf. anche il commento a 1,7b). Un'altra variazione, rispetto al precedente v. 7, è che il costrutto *érgon agathón*, «opere buone», è qui sostituito dalla frase sinonima «colui che opera il bene» (*pâs ergazómenos tò agathón*), che riafferma la possibilità di operare il bene. Ma proprio questa ripetuta affermazione sulla bontà delle opere, in quanto ordinata a una ricompensa positiva da parte di Dio, pone un problema (che si ripresenterà in 2,13). Altrove infatti, e segnatamente in 3,20, Paolo dice con tutta chiarezza che al contrario «dalle opere della legge non sarà giustificato nessuno davanti a lui» (così anche in Rom 3,28; Gal 2,16). Il conflitto fra le due prospettive è forse il segno di una incoerenza logica in Paolo? o è possibile una loro combinazione? In concreto: se Paolo ammette una via di salvezza basata sulle opere, che senso hanno le sue affermazioni sulla necessità della fede in Cristo? o egli vuol dire che tutti *tendono* a compiere il bene, ma in realtà non *possono* realmente farlo finché non aderiscono a Cristo? o forse egli si riferisce già alle opere dei cristiani?

Il dibattito sulla possibilità di uscire da questa *impasse* porta a diverse proposte di soluzione.[223] Una cosa dev'essere chiara, cioè che in questa sezione epistolare (1,8–3,20) l'Apostolo non parla ancora della vita in Cristo; infatti, il tema dell'ira di Dio (1,18-32) e della sua giustizia imparziale basata sulle opere (2,1-11) riguarda dichiaratamente il giudeo e il greco a prescindere da ogni loro *metánoia* e comunque dalla fede. Proprio nei vv. 9b.10b, infatti, egli riafferma due volte e a breve distanza l'inconsistenza di ogni distinzione religiosa, culturale, etnica, di fronte a questa giustizia, sia in quanto essa condanna o rispettivamente ricompensa: «tanto del (per il) giudeo, prima, quanto del (per il) greco». Con ciò viene recuperato e ribadito il binomio che già stava nella *propositio* di 1,16. Esso però qui ha un'altra connotazione; infatti, va ben notata la sua diversa, contrastante connessione contestuale, visto che «il giudeo e il greco» sono rispettivamente qualificati dalla fede in 1,16b (*pantì tôi pisteúonti*) e dalle opere in 2,10b (*pantì tôi ergazoménōi*). La stessa costruzione grammaticale delle due locuzioni mette bene in luce la loro semantica dissonante: là c'era un collegamento con il dato della fede e della salvezza collegate alla rivelazione della giustizia evangelica di Dio (proletticamente enunciata prima della sua ripresa in 3,21ss), mentre qui al contrario c'è solo un nesso con le opere, buone o cattive, giudicate da un Dio che fa solo il contabile; e mentre là non si parlava di opere, così qui non si parla di fede.

Dunque, ciò che Paolo scrive in 2,7.10 sulla ricompensa dei buoni riguarda certamente coloro che sono fuori di Cristo. Ma la cosa decisiva non è questa. L'importante è cogliere il punto di vista del discorso, cioè l'angolo visuale in base a cui l'Apostolo dice queste cose. Ebbene, propriamente parlando, le sue affermazioni non riguardano direttamente l'uomo né la sua sorte ultima, ma Dio e il suo modo di esercitare la giustizia secondo i presupposti correnti (a prescindere dall'evangelo). Certo, questo Dio ha a che fare con l'uomo. Tuttavia, Paolo qui non parla da antropologo bensì da teologo, anzi riveste i panni di un teologo giudeo e si esprime nei termini della teologia giudaica. L'unica diversificazione, semmai, è la sua apertura nei confronti dei gentili in quanto essi vengono equiparati ai giudei, e questa disponibilità agli «altri» proviene non tanto da premesse giudaiche,[224] quanto piuttosto dall'universalismo della sua visione cristiana di fondo. In ogni caso, la cancellazione delle differenze religioso-etniche tra gli uomini è a sua volta collegata per così dire all'ethos di Dio stesso: egli semplicemente non ne tiene conto. Che proprio questo sia il punto di vista paolino scaturisce anche dal fatto che la conclusione della sezione 2,11 non riguarda il risultato escatologico delle opere dell'uomo, ma semplicemente il comportamento di Dio. Paolo cioè non conclude dicendo: «Bisogna dunque fare il bene per essere ricompensati da Dio»; ma dice piuttosto: «Presso Dio non c'è preferenza di persone»!

In definitiva, la diversità tra le affermazioni di Rm 2,7.10.13 e quelle di Rm 3,20.28 (e Gal 2,16) non è segno di una incoerenza e tanto meno di una contraddizione, poiché essa si spiega in base al diverso taglio argomentativo dei rispettivi contesti. Entrambe le asserzioni sono vere, ma all'interno di un'argomentazione diversa. Paolo non nega che il giudaismo o il paganesimo possano considerare Dio come colui che retribuisce il comportamento dell'uomo, in particolare premiando il retto operare, e pertanto ammette che da quel punto di vista le buone opere siano positivamente valide ai fini di una ricompensa eterna. Semplicemente egli vuole sgomberare il terreno chiarendo bene la prospettiva della giustizia retributiva; così prepara ciò che dirà poco dopo in alternativa, che cioè il Dio dell'evangelo non è così, poiché invece egli sorprendentemente, contro ogni logica retribuzionistica, è uno che in Cristo giustifica il peccatore!

Il **v. 11** formula l'assioma conclusivo sulla giustizia retributiva: «Infatti presso Dio non c'è preferenza di persone». La particella iniziale *gár*, «infatti, dato che», ha valore esplicativo e introduce l'enunciazione di un principio, nel quale si compendia tutto ciò che è stato appena detto. Viene così riformulato in termini negativi lo stesso criterio del giudizio divino enunciato precedentemente in

[223] Vedi l'eccellente discussione offerta da Moo 139-142.

[224] Infatti, prima delle lettere di Paolo non esiste nessun testo giudaico che equipari giudei e gentili nell'esercizio imparziale della giustizia di Dio; questa affermazione si trova per la prima volta soltanto in un midrash rabbinico posteriore al IV secolo, secondo cui Dio dice: «Forse che io sono parziale? Se un gentile o un israelita, un uomo o una donna, uno schiavo o una schiava eseguono un comandamento, la ricompensa è immediata» (*Eliahu rabba* [13] 14, p. 65). Per la verità, elementi di universalismo e quindi di una certa equiparazione tra giudei e gentili si trovano sparsi sia nell'apocalittica sia in Filone Al. (cf. R. Penna, «Aperture universalistiche in Paolo e nella cultura del suo tempo», in *Vangelo e inculturazione*, 323-364, specie 351-363), ma non si arriva mai a uguagliarli nel giudizio di Dio. Per Paolo invece ciò è stato possibile solo sulla base della sua fede in Cristo.

termini affermativi nel v. 6 (con il quale il v. 11 sta in rapporto chiastico). Dio non è parziale, non riconosce privilegi, non fa favoritismi, non guarda in faccia nessuno per facilitare chi è più bello. Proprio quest'ultimo è il significato etimologico del raro vocabolo greco *prosōpolēmpsía* impiegato qui da Paolo: avere riguardo per un volto (*prósōpon*), quindi per una persona (sottinteso: invece che per un'altra). È addirittura possibile ipotizzare che il termine sia di conio cristiano, anche se il principio è ampiamente diffuso nel giudaismo, dalla Bibbia agli apocrifi e al rabbinismo.[225] Ma il termine in sé non è presente né nella grecità né nella LXX,[226] mentre è relativamente frequente nel NT, soprattutto riferito all'imparzialità del giudizio di Dio come nel nostro caso (cf. anche At 10,34; Ef 6,9), e per estensione usato anche in rapporto all'imparzialità richiesta al cristiano nei confronti dei più poveri (cf. Col 3,25; Gc 2,1.9).[227]

Il principio ha anche le sue eccezioni. In Israele l'imparzialità di Dio non venne mai affermata a discapito del suo particolare statuto di popolo eletto, sempre ribadito. E Paolo da parte sua combinerà paradossalmente questo principio con la tesi inaudita della giustificazione dell'empio (cf. Rm 4,5; 5,6), come se Dio facesse scandalosamente una preferenza nei confronti del peccatore. Ma ciò sarà detto sulla base di un nuovo principio di uguaglianza: non più le opere, bensì la fede. In ogni caso, l'Apostolo «in nome dell'imparzialità divina elimina ogni distinzione tra giudeo e gentile, e così, partendo da un linguaggio e da un insegnamento propri del giudaismo, egli si avvicina ai più alti ideali di universalismo che si trovano nella filosofia greca».[228]

I.A.2 DI FRONTE ALLA GIUSTIZIA RETRIBUTIVA SONO INSUFFICIENTI LE GARANZIE OFFERTE DALLA LEGGE E DALLA CIRCONCISIONE (2,12-29)

[12]In effetti, quanti hanno peccato senza la Legge periranno anche senza la Legge, e quanti hanno peccato nella Legge saranno giudicati mediante la Legge. [13]Non gli ascoltatori della Legge infatti sono giusti davanti a Dio, ma gli esecutori della Legge saranno giustificati. [14]Quando infatti i gentili, che non hanno la Legge, per natura compiono le cose della Legge, essi pur non avendo la Legge sono legge a se stessi: [15]manifestano così che l'opera della Legge è scritta nei loro cuori, essendone testimone la loro coscienza, mentre le loro riflessioni alternativamente fanno da accusatori o anche da difensori [16]nel giorno in cui Dio giudica le cose nascoste degli uomini, secondo il mio evangelo, mediante Cristo Gesù.

[17]Ma se tu, che ti chiami giudeo e ti fondi sulla Legge e ti vanti in Dio [18]e conosci la (sua) volontà e sai valutare ciò che è importante, istruito dalla Legge, [19]sei convinto di essere proprio tu guida dei ciechi, luce di chi è nelle tenebre, [20]educatore degli stolti, maestro degli immaturi, avendo nella Legge la concretizzazione della conoscenza e della verità... [21]Tu dunque che insegni agli altri, non insegni a te stesso? Tu che proclami di non rubare, rubi? [22]Tu che dici di non commettere adulterio, sei adultero? Tu che sei disgustato dagli idoli, rapini i templi? [23]Tu che ti vanti nella Legge, disonori Dio con la trasgressione della Legge? [24]Infatti *il nome di Dio è da voi oltraggiato in mezzo alle genti*, come sta scritto.

[25]Quanto alla circoncisione, è certamente utile se pratichi la Legge; ma se sei trasgressore della Legge, la tua circoncisione si trasforma in prepuzio. [26]Se dunque il prepuzio osserva i decreti della Legge, forse che questo prepuzio non sarà computato come circoncisione? [27]E ciò che per natura è prepuzio, in quanto compie la Legge, giudicherà te che, (pur) con la norma scritta e la circoncisione, sei trasgressore della Legge. [28]Infatti, non quello pubblicamente noto è il (vero) giudeo né quella che si vede nella carne è la (vera) circoncisione, [29]ma giudeo è colui che non si mostra e la (sua) circoncisione è quella del cuore, conforme allo spirito e non alla norma scritta: a questi va la lode non dagli uomini ma da Dio.

1. Note di critica testuale

Nel v. 12 un solo manoscritto greco (*l* 44: un lezionario del sec. XII) all'avverbio *anómōs*, «senza legge» coordina per omogeneità il complemento *en nómōi*, «nella legge», trasformandolo nell'avverbio *ennómōs* (cf. l'aggettivo *énnomos* contrapposto ad *ánomos* in 1Cor 9,21).

Nel v. 15 il sostantivo semplice al genitivo *logismôn*, «dei pensieri», è sostituito con il composto *dialogismôn*, «dei ragionamenti», dal solo codice G, forse per affinità con 1,21.

Nel v. 16 il verbo *krínō* nella tradizione manoscritta assume due diverse forme verbali: il presente *krínei*, «giudica» (così B^2 Ψ 6 1241 e pochi altri), o il futuro *krineî*, «giudicherà» (così D^2, la koiné bizantina, le versioni latine e copte); se il presente è più fondato per le più autorevoli attestazioni testuali, non c'è dubbio che il senso della frase, riferita al giudizio finale, esige il futuro.

Nel v. 17 la costruzione iniziale *ei dé*, «ma se», forse per itacismo è stata cambiata nell'imperativo *íde*, «vedi» (equivalente all'avverbio *idoú*, «ecco»), dai manoscritti della *koiné* bizantina.

[225] Vedi lo studio specifico di J.M. Bassler, *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom* (SBL DS 59), Chico, CA 1982.

[226] Qui però c'è il costrutto *lambánein prósōpon*, ebr. *nāśā' pānîm* (Lv 19,15; 2Re 3,14; Gb 42,8; Sir 4,22.27; 42,1; Is 30,28; Lam 4,16; Ml 1,9; 2,9), che indica appunto un'accezione di persona, generalmente riprovata. Un'espressione analoga si trova in Dt 10,17: «Il Signore vostro Dio... non ha riguardo per un volto (*ou thaumázei prósōpon*, ebr. come sopra) e non accetta regali»; questo testo viene ripetuto sia in *Ps.Sal.* 2,18 sia in Filone Al., *Spec.leg.* 1,307; 4,177; *Dec.* 41; *Mos.* 2,238.

[227] Nei sinottici i farisei riconoscono a Gesù che «non guarda in faccia a nessuno» (Mc 12,14 parr.); ma se c'è una preferenza da fare, essa riguarda «i più deboli» (At 2,35: *antilambánesthai tôn asthenoúntōn*).

[228] Bassler, *Divine Impartiality*, 186. E così, «con il metro del fare, che è il criterio del giusto giudizio di Dio, Paolo relativizza in modo radicale i privilegi del giudeo e la sua attesa di essere trattato, diversamente dal gentile, con occhio di riguardo dal giudice finale» (G. Barbaglio, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare* [La Bibbia nella storia 9], Bologna 1999, 564).

Nel v. 25 il congiuntivo (*eàn*) *prássēis*, «se pratichi», è stato variato nel sinonimo (*eàn*) *fylássēis*, «se osservi» (così D* e versioni latine [*si legem observes*]), forse per omogeneità con il verbo del seguente v. 26.

2. *Sguardo d'insieme*

Il brano in oggetto è insieme omogeneo e diversificato, cosicché i commentatori si dividono sia riguardo al suo collegamento contestuale sia quanto alla sua ripartizione interna. Alcuni connettono la prima metà (2,12-16) alla sezione precedente 2,1-11, a motivo del perdurante tema del giudizio escatologico qui ancora presente,[229] e la seconda metà (2,17-29) a quella seguente 3,1-8, a motivo di una supposta continuità di discorso sul giudeo.[230] Altri invece, pur staccando la pericope da quella precedente e da quella seguente, la suddividono al suo interno smembrandola in tre parti, ma intitolando ciascuna di esse in modi assai divergenti.[231]

È evidente che qui si susseguono temi apparentemente diversi: nei vv. 12-16 il tema del giudizio escatologico, sia dei giudei sia dei gentili, favorisce un loro aggancio al testo precedente; nei vv. 17-24 c'è una sorta di requisitoria nei confronti del giudeo, esplicitamente interpellato come tale, che mette in luce nella sua vita una contraddizione tra il dire e il fare; infine nei vv. 25-29 emerge il nuovo tema della circoncisione, con il quale si tende a eliminare ogni distinzione tra giudeo e gentile, addirittura scambiandone i ruoli. Quindi le tre sottosezioni vanno tenute metodologicamente distinte.

Tuttavia, c'è un dato che stacca abbastanza nettamente la nuova sezione da quella precedente, per cui il brano 2,12-29 va visto a sé stante, in quanto comporta una certa unitarietà tematica di fondo.[232] Questa unità è data dal tema della Legge, stante anche il fatto che il termine appare qui per la prima volta nella lettera. L'analisi lessicale del testo permette di rendersi conto di come in proposito ci sia in esso un vocabolario unitario che lega organicamente insieme il tutto.

L'analisi lessicale ci porta a notare che il termine *nómos*, «legge», non solo emerge qui per la prima volta, ma soprattutto che esso, insieme a una sua variegata costellazione semantica, si estende a connotare tutta intera la pericope. Infatti, il vocabolo è abbondantemente presente nei vv. 12(bis).13(bis).14(quater).15.17.18.20.23(bis).25(bis).26.27(bis) (per un totale di ben diciannove volte): segno evidente che esso è eretto a tema dall'inizio alla fine. In più, vanno aggiunti l'avverbio *anómōs*, «senza legge» (v. 12[bis]), il sostantivo *érgon*, «opera (della Legge)» (v. 15), i verbi *prássō*, «praticare» (v. 25), *fylássō*, «osservare» (v. 26), e *teléō*, «compiere» (v. 27), che appartengono chiaramente all'area semantica della Legge (e peraltro hanno esplicitamente essa come oggetto); lo stesso si dica della famiglia lessicale *dik-*, attestata con l'aggettivo *díkaioi*, «giusti» (v. 13), il verbo *dikaióō*, «giustificare» (ib.), e il sostantivo *dikaiōmata*, «decreti (giusti)» (v. 26). Quest'ultima osservazione fa vedere che addirittura c'è una connessione tra i primi versetti della pericope e gli ultimi, riconducendo così l'insieme a unità. Questa connessione si comprova sulla base di altre quattro constatazioni: la prima è che Paolo parla ripetutamente di una esecuzione della Legge da parte dei gentili/incirconcisi, sia in 2,14 («i gentili... compiono le cose della Legge»), sia in 2,26 («il prepuzio osserva i decreti della Legge») e 27 («il prepuzio... compie la Legge»); la seconda è che il participio *graptón*, «ciò che è stato scritto», presente nel v. 15, riecheggia poi anche nel sostantivo *grámma*, «lo scritto», dei vv. 27.29; la terza è che per tre volte la Legge è esplicitamente connessa con Dio e in contesti diversi: in 2,13.17.23; la quarta, infine, riguarda il verbo *krínō*, «giudicare», che è presente tanto nei vv. 12 e 16 quanto anche nel v. 27, sia pur con soggetti diversi.

In aggiunta si deve constatare che qui per la prima volta appare pure il verbo «peccare», *hamartánō*, e, anche se il suo uso è limitato al v. 12ab, la sua semantica è correlata nient'altro che alla Legge.

[229] Così Moo, Murray, Légasse, ma rispettivamente vedendo nella pericope una diversa sottosezione della precedente (Moo) oppure integrandola pienamente in essa (Murray e Légasse).

[230] Così Légasse; invece Murray e Moo lasciano a sé stanti i vv. 17-29; l'unità di questi vv. 17-29 è difesa anche da T.W. Berkeley, *From a Broken Covenant to Circumcision of the Heart. Pauline Intertextual Exegesis in Romans 2:17-29* (SBL DS 175), Atlanta, GE 2000.

[231] Così fanno Wilckens (2,12-16: «Il giudizio secondo le opere per giudei e gentili»; 2,17-24: «Il giudizio secondo le opere sul giudeo che si vanta della Legge»; 2,25-29: «Il giudizio secondo le opere sul giudeo che si vanta della circoncisione»), Dunn (2,12-16: «Possession of the Law No Safeguard»; 2,17-24: «Favored status No Security»; 2,25-29: «Circumcision No Guarantee»), Fitzmyer (2,12-16: «La Legge e la sua osservanza»; 2,17-24: «La trasgressione della Legge da parte dei giudei»; 2,25-29: «La circoncisione non fa il vero Giudeo») e Pitta (2,12-16: «I gentili, i giudei e la Legge»; 2,17-24: «La parodia» [categoria retorica]; 2,25-29: «I giudei, i gentili e la circoncisione»).

[232] Vedi anche in parte Schmithals, Byrne e N.T. Wright, «The Law in Romans 2», in J.D.G. Dunn, *Paul and the Mosaic Law* (WUNT 89), Tübingen 1996, 131-150.

Non si può, dunque, non prendere atto che in questi versetti Paolo tratta in modo particolarmente insistito del tema della Legge, di cui quello concernente la circoncisione è solo un sottotema, essendo la circoncisione stessa una mera richiesta sia pur di spicco della Legge. Omogeneo al tema della Legge però continua a essere quello della giustizia retributiva di Dio, con il suo sottotema dell'uguaglianza tra giudei e greci di fronte ad essa.[233] Detto meglio: il precedente tema della giustizia retributiva riceve ora un prolungamento mediante una discussione di ciò che di fronte a quella giustizia potrebbe essere considerato come un elemento di vantaggio, una garanzia: appunto il possesso della Legge e il fatto di essere circoncisi. Una tale discussione ha lo scopo di evidenziare ancora di più che «presso Dio non c'è preferenza di persone». L'interrogativo che sta sullo sfondo del pensiero di Paolo è dunque il seguente: il possesso della Legge, che pur distingue il giudeo dal gentile tanto da permetterne il vanto, è forse sufficiente a garantire la giustificazione del giudeo nel giudizio secondo le opere? L'Apostolo sostiene con tutta evidenza di no! E la sua presa di posizione è ba-

[233] Ricordiamo che questo tema è stato trattato precedentemente secondo i suoi due aspetti complementari: la giustizia come ira punitiva (1,18-32) e, quasi con aggiustamento di tiro sul precedente aspetto, la giustizia come esercizio dell'imparzialità di Dio sulla base delle opere di ogni uomo senza distinzioni (2,1-11).

sata sugli stessi presupposti giudaici, secondo cui la Legge per natura sua richiede delle opere, cioè non va soltanto ascoltata ma eseguita, praticata.[234]

C'è un'altra considerazione da fare. In 2,7.10 Paolo si era interessato per due volte alle opere buone, prospettando una ricompensa positiva da parte di Dio per chiunque fosse stato a compierle, tanto il giudeo quanto il greco, anzi equiparando il secondo al primo (cf. 12,9b.10b). Ora invece e improvvisamente nel v. 12 egli non solo parla unicamente di peccato, ma introduce la nuova categoria di «Legge», anche se la condanna alla perdizione di chi ha peccato fuori di essa, cioè del gentile, è la stessa di chi ha peccato dentro di essa. Però una categoria del genere di fatto non è imparziale ma di parte, cioè solo di tipo giudaico (cf. sotto). Paolo quindi sembra intendere l'imparzialità, cioè l'assenza di *prosōpolēmpsía* enunciata in 2,11, in un senso diverso e persino contrario rispetto a quello; infatti, ora scrive, sì, che Dio non fa preferenza di persone perché condanna sia il gentile sia il giudeo sulla base di un principio unico (2,12), ma questo principio è la Legge giudaica! Non resta quindi che considerare 2,12 come una sorta di *propositio* o *subpropositio* di una nuova sezione, in cui peraltro l'Apostolo mette in discussione proprio questo principio giudaico. Probabilmente occorre pensare che qui Paolo opera un procedimento retorico denominato metalessi,[235] del tipo di quello che già aveva messo in atto nel passaggio da 1,17 a 1,18: mentre là restringeva il concetto di giustizia a quello di ira, così qui limita la *prosōpolēmpsía* a un procedimento interno a una prospettiva particolaristica, non ecumenica. Lo scopo però è di condannare una tale concezione, secondo cui quelli che hanno peccato senza la Legge sarebbero svantaggiati, col dire positivamente che essi invece e in realtà «fanno le cose della Legge», addirittura «sono legge a se stessi» (v. 14), hanno «l'opera della Legge scritta nei loro cuori» (v. 15), in una parola che anch'essi «osservano la Legge» (vv. 26-27). Dunque, si tratta di un chiaro passo avanti rispetto a 2,1-11: in effetti, l'affermazione dell'uguaglianza ora è tale che, se da una parte Paolo comincia con l'addurre il principio particolaristico della Legge (v. 12), dall'altra finisce poi inopinatamente per capovolgere la situazione, promuovendo il gentile e declassando il giudeo (v. 29).

È chiaro in ogni caso che Paolo, secondo lo stile della diatriba, ha come suoi interlocutori ideali i giudei: essi sono fittizi solo in quanto non fisicamente interpellati, ma sono pienamente reali in quanto veri destinatari intenzionali della sua argomentazione.[236] Certo egli non scrive la sua lettera ai giudei di Roma; ma evidentemente la trattazione di una tematica del genere, in una lettera indirizzata a

[234] Qui non si trova ancora il sintagma al plurale «le opere della Legge», che apparirà solo in 3,20; infatti il costrutto «l'opera della Legge» nel v. 15, al singolare, ha probabilmente un'altra semantica, più positiva.

[235] Si ricordi che etimologicamente il termine significa «scambio, sostituzione».

[236] Di fatto, il suo è un dibattito intra-giudaico per far vedere al giudeo (ma anche a se stesso, visto che Paolo è un giudeo) che esiste un altro modo per diventare giusti davanti a Dio (cf. D. Fraikin, «The Rhetorical Function of the Jews in Romans», in P. Richardson – D. Granskou [edd.], *Anti-Judaism in Early Christianity*, I, *Paul and the Gospels*, Waterloo, ON 1996, 91-106).

una comunità sicuramente cristiana, lascia intendere che questa comunità è di stampo o di confessione giudeo-cristiana (cf. Introduzione). In ogni caso, Paolo compie qui due passi: nei vv. 12-24 il suo discorso è tutto finalizzato a dimostrare che la Legge da sola non può essere addotta dal giudeo come privilegio di garanzia e di salvaguardia di fronte al giudizio di Dio; nei vv. 25-29 lo stesso intento viene concretamente applicato alla circoncisione, che in effetti la Legge richiede come specifico segno di alleanza e quindi di appartenenza a Dio.

3. *Commento*

(A) Insufficienza della Legge (2,12-24)

Il **v. 12** enuncia un principio, che in apparenza è ecumenico, come se rispettasse l'identità propria del gentile e del giudeo, ma in realtà è segnato da una notevole dose di disuguaglianza. Esso infatti è incentrato sul concetto di Legge, introdotto qui per la prima volta nella lettera, e ribadito ben a quattro riprese: due con il sostantivo *nómos* e due con l'avverbio contrario *anómōs*.[237] Perciò è necessario precisare che cosa intende Paolo con questo termine, anche se non è cosa facile, perché il suo significato nelle lettere è sfuggente e può variare a seconda dei contesti. Per quanto riguarda la sola Rm, un'accurata analisi condotta qualche anno fa[238] distingue una serie di sei diverse categorie semantiche.[239] Nel nostro brano, con la probabile eccezione del solo v. 14d («sono legge a se stessi»), si tratta sempre della Legge propria del giudaismo, cioè di quella mosaica, in ebraico la *Torah*, che ha in Dio la sua fonte ultima.[240] In più, bisogna specificare che il *nómos* qui non è tanto una parte della Scrittura, il Pentateuco (come

[237] Si noti che questo avverbio nell'attuale contesto ha valore negativo, mentre l'equivalente sintagma *chōris (érgōn) nómou* («a prescindere dalla [o: dalle opere della] Legge») in 3,21.28 e 4,6 è espressione di un dato positivo, in quanto l'assenza della Legge e delle sue opere fa spazio alla fede; invece il sintagma *chōrìs nómou* in 7,8.9 («senza la Legge il peccato è morto, e io un tempo vivevo senza Legge») intende addirittura la Legge come matrice o occasione del peccato!

[238] Cf. M. Winger, *By What Law? The Meaning of* Nómos *in the Letters of Paul* (SBL MS 128), Atlanta 1992 e B. Byrne, «The Problem of *Nómos* and the Relationship with Judaism in Romans», in *CBQ* 62(2000), 294-309. Vedi anche R. Penna, «Il problema della Legge nelle lettere di san Paolo», in *L'apostolo Paolo*, 496-518.

[239] Questo è il risultato dell'analisi sulle 74 occorrenze del termine nella nostra lettera: (1) in 35 casi si tratta della legge giudaica (2,12ab.13ab.14abc.15.17.18.20.23ab.25ab.26.27ab; 3,19ab.21b.31ab; 4,16; 5,13a.20; 7,7bc.12.14; 8,4; 9,31b; 10,5; 13,8.10); (2) in altri 20 casi la legge giudaica è probabile (3,20ab.21a.28; 4,13.14.15a; 6,14.15; 7,1ab.4.5.6.7a.8.9.16; 8,3; 10,4); (3) in due altri la Legge non è giudaica o almeno non tutta la legge giudaica (7,3.21); (4) in due casi il riferimento è indefinito (2,14d; 7,2a); (5) in 13 altri è implicito un riferimento generale alla categoria di legge (3,27ab; 7,2b.22.23abc.25ab; 8,2ab.7; 9,31a); (6) infine ci sono due riferimenti generici (4.15b; 5,13b). Cf. Winger, *By What Law?*, 85: «Dunque, in 55 casi su 74 in Rm *Nómos* certamente o probabilmente intende riferirsi alla legge giudaica, abitualmente in una prospettiva non specifica. Ma altri 19 impieghi mostrano il termine usato in modo più vario: o generico o generale o indefinito o definito ma non come legge giudaica».

[240] Probabilmente però il termine contrario, *anomía*, lett. «illegalità» (6,19bis), si riferisce non tanto alla legge giudaica ma a una opposizione a ciò che è legale in senso generico, quindi «iniquità», dato che anche nella LXX il termine acquista una semantica più ampia (cf. Is 24,20; Sap 5,7.23).

in 3,19ab [dove la Legge «dice», «parla»] o in 3,21b [dove è associata ai Profeti]), ma è inteso come regola di vita, norma, anzi il principio fondamentale che distingue un popolo, Israele, dagli altri e che è ritenuto come il criterio del giudizio escatologico almeno per quel popolo.[241] Se dunque Paolo parla di coloro che hanno peccato «senza la Legge», non intende riferirsi a una situazione di anarchia o di pretesa autonomia e tanto meno di disobbedienza alle leggi dello Stato da parte dei «greci».[242] Egli piuttosto si riferisce allo statuto religioso dei gentili, proprio di coloro che non sono guidati dalla legge giudaica.

L'affermazione paolina in 12a riguarda il caso dei gentili peccatori e in 12b quello dei giudei peccatori. Il verbo *hamartánō* per indicare l'atto del peccare è ben conosciuto in ambedue le tradizioni religioso-culturali, anche se con la differenza pur notevole che per la grecità classica esso significa soltanto «fallire il bersaglio, sbagliarsi, ingannarsi» in senso piuttosto «laico», mentre per Israele il peccato è commisurato in senso religioso alla volontà positiva del Dio dell'alleanza e, appunto, alla sua Legge.[243] Ma entrambe le categorie di persone sono accomunate nella condanna, poiché i due verbi al futuro (*apoloûntai* e *krithḗsontai*) di fatto sono sinonimi.[244] Quanto ai gentili, se per essi la Legge non è stata un criterio di condotta e quindi di misura dei loro peccati, non lo sarà neanche nel giudizio che li sanzionerà. L'affermazione sembra sottintendere una corrispettiva asserzione positiva: «Quanti hanno operato bene senza la Legge saranno ricompensati anche senza la Legge»: ciò corrisponderebbe a quanto detto in 2,7.10, ma verrà ripreso nei versetti successivi. Per ora l'Apostolo insiste sulla dimensione giudaica della Legge.

Infatti il **v. 13** enuncia un vero e proprio principio giudaico: giusti, cioè puri e santi agli occhi di Dio si diventa, non perché soltanto si ascolta la Legge, ma perché la si «fa», cioè la si mette in pratica. Proprio il verbo *poiéō*, «fare», nella LXX è quello di gran lunga più usato in rapporto alla Legge[245] e quasi sempre traduce l'ebraico *ʿāśāh* che significa appunto «fare, eseguire, operare». L'opposizione stabilita da Paolo sembrerebbe andare contro l'importanza tradizionalmente at-

[241] Cf. WINGER, *By What Law?*, 35-36.

[242] Lo precisa bene Pitta 114. Vedi anche il principio enunciato in Plutarco: «Attraverso l'autodeterminazione/*auto-nomía* le cose si avviano poco a poco all'anarchia/*a-nomía*» (*Mor.* 755b). Del resto, basta ricordare Socrate che di fronte alla propria condanna, benché ingiusta, non solo non vuole fuggire, ma fa parlare le leggi stesse personificate, che lo esortano a restare al suo posto, perché altrimenti egli fuggirebbe solo dagli uomini ma non dalle leggi (cf. PLATONE, *Crat.* 52d-54d).

[243] Cf. G. QUELL – G. BERTRAM – G. STÄHLIN – W. GRUNDMANN, in *GLNT* I, 715-819.

[244] La sinonimia del secondo nei confronti del primo non è di mero carattere lessicale (lo sarebbe il verbo composto *kata-krínō* usato in 2,1; 8,3.34; 14,23; cf. anche il sostantivo *katá-krima* in 5.16.18; 8,1) ma è di tipo semantico; infatti il futuro *krithḗsontai* sta in parallelismo antitetico con il seguente *dikaiōthḗsontai*, «saranno giustificati» (perciò, per opposto, «saranno giudicati» equivale di fatto a «saranno condannati»).

[245] Un calcolo approssimativo delle sue occorrenze conta circa 1.700 casi (!), mentre gli altri due verbi sinonimi *fylássō* e *prássō* contano rispettivamente ca. 500 impieghi e solo 40.

tribuita in Israele all'ascolto, tipizzato nell'imperativo della preghiera quotidiana: «Ascolta (*šᵉma'*), Israele, il Signore Dio nostro è un Signore unico» (Dt 6,4; cf. ib. 4,1; 5,1). In altri luoghi si legge addirittura una curiosa successione di verbi, che invertono l'ascoltare e il fare: «Tutto quello che il Signore ha detto noi *lo ascolteremo e lo faremo*» (Es 24,7: TM *na'ăśeh wᵉnišma'*; LXX *poiḗsomen kaì akousómetha*; 19,8 LXX).[246] Ma è come dire che un ascolto senza attuazione non ha valore, essendo esso totalmente funzionale all'esecuzione: «Io vi ho insegnato leggi e norme... perché le mettiate in pratica... Le osserverete dunque e le metterete in pratica (*fyláxesthe kaì poiḗsete*), perché quella sarà la vostra saggezza e la vostra intelligenza agli occhi dei popoli» (Dt 4,5-6). Questo principio si troverà tale e quale in Gc 1,22: «Siate operatori della parola[247] e non soltanto ascoltatori, ingannando voi stessi» (cf. anche Mt 7,21).

Infatti, come si legge nel Levitico, solo «chi le metterà in pratica vivrà» (Lv 18,5) o, come scrive qui Paolo, solo «gli esecutori della Legge saranno giustificati». Si noti bene, però, che questo principio non appartiene alla visione delle cose propria di Paolo, ma è formulato unicamente dal punto di vista giudaico. Ciò è tanto vero che il corrispettivo passo citato di Lv 18,5 è uno dei pochissimi testi da lui riportati due volte (Rm 10,5 e Gal 3,12), ma solo al fine di far risaltare per contrasto il principio evangelico della giustificazione mediante la fede, senza le opere della Legge! In questa prospettiva gli esecutori della Legge non sono certo riprovati in quanto tali, e in effetti qui l'Apostolo adotta come giusto il loro criterio in vista del giudizio escatologico, cioè dell'approvazione ultima di Dio stesso. Come si legge in Es 23,7, infatti, Dio non è uno che giustifica l'empio. Ma questa ammissione va inserita all'interno della strategia argomentativa di Paolo nella sua lettera: in questo caso egli adotta solo metodologicamente il punto di vista altrui per poi superarlo, come farà per esempio in 3,20 e in 4,5, dove il criterio di giustificazione in base alle opere sarà in qualche modo contraddetto e comunque sostituito.[248] Il piano dell'argomentazione paolina riguarda anche l'uso del verbo «giustificare» al futuro. Secondo il giudaismo, solo nel giudizio finale, rivelando tutte le cose nascoste, Dio emetterà una sentenza definitiva sull'innocenza o la colpevolezza degli uomini (con la relativa sanzione).[249] Paolo invece di suo, se pur non trascura la prospettiva escatologica anche per il cristiano (cf. Rm 3,30; 4,24), si caratterizza per il fatto di sottolineare una già av-

[246] Anche in Dt 12,28 Dio dice. «Osserva e ascolta (*fylássou kaì ákoue*) tutte queste cose che ti comando». In questi casi, quando il verbo «ascoltare» è unito a «fare» o «custodire/osservare» ha a sua volta il senso di «eseguire, obbedire».

[247] Una variante testuale qui ha «della legge» (C^2 88.621.1067.1852 e pochi altri).

[248] Giustamente commenta Fitzmyer 308: «In this verse Paul argues *dato, non concesso*, for the sake of his argument».

[249] Cf. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlicher Zeit*, Hildesheim 1966 (= Tübingen 1934), 272-309, specie 304-305, con citazione di testi. Vedi anche H. SONNTAG, *NOMOS SOTER. Zur politischen Theologie des Gesetzes bei Paulus und im antiken Kontext* (TANZ 34),Tübingen 2000, 128-165.

venuta giustificazione dell'uomo nell'oggi storico mediante la fede, legata al fatto che appunto nella storia la manifestazione della giustizia di Dio è già avvenuta nella morte di Cristo (cf. 3,21-28) e avviene tuttora nell'annuncio dell'evangelo (cf. 1,17).[250]

In effetti, il principio enunciato nel v. 13 viene subito applicato, e insieme compromesso, nei **vv. 14-15.** Paolo lo mette in crisi, però, non uscendo dal principio delle opere con l'eventuale formulazione di un principio opposto (quello della fede), bensì rimanendo dentro la sua ottica, ma facendo vedere che il criterio del «fare la Legge» non è esclusivo del giudeo. Già l'iniziale *gár*, «infatti», deduttivo più che esplicativo, suggerisce una continuità logica, e tuttavia apparirà subito che il principio giudaico appena enunciato non viene ora applicato ai giudei ma paradossalmente ai gentili. Innanzitutto bisogna stabilire che la congiunzione «quando», *hótan*, con cui Paolo apre il caso, non ha un mero valore condizionale, equivalente a un «se», tale cioè da suggerire che tutta l'affermazione seguente andrebbe letta solo in senso ipotetico, ma invece ha il suo normale valore temporale (come sempre nelle sue lettere), altrimenti non avrebbe senso per lui accusare i giudei mediante una casistica irreale.[251] Perciò Paolo non fa soltanto il caso teorico di chi anche fuori di Israele fosse in grado di compiere le cose della Legge, ma afferma che di fatto ci sono dei gentili[252] i quali effettivamente compiono ciò che la Legge richiede.

I gentili dunque non hanno (la) legge mosaica, eppure fanno le cose della Legge, e questo «per natura», *fýsei*. Alcuni Autori, però, contro la maggioranza dei commentatori, leggono l'intera frase in modo diverso, attraendo il complemento «per natura» a ciò che precede: in questo modo, Paolo intenderebbe «i gentili che non hanno la Legge per natura», cioè sarebbero naturalmente esclusi dalla legge mosaica.[253] La prima conseguenza di questa lettura è che l'assenza dell'articolo determinativo nella precedente menzione dei gentili sarebbe senza significato: Paolo parlerebbe dei gentili in generale, e non solo di alcuni (vedendo un eventuale parallelo in 9,30). La seconda conseguenza è che i gentili in questione sarebbero non dei pagani *tout court* ma dei cristiani di origine pagana (cf. più avanti). C'è però da obiettare alcune cose ai motivi addotti dai sostenitori di questa nuova opinione:[254] (1) il termine «natura» non indica sempre una identità statica, poiché in Rm 1,26 (mai citato da questi autori) è connesso con una relazione attiva sia pur biasimevole; (2) il preteso parallelismo con Rm 2,27 è imperfetto, poiché là la frase è affermativa, non negativa, e tutte le volte che Paolo impiega il termine avviene di fatto sempre in frasi affermative;[255] (3) la posizione dell'avverbio dopo il verbo non è affatto una regola, poiché appena prima, nel v. 12, esso per ben due volte precede il verbo (vedi anche 1Tm 1,9); (4) l'affermazione di Paolo sull'osservanza della Legge da parte dei gentili è certamente originale, ma proprio qui sta la singolarità del testo paolino, che del resto poco prima in 2,7.10 aveva parlato a loro proposito di «opere buone» e di possibilità di «operare il bene». Del resto, oltre alla necessità di inserire l'affermazione nel contesto generale dell'argomentazione paolina, che va certamente nella direzione di equiparare il giudeo al gentile (o viceversa), occorre anche cogliere il senso esatto del termine Legge qui impiegato.

A questo proposito, un argomento forte a favore dell'attrazione del complemento «per natura» a ciò che segue, e quindi del concetto che anche i gentili sono in grado di adempiere la Legge, viene sia da un parallelismo con Filone Al. sia dall'interpretazione dei Padri greci. Il filosofo alessandrino (in *Spec.leg.* 2,42-53),[256] pur essendo un giudeo, ammette la possibilità che tra i greci e i barbari ci siano alcuni, «certo un piccolo numero, un tizzone di sapienza che brucia di nascosto in varie città» (*oútoi mèn oûn olígos arithmós, ekpýreuma katà póleis hypotyfómenon sofías*: 47), che sono «asceti della sapienza,... dediti alla contemplazione della natura» (44.45), testimoni del fatto che «la Legge si adatta alla vita irreprensibile degli uomini che seguono la natura e i suoi ordinamenti» (*tôn*

[250] L'affermazione della novità cristiana appartiene a tutto il cristianesimo delle origini, ma è espressa con altri linguaggi come quello di una rivelazione/manifestazione (cf. Mt 11,25; Gv 2,11; Ef 3,5; Col 1,26; Eb 1,1; 1Gv 1,5), con cui si dà corpo all'idea di un compimento dei tempi; questi linguaggi sono comuni anche a Paolo, il quale però ha in proprio soprattutto quello della «giustificazione».

[251] Così giustamente H. Räisänen, *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 1983, 103-104: «Un gentile immaginario non servirebbe affatto alla polemica di Paolo contro il giudeo». Vedi anche R.H. Bell, *No one seeks for God. An Exegetical and Theological Study of Romans* 1.18–3.20 (WUNT 2.106), Tübingen 1998, 148. Tuttavia, pur volendo valorizzare la costruzione sintattica di Paolo come un periodo ipotetico, questo, essendo costruito con il congiuntivo nella protasi e l'indicativo nell'apodosi, va comunque considerato del tipo della probabilità.

[252] Si noti che *éthnē* è scritto senza articolo e quindi ha valore non generale ma partitivo (analogamente a quanto dicevamo del genitivo *anthrṓpōn* in 1,18).

[253] Cf. Wright, «The Law in Romans 2», 145; R. Bergmeier, *Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament* (WUNT 121), Tübingen 2000, 52-54; e soprattutto S.J. Gathercole, «A Law unto Themselves: The Gentiles in Romans 2.14-15 Revisited», in *JSNT* 85(2002), 27-49, specie 35-37.

[254] In specie Gathercole, «A Law unto Themselves», *loc.cit.*, adduce almeno quattro motivi per questa scelta ermeneutica: (1) Paolo altrove usa il termine greco per indicare non un comportamento ma un'identità (cf. Rm 11,21.24; Gal 2,15; 4,8; Ef 2,3); (2) la frase avrebbe lo stesso significato di quella che si legge poco dopo in Rm 2,27 su «ciò che per natura è prepuzio»; (3) poiché *fýsei* ha valore avverbiale è normale che segua il verbo più che precederlo; (4) sarebbe senza paralleli in Paolo dire che i gentili hanno una spontanea disposizione a mettere in pratica degli elementi della Torah.

[255] L'unica eccezione è Gal 4,8 («servivate coloro che per natura non sono dèi»), dove però il complemento è all'interno e non alla fine della frase; e anche nei tre testi addotti da Gathercole, «A Law unto Themselves», 36, dove il complemento *fýsei* è al termine di una frase (Sap 13,1a; Ignazio, *ad Eph.* 1,1; Fl. Giuseppe, *Ant.* 8,152), si tratta sempre di enunciazioni affermative.

[256] Questo testo è passato sotto silenzio dai sostenitori dell'altra tesi. Oggetto del discorso filoniano è la «festa di ogni giorno», in quanto cioè ogni giorno va considerato festivo: l'idea è tipica dell'Alessandrino il quale, in aggiunta all'istituzione delle classiche feste giudaiche (e forse pensando al sacrificio quotidiano nel tempio), teorizza la possibilità di una festa quotidiana, basata allegoricamente sulla quotidianità della dedizione alla virtù e del rifiuto dei vizi.

anthrōpōn hepoménōn tê$_i$ *fýsei kaì toîs taútēs diatágmasin*: 42).[257] Filone, infatti, non solo ritiene come tutto il giudaismo che la legge mosaica è di origine divina, ma in più la identifica con la legge naturale, in quanto quella è espressione, a uso umano, dell'ordine divino che regge l'universo;[258] così egli si esprime: «Il mondo è in accordo con la Legge e la Legge con il mondo, e l'uomo sottomesso alla Legge è perciò stesso cittadino del mondo, poiché conforma i suoi atti alla volontà della natura, sulla quale si regge anche il governo del mondo».[259] Si può ben ipotizzare, perciò, che anche Paolo, giudeo della diaspora ellenistica, in Rm 2,14-15 intenda la Legge in un senso molto pregnante, nazionale e universale insieme, dove il risvolto nazionale vale per i giudei, mentre quello universale è per i gentili (del resto, cf. Origene, subito sotto). Solo così si spiegherebbe il suo ottimismo morale nei confronti dei gentili stessi, o almeno di alcuni di essi, magari solo di «un tizzone che brucia di nascosto».[260]

Anche i Padri greci, primi e più genuini interpreti del linguaggio greco di Paolo, sono di fatto su questa linea.[261] Già Origene è chiarissimo: «Dei gentili, che non hanno la Legge, è detto che fanno naturalmente (*naturaliter*) le cose della Legge: non i sabati o i noviluni o i sacrifici, di cui è scritto nella Legge. Non è questa, infatti, la legge scritta nei cuori dei gentili; questo piuttosto è ciò che possono naturalmente intendere (*quod sentire naturaliter possunt*), per esempio di non compiere omicidio o adulterio, di non rubare, di non dire falsa testimonianza, di onorare il padre e la madre, e cose simili; forse anche che ci sia un Dio solo, creatore di tutte le cose, è scritto nei cuori dei gentili».[262] Analogamente, Giovanni Crisostomo commenta il nostro passo, dicendo: «È sufficiente che al posto della Legge ci sia la coscienza e il ragionamento»;[263] e Teodoreto di Cirro parla esplicitamente della «legge della natura iscritta nei cuori».[264] La frase di Paolo circa «le cose della Legge», *tà toû nómou*, non si riferisce ovviamente a tutta la Legge, ma solo a «quelle cose» che appunto i gentili osservano. Non c'è motivo di ritenere che l'Apostolo pensi ai cosiddetti precetti noachici, dati a Noè per tutta l'umanità extra-israelitica.[265] Meglio sarebbe pensare che Paolo echeggi una concezione giudaica, divenuta tradizionale a partire da Filone Al., secondo cui già Abramo, pur essendo ancora gentile, osservò la Torah scritta, «dedicandosi a seguire la natura non scritta» (*agráfō*$_i$ *tê*$_i$ *fýsei spoudásas... akolouthêsai*) e conducendo una vita non solo conforme alla Legge ma «essa stessa legge e codice non scritto» (*nómos autòs ôn kaì thesmòs ágrafos*).[266] D'altronde, anche il rabbinismo questionerà sulla Legge rivelata e proposta anche ai gentili.[267]

L'Apostolo, dunque, afferma che questi gentili, pur non avendo la Legge (mosaica), «sono legge a se stessi». Richiamarsi ad Aristotele per spiegare questa espressione, visto che egli ne ha una simile,[268] sarebbe una forzatura eccessiva: il contesto è troppo diverso. Il senso però è analogo: il gentile privo della Torah, cioè l'uomo naturale, è in grado di eseguire anch'egli alcune richieste morali fondamentali, senza bisogno di una disposizione positiva e specifica come quella mosaica. Analogamente, si legge in 1Tm 1,8-9: «Sappiamo che la legge è buona, se qualcuno se ne serve legalmente, poiché sono convinto che la legge non è fatta per il giusto, ma per gli iniqui e i ribelli, per gli empi e i peccatori, ecc.». Dunque, è come dire che in ciascuno c'è un'esigenza morale innata, anche se non tutti la seguono; sfumando, si potrebbe precisare dicendo che non la Legge di Dio è innata nell'uomo, ma è innata una facoltà intuitiva che permette di apprendere e conoscere alcune istanze o principi primi di carattere morale.[269]

---

[257] Egli ne deduce che, «se le persone dovunque si trovino fossero in sintonia con questi pochi, se cioè fossero come la natura vuole che siano (*hoíous boúletai eînai hē fýsis*), ... allora le città sarebbero colme di felicità, libere da ogni motivo di afflizione e di timore, ecc.» (48); perciò Mosè, constatando le difficoltà e i vizi degli uomini, «giustamente si meravigliava (*ethaúmazen*) se qualcuno... potesse realmente celebrare non una festa ipotetica ma una vera festa, in modo che ciascuno si rallegri e si delizi nella contemplazione del mondo e di ciò che esso contiene, nella sequela della natura (*akoulythía*$_i$ *fýseōs*) e nell'accordo armonioso delle parole con le opere e delle opere con le parole» (52).

[258] Su questa concezione filoniana, vedi in particolare H. NAJMAN, «The Law of Nature and the Authority of Mosaic Law», in *StPhilAnn* 11(1999), 55-73; e CRISTINA TERMINI, «La creazione come *archḗ* della legge in Filone di Alessandria», in *RivBib* 49(2001), 283-318.

[259] FILONE AL., *Opif.* 3. «Per Filone, dunque, non si tratta di fare la difesa e la descrizione di una legislazione nazionale, messa eventualmente in parallelo con qualche altra. Ciò che egli espone, commenta e celebra, è la legge universale, e spinge ogni uomo a farla propria» (S. DANIEL, «Introduzione» a *De specialibus legibus I-II*, Paris 1975, L).

[260] Proprio questi pochi permettono di intendere il «quando» iniziale del v. 14 come reale, non ipotetico. Più in generale, sul concetto positivo nella tradizione greca della legge come principio di giustizia e di salvezza, cf. SONNTAG, *NOMOS SOTER*, 18-105.

[261] Piuttosto insoddisfacente è lo studio di J. RIEDL, «Die Auslegung von R 2,14-16 in Vergangenheit und Gegenwart», in *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* (AnB 17), Roma 1963, 271-281.

[262] PG 14,892 (si ricordi che il commento di Origene a Rm ci è giunto nella traduzione latina di Rufino). Analogamente in Diogene Laerzio 7,108-110 si riporta una classe di comportamenti definiti dagli stoici «sempre doverosi», *haeì kathḗkonta*, cioè irrinunciabili, consistenti nel vivere secondo la virtù (come onorare i genitori, i fratelli, la patria, e amare la comunione con gli amici).

[263] PG 60,429: *Arkeî gàr antì toû nómou tò syneidòs kaì logismós.*

[264] PG 82,72: *Toû tês fýseōs nómou taîs kardíais eggegramménon.*

[265] Cf. in merito Strack – Billerbeck III, 36-38; e soprattutto K. MÜLLER, *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*. Berlin 1994; il motivo dei precetti noachici è dei rabbini tannaiti, e perciò era sconosciuto a Paolo.

[266] FILONE AL., *Abr.* 275-276. Vedi anche ciò che si legge in *2Bar* 57,2 a proposito di Abramo-Isacco-Giacobbe: «In quel tempo vigeva tra loro la legge non scritta, e le opere dei comandamenti erano adempiute in quel tempo, e la fede nel giudizio futuro era in vigore». Légasse 195, nota 161, aggiunge le citazioni di *m.Qidd.* 4,14; *b.Yoma* 28b.

[267] A questo proposito, cf. BELL, *No one seeks for God*, 164-182; per esempio, in *t.Sanh* 13,2, a riguardo di Sal 9,17 («Tornino gli empi negli inferi, tutte le genti che dimenticano Dio») si commenta che «ci sono anche persone giuste tra le genti del mondo, che avranno parte al mondo futuro».

[268] Cf. ARISTOTELE, *Et.nic.* IV,8,10,1128a: «Alcune forme di oltraggio [negli scherzi] sono proibite dai legislatori; ma l'uomo raffinato e libero si comporterà così (da solo), essendo legge a se stesso, *nómos ōn heautō*$_i$».

[269] Cf. M.D. MATHEWSON, «Moral Intuitionism and the Law Inscribed on Our Hearts», in *Journ EvangTheolSoc* 42(1999), 629-643. Su questa linea, bisognerebbe leggere CICERONE, *De republ.* 1,28-30. Del resto, Epitteto dice chiaramente: «Dio stesso mi ha reso disposto a scegliere le cose conformi alla natura» (*Diatr.* 2,6,9).

Questa tematica è tradizionale nella grecità antica, soprattutto in campo stoico,[270] dove si parla in termini di «legge comune», *koinòs nómos*, come si vede per esempio nell'«Inno a Zeus» di Cleante.[271] Paolo in effetti non parla né di una «legge di natura», *nómos fýseōs* (le prime formulazioni greche più vicine a questo sintagma si trovano solo in Filone Al., sia pur basate su precomprensioni stoiche)[272] né di «legge non scritta», *nómos ágrafos* (di cui si parla già da Sofocle in poi).[273]

In ogni caso, i gentili, *tà éthnē*, di cui si parla nei vv. 14-15 vanno identificati con coloro che sono sia fuori di Israele sia fuori del cristianesimo, quindi pagani, non con dei cristiani di origine etnico-pagana, convertiti. Questa seconda interpretazione, già sostenuta dall'Ambrosiaster e da Agostino per motivi antipelagiani (ma non dai Padri greci e nemmeno da Lutero),[274] è fatta propria da alcuni autori più recenti,[275] ma gli odierni commentatori del testo sono di fatto con-

[270] Utili sono gli studi di H. KOESTER, «Nomos physeos. The Concept of Natural Law in Greek Thought», in J. NEUSNER (ed.), *Religions in Antiquity*, Leiden 1968, 521-541; P. MITSIS, «Natural Law and Natural Right in Post-Aristotelian Philosophy: The Stoics and Their Critics», in *ANRW* II,36.7, 4812-4850. Superficiale invece è J.W. MARTENS, «Romans 2.14-16: A Stoic Reading», in *NTS* 40(1994), 55-67, a parte il fatto che difende una lettura del testo paolino sullo sfondo delle concezioni stoiche.

[271] Vedi peraltro l'incipit del trattato di CRISIPPO «Sulla legge», *Perì nómou*: «La legge è re su tutte le cose umane e divine. La legge deve presiedere su tutto ciò che è onorabile e spregevole, come sovrano e guida, ed essere così il canone di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato, prescrivendo agli animali di natura politica ciò che dovrebbero fare e proibendo ciò che non dovrebbero fare» (*SVF* III,314). Interessantissima è pure una bella pagina di CICERONE, *De rep.* 3,22,33: «La vera legge è la retta ragione in accordo con la natura (*est quidem vera lex recta ratio naturae congruens*), universalmente presente, stabile ed eterna (*diffusa in omnes, constans, sempiterna*), che chiama al dovere con i suoi comandi e distoglie dal male con i suoi divieti... Né possiamo scioglierci da questa legge per opera del senato o del popolo, né va cercato un altro da noi che la spieghi o la interpreti, né c'è una legge a Roma e un'altra ad Atene, o una adesso e un'altra in futuro, ma una sola, eterna e immutabile legge sarà valida per tutti i popoli e in tutti i tempi, e uno solo sarà il maestro e la guida di tutti, dio, lui che di questa legge è autore, promulgatore e applicatore».

È sulla base di queste nobilissime affermazioni che un ebreo colto e religioso come Filone Al. volle stabilire un'equivalenza tra la legge mosaica e la legge di tutte le cose, per gettare un ponte tra due culture diverse ma non incomunicabili.

[272] L'Alessandrino impiega i sintagmi *lógos fýseōs* («ragione di natura»: *De Jos.* 29), *thesmoì tês fýseōs* («ordinamenti della natura»: ib. 30), *orthòs lógos tês fýseōs* («retta ragione della natura»: ib. 31): questi sintagmi trovano una preparazione più prossima in alcuni testi latini di Cicerone (per es. *De fin.* 1,18-19: «La legge è la più alta ragione insita nella natura [*lex est ratio summa insita in natura*], che ordina le cose da farsi e proibisce le contrarie,... è infatti la forza della natura [*est enim naturae vis*])» (sull'insieme, vedi Cf. R.A. HORSLEY, «The Law of Nature in Philo and Cicero», in *HThR* 71[1978], 35-59). Da parte sua, Dione Crisostomo contrappone le leggi positive degli stati con «la legge della natura» (*ho tês fýseōs nómos*: *Orat.* 80,5-6); Epitteto, poi, a proposito del principio secondo cui ciò che è migliore deve prevalere su ciò che è peggiore, parlerà insieme di «legge della natura e di dio» (*Diatr.* 1,29,19: *nómos tês fýseōs kaì toû theoû*; in 3,17,6 lo stesso principio viene definito «legge naturale», *nómos fysikós*).

[273] SOFOCLE, *Antig.* 454s: «leggi non scritte e immutabili degli dèi» (*ágrapta kasfalê theôn nómima*); una distinzione esplicita tra legge *ágrafos* ed *éggrafos* si trova in DIONE CRISOSTOMO, *Orat.* 76,1.3 (cf. anche DIONIGI DI ALICARNASSO, *Ant.rom.* 2,74,1).

[274] Tommaso d'Aquino, *ad loc.*, ammette entrambe le possibilità, purché intendendo il solo gentile si ammetta l'influsso della grazia sulle sue azioni buone.

[275] Cf. la documentazione in BELL, *No one seeks for God*, 151-153 (l'Autore però è contrario); a favore, in più, vedi anche BERGMEIER, *Das Gesetz im Römerbrief*, 53; GATHERCOLE, «A Law unto Themselves», 31-34.

trari. I motivi principali sono due: l'uno è che l'idea di un'osservanza della Legge «per natura» degli etnico-cristiani non avrebbe alcun senso nell'ottica paolina; l'altro, soprattutto, è che l'intera argomentazione del contesto va nel senso di una opposizione/equiparazione tra giudei e gentili, non tra giudei ed etnico-cristiani, e infatti il tema della rivelazione della giustizia salvifica di Dio apparirà soltanto in 3,21ss.

Nel **v. 15a**, poi, l'Apostolo parla de «l'opera della Legge» (*tò érgon toû nómou*) che è «scritta nei loro cuori» (*graptòn en taîs kardías autôn*). Il primo costrutto, impiegando il singolare «opera», è certo unico nel suo genere.[276] Il suo significato però non può discostarsi da ciò che è stato detto subito prima circa coloro che «per natura compiono le cose della Legge» (v. 14) e similmente da ciò che si leggerà poco dopo sull'incirconciso che «osserva i decreti della Legge» (v. 26). Come per le ricorrenze del sintagma al plurale (cf. 3,20), così l'opera della Legge deve significare «ciò che la Legge prescrive», cioè «ciò che va fatto secondo la Legge», ma detto con un singolare collettivo: l'opera che è conforme alla Legge o ciò che la Legge globalmente richiede, a prescindere dalle opere singole. Il riferimento a ciò che va compiuto, oggetto dell'operare, è certamente generico, privo di specificazioni, ma proprio per questo rappresenta una ripresa sintetica dell'affermazione del versetto precedente. Piuttosto, rispetto all'uso di «opere» al plurale, bisogna ammettere che a motivo del suo contesto l'espressione «l'opera della Legge» è caratterizzata in modo atipico da una semantica positiva.[277] Per comprendere la differenza nell'uso del termine, va sempre ricordato che la positività semantica delle affermazioni dei vv. 14-15 si spiega all'interno del contesto argomentativo a cui appartengono.[278] Se in 3,20 e altrove Paolo annette alle opere una valenza negativa, è perché il contesto dell'argomentazione è cambiato: mentre là il rapporto di Legge–opere è con la giustificazione per fede, così da esprimere un'alternativa, qui invece si tratta di una polemica contro la pretesa giudaica di un esclusivismo o almeno di un vantaggio nel processo della giustificazione sulla base delle opere, così da esprimere viceversa una parità.

Il secondo sintagma del v. 15a si presta ancor più alla discussione. Alcuni Autori, infatti, lo hanno inteso come un'eco di Ger 38(31),33 LXX a proposito del-

[276] Perciò alcuni lo interpretano nel senso di una sottolineatura dell'unità della Legge (Cranfield I, 158) oppure come effetto della Legge sullo spirito dei gentili sotto forma di coscienza (Barrett 52). Per un impiego ravvicinato del plurale e del singolare, cf. SESTO EMPIRICO, *Adv.math.* 11,200: «Anche se tutte le opere sono comuni a tutti gli uomini (*pánta koinà pántōn tà érga*), esse si distinguono dal modo con cui vengono compiute; infatti, l'opera del virtuoso (*toû spoudaíou érgon*) non sta solo nell'avere cura dei genitori, ma nel farlo con assennatezza, *apò froněseōs*» (= *SVF* III,516).

[277] Cf. K.R. SNODGRASS, «Justification by Grace – to the Doers: An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul», in *NTS* 32(1986), 72-93, specie 84-85.

[278] Vedi anche J.-N. ALETTI, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains* (LD 173), Paris 1997, 56-57.

la promessa escatologica circa la legge divina scritta nei cuori.[279] Ma vanno fatte valere alcune obiezioni che si oppongono al richiamo o almeno alla portata determinante di questo testo profetico.[280] La prima è di carattere testuale; Geremia scrive: «Darò le mie leggi nel loro animo (*dṓsō nómous mou eis tḕn diánoian autôn*) e sui loro cuori le scriverò (*kaì epì kardías autôn grápso autoús*)»; Paolo invece nel suo lungo brano non parla mai di «leggi» al plurale, ma solo di Legge al singolare e di «opera della Legge», e inoltre differisce da Geremia perché non usa la preposizione *epí*, «sopra», ma *en*, «in, dentro» (meno semitica). Inoltre, l'idea di una realizzazione escatologica della promessa geremiana nell'esecuzione della Legge da parte degli etnico-cristiani è troppo forte e importante perché Paolo vi accenni in modo così indiretto e velato;[281] ben diverso rilievo infatti le sarà dato da Eb 8,10 e 10,15-18. Probabilmente più vicino a Paolo è ciò che si legge nell'apocrifo *Test.Giud.* 20,3: «Le cose della verità e le cose dell'inganno sono scritte sul petto dell'uomo», per indicare l'innata possibilità di distinguere il bene dal male, dove la metafora della scrittura richiama più verosimilmente Pr 3,3: «Bontà e fedeltà... scrivile sulla tavola del tuo cuore». In più, va detto che l'espressione paolina rappresenta a suo modo un'ardita equiparazione dei gentili a Israele, al quale già Is 51,7 si rivolge definendolo: «popolo mio, che avete nel vostro cuore la mia legge» (*ho nómos mou en tê*$_i$ *kardía*$_i$ *hymôn*). Infine, pur constatando un contrasto con la precedente affermazione negativa di 1,21, dove a proposito dei gentili Paolo diceva che «si ottenebrò il loro cuore ottuso», bisogna ribadire che tanto là quanto qui egli parla soltanto di alcuni di loro (si ricordi il doppio partitivo in 1,18 e in 2,14): solo alcuni gentili, perciò, ebbero il cuore ottuso e, altrettanto, solo di alcuni di essi ora si dice che «manifestano/dimostrano», *endeíknyntai*, di avere la Legge scritta nei cuori (cf. sopra).

Nel **v. 15bc**, in appoggio alla tesi di una legge interiore e con due frasi participiali diverse, si adducono due fattori complementari: la testimonianza della coscienza[282] e il dibattito fra ragionamenti opposti.[283] Quanto al primo, va constatato che Paolo usa spesso il termine *syneídēsis* (14 volte),[284] ma questo è l'unico caso in cui il concetto viene chiaramente applicato alla moralità dei pagani (in senso più estenuato, vedi anche Rm 13,5; 2Cor 4,2). Ed è come dire che la coscienza costituisce un denominatore comune tra tutti gli uomini, a prescindere dalle loro identità religiose. Il vocabolo, rarissimo nella LXX (solo Qo 10,20; Sap 17,11; Sir 42,18), non ha un proprio termine equivalente in ebraico e appartiene piuttosto alla cultura greca, facendo parte però di un linguaggio popolare diffuso più che specificamente filosofico, ma raramente di portata morale.[285] Nel caso di Rm 2,15 la coscienza rappresenta nei gentili una possibilità di verificare non solo l'attuabilità della Legge ma anche e soprattutto la corrispondenza del comportamento umano con i dettami della Legge stessa.

La frase successiva, «mentre le loro riflessioni alternativamente fanno da accusatori o da difensori», può essere compresa doppiamente in rapporto a quella precedente: o come legata a essa in quanto supplemento che specifica e dettaglia il lavorio proprio della coscienza oppure sganciata da essa come allusione a un altro procedimento interno autonomo che si aggiunge a quello della coscienza stessa.[286] Questa seconda possibilità sembra da preferirsi per tre motivi. Innanzitutto perché la seconda frase non è sintatticamente dipendente dalla prima ma vi è coordinata con un altro, duplice genitivo assoluto (cf. la presenza del *kaí*, che stacca nello stesso tempo in cui anche congiunge).[287] In secondo luogo perché,

[279] Così soprattutto GATHERCOLE, «A Law unto Themselves», 40-43. Da parte sua, A. ITO, «Romans 2: A Deuteronomistic Reading», in *JSNT* 59(1995), 21-37, vi scorge piuttosto un richiamo a Dt 30,14. Ma vedi anche Is 51,7.

[280] Cf. in particolare F. KUHR, «Römer 2.14f. und die Verheissung bei Jeremia 31.31ff.», in *ZNW* 55(1964), 243-261; da parte sua, Käsemann 64 mette persino in dubbio qui il fatto di una reminiscenza di questo passo.

[281] Senza dire che il profeta non si riferiva ai gentili, ma parlava esplicitamente di un'alleanza nuova «con la casa d'Israele e con la casa di Giuda» (Ger 31,31).

[282] Il verbo composto *symmartyréō* di per sé esprime un concorso di testimonianza insieme a un altro testimone (così in Rm 8,16; 9,1), ma qui equivale di fatto al verbo semplice, a meno di intendere la coscienza come un elemento in più rispetto al «cuore» nel quale è scritta l'opera della Legge o, meno bene, rispetto alle «riflessioni» di cui si parla subito dopo.

[283] Sul rapporto tra il v. 15b e 15c, da staccarsi l'uno dall'altro, vedi Moo 152 nota 52 e soprattutto BELL, *No one seeks for God*, 149-151.

[284] Di queste ben 8 si trovano nel solo contesto degli idolotiti in 1Cor 8 e 10. Si aggiungano altre 6 nelle deuteropaoline (su un totale di 30 volte nel NT). Il sostantivo greco deriva dal verbo *sýnoida*, «conoscere bene, essere consapevole» (alla pari del latino *con-scientia*), e a volte equivale al participio sostantivato *tò syneidós*, lett. «il riconosciuto», mentre a volte ha come sinonimo *sýnesis*, «capacità di comprensione, perspicacia» (da *syníēmi*, «comprendere»).

[285] Cf. H.-J. ECKSTEIN, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus* (WUNT 2.10), Tübingen 1983, 65-66. In effetti, nei filosofi stoici è pressoché assente o ha un significato non morale: solo di Crisippo si riporta un detto sulla presenza di una *syneídēsis* in ogni essere vivente, animali compresi (cf. DIOGENE LAERZIO 7.85), mentre in Epitteto si legge che per il dominio di sé «al cinico questa capacità è data dalla coscienza [*tò syneidós*] invece che dalle armi» (*Diatr.* 3,22,94; un bel frammento attribuito a lui è però di autenticità incerta [qualcuno lo attribuisce al giudaismo ellenistico]: «Quando eravamo bambini, i genitori ci hanno affidati a un pedagogo, sempre attento perché non fossimo danneggiati; ma diventati uomini Dio ci consegna alla coscienza innata [*tê*$_i$ *emfýtō*$_i$ *syneidḗsei*]): questo custode non va mai disprezzato, altrimenti saremmo sgraditi a Dio e nemici della nostra stessa coscienza [*tō*$_i$ *idíō*$_i$ *syneidóti*]»). È Filone Al. che «crea per la prima volta una meditata dottrina della coscienza» unendola prevalentemente alla sua funzione di accusa, *élegchos* (C. MAURER, in *GLNT* XIII, 269-326 qui 305), ma in più formulando anche il concetto positivo di «coscienza pura» (C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, 2 voll., Brescia 1994, II, 615-619, qui 617). Sulla storia e la semantica del termine in generale, vedi anche C.A. PIERCE, *Conscience in the New Testament* (SBT 15), London 1955; R. JEWETT, *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflicting Settings* (AGJU 10), Leiden 1971, 402-420; P. BOSMAN, *Conscience in Philo and Paul. A Conceptual History of the Synoida Word Group* (WUNT 2.166), Tübingen 2003: in Filone *tò syneidós*, che può avere una qualche dimensione divina in quanto connesso con il *lógos* divino [ragione e legge], ha la funzione di accusa pur senza diventare mai la voce di Dio; in Paolo la *syneídēsis* è un termine puramente antropologico e ha una funzione neutra di mero testimone.

[286] La prima possibilità è propria della maggior parte dei commentatori, la seconda è propria di Dunn, Moo e Bell.

[287] Quindi il greco *metaxý* va inteso come avverbio («mentre, intanto») e non come preposizione («in mezzo ai pensieri»).

mentre la coscienza è esplicitamente specificata come «loro», dei gentili, i pensieri invece sono presentati in forma assoluta: questo può significare che il dibattimento riguarda contestualmente non solo i gentili ma anche i giudei. In terzo luogo, e soprattutto, bisogna tener conto del fatto che Paolo ora si esprime nei termini di un processo dai chiari connotati forensi (con la menzione dell'accusa e della difesa): ciò porta a connettere il v. 15c non tanto a ciò che precede quanto a ciò che segue, cioè al v. 16, poiché è solo qui che si parla esplicitamente di un giudizio.[288] Acquistano perciò consistenza propria i *logismoí*, un termine che nel NT è rarissimo ed esclusivo di Paolo (in Rm 2,15; 2Cor 10,5); benché lo si possa considerare sinonimo del più frequente *dialogismoí* (14 volte nel NT, di cui 4 in Paolo), nella LXX invece è quello di gran lunga il più frequente (121 contro 27) e, stante il fatto di una predilezione del greco ellenistico per i nomi composti, va ritenuto più ricercato ed elegante.[289] Rispetto alla coscienza, dunque, i pensieri/ragionamenti/riflessioni vanno oltre la sfera meramente morale per investire l'ambito più propriamente intellettuale dell'uomo.

Il **v. 16** giunge infine a esprimere l'esito ultimo del rapporto di giudei e gentili nei confronti della Legge: il momento del giudizio finale di Dio. Questo versetto però ha fatto problema a molti, a motivo sia del suo collegamento al testo precedente, sia dell'inattesa e apparentemente incongrua menzione dell'evangelo. Quanto alla connessione contestuale,[290] le ipotesi sono varie: alcuni lo legano direttamente ai precedenti vv. 12-13 (a causa dell'accenno al giudizio finale là variamente già suggerito dalla menzione di Dio e dai vari futuri, «periranno», «saranno giudicati», «saranno giustificati»),[291] sicché gli intermedi vv. 14-15 sarebbero solo una parentesi; altri pensano che comunque dopo il v. 15 ci dovrebbe essere una pausa o che si dovrebbe aggiungere qualcosa che chiarisca il passaggio, per esempio: «è ciò che si vedrà» o «come apparirà». A questo proposito, va detto che per connettere il v. 16 a ciò che precede non occorre nessuna particolare acrobazia. Infatti, già il v. 15c, come abbiamo visto, lo prepara con il suo linguaggio giudiziario da aula di tribunale: l'autocritica dei gentili, messa in atto dalla loro coscienza e dalle loro riflessioni (che in qualche modo sostituiscono il canone della legge mosaica), è già una preparazione del giudizio divino e in un certo senso ne sarà anche parte integrante. La prospettiva escatologica, perciò, non è limitata ai vv. 12-13, poiché essa continua a essere sottintesa anche nei vv. 14-15,

[288] Perciò, «l'"istanza giudicante" si realizza solo a questo livello dei "pensieri" e non appare in quello della testimonianza realizzata dalla coscienza» (U. Vanni, «La coscienza (*syneidēsis*): una novità antropologico-teologica di Paolo?», in L. Padovese [ed.], *Atti del III Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 1995, 5-25, qui 9).

[289] Non per nulla, delle 121 ricorrenze di *logismoí* nella LXX ben 75 appartengono al solo *4Mac*, di cui sono noti la lingua colta e il linguaggio stoicheggiante.

[290] Vedi lo *status quaestionis* offerto in parte da Moo 154 e in parte da Légasse 179s.

[291] Per la ripresa del futuro *kaì dikaiothésontai*, vedi anche J. Riedl, *Das Heil der Heiden nach R 2,14-16.26.27*, Mödling bei Wien 1965, 205.

in quanto lì Paolo spiega per così dire la materia del contendere: per sostenere che il giudeo non ha vantaggi sul gentile, era necessario spiegare che anche i gentili hanno una legge da osservare e che perciò entrambi appariranno davanti a Dio sulla base delle loro rispettive opere (sempre secondo il principio non-evangelico enunciato in 2,6).

Quanto all'improvvisa menzione dell'evangelo, è ormai classica la posizione di Bultmann, che considera l'intero versetto come un corpo estraneo al testo, anzi come una glossa inserita da un amanuense (sulla base di 1Cor 4,5).[292] A questo proposito, bisogna distinguere bene gli elementi del testo paolino. Il «giorno» di cui si parla qui non è altro che quello a cui ci si riferiva in 2,5 come «giorno dell'ira», che Isaia chiama anche «giorno della ricompensa» (Is 61,2; 63,4; cf. Os 9,7), e che è variamente designato nella tradizione giudaica come «quel giorno», «il grande giorno», «l'ultimo giorno», «il giorno del giudizio».[293] In effetti, l'Apostolo, sulla base di tutta la tradizione giudaica biblica ed extra-biblica, lo qualifica per il compiersi di un giudizio di cui è responsabile Dio stesso (sulla forma verbale «giudica/giudicherà», cf. sopra, *Note di critica testuale*). L'uso del verbo *krínō* con Dio come soggetto è comunque importante, poiché lo stesso verbo poco prima in 2,3 per ben quattro volte aveva l'uomo come soggetto, e ciò era fatto segno del biasimo da parte di Paolo; quindi è come se ora finalmente egli dicesse che non spetta all'uomo giudicare, poiché il giudizio è di Dio (cf. anche Rm 12,19). In particolare, poi, qui oggetto del giudizio sono dette «le cose nascoste degli uomini» (*tà kryptà tôn anthrṓpōn*). Evidentemente ora Paolo non si accontenta di ripetere che Dio «retribuirà ciascuno secondo le sue opere» (come in 2,6). In più, egli allude al giudizio pervasivo di Dio, che sonda le profondità e giunge anche là dove l'uomo non può arrivare, come si legge nell'AT: «Interviene e rendi a ognuno secondo la sua condotta, tu che conosci il cuore, poiché tu solo conosci il cuore di tutti i figli degli uomini» (1Re 8,3). Dio infatti è colui al quale «appartengono le cose occulte» (Dt 29,28), lui «svelerà i tuoi segreti» (Sir 1,39), poiché egli «conosce i segreti del cuore» (Sal 44,22), «scruta il cuore e la mente» (Ger 11,20). La puntualizzazione paolina dunque ha un senso preciso nel suo contesto, a un doppio livello. In primo luogo, si vuol dire che Dio giudica non solo le *érga* ma anche i *logismoí*: infatti, non sono le opere che faranno da accusatori o difensori (cf. v. 15c), poiché le opere sono univoche, ma sono i pensieri semmai a essere contrastanti, sia tra di loro sia nei confronti delle opere stesse; e il giudizio di Dio tiene conto anche di questo. In secondo luogo, Paolo vuol dire che Dio conosce non solo il giudeo manifestamente praticante, ma anche quei gentili (si ricordi l'uso del partitivo) che compiono «le cose della Legge» (v. 14),

[292] Cf. R. Bultmann, «Glossen im Römerbrief», in *Exegetica*, Tübingen 1967, 278-284, qui 282-283; vedi la critica a Bultmann in H. Saake, «Echtheitskritische Ueberlegungen zur Interpretationshypothese von Römer 2,16», in *NTS* 19(1972-1973), 486-489.

[293] Cf. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, 163-165.

pure se sono pochi e sconosciuti ai più (cf. la bella metafora di Filone Al. sul «tizzone che brucia di nascosto»).

La frase che segue, «secondo il mio evangelo mediante Gesù Cristo» (*katà tò euagghélión mou dià Christoû Iēsoû*), è quella che fa più problema.[294] L'interrogativo che essa suscita è molteplice: come mai appare qui il nome di Gesù Cristo per l'unica volta nell'intera sezione 1,18–3,20 (che abbiamo etichettato come non-evangelica)?[295] E come può Paolo dire che il giudizio di Dio appartiene al suo evangelo, soprattutto se esso è un giudizio secondo le opere? L'evangelo non consiste forse nell'annuncio di una giustizia divina assolutamente gratuita (così in Rm 3,24; ecc.)? La risposta a questi interrogativi non può che essere essa stessa sfaccettata. In effetti, il nome di Gesù Cristo dentro l'argomentazione della presente sezione epistolare funziona quasi da spiraglio, lascia intravedere qualcosa che eccede il suo contesto, come se fosse un varco aperto su qualcosa di nuovo e inaspettato. Ebbene, l'inatteso è che il giudizio di Dio, tematizzato nella nostra sezione, non si compirà senza la mediazione di Gesù Cristo! Il giudaismo del tempo non aveva certo nessun problema nell'attribuire il giudizio a Dio; se una discussione c'era, essa riguardava l'eventuale intervento accanto a lui di una figura diversa come suo delegato o come avvocato dei giudicati.[296] Mentre alcuni affermavano l'intervento di Enoch (cf. *1Hen* 45,3-6) o di Abele (cf. *Test.Abr.* 13,5) o di Melchisedeq (cf. 11QMelch) o di altri ancora, l'apostolo Paolo ritiene che sarà Gesù Cristo a svolgere un ruolo determinante in quell'occasione.

Ciò che qui Paolo annuncia come parte del suo evangelo, dunque, non è il fatto che ci sarà un giudizio di Dio (ciò appartiene alla fede comune del giudaismo e del cristianesimo, come denota qui il semplice riferimento a «il giorno»),[297] né è necessario far dipendere direttamente il complemento di mezzo «mediante Gesù Cristo» dal complemento modale «secondo il mio evangelo», come se egli volesse dire soltanto che il suo evangelo è connotato dalla figura di Cristo o in quanto derivato da lui.[298] Piuttosto, il complemento modale va messo tra due vir-

[294] Intenderla solo come una sorta di conclusione «liturgica» della sezione (come fa Käsemann) è solo un *escamotage* per evitare le questioni che essa pone.

[295] Anche il termine *euagghélion*, dopo essere apparso in forma tetica nella *propositio* di 1,16, non apparirà più fino a 10,29. Altrettanto anomalo sembra il sintagma «*mio* evangelo», che ricorrerà solo più in Rm 16,25 (probabilmente deuteropaolino; così in 2Tm 2,8); tuttavia, altrove Paolo impiega locuzioni simili: «l'evangelo che vi ho annunciato» (Gal 1,11), «l'evangelo che proclamo» (Gal 2,1), «il nostro evangelo» (2Cor 4,3; 1Ts 1,5).

[296] Cf. R. Penna, «Aspetti originali dell'escatologia paolina: tradizione e novità», in *Vangelo e inculturazione*, 581-611.

[297] Stante il contesto e il richiamo a 2,5, è impossibile intendere questo giorno come quello della morte di Cristo (così Maillot 81).

[298] Così P. Maertens, «Une étude de Rm 2,12-16», in *NTS* 46(2000), 504-519, qui 518; ma non ha senso che Paolo insista in questo modo sul suo evangelo, se questo consiste soltanto nell'annunciare il giudizio di Dio, poiché questo tema non è affatto «suo» ma è comune al cristianesimo come al giudaismo.

gole, così da collegare direttamente la funzione di Gesù Cristo («per mezzo di Gesù Cristo») all'esercizio del giudizio divino.[299] Ciò che fa l'originalità dell'evangelo paolino è appunto questo tipo di connessione, con cui l'Apostolo dice che Gesù non sarà affatto assente da quella solenne assise, anzi avrà un ruolo di primo piano. In effetti, solo fuori dell'evangelo si ignora o si disconosce questo ruolo. Bisogna però cogliere bene in che cosa esso consista, poiché, a seconda dei vari passi, assume caratteristiche diverse. Nel nostro testo si attribuisce a Cristo una funzione giudiziale in subordine a quella di Dio; altrove sembra che Cristo stesso sia l'unico giudice, che assolve e condanna (così in 2Cor 5,10; e poi At 10,42; 17,31); in altri passi ancora l'intervento escatologico di Cristo è invece inteso non negativamente in senso condannatorio, ma positivamente in funzione salvifica (così Rm 5,9-10; Fil 3,20; 1Ts 1,10; 5,9). È la nostra stessa lettera, dunque, che passando da 2,16 a 5,9-10 e cioè cambiando il contesto argomentativo, andrà a precisare il ruolo di Cristo, che, almeno per i credenti in lui, non sarà tanto quello del giudice neutrale quanto quello dell'avvocato di parte, cioè del garante o meglio dell'intercessore.

I **vv. 17-24** costituiscono indubbiamente un'unità a sé stante, in quanto caratterizzata da un tono aspramente critico verso «il giudeo», ma come tale essa non è altro che una sotto-unità dell'intero discorso che Paolo sta conducendo già da 2,1 e soprattutto da 2,12 in poi.[300] Continua infatti il tema dell'insufficienza, se non dell'inutilità, della Legge per il giudeo. Qui però la dimostrazione di questo assunto non corre più sul filo dello svolgimento di un confronto con il gentile, anch'egli guidato da una legge, ma su quello del biasimo rivolto direttamente al Giudeo stesso: e questo per dire che la Legge non gli serve, quando i suoi comandamenti fossero disattesi e trasgrediti.

Il brano presenta delle interessanti peculiarità formali.[301] Messo a parte il v. 24, che rappresenta il suo culmine con la citazione esplicita di un testo profetico (Is 52,5), il discorso dei vv. 17-23 è curiosamente costruito su di una successione di tre cinquine, che enumerano alcuni aspetti tipici ma anche contraddittori del giudeo: cinque vanti (vv. 17-18: nominarsi giudeo, fondarsi sulla Legge, gloriarsi in Dio, conoscere la sua volontà, essere istruito dalla Legge), cinque convinzioni (vv. 19-20: essere guida dei ciechi, luce di chi è nelle tenebre, educatori degli stolti, maestro degli ingenui, detentore della verità concretizzata nella Legge) e cinque contraddizioni (vv. 21-23: insegnare agli altri e non a se stesso, dire di non rubare e poi rubare, dire di non commettere adulterio e poi praticarlo, avere gli

[299] Vedi anche Fitzmyer 312.

[300] Ha ragione Bell, *No one seeks for God*, 184, nel vedere in 2,12b («quanti hanno peccato nella Legge saranno giudicati mediante la Legge») una specie di intestazione («a heading», una sorta di *propositio*) dei vv. 17ss; egli però estende la nuova sezione fino a 3,8, mentre, come vedremo, è meglio considerare 3,1-8 come un'unità autonoma per quanto contestualizzata (cf. sotto).

[301] Cf. Byrne 96 e Pitta 120.

idoli in abominio e poi depredare i templi, vantarsi della Legge e poi disonorare Dio trasgredendola); ed è singolare notare che ciascuna di queste tre sottosezioni finisce con la menzione della Legge.

L'asprezza del tono fa senz'altro pensare a un atteggiamento di genere polemico, che implica pure una forte denuncia, ma sarebbe improprio scorgervi una componente ironica. Certo è che Paolo qui si dimostra assai pungente, mentre contesta al giudeo la sua incoerenza manifestata sotto forma di contraddizione tra un vantato *status* privilegiato, che dovrebbe contraddistinguerlo di fronte agli altri (ritenuti invece ciechi, stolti, ecc.), e il suo effettivo comportamento etico tutt'altro che esemplare. In qualche modo, riecheggiano qui le rampogne che già Gesù aveva formulato nei confronti degli scribi e dei farisei e che si leggono in Mt 23 (cf. 23,3: «Tutto quello che vi dicono fatelo e osservatelo, ma non comportatevi secondo le loro opere»; vedi anche la parabola lucana del fariseo e del pubblicano in Lc 18,9-14). Del resto, lo stesso Paolo nella sua prima lettera aveva sorprendentemente scritto dei giudei: «Su di essi l'ira di Dio è giunta al colmo» (1Ts 2,16c); ma il contesto là era assai diverso.

Pur ritenendo assodato che qui Paolo si serve di alcuni elementi retorici propri della tecnica della diatriba (consistente, per esempio, nell'apostrofe diretta di un interlocutore fittizio; cf. anche il «tu» impiegato in 2,3-5),[302] è piuttosto problematico spingersi oltre. Alcuni autori, infatti,[303] hanno voluto accostare questo passo paolino al procedimento letterario ellenistico concernente la messa alla berlina di vari atteggiamenti riprovevoli, tipizzati in altrettante figure umane; nel nostro caso, si tratterebbe di mettere in ridicolo la figura del vanaglorioso, come fa Teofrasto nei suoi *Caratteri* (cf. 23,1; vedi anche il *Miles gloriosus* di Plauto). La difficoltà con questo tipo di parallelismo sta nel fatto che Paolo non intende affatto il giudeo come un tipo, poiché semplicemente il giudeo non è addotto come tipizzazione di un comportamento disdicevole in senso morale generale, ma come figura specifica, dai contorni storico-religiosi ben definiti: non certo un giudeo in particolare, ma comunque un giudeo, non un gentile.[304] Paolo piuttosto si serve di una semplice figura retorica, chiamata enallage (lett. «scambio»), secondo cui l'uso del singolare sostituisce il plurale, cosicché un singolo individuo (persona o cosa) diventa espressione di un'identità o di una quantità più generale.[305] Ma l'Apostolo non fa altrettanto con la figura del gentile, che anzi col giudeo viene confrontato in termini positivi (come abbiamo visto in 2,14-15 e come si vedrà ancora in 2,26-27); tuttavia, non per questo il gentile va ritenuto esente da rampogne e denunce morali, visto che in 2,12 si è anche parlato di chi

[302] Vedi tuttavia i dubbi espressi da BELL, *No one seeks for God*, 185s.

[303] Soprattutto S.K. STOWERS, *A Rereading of Romans. Justice, Jews and Gentiles*, New Haven-London 1994, 145-147; in parte anche Pitta 121 (che però in 124 attenua il concetto di «carattere»).

[304] Nei *Caratteri* di Teofrasto i vari tipi umani non sono identificati con nessun esponente di qualche popolo o religione!

[305] Cf. ciò che dicevamo più sopra a commento di 2,3.

pecca senza la Legge. Sarebbe perciò del tutto improprio, e certamente Paolo non intende questo, fare del giudeo il tipo dell'incoerente e magari del fanfarone in assoluto. Questo sarebbe «antisemitismo» bello e buono. In realtà, l'enallage qui utilizzata non intende neanche coinvolgere tutti i giudei, ma solo alcuni, quelli che appunto sono incongruenti e dimostrano incoerenza tra il dire e il fare. Analogamente a quanto detto dei gentili in 2,12a (*hósoi*, «quanti», cioè chiunque si comporta in quel dato modo, ma non nel senso che tutti si comportino così), è detto anche dei giudei in 2,12b (*kaì hósoi*): tutti quelli che hanno peccato nella Legge, ma non nel senso che tutti abbiano peccato. Una indiscriminata universalità del peccato sarà affermata più avanti nella nostra lettera (cf. 3,9-18; 5,12). Se qui c'è una tipizzazione, essa riguarda un discorso interno al giudaismo: viene tipizzato il giudeo incoerente, chiunque egli sia, senza peraltro esprimersi sul fatto se la Legge stessa in quanto tale sia o no praticabile *in toto* dai giudei. Certo Paolo non vuol dire che i giudei sono tutti dei trasgressori, senza eccezioni: almeno di se stesso, rifacendosi al periodo anteriore all'incontro con Cristo, dice di essere stato «irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dalla Legge» (Fil 3,6)!

Con tutto ciò, restano validi i richiami ai vari esempi addotti come espressione di retorica esortatoria da autori a cavallo tra il primo e il secondo secolo, quali Plutarco, Epitteto, Massimo di Tiro: costoro, come Paolo, appunto con la tecnica della diatriba, insistono ripetutamente sulla necessità di una solida coerenza non solo tra i principi teorici e la pratica concreta, ma anche tra il preteso vanto personale del filosofo e l'effettiva dimensione della sua vita vissuta.[306] Se poi Paolo assume il tono polemico che abbiamo sott'occhio, non c'è alcun motivo di pensare che egli lo faccia con l'intento di separare i giudeo-cristiani di Roma dai giudei della città o dai capi delle sinagoghe romane.[307] Egli piuttosto vuole insistere sul fatto che nessun giudeo può vantare la propria identità al fine di esprimere una superiorità e quindi pretendere una corsia preferenziale rispetto al gentile di fronte al giudizio di Dio.

I **vv. 17-18**, come dicevamo, formulano cinque motivi di vanto da parte del giudeo, che sono comunque contenutisticamente coordinati l'uno all'altro. Essi si aprono con l'apostrofe esplicita a un «tu» che porta appunto il nome di «giudeo», *Ioudaîos*. È curioso notare come la LXX, che pur crea il vocabolo *ioudaismós* (cf. 2Mac 2,21; 8,1; 14,38; *4Mac* 4,26), non usi mai questo aggettivo di persona (che invece nel NT è presente ca. 200 volte, di cui 25 in Paolo). Esso però è

[306] Cf. PLUTARCO, *De prof.virt.* 77c-81d (coloro che studiano per avere solo e subito effetto al mercato sono dei ciarlatani); EPITTETO, *Diatr.* 2,19.19; 3,7.17; 3,24.40-41.42-43; 4,8.16-20.27-28.30-31.38-39 (il vero filosofo non è quello che veste in un certo modo, vanta certe dottrine o un certo numero di allievi, ma deve esserlo per se stesso, non per gli altri); MASSIMO DI TIRO, *Orat.* 33,2bc (contro gli epicurei, che si accontentano del nome di filosofo).

[307] Così giustamente Pitta 121.

ampiamente attestato negli scrittori ebrei di lingua greca (Filone Al., Fl. Giuseppe), oltre che nei manoscritti di Qumran e negli autori pagani di lingua latina (Orazio, Seneca, Marziale, ecc.); un'indagine condotta sul suo impiego rivela che alle orecchie dei contemporanei esso doveva suscitare l'idea di un collegamento territoriale con la Giudea e Gerusalemme, in senso non solo geografico ma anche nazionale e culturale.[308] Paolo, dopo che in questa lettera lo aveva ripetutamente associato in coppia a «greco» (in 1,16; 2,9.10), lo utilizza qui per la prima volta da solo, certo per evidenziare tutto lo spicco che vi annette chi se ne fregia; del resto, in Gal 2,15 egli aveva chiaramente definito se stesso e Cefa come «giudei per natura», cioè per nascita, in opposizione ai «gentili peccatori», come se la semplice designazione di giudei escludesse già da sola l'idea di peccato! L'uso del vocabolo in Rm 2,17a non ha altra funzione che quella di denotare esplicitamente la figura che viene fatta ora oggetto di discorso, ma non solo al fine di introdurre la serie di caratteristiche che subito vengono elencate, bensì anche per esprimere una coscienza di distintività.

In effetti, il secondo motivo di vanto è così formulato: «ti fondi/appoggi sulla Legge» (*epanapaúē; nómō*$_i$). L'uso del verbo trova un interessante parallelo in un passo profetico, che pure esprime una critica ai responsabili di Israele: «I suoi capi giudicano in vista dei regali, i suoi sacerdoti insegnano per lucro, i suoi profeti danno oracoli per danaro. Osano appoggiarsi al Signore (*epì tòn Kýrion epanapaúonto*), dicendo: Non è forse il Signore in mezzo a noi? Non ci coglierà alcun male» (Mi 3,11). Pure qui, come si vede, emerge la coscienza di una particolare confidenza da parte di vari esponenti d'Israele nella funzione protettrice e difensiva del Signore,[309] anche se essi agiscono con l'inganno e per interesse. Ma anche per il profeta pre-esilico questi titoli di vanto si sarebbero dimostrati del tutto insufficienti, poiché in 3,12 egli continua prospettando una serie di catastrofi che avrebbero poi dovuto cadere su Gerusalemme e il suo tempio. Dopo tutto ciò che Paolo aveva detto precedentemente in Rm 2,12-16, risulta ora chiaro il valore distintivo del *nómos* nei confronti dei gentili, i quali tuttalpiù hanno una legge scritta nei cuori ma non positivamente verificabile su un documento oggettivo com'è quella mosaica. Una questione di fondo però si pone e riguarda l'alternativa, se il giudeo di cui si parla presuma soltanto di sé in quanto capace di offrire a Dio delle prestazioni morali che altri non riescono a produrre (Bultmann), oppure se la sua presunzione si basi semplicemente sul suo *status* privilegiato di giudeo (Sanders). Probabilmente si tratta di tutte e due le cose,[310] come si legge in *2Bar* 48,22-24: «Confidiamo in te perché, ecco, la tua legge è presso di noi e sappiamo che non cadremo finché manterremo le tue alleanze. Saremo sempre beati, anche se per questo, perché non ci siamo mescolati ai popoli. Noi tutti infatti siamo un unico popolo rinomato, perché abbiamo ricevuto dall'Unico l'unica legge, e la legge che è tra noi ci aiuta e l'eccellente sapienza che è in noi ci soccorrerà».

[308] Cf. G. HARVEY, *The True Israel: Uses of the Name Jew, Hebrew, and Israel in ancient jewish and early Christian Literature*, Leiden 1996, 267-270.

[309] L'idea di un sostegno sicuro è sottolineata per contrasto da Ez 29,6s, dove si denigra l'Egitto perché a quanti si erano appoggiati a lui (*epanapaúsanto epì sé*) si era rivelato inaffidabile come «un sostegno di canna» (*rábdos kalâminos*).

[310] Con BELL, *No one seeks for God*, 186-187.

In terzo luogo, Paolo accenna a un ulteriore motivo di auto-esaltazione: «ti vanti in Dio» (*kauchâsai en theôi*). Il verbo qui impiegato nel NT è pressoché esclusivo di Paolo (33 volte su 36). Esso ritorna poco dopo nel v. 23 in un costrutto analogo, solo avendo la Legge come oggetto di vanto (*en nómōi kauchâsai*), quasi a dire che tra Dio e la Legge la differenza non è molta, poiché come per sineddoche l'uno dei due richiama l'altro. Qui sta il punto. Più avanti nella lettera, infatti, Paolo utilizzerà lo stesso verbo anche a proposito dei cristiani, ma con un ben altro richiamo, dove cioè la connessione non è più con la Legge ma con Gesù Cristo: «Mediante Gesù Cristo... noi ci vantiamo (*kauchōmetha*) nella speranza della gloria di Dio» (5,2), «ci vantiamo in Dio mediante il Signore nostro Gesù Cristo» (5,11). Altrettanto aveva scritto in Gal 6,14: «A me non avvenga di vantarmi in altro, se non nella croce del Signore nostro Gesù Cristo»; e in Fil 3,3: «Noi siamo la circoncisione, noi che prestiamo servizio nello Spirito di Dio e ci vantiamo in Cristo Gesù». Viene così alla luce la differenza tra il giudeo e il credente in Cristo. In Rm 2,17 Paolo non condanna il giudeo che si vanta nel Dio della Legge: soltanto sostiene che essa non gli serve, se non la osserva.[311] Ma in quanto cristiano egli si vanta ormai in qualcosa d'altro, anzi in qualcun altro: non più nel Dio della Legge, ma nel Dio rivelatosi nel Signore nostro Gesù Cristo!

Nel v. 18 l'Apostolo continua a richiamare altri due motivi di vanto del giudeo. L'uno consiste nel fatto di «conoscere la volontà» (*ginōskeis tò thélēma*). Sorprende l'uso assoluto del sostantivo «volontà», privo di specificazione sia di aggettivi sia di genitivi, tanto più che una formulazione del genere è unica in tutto il NT (dove peraltro della volontà specificamente divina si parla una sessantina di volte). Che però si tratti della volontà di Dio dovrebbe essere fuori di ogni dubbio, poiché il modo migliore di spiegare la frase è di vedervi una precisazio-

[311] BELL, *No one seeks for God*, 187s, critica l'idea di chi sostiene che Paolo condanna non il vanto in quanto tale ma solo quello connesso con l'inosservanza della Legge (così R.W. THOMPSON, «Paul's Double Critique of Jewish Boasting: A Study of Rom 3.27 in Its Context», in *Bib* 67[1986], 520-531, specie 523; infatti, Geremia invita a vantarsi nel Signore, come Paolo stesso ripete in 1Cor 1,31; 2Cor 10,17; e in *Ps.Sal.* 17,1 si legge: «In te, o Dio, si gloria l'anima nostra»); secondo Bell, invece, il vanto è comunque condannato quando implica autocompiacimento o fiducia in se stessi, e rimanda sia a qualche passo dell'AT (cf. Gdc 7,2; 1Sam 2,2-3) sia soprattutto al giudizio negativo che lo stesso Paolo dà della propria passata irreprensibilità nella Legge come giudeo (cf. Fil 3,4ss). A me pare che occorra distinguere i contesti. Non si può spiegare Rm 2 con Fil 3, poiché il primo testo è scritto ponendosi dal punto di vista del giudeo stesso, mentre il secondo è scritto dal punto di vista di un giudeo che ha già operato una scelta cristiana; mentre in Fil 3 l'Apostolo guarda non solo al passato ma al proprio passato personale, Rm 2 invece guarda al presente che è quello di altri giudei, diversi da lui in quanto appunto nel Dio della Legge trovano il senso e il vanto della propria identità, e il rimprovero che rivolge loro non è quello di non credere in Cristo ma quello di non essere coerenti con il motivo del loro proprio vanto!

ne di quella precedente e comunque di illuminarla con il contesto immediato. In effetti, qui non si tratta di una generica volontà divina, eventualmente di quella che si manifesta negli eventi della vita quotidiana, come in altri casi (cf. Rm 1,10; 15,32;), ma della volontà di Dio rivelata a Mosè e depositata nella Legge. È la mancanza di questa conoscenza che porta il profeta Osea a lamentare ogni sorta di infrazione nel paese (cf. Os 4,1-2), mentre il suo possesso induce il profeta Baruc a esultare: «Beati noi, o Israele, perché ciò che piace a Dio ci è stato rivelato».[312]

Un ultimo motivo di vanto è ampiamente espresso in questi termini: «sai valutare ciò che è importante, istruito dalla Legge» (*dokimázeis tà diaféronta katēchoúmenos ek toû nómou*). La prima metà della frase si ritrova tale e quale in Fil 1,10 ma applicata a dei destinatari cristiani, invece che a dei semplici giudei come nel nostro caso. E qui si misura tutta la differenza. Paolo altrove usa spesso il verbo *dokimázō*, che significa «saggiare, discernere, esaminare, giudicare idoneo, valutare» (15 volte su 22 nel NT), ma sempre al di fuori di ogni riferimento alla Legge (cf. 1Ts 5,21: «Valutate/provate ogni cosa e tenete ciò che è buono»); così sarà anche in Rm 12,2.[313] Ai cristiani, dunque, Paolo non propone la Legge come criterio di valutazione delle cose più importanti, cioè di ciò che conta sul piano del vissuto,[314] ma li esorta a cercarle alla semplice luce della fede e dell'esigenza dell'amore. In Rm 2,18 invece egli riconosce che il giudeo è in grado di trovare nella Legge tutto ciò che conta per la sua vita e anzi là deve attingerlo. Infatti è «istruito dalla Legge», cioè, come denota l'uso della preposizione *ek* («da» in senso di provenienza) invece che *hypó* («da» in senso di agente) o *diá* («con» in senso di strumento), la Legge è la fonte autentica da cui derivare e procurarsi tutto ciò che serve per il comportamento del giudeo come luce e guida dei suoi passi (vedi l'elogio della Legge divina nel Sal 119).[315]

I **vv. 19-20** elencano cinque convincimenti o certezze (*pépoithas seautòn eînai*, «sei persuaso/sicuro di essere...»), che qualificano il giudeo in base alle sue persuasioni, con le quali egli pensa di essere non solo diverso dai gentili ma anche superiore ad essi. Non è possibile vedere qui dell'ironia, anche perché in definitiva il linguaggio è fatto di risonanze veterotestamentarie. Le prime due con-

[312] Vedi anche Ger 9,23-24: «Così dice il Signore: Non si vanti il saggio della sua saggezza... Ma chi vuole gloriarsi si vanti di questo, di avere senno e di conoscere me, perché io sono il Signore che agisce con misericordia, con diritto e con giustizia sulla terra; di queste cose mi compiaccio».

[313] Cf. G. Therrien, *Le Discernement dans les écrits pauliniens* (EB), Paris 1973, 136-138.178s.

[314] Ricordiamo che il neutro plurale *tà diaféronta*, lett. «ciò che fa la differenza», nel linguaggio stoico si oppone a *tà adiáfora*, lett. «ciò che non fa differenza», cioè le cose indifferenti, quelle che non contano perché non sono né virtù da acquisire né vizi da evitare, come per es. le ricchezze o il potere.

[315] Ogni giudeo, come attesta Fl. Giuseppe, impara fin da piccolo a conoscere la Legge con la sua lettura settimanale nella sinagoga e giunge fino a conoscerla «meglio del proprio nome,... essendo incisa nelle nostre anime» (cf. *C.Ap.* 2,175.178).

vinzioni (o pretese), quelle cioè di essere «guida dei ciechi, luce di chi è nelle tenebre» (*hodegòn tyflôn, fôs tôn en skótei*) si possono considerare insieme, non solo a motivo dell'analogia tra le due metafore, ma soprattutto perché esse si trovano associate nel testo profetico di Is 42,6-7 in cui il Signore così dice al Servo da lui eletto: «Io... ti ho stabilito come alleanza del popolo e *luce delle nazioni*, perché tu *apra gli occhi ai ciechi* e faccia uscire... dalla reclusione *coloro che abitano nelle tenebre*» (cf. Is 9,1: «Il popolo che camminava nelle tenebre vide una grande luce...»). Il primo dei due costrutti si trova anche in bocca a Gesù in funzione antifarisaica secondo Mt 23,16.24, dove non è certo un complimento, e in senso ancora più negativo in Mt 15,14 («ciechi guide di ciechi»; cf. Gv 9,39-41). Quanto all'immagine della luce, essa è utilizzata sia in Mt 5,14 a proposito dei cristiani («luce del mondo») sia in Gv 8,12 come titolo cristologico («luce del mondo... luce della vita»). Paolo invece le utilizza entrambe dallo stretto punto di vista giudaico, e perciò si tratta della formulazione positiva di due prerogative esclusive e comunque pregevoli.[316] Come poi avverrà sul versante cristiano (Cristo-cristiani), così prima ancora nel giudaismo si verifica un rapporto dialettico tra l'uno e i molti, cioè tra la figura individuale del Servo e la dimensione collettiva di tutto il popolo: se quello è «luce delle nazioni», altrettanto devono esserlo i singoli israeliti (o forse il Servo stesso non è altro che l'intero popolo personificato): proprio per questo non è possibile che Paolo scherzi o ironizzi sull'autocoscienza del giudeo come se essa fosse inconsistente. Egli tutt'al più ne carica le tinte, generalizzandola. La sua ironia, semmai, come vedremo, sta nel mettere in luce l'incongruenza esistente tra queste pretese e la loro attuazione pratica. In ogni caso, è discutibile che qui Paolo intenda riferirsi a una vera e propria attività missionaria da parte del popolo d'Israele, poiché in quanto tale essa non è storicamente documentabile.[317] D'altra parte, le metafore della guida e della luce sono riconosciute alla Legge nell'elogio che ne fa il Salmo 119 (cf. vv. 33.35.105.176; cf. Sal 18,29).

[316] Il titolo di «guida» è attribuito agli israeliti in *1Hen* 105,1 («guide dei figli della terra») e *3Sib* 194-195 («guide di vita»). Bello il testo di Epitteto, che invece dà questo titolo a Dio: «Noi dobbiamo accostarci a Dio come a una guida, *hōs hodēgón*, come se ci servissimo dei nostri stessi occhi» (*Diatr.* 2,7,11).

[317] L'unica vera eccezione è la conversione della famiglia reale dell'Adiabene, dovuta però a circostanze occasionali (cf. Fl. Giuseppe, *Ant.* 20,34-46). Ma, come nessuno dei culti religiosi antichi esercitò un'esplicita attività di propaganda, così va detto del giudaismo, di cui comunque è attestato un sicuro irradiamento dovuto alla sua stessa testimonianza ben visibile nella società. Resta comunque chiaro il principio enunciato da Fl. Giuseppe, *C.Ap.* 2,210, secondo cui Mosè avrebbe stabilito che «quanti vogliono venire a vivere sotto le nostre leggi egli li accoglie benevolmente». Sul tema c'è un'ampia bibliografia: cf. almeno E. Will – C. Orrieux, *«Prosélytisme juif?». Histoire d'une erreur*, Paris 1992; S. McKnight, *A Light among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Minneapolis 1991; M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994; L. Feldman – M. Reinhold, *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans*, Edinburgh 1996, 123-134; R. Goldenberg, *The Nations that Know Thee Not: Ancient Jewish Attitudes towards Other Religions*, Sheffield 1997; S.J.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley 1999, 140-174.

Nel v. 20 troviamo un'altra coppia di convincimenti attribuiti al giudeo, secondo cui egli pretende di essere «educatore degli stolti, maestro degli ingenui». Le due qualifiche reggenti (rispettivamente *paideutès* e *didáskalos*) condividono solo parzialmente la stessa semantica; infatti si differenziano per il fatto che la prima ha un campo di applicazione più ampio della seconda (educatore si può essere anche senza esercitare una funzione specificamente didattica).[318] Tuttavia, entrambe le funzioni sono attribuite a Dio come sinonimi nel Sal 93(94),12: «Beato l'uomo che tu istruisci (*hòn paideúsēis*) e che ammaestri nella tua legge (*kaì ek toû nómou sou didáskēis*)». Applicate al giudeo, esse presuppongono l'esercizio di una responsabilità attiva nei confronti dei gentili, rispettivamente etichettati come «stolti» (*áfrones*) e «immaturi» (*nēpioi*).[319] Queste due designazioni, inevitabilmente negative, si aggiungono ad altre (cf. «cani» in Mc 7,27s; «peccatori» in Gal 2,15; «empi» in 1Tm 1,9; Gd 15) ed esprimono tutto il senso di diversità e di distanza che i giudei ritenevano di avere nei loro confronti. Queste poi erano motivate certamente dal fatto dell'esclusione dei gentili dall'alleanza con Dio, ma anche e forse soprattutto dalla loro pratica dell'idolatria. È in questo senso infatti che il libro della Sapienza li qualifica, come qui, stolti e immaturi/bambini (cf. Sap 12,24-25; 15,14), cioè appunto bisognosi di educazione e di istruzione.

Il v. 20b ci dà una delle migliori definizioni della Legge dal punto di vista giudaico: «la concretizzazione della conoscenza e della verità» (*hē mórfōsis tês gnōseōs kaì alētheías*). È come dire che nella Legge, secondo il giudeo, ha preso forma sia la verità sia la possibilità di conoscerla. In queste parole riecheggiano molte affermazioni dell'AT: quella di avere nelle Leggi del Signore «la vostra saggezza e la vostra intelligenza agli occhi dei popoli» (Dt 4,6); quella del risvolto positivo degli antichi rimproveri profetici a Israele di non possedere la conoscenza del Signore (cf. Os 4,6; 10,12 LXX); quella sul giudizio che gli empi danno del giusto: «Proclama di possedere la conoscenza di Dio» (Sap 2,13); e quella dell'elogio della Legge che si trova in Sir 24,23-27: «Essa trabocca di sapienza come il Pison e come il Tigri nella stagione dei frutti nuovi...». Quanto alla «verità» depositata nella Legge, si tratta di una cifra frequente nell'AT per indicare l'iniziativa concreta di Dio a favore del suo popolo e la fedeltà con cui egli continua a mantenere i propri rapporti con esso, come si legge spesso nei Salmi: «Guidami nella tua verità e istruiscimi» (25,2), «Nella tua verità dirigo i miei passi» (26,3), «Annuncerò la tua verità» (89,1), «Tutti i tuoi comandamenti sono verità» (119,86).

Il v. 20 termina inaspettatamente con un anacoluto, che lascia in sospeso tutto il lungo periodo iniziato con la condizionale «se tu» in apertura del v. 17. È come se Paolo, dopo un'ininterrotta successione di frasi rette da numerosi verbi (ti chiami, ti fondi, ti vanti, conosci, sai valutare, sei convinto di essere...), avesse perso il filo del discorso, sicché alla protasi non segue nessuna apodosi e perciò la sintassi resta incompiuta.[320]

[318] In effetti, il concetto greco di *paideía/paideúō* implica l'idea della disciplina, anche sotto forma di punizione (correttiva): cf. 1Cor 11,32; 2Cor 6,9; Eb 12,5.6.7.8.10.11. Qui però esso sembra assente.

[319] Cf. Légasse 203.

I **vv. 21-23** invece rappresentano una ripresa sintattica che recupera da capo il discorso, e doppiamente: con un esplicito «dunque» (*oûn*) conclusivo e con un implicito «tu» sottinteso nell'articolo anaforico *ho* (*didáskōn*). In questi due versi però Paolo giunge ora a stendere una vera e propria requisitoria sull'incoerenza del giudeo, cioè sullo scollamento non tanto tra il dire e il fare quanto tra il vanto derivante dall'autoconsapevolezza della sua singolarità e la sua traduzione visibile sul piano del vissuto, che di quel vanto dovrebbe costituire la verifica e la conferma. L'Apostolo propone al giudeo quasi un esame di coscienza, per fargli riconoscere che più volte in realtà la Legge resta per lui qualcosa di teorico, una norma astratta a cui non segue un comportamento corrispondente.

Paolo procede con cinque interrogativi,[321] che sono altrettante critiche, poiché propongono cinque casi di diastasi tra l'enunciazione del principio e la sua attuazione, anche se quelli maggiormente individuabili sono il secondo, il terzo e il quarto, che a loro volta valgono come semplici esemplificazioni. Queste domande suppongono comunque che effettivamente ci fossero dei giudei trasgressori: Filone Al. ci informa persino sulla loro perseguibilità penale,[322] pur se Fl. Giuseppe ne sostiene la rarità.[323] La prima messa in questione da parte di Paolo è piuttosto generica: «Tu che insegni agli altri, non insegni a te stesso?». In termini analoghi, anche se in forma asseverativa, si legge in Sir 37,19: «C'è l'uomo esperto maestro di molti, ma inutile per se stesso» (*tê*$_i$ *idía*$_i$ *psychê*$_i$ *áchrēstos*).[324]

Nel nostro caso, la prima frase interrogativa di fatto ha semplice valore di introduzione alla formulazione di quelle seguenti, che entrano più dettagliatamente nel merito di un insegnamento inefficace. Le prime due (vv. 21b-22a) vertono su due esplicite e solenni proibizioni del Decalogo stesso, riguardanti il furto e l'adulterio, anche se esso le enuncia in ordine inverso rispetto alla loro successione nel testo paolino (Rm 21b = Es 20,15/Dt 5,19; e Rm 22a = Es 20,14/Dt

[320] Cf. G. Bornkamm, «Paulinische Anakolute», in *Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien* (BEvTh 16), München 1952, 76-78.

[321] La proposta di Légasse 204 di intendere le cinque frasi come affermative, senza punto di domanda, non solo è unica nel suo genere, ma toglie al testo il suo maggiore effetto retorico, quello cioè di convincere il giudeo con una interpellazione sfumata eppure costringente, senza prenderlo direttamente di petto con delle accuse pesanti.

[322] Cf. Filone Al., *Spec.leg.* 1,54-57.315-318; 2,252-253. Ma sappiamo che suo nipote stesso, Tiberio Alessandro, addirittura apostatò dal giudaismo senza particolari conseguenze.

[323] Cf. Fl. Giuseppe, *C.Ap.* 2,178.184: «Il trasgressore [della Legge] è una rarità (*ho parabaínōn spánios*)... Infatti sarebbe un'empietà non osservarla (*oud'eusebès ên toûton mḕ fyláttein*)».

[324] In periodo rabbinico il trattato *Abot deRabbi Nathan* 29 così specificherà ulteriormente la casistica: «C'è chi istruisce se stesso, ma non gli altri; c'è chi istruisce gli altri, ma non se stesso; c'è poi chi istruisce se stesso e gli altri; e c'è chi non istruisce né se stesso né gli altri»!

5,18). Ci si può chiedere perché mai Paolo abbia scelto solo questa duplice tipologia di trasgressione, tacendo sugli altri comandamenti. Certo non se ne può dedurre che solo questi fossero i comandamenti non osservati dai giudei, visto che la storia d'Israele ne documenta una notevole varietà (dal vitello d'oro dell'esodo all'uccisione dei profeti, ecc.). Tanto meno se ne dovrà concludere che le accuse rinfacciate al giudeo non fossero state pertinenti anche nei riguardi dei gentili; anzi, la moralità dei giudei doveva essere con ogni probabilità superiore alla loro. Ma la prospettiva di Paolo è comandata proprio da questa coscienza di superiorità, che però non sempre trovava una corrispondenza nella vita morale concreta. Inoltre, i suoi rimproveri non riguardano tanto le infrazioni perpetrate nella terra d'Israele quanto piuttosto quelle commesse nella diaspora, tra i gentili: è nei loro confronti infatti che, come detto nei precedenti vv. 19-20, il giudeo dovrebbe essere guida, luce e maestro.[325] Ci sono almeno due motivi che giustificano la doppia scelta di Paolo. Il primo è suggerito dal Sal 50,16-21 dove, in un analogo contesto di rimprovero a Israele per la sua ipocrisia morale (v. 16: «Perché vai ripetendo i miei decreti... tu che detesti la disciplina e le mie parole te le getti alle spalle?»; v. 21: «Hai fatto questo e dovrei tacere?... Ti rimprovero: ti pongo innanzi i tuoi peccati!»), esemplifica la sua condotta riprovevole associando proprio questi due peccati (v. 18: «Se vedi un ladro, corri con lui; e degli adùlteri ti fai compagno»). Il secondo era di maggiore attualità, poiché abbiamo la testimonianza di Fl. Giuseppe su almeno un caso di raggiro avvenuto proprio a Roma nell'anno 19 d.C. ai danni di una matrona di nome Fulvia da parte di alcuni giudei, che nei suoi confronti commisero certamente un furto, se non anche adulterio.[326] E si può ben pensare che l'eco di questo fatto fosse ancora ben viva quando Paolo scrisse la sua lettera. In ogni caso egli si attiene a una casistica forse più praticata di altre.

L'insolita accusa di depredare i templi invece non si fonda sul Decalogo, ma riecheggia probabilmente il testo di Dt 7,25, dove Mosè, pur incitando a distruggere gli idoli, proibisce però di saccheggiare l'argento e l'oro di cui essi sono rivestiti. Il verbo *hiero-syléō* qui impiegato da Paolo significa propriamente «depredare le cose sacre (e specificamente i templi), commettere sacrilegio»; mentre nel greco classico esso è attestato con una certa frequenza,[327] nella Bibbia greca si trova solo in 2Mac 9,2 (a proposito della spoliazione del tempio di Eli-

[325] Anzi, l'impiego del verbo *kerýssō*, attribuito al giudeo per introdurre il comandamento di non rubare, evidenzia la solennità di una proclamazione importante e autorevole. Ma anche il verbo *légō*, che introduce il comandamento di non commettere adulterio, ha per Paolo un valore forte, poiché lo usa sia con la Legge come soggetto (cf. Rm 3,19) sia addirittura per introdurre una citazione biblica (cf. Rm 4,3; 7,7; ecc.).

[326] Cf. Fl. Giuseppe, *Ant.* 18,81-84 (il giudeo responsabile del gruppo è definito «interprete della legge mosaica e della sua sapienza»); come punizione, l'imperatore Tiberio espulse dalla capitale quattromila giudei (cf. Svetonio, *Tib.* 36; Tacito, *Ann.* 2,85).

[327] Cf. G. Schrenk, in *GLNT* IV, 831-838; e in particolare D.B. Garlington, «Hierosylein and the Idolatry of Israel (Romans 2.22)», in *NTS* 36(1990), 142-151; J.D.M. Derrett, «"You Abominate False Gods: but You Rob Shrines?" (Rom 2.22b)», in *NTS* 40(1994), 558-571.

maide in Persia da parte di Antioco Epifane).[328] Il caso prospettato da Paolo non doveva certo verificarsi molto spesso; comunque esso è ben attestato almeno nell'ambito del giudaismo ellenistico, in quanto i giudei della diaspora, pur non condividendo l'idolatria dei gentili, sono spesso sollecitati a rispettare comunque la religione dei pagani, compresi gli dèi e i loro templi. La documentazione ci è offerta dai due maggiori giudeo-ellenisti del primo secolo, Filone Al. e Fl. Giuseppe. Essi fanno valere il testo di Es 22,27 secondo la versione greca della LXX che, a differenza dell'ebraico («Non bestemmierai Dio»), reca curiosamente il plurale: «Non bestemmierai gli dèi»! Così, l'uno, pur constatando con disgusto che il mondo conosciuto è pieno di idoli di legno e di pietra, afferma: «Noi dobbiamo astenerci dall'insultarli perché non avvenga che i seguaci di Mosè prendano l'abitudine di trattare con leggerezza il nome "dio" in generale, essendo esso un titolo degno del più alto rispetto e amore».[329] L'altro poi scrive esplicitamente: «Che nessuno bestemmi gli dèi venerati dalle altre città, né rubi nei templi altrui (*mēdè sylân hierà xeniká*), né prenda un tesoro che sia stato dedicato nel nome di qualche dio».[330] Paolo, dunque, da una parte riconosce lo zelo antiidolatrico dei giudei di Roma,[331] ma dall'altra constata e biasima il fatto che esso sia smodato e irrispettoso della religiosità altrui, cosa che, se non va direttamente contro il dettato della Legge, certo contrasta i principi del tradizionale ethos giudaico in materia.

Il **v. 23** formula l'ultima delle cinque critiche e, a somiglianza della prima, è di tono piuttosto generale: «Tu che ti vanti nella Legge (*hos en nómōi kauchâsai*), disonori Dio con la trasgressione della Legge? (*dià tês parabáseōs toû nómou tòn theòn atimâzeis?*)». In realtà, essa ha quasi il valore di un compendio sia dei titoli di vanto sia delle disapprovazioni elencate. Infatti, torna esplicito il tema della Legge come motivo di orgoglio e insieme come espressione singolare di Dio, se non proprio come un altro suo nome, poiché, dal punto di vista giudaico, trasgredire la Legge è come disonorare Dio stesso: si noti in effetti che il precedente sintagma «Ti vanti in Dio» del v. 17c (*kauchâsai en theôi*) si ripete qui semplicemente sostituendo il nome di Dio con quello della Legge, sicché la trasgressione

[328] Cf. anche il sostantivo in At 19,37, dove il cancelliere della città di Efeso, a discarico di alcuni compagni di Paolo ingiustamente accusati, riconosce: «Questi uomini non hanno profanato il tempio né hanno bestemmiato la nostra dea».

[329] Filone Al., *Mos.* 2,205; cf. 2,203-205; *Spec.leg.* 1,53.

[330] Fl. Giuseppe, *Ant.* 4,207; cf. *C.Ap.* 2,237: «È nostro costume tradizionale osservare le nostre leggi e astenerci dal criticare quelle degli altri; il nostro legislatore ci ha espressamente proibito di deridere o bestemmiare gli dèi riconosciuti dagli altri, per rispetto del semplice nome "dio"». In un altro testo Fl. Giuseppe deve rintuzzare l'accusa di alcuni greci che, accusando gli ebrei di avere depredato i templi egiziani, giocavano sul nome di Gerusalemme (*Hierosólyma*) facendolo derivare proprio da questo verbo e precisamente da un originario *Hierósyla* (cf. *C.Ap.* 1,311).

[331] La qualifica *ho bdelyssómenos* (*tà eidôla*) implica l'idea del «provare nausea, sentire riluttanza, avere orrore, ritenere abominio» e ha un forte entroterra nei LXX (nel NT il verbo solo più in Ap 21,8 e il sostantivo *bdélygma* in Mc 13,14/Mt 24,15; Lc 16,15; Ap 17,4.5; 21,27).

dell'una va a disonore dell'altro. Il concetto di trasgressione a livello morale è naturalmente omogeneo a quello di legge, in quanto esprime una sua violazione.[332] Quello invece di disonore con Dio come oggetto è un caso unico, almeno nel NT; un certo parallelo si potrebbe vedere là dove Gesù, citando Isaia, lamenta che il popolo d'Israele onori Dio solo con le labbra mentre il suo cuore è lontano da lui (cf. Mc 7,6 = Is 29,13).[333]

Il **v. 24** giunge finalmente a chiudere la sezione iniziata con il v. 17 e ciò avviene con una solenne, autorevole citazione profetica, quella di Is 52,5. La formula di citazione, *kathòs gégraptai*, curiosamente sta alla fine e non all'inizio del testo riportato, ed è un caso unico, per spiegare il quale non è affatto necessario pensare che Paolo si sia accorto di aver riferito un passo biblico solo dopo averlo scritto.[334] Paolo però utilizza il testo isaiano, apportandovi almeno due novità.[335] La prima è di semplice carattere testuale: mentre la LXX inizia la frase con il pronome «da voi» e parla de «il nome» senza alcuna specificazione, Paolo precisa il nome con l'aggiunta «di Dio» e in più pone l'intero costrutto all'inizio della frase, conferendogli così un'enfasi maggiore. La seconda, più originale, è di carattere ermeneutico. Infatti, nelle parole del profeta il disonore di Dio proviene semplicemente dal fatto che Israele si trova in esilio e i suoi nemici trionfano su di lui, sicché il disonore di Dio si identifica in pratica con il disonore del suo popolo;[336] in Paolo, invece, è Israele stesso che diventa motivo di disonore per Dio, in quanto con il suo comportamento non conforme alla Legge dà occasione ai gentili di screditare il nome di Dio stesso,[337] in modo tale che lo stesso costrutto pronominale «da voi» nei due testi ha due semantiche diverse: storico-fattuale in Isaia, morale-riprovevole in Paolo.[338] Altra questione è chiedersi se la documentazione letteraria di ambito greco-romano testimoni effettivamente delle prese di posizione da parte degli autori pagani a disonore del Dio degli ebrei. Ebbene,

[332] Il significato etimologico di *pará-basis* implica l'idea di avanzare, procedere in avanti, superare un limite, un confine: prima in senso fisico e poi traslato. Il termine nel NT è tipico delle lettere paoline (cf. Rm 2,23; 4,15; 5,14; Gal 3,19; 1Tm 2,14; e poi Eb 2,2; 9,15), insieme alle analoghe costruzioni sostantivali *para-koé*, *pará-ptōma*.

[333] L'idea dell'onore da rendere agli dèi, espressa con i vocaboli *timáō/timé*, è fondamentale anche nella grecità pagana (cf. Sofocle, *Ed.Col.* 277; Euripide, *Bac.* 342; Platone, *Leg.* 4.723e; Senofonte, *Mem.* 2.3,13 (in unione con *sébomai*); e anche *SIG* 1044,6 (in unione con *hiláskomai*).

[334] Così Pelagio (in PL 30.656-657) secondo Légasse 227 nota 67.

[335] Cf. D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, Tübingen 1986, 105; soprattutto S.-L. Shum, *Paul's Use of Isaiah in Romans* (WUNT 2.156), Tübingen 2002, 177-180.

[336] Si noti che già la LXX rispetto all'originale ebraico aggiunge un esplicito riferimento al popolo d'Israele con il costrutto pronominale *di'hymâs*.

[337] Il verbo *blasfēméō*, lett. «danneggiare la fama», quindi «sparlare, calunniare, esprimersi empiamente» (anche Platone, *Rep.* 381e, conosce la frase *eis theoùs blasfēmeîn*, «rivolgersi agli dèi con parole empie») nel NT appartiene prevalentemente all'ambito religioso, anche se può avere pure un'applicazione profana (cf. il verbo in Rm 3,8; 1Cor 10,30; Tit 3,2; e il sostantivo in Ef 4,31; Col 3,8; 1Tm 6,4).

[338] Sostenere che Paolo pensi ai giudei della diaspora come se fossero anch'essi in una situazione di esilio (così R.B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven-London 1989, 44-46) significa leggere nel testo paolino molto più di quanto esso dica.

ciò non risulta.[339] Evidentemente il discorso di Paolo è doppiamente caratterizzato, dai suoi intenti teologici di fondo e da una esposizione condotta con l'ausilio della retorica. Esso è tutto finalizzato a dimostrare che la Legge da sola non può essere addotta dal giudeo come privilegio di garanzia e di salvaguardia di fronte al giudizio di Dio.

(B) Insufficienza della circoncisione (2,25-29)

Nei **vv. 25-29** lo stesso intento viene ora applicato alla circoncisione, che in effetti la Legge richiede come specifico segno di alleanza e quindi di appartenenza a Dio. Dunque abbiamo qui un passo avanti nell'argomentazione paolina, che dal tema della Legge in generale passa a quello più delimitato dell'utilità di un suo aspetto specifico. Per comprendere il senso del discorso bisogna sempre ricordare che Paolo sta ragionando sulla possibilità di una differenziazione tra il giudeo e il gentile agli occhi di Dio, e che lo scopo della sua esposizione è di negare che essa esista.[340]

La sezione comincia improvvisamente con il termine *peritomḗ*, «circoncisione» (lett. «taglio circolare»), messo subito avanti all'inizio del **v. 25**, con un'evidenza che nei versi precedenti non era stata conferita neanche alla Legge e che ha il sapore di un quasi-titolo dato a un nuovo argomento. Certo esso segna uno stacco.[341] Questa impressione si conferma per il fatto che il termine appare qui per la prima volta nella lettera, dando l'avvio a tutta una serie di occorrenze (ben quindici) soprattutto nei primi capitoli.[342] Questa frequenza poi suggerisce che l'argomento, sia pur caricato da una forte valenza polemica, sta particolarmente a cuore a Paolo, e ciò risulta anche dalla sorprendente constatazione che il vocabolo in tutto l'AT greco si trova appena quattro volte.[343] È come se per lui la

[339] Cf. la documentazione raccolta da M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, *edited with Introductions, Translations and Commentary*, 3 voll., Jerusalem 1974-1984; in breve, cf. Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, 140-174.

[340] Da parte sua Berkeley, *From a broken Covenant*, insiste fin troppo su di una lettura intertestuale dei vv. 17-29 in rapporto a una serie di testi veterotestamentari (cf. Ger 7,2-11; 9,23-26; Ez 36,16-27), i quali servirebbero a Paolo per interpretare il tema dell'elezione/circoncisione presente in Dt 29-30; Gen 17, e per attaccare la sicurezza dei giudei circa la loro salvezza dall'ira di Dio.

[341] Giustamente Moo 167 nota che il *gár* all'inizio della frase suppone un'obiezione di parte giudaica: Com'è possibile che i giudei siano trattati come i gentili, se la circoncisione li assicura di far parte del popolo eletto e di essere eredi delle promesse ad Abramo?

[342] Cf. 2,25(bis).26.27.28.29; 3,1.30; 4,9.10(bis).11.12(bis); 15,8. Nel NT il termine è tipico delle lettere paoline: 31 volte (di cui 25 in quelle autentiche) su 36.

[343] Cf. Gen 17,13; Es 4,25.26; Ger 11,16. La scarsità del sostantivo è in parte compensata dalla maggiore frequenza del verbo *peritémnō* (36 volte), ma, proporzion fatta, le 18 volte del NT non sono certo da meno. Il fatto è che con ogni probabilità la circoncisone si è affermata in Israele solo dopo l'esilio babilonese (cf. R. de Vaux, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino [3]1977 [rist. 1998], 56-58; R.G. Hall, «Circumcision», in *ABD* I, 1025-1031), quando essere circoncisi equivaleva a diventare giudei (cf. Est 8,17).

circoncisione valesse come cifra della stessa Legge o almeno come una sua sottosezione, certo la più significativa, visto che a nessun'altra «opera» della Legge egli dedica tanto spazio. Una riprova viene dal fatto che il tema appare proprio qui, nel v. 25, immediatamente a ridosso della sezione dei vv. 17-24 in cui appunto si è trattato della Legge in generale.

Nel nostro caso il termine «circoncisione» oscilla tra il significato stretto del fatto meramente fisico e quello più ampio e comunque prevalente che connota una condizione socio-religiosa: essa cioè vale come metafora di una speciale appartenenza (a Dio e a un popolo). A monte di questa forte simbologia c'è il passo di Gen 17,10 dove Dio dice ad Abramo: «Questa è la mia alleanza che dovete osservare, alleanza tra me e voi e la tua discendenza dopo di te: sia circonciso tra di voi ogni maschio». Da parte sua, l'apocrifo *Giub.* 15,25-34 ne parla come di un mezzo che sottrae gli israeliti al dominio del male e li pone sotto la regalità di Dio, li santifica per sperimentare la sua presenza insieme agli angeli santi, che furono creati già circoncisi.[344] Certamente essa è un segno peculiare del giudeo, che fin nella carne lo contraddistingue dal gentile.

La tesi di Paolo, subito enunciata, è che la circoncisione, per quanto importante e distintiva, non serve a nulla se il circonciso non è anche osservante della Legge. Essa cioè non è automatica, ma va confermata dalla pratica dei comandamenti.[345] In sostanza, Paolo continua e rivendicare per lo stesso giudeo, e dal punto di vista di lui, l'importanza della Legge e della sua osservanza, quindi la necessità delle opere che essa richiede di «fare». Infatti, come egli ha ricordato in 2,6, Dio «retribuirà ciascuno secondo le sue opere», cioè non secondo presunti titoli sganciati dalla pratica della Legge stessa. In questo senso, è interessante ciò che si legge nel midrash rabbinico *Gen.R.* 48,8: «In futuro Abramo sarà all'ingresso della Gehenna e non lascerà scendere in essa nessun uomo circonciso d'Israele. Ed a quelli che hanno peccato oltremodo, che farà? Toglierà il prepuzio ai bambini morti prima della circoncisione, lo metterà su di loro e li farà scendere nella Gehenna».[346]

Ancora una volta perciò emerge il tema di fondo dell'intera sezione epistolare, cioè che il giudeo e il gentile sono assolutamente uguali. Paolo ora lo dice con una affermazione molto forte per un giudeo: «Se sei trasgressore della Leg-

[344] Cf. anche 1QS 5,5; CD 16,4-6; in At 7,8 Stefano ne parla icasticamente in termini di «alleanza della circoncisione». Nella discussione circa l'effettiva necessità della circoncisione come requisito dei proseliti si dovrà sostenere che, nonostante l'eccezione accordata in un primo tempo a Izate dell'Adiabene in età claudiana (cf. Fl. Giuseppe, *Ant.* 20,17-48), essa era sostanzialmente ritenuta indispensabile; vedi anche J.J. Collins, «A Symbol of Otherness: Circumcision and Salvation in the First Century», in J. Neusner – E.S. Frerichs (edd.), *«To See Ourselves as Others See Us»: Christians, Jews and «Others» in Late Antiquity*, Chico, CA 1985, 163-186.

[345] Dei quattro verbi «prassistici», quello del v. 25, *prássō*, «praticare», è ben attestato in Paolo: 17 volte (su 44 nel NT contro le sole 40 nella LXX); invece *fylássō*, «osservare» (v. 26), che nella LXX è presente circa 450 volte, in Paolo si trova solo 2 volte (su 32 nel NT); altrettanto raro è *teléō*, «compiere» (v. 27), che nel NT ha la Legge come oggetto solo qui e in Gc 2,8 (mai nella LXX). Il più impiegato dall'Apostolo è *poiéō*, «fare» (v. 14), con ben 62 occorrenze (su circa 480 volte nel NT e ben circa 3400 nella LXX).

[346] Trad. A. Ravenna; cf. anche *Ex.R.* 19,4.

ge, la tua circoncisione si trasforma in prepuzio» (*hē peritomḗ sou akrobystía gégonen*)! Per indicare la non-circoncisione l'Apostolo usa il termine *akrobystía*, lett. «punta del pene»,[347] che per sineddoche passa a designare sia tutto intero il giudeo sia soprattutto l'insieme collettivo dei giudei. L'accostamento e anzi l'identificazione della circoncisione con il prepuzio, retoricamente parlando, è un vero e proprio ossimoro e certamente risulta come qualcosa di assai stridente, anzi di inaudito, se non anche di offensivo. Anche Filone Al. testimonia una tendenza presente nel giudaismo ellenistico del tempo, volta ad allegorizzare la circoncisione in senso puramente spirituale[348] così da ovviare alla derisione proveniente dall'ambiente pagano, anche se egli vi si oppone. In ogni caso, Paolo è molto più radicale di questi tentativi, perché giunge addirittura a giudicarla inutile e ad equiparare il giudeo al gentile.[349]

Nel **v. 26** infatti Paolo propone il caso di un incirconciso che «osserva i decreti della Legge» (*tà dikaiōmata toû nómou fylássēi*),[350] e questo è un altro modo per ridire, ma dal punto di vista della circoncisione, ciò che aveva già esposto nel v. 14 a proposito di quei possibili gentili che «compiono le cose della Legge». E, analogamente a quel passo, anche qui si dovrà ritenere che il prepuzio/gentile in questione non è un cristiano di origine pagana, ma semplicemente un gentile non credente.[351] In più, però, ora segue un interrogativo dalla risposta inevitabile: «Forse che questo prepuzio non sarà computato come circoncisione?». L'impiego del verbo *logisthḗsetai*, «sarà computato», è molto interessante: innanzitutto perché è al futuro passivo, e questo allude al futuro giudizio di Dio che renderà a ciascuno secondo le sue opere (esattamente come i futuri passivi dei precedenti vv. 12-13, *krithḗsontai-dikaiōthḗsontai*); inoltre, perché la semantica del verbo, insieme al sintagma in cui è inserito (*eis peritomḕn logisthḗsetai*), è speculare a quella che si legge in Gen 15,6 LXX e che Paolo citerà in Rm 4,3, ma che è al passato e riguarda la fede: «credette e gli fu computato a giustizia» (*elogísthē... eis dikaiosýnēn*).[352] Nel nostro caso, il costrutto sembra fatto apposta per evidenziare al massimo ancora una volta che il compimento della Legge ugua-

[347] Il termine greco è semanticamente identico ad *akroposthía* (da *pósthē*, «membro virile»), ma, mentre questo è attestato negli autori classici, *akrobystía* si trova solo nella LXX (una quindicina di volte) e traduce l'ebraico *'orlāh*; probabilmente la seconda parte del vocabolo greco è stata formata per assonanza con l'ebraico *bošet*, «vergogna» (che nella LXX spesse volte è tradotto con *aischýnē*).

[348] Cf. Filone Al., *Spec.leg.* 1,1-11; *Migr.* 89-93. Una tendenza dei giudei a nascondere la circoncisione mediante una infibulazione del prepuzio è attestata al tempo delle origini cristiane; cf. Hall, «Circumcision», 1028-1029.

[349] Vedi in proposito J.M.G. Barclay, «Paul and Philo on Circumcision: Romans 2.25-29 in Social and Cultural Context», in *NTS* 44(1998), 536-556.

[350] Il periodo ipotetico, analogamente a quello del v. 14, è del tipo della probabilità (congiuntivo nella protasi, indicativo nell'apodosi).

[351] In questo senso, la più antica allusione a Rm 2,25-29 è forse in Giustino, *Dial.* 92,4, dove però si tratta di un'appropriazione dell'identità giudaica da parte cristiana per diseredare Israele.

[352] Bisogna notare che nel NT il verbo *logízomai* è assolutamente caratteristico di Paolo (33 volte su 41) e in specie della nostra lettera (19x); nella LXX si trova 115 volte.

glia chi la osserva, non importa se giudeo o gentile: riecheggia così l'assioma enunciato in 2,11, secondo cui Dio non fa preferenza di persone. In altri termini, la domanda equivale a quest'altra: Forse che il gentile non sarà ritenuto come un giudeo? Come a dire: se il giudeo si ritiene privilegiato, sappia che anche il gentile non sarà da meno! Si ribadisce così che il giudeo non ha alcun privilegio in più, poiché il criterio del giudizio secondo le opere non fa nessuna distinzione.

Il **v. 27** per così dire aggrava la posizione del giudeo circonciso, mettendo addirittura il gentile/prepuzio al di sopra di lui come suo giudice, e questo al momento del giudizio futuro (*krineî*). In realtà, il verbo qui ha il valore del composto *katakrínō*, «condanno», com'era già il caso nel v. 12. Si suggerisce dunque una conclusione inaudita: sarà il gentile a condannare il giudeo![353] Ricordiamo che questo sorprendente risultato è possibile per una sola ragione: Paolo sta argomentando dall'inizio del c. 2 con il principio della giustizia retributiva e imparziale di Dio, per il quale, se pur è possibile che sia il giudeo a prevalere sul gentile a motivo dell'osservanza della Legge, è altresì possibile il contrario, che cioè sia il gentil/prepuzio a primeggiare sul giudeo. Il motivo è sempre lo stesso: la messa in pratica della Legge[354] o, negativamente, la sua trasgressione. Qui però l'Apostolo adduce un'aggravante per il giudeo: se questi è un trasgressore, lo è «con la norma scritta e la circoncisione» (*dià grámmatos kaì peritomês*),[355] che il gentile non ha. Il loro possesso e il vanto stesso di possederli accrescono quindi la negatività della trasgressione. Il binomio *grámma kaì peritomḗ* unisce insieme i due maggiori motivi di vanto del giudeo (dei quali Paolo sta parlando da 2,12 in poi), cioè la Legge, qui menzionata sotto l'aspetto formale dello scritto, e il fatto della circoncisione. Se altrove in Paolo il termine *grámma* ha una valenza negativa esplicita (cf. Rm 2,29; 7,6; 2Cor 3,6[bis].7), in questo caso invece è impiegato nell'ottica positiva propria del giudeo, conformemente al punto di vista dell'intera argomentazione precedente (secondo cui persino le «opere» valgono come unico criterio di giudizio). L'identificazione del *grámma* con la Legge ha

[353] Anche in Mt 11,41-42/Lc 11,31-32 Gesù minaccia l'Israele incredulo di essere condannato in futuro (*en tệ krísei*) sia dai niniviti sia dalla regina di Saba; là però a essere tematizzato non è il confronto polemico giudeo/gentile sull'osservanza della Legge, ma il richiamo di Israele alla penitenza-conversione.

[354] Il verbo *teléō*, «portare a compimento, realizzare», applicato alla Legge (qui detto del prepuzio/gentile «in quanto compie la Legge»), non appartiene al linguaggio della LXX (dove al massimo esso ha come oggetto «la parola del Signore» [Esd 1,1], «le opere» della purificazione del tempio [1Mac 4,51], «l'affare» di accasare una figlia [Sir 7,25], «ciò per cui è stata mandata» la parola del Signore [Is 55,11]). Esso comunque non ha il senso teleologico di conclusione di un processo nel senso di «finire, terminare, portare al suo scopo, finalizzare» (così Pitta 131s), ma quello più pratico di «adempiere, osservare, eseguire»: in questo senso lo si trova anche altrove sia nel NT (cf. Gc 2,8) sia in Fl. Giuseppe (*Bell.* 2,495: *tàs entolás*; nel *Pastore* di Erma c'è il singolare: *tḕn entolḗn*); cf. Bauer – Danker, *s.v.*, con altri testi.

[355] La preposizione *diá* qui non ha valore strumentale ma genericamente locale (in senso statico, non di moto) ed equivale a «in mezzo, insieme, con», in quanto norma scritta e circoncisione formano l'ambito vitale del giudeo o almeno lo caratterizzano.

dei paralleli nell'ebreo alessandrino Filone.[356] Ma essa si conferma anche contestualmente in base al parallelismo antitetico con la Legge «scritta nei cuori», di cui si parlava al v. 15: sono i gentili, infatti, a non possedere la Legge scritta da Mosè (cf. v. 14), ma in compenso essi la compiono per natura in quanto appunto ne recano scolpiti dentro di sé i precetti fondamentali. È il giudeo, invece, a possedere la Legge in forma scritta, non però nei cuori ma incisa su tavole di pietra o comunque con lettere d'inchiostro (cf. 2Cor 3,3). Il declassamento semantico del *grámma* avverrà soltanto nel successivo v. 29, dove esso sarà confrontato con un altro dato qui assente, il *pneûma*, ritenuto alternativo. Orbene, entrambi gli elementi della legge scritta e della circoncisione sono considerati dal giudaismo rispettivamente come dono e come richiesta di Dio stesso. Se dunque il giudeo pur con la sua circoncisione infrange la Legge, può forse considerarsi superiore al gentile, quando questi invece la osservasse pur non avendo né l'una né l'altra delle due fondamentali caratteristiche giudaiche? I due versi seguenti formulano la risposta, che è negativa.

I **vv. 28-29,** infatti, sono strettamente collegati l'uno all'altro, perché insieme rappresentano finalmente la conclusione del ragionamento paolino; ed essa è formulata secondo due aspetti complementari: il v. 28 esclude («non...»), il v. 29 afferma («ma...»). Paolo qui gioca su una contrapposizione di fondo, «manifesto / nascosto», secondo cui ciò che conta non è quello che si vede, ma ciò che non è visibile; essa poi si esprime in altri due contrasti: «circoncisione nella carne / circoncisione del cuore», e «norma scritta / spirito». La prima contrapposizione che regge le altre due era stata preparata probabilmente da ciò che è scritto nel precedente v. 16 («Dio giudica le cose nascoste»), ma essa riprende anche i termini di un *topos* abbastanza comune, attestato sia negli scritti cristiani (cf. Mt 6,4.6.18; Mc 4,22; Lc 8,17; Gv 7,4; 1Pt 3,4) sia per esempio in Epitteto.[357]

> Questi ha una bella pagina (*Diatr.* 2,9,13-22) parzialmente analoga a quella di Paolo. Anch'egli deplora la diastasi tra il dire e il fare: «I filosofi ci ammoniscono di non accontentarci soltanto di imparare, ma di aggiungere anche la pratica e quindi l'allenamento». Secondo Epitteto, invece, molti si atteggiano a buoni parlatori, ma poi sono sconvolti se qualcuno chiede loro di mostrare quello che fanno (e viene portato il

[356] Il riferimento alla Legge con il singolare *grámma* (assente sia dalla LXX sia da Fl. Giuseppe, che usano solo il plurale) si trova più volte in Filone Al. Egli lo impiega, oltre che in senso puramente letterario [in un paio di casi, il singolare è riferito a un passo di Omero (cf. *Migr.* 195 = *Od.* 4,392) e al detto delfico «Conosci te stesso» (*Leg.* 69)], con accezioni religiose diverse ma complementari. La prima è in riferimento a singoli comandamenti: *tò hierótaton Mōyséōs grámma* (*Deus* 6, con citazione di Nm 28,2), *katà tò Mōyséōs grámma* (*Conf.* 50, con citazione di Nm 16,15), *tò grámma toûto* (*Congr.* 58, con citazione di Dt 32,8), *prôton grámma* (*Spec.leg.* 1,8, con riferimento al primo comandamento della II Tavola, «Non commettere adulterio»). La seconda accezione fa riferimento a tutta intera la Legge: *tò grámma theîon* (*Migr.* 85 = la Legge), *tò hierótaton grámma, nómos gár...* (ib. 139).

[357] Sul comune desiderio di essere pubblicamente considerati e lodati, a scapito di ciò che veramente conta, cf. Epitteto, *Diatr.* 2,16,5-6; 3,12,16.

paragone di chi ammassa vettovaglie nella dispensa, ma poi non se ne nutre). Allora egli domanda a un suo avversario fittizio: «Perché inganni la gente, perché reciti la parte del giudeo mentre sei greco?» (§ 19: *tí hypokrínē, Ioudaîos ōn Héllēn?*). Curiosamente, dunque, il pagano Epitteto adduce l'esempio del giudeo (ma probabilmente del cristiano), quasi che fosse proverbiale, come esempio di coerenza: quando questi ha fatto la propria scelta facendosi battezzare, «allora egli è realmente e viene anche chiamato giudeo» (*tóte kai ésti tôi ónti kaì kaleîtai Ioudaîos*). E continua: «Così noi a parole (*lógōi*) siamo giudei, ma di fatto (*érgōi*) qualcosa d'altro, in disaccordo con la ragione, lontani dall'applicare i principi che professiamo, anzi ci inorgogliamo di essi solo perché li conosciamo».

Come si vede, il biasimo del filosofo è comparabile con quello dell'Apostolo, a parte il fatto che nei due casi le rispettive figure positive e lodevoli sono scambiate con quelle negative e riprovevoli: il gentile contro il giudeo per Paolo, il giudeo contro il greco per Epitteto.[358] La lezione che questi ne trae è comunque la medesima: non serve «apparire» quello che non si è, mentre al contrario importa «essere», altrimenti «non saremo nient'altro che interpreti dei giudizi degli altri» (§ 14: *oudèn állo è exēgētaì esómetha allotríōn dogmátōn*), cioè esclusivamente attenti a ciò che gli altri pensano e dicono di noi, venduti alle impressioni che noi sappiamo destare.

In effetti il **v. 29** esplicita il versante positivo del confronto. Ciò che conta è essere giudeo *en tôi kryptôi*, «nel segreto, a livello di ciò che non è visibile»; infatti, è lì che si misura la vera identità dell'uomo, perché è lì che giunge non lo sguardo dell'uomo ma quello di Dio.[359] Come si vede, Paolo ritiene comunque che la figura ideale da perseguire non sia quella del gentile, ma quella del giudeo: è «giudeo» che bisogna essere, non gentile. Anzi, il gentile che per natura osserva «le cose della Legge» (v. 14) o «i decreti della Legge» (v. 26), pur essendo egli per natura prepuzio/incirconciso (v. 27), può essere egli stesso computato come un giudeo. L'uso di questa categoria da parte di Paolo corrisponde certamente ai presupposti della sua personale matrice religioso-culturale, ma anche all'identità religioso-culturale dei suoi interlocutori (immaginari, eppure concreti), a cui egli si rivolge, e quindi alla necessità di impiegare i loro propri schemi mentali.[360] E tuttavia, l'insistenza sulla equiparazione del giudeo con il gentile non mira tanto a declassare il primo quanto a promuovere il secondo.

[358] Egli però, probabilmente, con il nome di «giudeo» intende di fatto il cristiano, stante la menzione esplicita del battesimo come fattore determinante per la sua identità, oltre a una perdurante confusione di termini ancora al principio del II secolo (così W.A. OLDFATHER nell'edizione del testo di Epitteto, «The Loeb Classical Library» 131, London 1967, 272s nota 1).

[359] Vedi il commento al v. 16; in più, ricordiamo che in Mt 6,4.6.18 Gesù impiega per tre volte lo stesso costrutto, sottolineando che Dio vede *en tôi kryptôi / en tôi kryfaíōi* per il semplice motivo che egli è lì (almeno nel v. 6: «Chiusa la porta, prega il Padre tuo [non: *nel segreto*, ma] *che è nel segreto*»), e dunque è in quella dimensione che bisogna operare.

[360] Non è il caso di pensare alla giudaicità di Gesù, come se questo fosse il fattore determinante per Paolo nel delineare la figura del giudeo perfetto.

Ciò che fa il vero giudeo, «nel nascosto», quindi ciò che permette anche al gentile di partecipare di questa identità, è detto in due modi complementari. Il primo, quello fondamentale, riguarda «la circoncisione del cuore» (*peritomè kardías*). Questa bella metafora[361] ha una storia lunga. La prima volta si incontra in Dt 10,16: «Circoncidete dunque il prepuzio del vostro cuore e non indurite più la vostra nuca» (cf. anche Ger 4,4), ma un suo sviluppo maggiore si trova in Dt 30,6: «Il Signore tuo Dio circonciderà il tuo cuore e il cuore della tua discendenza, perché tu possa amare il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore e tutta la tua anima».[362] A parte il diverso agente che opera la circoncisione nei due passi deuteronomici (rispettivamente: voi e Dio), il loro comune tema di fondo è quello dell'interiorizzazione della Legge e dell'alleanza, analogamente a ciò che si legge sul dono di un cuore nuovo e di uno spirito nuovo sia in Ger 31,31-34 sia in Ez 11,19-20; 36,24-27. Il senso della metafora ha a che fare con un dono totale di sé al Dio dell'alleanza nella piena obbedienza alla sua volontà: il cuore circonciso è un cuore aperto a lui, disponibile alle sue richieste, malleabile alla sua azione.[363] La storia dell'interpretazione giudaica della metafora[364] registra interessanti prese di posizione in qualche apocrifo,[365] in Filone Al.,[366] nei manoscritti di Qumràn[367] e nel Targum.[368] Il cristianesimo delle origini, da parte sua, tratta la

[361] Cf. quelle analoghe, ma con formulazione negativa, di «labbra incirconcise» (Es 6,12; anche 1QH 2,7.18) e «orecchie incirconcise» (Ger 6,10), nel senso di una incapacità rispettivamente di parlare e di ascoltare.

[362] Va soltanto notato che la metafora ebraica «prepuzio del cuore» in Dt 10,16 è resa letteralmente dalla LXX solo in Ger 4,4 (*hē akrobystía tês kardías hymôn*), mentre in Dt 10,16 è resa con «durezza di cuore» (*sklērokardía*); quanto al verbo, Dt 30,6 non impiega *peritémnō* ma *perikatharízō*, «purificare».

[363] Un «cuore incirconciso», al negativo, è deplorato in Lv 26,41; Ger 9,24-25; Ez 44,7.9; in quest'ultimo testo, con riferimento agli stranieri, è presente la doppia formulazione antitetica: «incirconcisi di cuore e incirconcisi di carne» (*aperitmētous kardíai kaì aperitmētous sarkí*); cf. anche 4Q184 2.

[364] Cf. R. LE DÉAUT, «Le thème de la circoncision du coeur (Dt. XXX 6; Jér. IV 4) dans les versions anciennes (LXX e Targum) et à Qumrân», in *VT Suppl* 32(1981), 178-205.

[365] C'è l'interessante caso di *Giub.* 1,20-23: «O Signore,... non permettere che lo spirito di Beliar domini su di essi... Essi sono il tuo popolo e tua eredità... Crea per essi un cuore puro e uno spirito santo... Io conosco il loro spirito di ribellione e i loro pensieri e la rigidità della loro nuca... (Ma) essi ritorneranno a me con tutto il loro cuore e con tutta la loro anima; io circonciderò il prepuzio del loro cuore e il prepuzio del cuore della loro discendenza; io creerò per loro uno spirito santo e li purificherò così che non si allontaneranno mai più da me dopo quel giorno».

[366] Cf. FILONE AL., *Quaest. in Ex.* 2,2: «Il (vero) proselito non è quello che circoncide il prepuzio, ma quello che (taglia via) i desideri, i piaceri dei sensi e le altre passioni dell'anima».

[367] Cf. 1QS 5,10-11: «Nessuno cammini nell'ostinazione del suo cuore ... e nei pensieri del suo istinto. Ma circonciderano nella comunità il prepuzio dell'istinto e la nuca rigida»; in 1QpAb 11,9-14 si lamenta che il Sacerdote Empio «non ha circonciso il prepuzio del suo cuore» (di contro, ci sono coloro che per servire Dio «tolgono i prepuzi del loro cuore»: 4Q177 9); cf. anche 1QH 18,20.

[368] Cf. TgGer 9,24-25: «Punirò tutte le genti incirconcise, come anche la casa d'Israele, le cui opere sono simili alle opere degli incirconcisi... poiché tutte le genti sono incirconcise nella carne e tutti quelli della casa d'Israele sono incirconcisi nel loro cuore». Quanto al Targum del Pentateuco, esso rivela due tradizioni: l'una (rappresentata da Neofiti) mantiene il linguaggio dell'originale ebraico, l'altra (rappresentata da Onqelos) oblitera totalmente la metafora. Il fatto è che il rabbinismo tende a dimenticare la metafora della circoncisione del cuore, a favore della dottrina dei due istinti (specialmente di quello cattivo, lo *yēṣer hāra'*, che sarà sostituito da un cuore di carne).

circoncisione come un pezzo forte della polemica anti-giudaica (cf. At 7,51: «Duri di cervice e incirconcisi nei cuori e nelle orecchie [*aperítmētoi kardíais kaì ōsín*], voi sempre vi siete opposti allo Spirito Santo») e parla ormai di una «circoncisione non fatta da mani d'uomo» (*peritomḕ acheiropoíētos*: Col 2,11), cioè del battesimo come «circoncisione (a opera di) di Cristo» (*peritomḕ toû Christoû*: ib.).[369] Paolo stesso altrove parla dei cristiani come della vera circoncisione: «Siamo noi infatti la circoncisione, noi che rendiamo culto con lo Spirito di Dio, che ci vantiamo in Cristo Gesù e che non confidiamo nella carne» (Fil 3,3). La metafora nel suo impiego paolino presenta una doppia semantica. Quella dei passi appena citati implica un riferimento all'effettiva disponibilità dimostrata dai cristiani (in specie quelli di origine pagana) all'annuncio dell'evangelo, inteso come ultima manifestazione della volontà di Dio: di fronte a esso, i gentili hanno avuto le orecchie circoncise, cioè disponibili all'ascolto e alla sua accoglienza;[370] proprio questo ascolto, con tutta la novità che esso comporta sul piano di una nuova identità (di cui altrove Paolo parla in termini di «nuova creatura»), potrebbe da parte sua costituire quel «giudeo nel nascosto», che non ha bisogno di mostrare segni nella carne. Ma nel caso di Rm 2,29 si dà un'altra semantica: qui, infatti, a differenza degli altri passi, Paolo non parla dei cristiani, bensì semplicemente dei gentili che in quanto tali, compiendo la Legge, si dimostrano uguali ai giudei e perciò sottraggono a essi ogni preteso vanto a loro discapito.

Questo particolare *status* del gentile viene ulteriormente espresso dall'Apostolo con una seconda formula, la quale precisa che la circoncisione del cuore è «conforme allo spirito e non alla norma scritta» (*en pneúmati ou grámmati*). Secondo alcuni autori, questo linguaggio sarebbe segno che anche qui Paolo intende riferirsi ai cristiani, sia pur di origine pagana;[371] ma altri autori, più giustamente, scartano con decisione questo tipo di interpretazione.[372] In effetti, il contesto argomentativo, a cui bisogna sempre rifarsi (come al tutto che dà senso alla parte), a cominciare dall'inizio del c. 2 tende a mettere sullo stesso piano il gentile con il giudeo; e anche nel nostro passo, come abbiamo detto, lo scopo di Paolo è di far vedere che, sulla base della semplice osservanza della Legge, il giudeo non ha alcun vantaggio rispetto al gentile. Questi, anzi, è non solo equiparabile al giudeo, ma diventa egli stesso il giudeo più vero, se compie la Legge e se invece il giudeo la trasgredisce. La stessa circoncisione del cuore riguarda il gentile in quanto, almeno in alcuni casi e a differenza del giudeo, compie i decreti della Legge. È la Legge, non il battesimo, l'oggetto del contendere. E il *grámma*, come abbiamo dimostrato per il precedente v. 28, non è altro che una designazione della Legge in quanto scritta. Così anche nelle altre sue ricorrenze (cf. Rm 7,6; 2Cor 3,6), dove sempre esso si trova in contrapposizione con il *pneûma*. A proposito di questo concetto, però, non è necessario sforzarsi di provare che non si tratta dello Spirito Santo ma di un semplice atteggiamento spirituale umano.[373] In effetti, i testi di Ez 11,19 e 36,26-27, dove Dio promette l'infusione di «uno spirito nuovo» o addirittura del «mio spirito», non sono riportati da Paolo né nella loro materiale testualità né tanto meno con alcuna formula di citazione, così da avere un qualche peso argomentativo, ma sono semmai semplicemente riecheggiati, sottintesi, oggetto di allusione. D'altronde, di «spirito santo» si parla esplicitamente e per due volte nel citato apocrifo *Giub.* 1,20-23 come di una creazione nell'uomo e in semplice contrapposizione a uno «spirito di Beliar». In definitiva è sufficiente riconoscere che «in Rm 2,29 il sostantivo *pneuma* si riferisce allo Spirito di Dio, ma senza ancora la connotazione cristologica di cui Paolo tratterà in Rm 5,1–8,39».[374] Ancora una volta Paolo ragiona dal punto di vista del suo interlocutore giudeo, il quale sa bene che cos'è lo Spirito (variamente specificabile come Santo, di Dio, del Signore, ecc.). L'originalità, anzi l'audacia paolina nel nostro caso, consiste nel fatto che l'Apostolo vede nel gentile un influsso di quello spirito (comunque divino)[375] che secondo la tradizione giudaica sarebbe riservato solo a Israele (cf. Is 42,1; 44,3)!

L'intera sezione si chiude nel v. 29c con un rimando all'unica vera approvazione, quella che può provenire da Dio: a colui che è giudeo nell'intimo, senza l'apparenza/ostentazione della circoncisione, «va la lode non dagli uomini ma da Dio» (*hoû ho épainos ouk ex anthrṓpōn all'ek toû theoû*). La contrapposizione tra gli uomini e Dio richiama quella che si legge in 1Sam 16,7: «Io non guardo ciò che guarda l'uomo. L'uomo guarda l'apparenza, il Signore guarda il cuore». È ben possibile che la frase paolina abbia una connotazione escatologica, conformemente a ciò che più volte abbiamo constatato in questa sezione (cf. 2,5s.12.13.16.27) e a ciò che lo stesso Paolo scrive in 1Cor 4,5: «Allora la lode verrà a ciascuno da parte di Dio». Ma non si deve escludere una semplice compo-

[369] Questa circoncisione spirituale sarà chiamata da Giustino «seconda circoncisione», *deutéra peritomḗ* (*Dial.* 12,3).

[370] Contrariamente a ciò che lamentava Ger 6,10: «A chi parlerò e chi scongiurerò perché mi ascoltino? Ecco, il loro orecchio non è circonciso, sono incapaci di prestare attenzione. Ecco, la parola del Signore è per loro oggetto di scherno, non la gustano»!

[371] Cf. T.R. Schreiner, *The Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law*, Grand Rapids 1993, 198; Wright, «The Law in Romans 2», 135. Questa d'altronde è la posizione di alcuni Padri della Chiesa come Crisostomo (cf. PG 60,436) e Agostino (cf. PL 44,208).

[372] Vedi soprattutto Bell, *No one seeks for God*, 193-200; tra i commenti, cf. Pitta 133s.

[373] Così R.H. Bell, che in appoggio alla propria tesi cita anche Teodoro di Mopsuestia: «Con lo spirito, ma non quello santo (*tôi pneúmati, ou tôi hagíōi*): infatti (Paolo) non parla di coloro che stanno saldi nella grazia, ma suppone continuamente quelli che pur essendo fuori compiono le cose della Legge, e mostra che essi sono migliori di coloro che pur nella Legge la trasgrediscono» (PG 66,702-703).

[374] Pitta 133. Vedi anche E.J. Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul. A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers* (AGAJU 27), Leiden 1995, 287-289. Diverso è Légasse 211.

[375] Anche se si volesse ridurre qui la menzione del *pneûma* a una semplice dimensione antropologica (un modo spirituale di vedere le cose), non bisogna dimenticare che secondo lo sfondo semantico ebraico la *rûaḥ* dice sempre relazione a Dio, a cui appartiene. In più, il parallelismo sia pur antitetico con il *grámma*, che ha comunque un'origine divina, fa del *pneûma* una realtà altrettanto connotata da una qualche dimensione divina.

nente assiologica, che sottolinea il valore qualitativo dell'essere «giudeo nel nascosto», di colui cioè che vive la sua identità non in base a criteri estrinseci ma in un'adesione autentica, anche se nascosta, alla volontà di Dio: è ben questo che merita lode.[376] Del resto, proprio perché si tratta di una lode escatologica, essa partecipa di ciò che è definitivo e quindi della qualità più grande possibile.

I.A.3 RISPOSTA AD ALCUNE OBIEZIONI (3,1-8) E PERORAZIONE FINALE (3,9-20)

Con la fine del c. 2 la Lettera ai Romani, e soprattutto la sezione dell'anti-tesi (1,18–3,20), è giunta a un punto di non ritorno. L'esposizione di Paolo ha ormai acquisito un dato fondamentale: tra il giudeo e il gentile non c'è nessuna differenza di fronte alla giustizia retributiva di Dio. L'opera buona e il peccato sono imparzialmente giudicati da lui, chiunque sia stato a compiere l'una o l'altro. Sicché non contano pretesi titoli di vantaggio, presunte garanzie. Certo, Paolo non ha insistito molto sul versante positivo della moralità umana; egli ne ha parlato scarsamente in termini di «operare il bene» (2,7.10), «compiere per natura le cose della Legge» (2,14), «osservare i decreti della Legge» (2,26), «compiere la Legge» (2,27), e ne ha parlato sostanzialmente solo in rapporto al gentile, non al giudeo, con un'innegabile punta polemica nei confronti di quest'ultimo. Al contrario, Paolo ha sottolineato molto di più il versante negativo, quello del peccato, e lo ha fatto con una più abbondante varietà di espressioni: «empietà e ingiustizia» (1,18; cf. 2,8), «passioni disonorevoli» (1,26), «ciò che è sconveniente» (1,28), «cuore impenitente» (2,5), «operare il male» (2,10), «fuori della Legge» (2,12), «trasgressione» (2,23.25.27), per di più con lunghe esemplificazioni di degrado o almeno di incoerenza morale, in rapporto rispettivamente agli idolatri (cf. 1,24-31) e al giudeo (cf. 2,21-24), senza scusare nessuno dei due. Stante questa prevalente accentuazione del risvolto peccaminoso dell'umanità, la giustizia retributiva di Dio, di cui Paolo ha parlato, è risultata essere quasi esclusivamente quella punitiva. Ma ciò ha un senso, poiché l'esposizione di una tale giustizia è orientata a far risaltare meglio quella contraria, cioè la giustizia evangelica (cf. 3,21ss), che all'opposto della pena proclama soltanto la redenzione, non certo come premio, ma come dono gratuito e comunque promozione radicale del credente.

Ma per ora il traguardo raggiunto dall'Apostolo con la fine del c. 2, e cioè l'affermazione dell'eguaglianza tra il giudeo e il gentile, pone un inevitabile interrogativo: Non c'è proprio nessuna differenza tra i due? Se così è, che ci sta a

[376] L'ipotesi di Cranfield e Fitzmyer, secondo cui Paolo farebbe un gioco di parole tra il termine ebraico per dire «lode», *hôdāh*, e il termine ebraico per dire giudeo, *yᶜhûdî*, non è altro che una teoria, tanto più che la lettera è indirizzata a dei cristiani di cui la maggior parte ignora l'ebraico (cf. Légasse 231 nota 122).

fare il giudeo? Ha ancora un senso la sua rivendicazione di una propria diversità? Anzi, c'è mai una peculiarità del giudeo? In effetti, il c. 3 inizia proprio con questo punto di domanda. Esso inoltre apporterà una novità all'argomentazione, quella cioè che esiste una fedeltà di Dio in opposizione alle infedeltà umane; e, come vedremo, si passerà dal caso del giudeo a quello di ogni uomo e quindi di tutta l'umanità.

Nei successivi vv. 9-20 è come se Paolo, con una sorta di perorazione, affrettasse la conclusione a cui vuole arrivare: aggravando la situazione peccaminosa, su cui già prima aveva insistito di preferenza, affermerà in forma di doppia tesi che (1) tutti gli uomini, senza eccezione, in realtà sono dominati dal peccato e che (2) stando soltanto sotto il regime della Legge non si esce da una logica di basso profilo che finisce per favorire il peccato stesso.

I.A.3.a Alcune obiezioni (3,1-8)

3,1Qual è dunque il di più del giudeo? E qual è l'utilità della circoncisione?
2Certamente grande sotto ogni aspetto. Anzitutto, infatti, perché sono stati ritenuti degni delle parole di Dio. 3Che dire? Se alcuni si sono dimostrati infedeli, forse che la loro infedeltà annullerà la fedeltà di Dio? 4Non sia mai! Avvenga piuttosto che Dio si confermi veritiero e ogni uomo menzognero, come sta scritto:

Cosicché tu venga riconosciuto giusto nelle tue parole
e vinca quando sei giudicato.

5Ma se la nostra ingiustizia dimostra la giustizia di Dio, che diremo? Forse che è ingiusto Dio a esibire l'ira? Parlo alla maniera umana. 6Non sia mai! Poiché, (altrimenti) come farà Dio a giudicare il mondo? 7Ma se la verità di Dio abbondò nella mia menzogna per la sua gloria, perché io vengo ancora giudicato come peccatore? 8E forse che non dobbiamo fare il male perché ne venga il bene, come veniamo calunniati e come alcuni dicono che noi sosteniamo? Ma per costoro la condanna è giusta.

1. Note di critica testuale

Nel v. 2 invece dell'avverbio «anzitutto», *prôton*, pochi manoscritti recano l'aggettivo *prōtoi*, «per primi» (6 1739), evidenziando così un primato personale, il quale però nello stesso tempo viene relativizzato perché si sottintende che dopo i giudei sono venuti altri quasi al loro posto.

Nel v. 4, a parte alcune varianti di minor conto (come la sostituzione di *ginésthō* con *éstō*: G; e di *kathōs* con *katháper*: S B Ψ), nella citazione biblica del Sal 50,6 invece del futuro *nikēseis* (S A D K 81 2464 e molti altri) vari codici leggono il congiuntivo aoristo *nikēsēᵢs* (B G L Ψ 365 1175 1881 e molti altri), il quale è più conforme al testo della LXX; ma, in quanto *lectio difficilior*, il futuro va preferito.

L'intero v. 5b, «Forse che è ingiusto Dio a esibire l'ira? Parlo alla maniera umana», in qualche caso viene fortemente ritoccato eliminando sia l'interrogati-

vo sia il verbo «parlo» e sostituendo il complemento modale *katà ánthrōpon* con quello di avversione *katà tôn anthrṓpōn*, al plurale, sicché la frase che ne risulta è la seguente: «Forse che è ingiusto Dio a esibire l'ira contro gli uomini?» (così il testo sahidico e alcuni manoscritti di Origene).

Nel v. 6 il futuro *krineî*, «giudicherà» (Ψ, testo bizantino, versioni latine e copte), viene letto da altri al presente *krínei*, «giudica» (B^2 D^2 K* 365 629 e pochi altri), mentre alcuni lo scrivono senza accento (S A B* D* G).

Nel v. 7 la particella avversativa *dé* (S A 81 365 1506 e pochi altri, alcuni manoscritti della Volgata e il testo bohairico) viene sostituita dall'esplicativa *gár* (B D G Ψ, testo bizantino, vetus latina, siriaca, sahidica), che alcuni commentatori accolgono in quanto nel v. 7 vedono non un'obiezione ma una spiegazione del v. 6 (cf. D.R. Hall, «Romans 3.1-8 Reconsidered», in *NTS* 29[1983], 183-197, qui 192).

Nel v. 8 la frase «venga il bene» viene letta «venga su di noi il bene» con l'inserimento del complemento *ef'hēmâs* in alcuni manoscritti (0219 81 e pochi altri, un manoscritto della vetus latina, testo bohairico).

2. *Sguardo d'insieme*

La pericope sorprende nel suo insieme per l'improvvisa, martellante successione degli interrogativi: almeno otto per otto versetti! E non si tratta più di apostrofi, com'era già avvenuto prima, ma di vere e proprie questioni.[377] Esse sono segno evidente di un particolare stato d'animo di Paolo, il quale in questo modo denota una certa eccitazione interiore, quasi che il suo pensiero si trovasse in uno stato di ribollìo, come un magma vulcanico in cerca di una via di uscita, di una formulazione che incanali la sua densità in nuovi alvei argomentativi. Così infatti sarà, poiché i vv. 1-8 sono di fatto uno snodo determinante all'interno della struttura stessa della lettera.[378]

Nonostante qualcuno abbia ritenuto che questi versetti si potrebbero omettere per capire con più chiarezza l'argomentazione della lettera,[379] essi in realtà sono assolutamente indispensabili. Da una parte, infatti, costituiscono lo sbocco naturale dell'esposizione precedente, e, dall'altra, preannunciano alcuni successivi sviluppi della prima parte epistolare (fino al c. 11 compreso). È verissimo che l'aggancio con il contesto è più evidente all'inizio che non alla fine del brano;[380]

[377] Finora gli unici interrogativi erano le apostrofi presenti in 2,3-4 (due) e in 2,21-23 (cinque). Ora però, non solo essi sono aumentati di numero e si trovano in una sola pericope, ma non sono più apostrofi rivolte a un interlocutore, bensì formulazioni di vere e proprie questioni di carattere generale.

[378] Cf. R. Penna, «La funzione strutturale di 3,1-8 nella Lettera ai Romani», in *L'apostolo Paolo*, 77-110; vedi anche C.H. Cosgrove, «What if Some Have Not Believed? The Occasion and Thrust of Romans 3,1-8», in *ZNW* 78(1987), 90-105.

[379] Così Dodd 46. Cf. anche Wilckens I, 161 nota 424.

[380] Cf. Schlier 97, secondo cui solo con i vv. 9ss Paolo torna indietro a riprendere l'argomento di 3,1, di 2,1ss e anche di 1,18ss.

ma questo dipende dal fatto che man mano Paolo procede nella formulazione delle questioni egli si proietta verso svolgimenti tematici che devono ancora venire e che qui sono solo annunciati. La vera novità di questi versetti consiste nel prospettare, anche se solo per inciso, un nuovo aspetto dell'identità di Dio: non più soltanto quello della giustizia retributiva, che pure resta distintivo del Dio extra-evangelico, ma anche quello di una sua radicale fedeltà all'uomo nonostante le infedeltà di questi.

In pratica, gli otto interrogativi del testo si riducono a due sole questioni, ma di importanza capitale, che qui vengono formulate come apporti nuovi all'argomentazione finora svolta. Esse sono formalmente concatenate in modo tale che la prima dipende da ciò che è stato appena detto alla fine del c. 2, mentre la seconda si origina dalla prima come una sua naturale espansione. Entrambe le questioni però propongono dei temi che sono appena fatti intravedere, poiché saranno trattati solo più avanti.[381] Questa tecnica della dilazione non è affatto ignota alla retorica antica, che anzi la conosce bene con il termine greco *prólēpsis* o con quello latino *praesumptio*, cioè anticipazione.[382]

La prima questione è delineata nei vv. 1-4. Essa riguarda il giudeo ed è la diretta conseguenza del risultato raggiunto dal c. 2, secondo cui anche il gentile può essere un vero giudeo («nel nascosto») cosicché al giudeo né il possesso della Legge né il fatto della circoncisione servono a nulla, se egli non osserva la Legge stessa. L'interrogativo iniziale nel v. 1 pone appunto la questione se ci sia un «di più» che caratterizzi il giudeo a differenza del gentile e se la circoncisione serva comunque a qualcosa. La risposta immediata di Paolo è affermativa, tanto che il giudeo, al di là delle sue infedeltà, può sempre contare sull'immutabile fedeltà di Dio, il quale non è menzognero/infido come l'uomo. La risposta però è appena abbozzata, e il tema sarà ripreso e trattato molto ampiamente nei cc. 9-11. In ogni caso, la questione posta dal giudeo finisce per investire «ogni uomo» (v. 4), aprendosi così su quella successiva.

La seconda questione, infatti, è affrontata nei vv. 5-8 e deriva dalla precedente. Innanzitutto, notiamo che anche dal punto di vista formale questi versetti co-

[381] L'obiezione a volte addotta, secondo cui questi pretesi preannunci di trattazioni successive sarebbero troppo distanti dal loro svolgimento (e perciò non potrebbero essere considerati delle vere *propositiones*), crolla del tutto appena consideriamo sia la distanza che nella stessa Rm separa la *propositio* 1,16-17 dal suo svolgimento in 3,21ss, sia la prassi epistolare antica in rapporto agli schemi della retorica (cf. la nota seguente).

[382] Addirittura nelle lettere di Seneca a Lucilio vediamo che la *propositio* della lettera 95 è contenuta nella lettera 94,52. A questo proposito, ricordiamo ciò che scrive Quintiliano IX,2,16-17: «Nel trattamento delle cause ha un effetto mirabile l'anticipazione, detta anche (dai greci) *prólēpsis*... Essa costituisce un genere in se stessa e comporta delle specie diverse. Infatti può essere o una sorta di difesa anticipata (*quaedam praemunitio*)... o una sorta di confessione (*quaedam confessio*)... o una sorta di preannuncio (*quaedam praedictio*)... o una sorta di scusa (*quaedam emendatio*)... o più frequentemente una sorta di preparazione (*quaedam praeparatio*) quando si ha l'abitudine di dire con più parole o perché faremo qualcosa o perché l'abbiamo fatta» (cf. R. Penna, «La questione della *dispositio rhetorica* nella lettera di Paolo ai Romani: confronto con la lettera 7 di Platone e la lettera 95 di Seneca», in *Bib* 84[2003], 61-88).

stituiscono una nuova unità. Infatti, qui cambia la persona dei soggetti: mentre nei vv. 1-4 essi erano tutti alla terza persona, singolare o plurale (il giudeo, la circoncisione, le parole di Dio, alcuni, la loro infedeltà, Dio, ogni uomo), qui subentra invece anche la prima persona, sia plurale (con il pronome «nostra» nel v. 5 e i verbi «veniamo calunniati», «facciamo» nel v. 8) sia singolare (con i pronomi «mio», «io», e con il verbo «vengo giudicato» nel v. 7), questa però come enallage di valore collettivo-universale. Oggetto d'interesse, perciò, non è più soltanto il giudeo ma un «noi» ben più generale; questo «noi», alle orecchie dei destinatari della lettera, può certo comprendere il giudeo o il giudeo-cristiano, ma sicuramente investe anche gli altri cristiani romani, tra cui quelli di provenienza gentile, ma per estensione implica pure i gentili. La questione è questa: se l'infedeltà del giudeo non annulla la fedeltà di Dio, come detto subito prima, non deve avvenire così anche per tutti gli altri uomini (noi/io; magari per lo stesso cristiano)? Infatti, se la nostra ingiustizia dà modo alla giustizia di Dio di dispiegarsi, cosicché la verità di Dio abbonda nella mia menzogna, perché dovrei essere ancora considerato peccatore? Non bisognerebbe invece fare il male perché ne venga il bene, cioè peccare perché si affermino la giustizia di Dio e la sua verità/fedeltà? È evidente che in questa sezione molto dipende dal significato che si dà al costrutto *dikaiosýnē theoû*, «giustizia di Dio», del v. 5: se essa viene intesa in senso retributivo, non ci sarebbe nessuna novità argomentativa;[383] ma se essa va intesa come *iustitia salutifera*, giustificante, l'argomentazione assume un'altra piega, e nell'esegesi dimostreremo che così va interpretata. A questi interrogativi Paolo dà delle risposte concise e provvisorie: (1) la giustizia di Dio non annulla la sua ira, che egli dispiegherà nel giudizio ultimo; (2) la tesi attribuita a Paolo (fare il male perché ne venga il bene) è bollata come calunnia e degna di condanna. La questione della permanenza nel peccato allo scopo di favorire la grazia di Dio verrà poi ripresa in 6,1 e sarà materia di una ben più ampia trattazione nei cc. 6-8.

Solo con il v. 9 tornerà il tema precedente dell'uguaglianza tra giudei e greci (che in realtà anche in 3,1-8 è rimasto sottinteso), ma questa volta con la sottolineatura della loro irrimediabile comunanza nel peccato.

3. *Commento*

Il **v. 1** si apre con una doppia frase interrogativa, che nel contempo rappresenta una conclusione («dunque», *oûn*) di ciò che è stato appena detto.[384] La

[383] Così infatti interpretano Cosgrove, «What if Some Have Not Believed?», 95; Moo 191; Pitta 141.

[384] Si noti che il costrutto greco *tí oûn?* (che a volte diventa *tí oûn eroûmen?*) nelle lettere di Paolo introduce sempre una nuova unità letterario-tematica, così da segnare una progressione più o meno netta nello sviluppo dell'argomentazione: questo avviene sicuramente in Rm (3,1.9; 4,1; 6,1.15; 7,7; 8,31; 9,30; 11,7) ma anche altrove (cf. 1Cor 3,5; 10,19; 14,11.26; Gal 3,19). Cf. U. Vanni, «La struttura letteraria della lettera ai Romani (Rm 1,16-11,36)», in C. Marcheselli Casale (ed.), *Parola e Spirito. Studi in onore di S. Cipriani*, Brescia 1982, I, 439-455.

questione che ora si pone è la diretta conseguenza della tesi svolta e difesa nella sezione precedente e si spiega solo in base a quella tesi. In effetti, se prima Paolo ha sostenuto con forza che di fronte alla giustizia retributiva di Dio il giudeo è sullo stesso piano del gentile, senza alcun vantaggio proprio,[385] allora è inevitabile chiedersi che cosa ne sia del giudeo. *Tí oûn tò perissón?* «Qual è il di più?». Cioè: Che cosa conta essere giudeo? C'è o non c'è una sua qualche eccedenza rispetto al gentile? Si noti che in questione non è tanto il vanto del giudeo derivante dalla Legge e dalla circoncisione, che per sé non è direttamente condannato (cf. 2,17.23), ma è il vantaggio che egli presume di trarne per accamparlo di fronte al giudizio di Dio.

A questa prima domanda ne è collegata subito un'altra, che riguarda l'utilità (*ōféleia*) della circoncisione, e che nei termini riprende l'affermazione negativa fatta poco prima in 2,25, dove si diceva che la circoncisione è utile solo se si osserva la Legge (*ōfeleî eán...*). Ma ora il tema della circoncisione viene subito dimenticato, poiché nel v. 2 si passerà a considerare soltanto le persone aderenti al giudaismo. Ciò conferma non tanto la secondarietà del discorso sulla circoncisione (tale era già in 2,25-29 come integrazione del precedente discorso sulla Legge in 2,12-24), quanto soprattutto il fatto che essa è una componente essenziale dell'essere giudeo, quasi un suo risvolto, un altro modo di parlare di lui, tanto che in 2,25-29 la *peritomḗ* finiva per essere una semplice metonimia del giudeo, come a dire: circoncisione = giudeo. Semmai, la circoncisione aggiunge al concetto di giudeo la dimensione del segno visibile, che fin nella carne (cf. 2,28) contraddistingue chi lo porta rispetto al gentile. Perciò la seconda domanda non fa che sottolineare l'importanza della prima, di cui a ben vedere non è che una replica.

Dunque, la questione vera riguarda «il di più del giudeo». La cosa interessante è che Paolo era partito fin dalla *propositio* fondamentale di 1,16s con l'ammettere, sia pure per concessione, che l'evangelo riconosce un *prôton* del giudeo, cioè almeno una sua priorità rispetto al greco/gentile, se non proprio un primato. Ma poi l'argomentazione successiva gli ha quasi preso la mano e lo ha condotto alla conclusione di 2,29, secondo cui «giudeo [vero] è colui che non si mostra [nella carne] e la circoncisione è quella del cuore, conforme allo spirito e non alla norma scritta: a questi va la lode non dagli uomini ma da Dio». Il fatto è che, trattando della giustizia retributiva di Dio, Paolo non poteva esprimersi diversamente, visto che egli si comporta con un criterio ben preciso: Dio non fa preferenza di persone (cf. 2,11). Ora però è come se l'Apostolo tornasse sui suoi passi, quasi sorpreso dalla tesi che è appena giunto a formulare. D'altronde, è pur vero che lo stesso Paolo è un giudeo: non solo lo è stato, ma lo è tuttora (cf. Rm 9,3s; 1Cor 9,20; 2Cor 11,22; Fil 3,5-6), e quindi l'interrogativo che pone investe

[385] L'unico vantaggio possibile sarebbe la semplice osservanza della Legge mediante le opere: questo principio, però, non solo è richiesto anche al gentile (cf. 2,6), ma il gentile stesso dimostra di saperlo mettere in pratica (cf. 2,14.26), tanto da poter giungere a «giudicare» il giudeo (cf. 2,27).

prima di tutto lui stesso. In più, bisogna tener conto che egli doveva comunque una spiegazione alla forte componente giudeo-cristiana della Chiesa di Roma, la quale poteva non ritenersi soddisfatta della precedente argomentazione da lui svolta.[386] Ma poi, in definitiva, bisogna riconoscere che la questione sul giudeo ha un inevitabile risvolto teologico, poiché finisce per essere nient'altro che una questione su Dio: essa infatti chiama in causa temi di primaria importanza come l'elezione, le promesse, l'alleanza, la fedeltà di Dio stesso.

Ecco perché nel **v. 2** Paolo offre subito una risposta netta e massiccia, anche se sommaria e persino un po' enfatica: «Grande sotto ogni aspetto». L'aggettivo neutro *polý*, «molto, grande», si riferisce non tanto alla circoncisione quanto al «di più del giudeo»; ma è certamente inatteso, dopo quanto è stato affermato in 2,12-29, tanto più che viene integrato da un complemento modale generalizzante.[387] Sicché, in qualche modo Paolo qui corregge il tiro delle sue precedenti dichiarazioni; questa parziale modifica di prospettiva, tuttavia, non avviene tanto nel contesto immediato, dove risulta che la risposta è poco più che una concessione, bensì nei successivi cc. 9-11, dove si erigerà a tema la singolarità di Israele. Qui, invece, egli prosegue con un *prôton*, «anzitutto, in primo luogo, per prima cosa», come se volesse dettagliare il «molto» appena accennato, dando inizio a una enumerazione di motivi per giustificarlo. Per di più, la costruzione sintattica avviene in modo sgraziato con un anacoluto o almeno con una ineleganza grammaticale, poiché subentra un verbo al plurale, «sono stati ritenuti degni», che non ha un soggetto corrispondente (infatti al v. 1 si parla solo del «giudeo» al singolare):[388] evidentemente, sia pur scrivendo «giudeo» al singolare, Paolo pensa per enallage o per sineddoche all'insieme dei giudei.

Risulta poi che di fatto egli non fa un elenco,[389] ma menziona un solo elemento per spiegare «il di più» del giudeo, cioè il fatto che «sono stati ritenuti degni delle [sono stati stimati tali che venissero loro affidate le] parole di Dio» (*episteúthēsan tà lógia toû theoû*). Il verbo *pisteúō* al passivo, senza che ne sia esplicitato il complemento d'agente, rimanda certamente a un'azione di Dio (cf. analogamente 1Cor 9,17; Gal 2,7). Paolo non precisa il motivo di questa stima da parte di Dio o della dignità propria dei giudei; il passivo suggerisce semplicemente un atto insindacabile di Dio stesso, che ha agito non condizionato da una causa inerente al giudeo, ma per un proprio libero e gratuito atto elettivo, non motivato da altro che dalla propria fiducia (cf. Dt 7,7-8). Sicché, è solo a fatto compiuto, cioè quando questa fiducia è stata dichiarata, che si può parlare di una

[386] Perciò, è ben possibile che dietro la questione posta nel v. 1 ci siano i giudeo-cristiani di Roma e che Paolo metodologicamente faccia proprio un loro inevitabile interrogativo.

[387] Addirittura Dodd 68 ritiene che, secondo logica, la risposta avrebbe dovuto essere semplicemente: «Nessuno»!

[388] Vedi sopra, nelle *Note di critica testuale*, la correzione operata da alcuni manoscritti che leggono *prôtoi* al plurale maschile.

[389] Un elenco vero e proprio delle prerogative di Israele si leggerà molto più avanti, in 9,4-5.

particolare considerazione da parte di Dio e quindi di una affidabilità del giudeo (anche se questa, quando venne è stata alla prova, come si sa, non sempre ha tenuto: cf. v. 3).

Oggetto dell'affidamento sono «le parole di Dio». Il costrutto greco in Paolo si incontra solo qui (nel NT altre tre volte) e può provenire solo dalla LXX, dove si trova più volte (cf. in specie Sal 11,6; 106,11; 118,11.67.103.148.162: «Gioisco per le tue parole»). Tra le varie supposizioni fatte per precisare a che cosa esso si riferisca, bisogna probabilmente scartare il significato stretto di Legge in senso normativo, a meno di coordinarla ai Profeti e agli altri Scritti nel senso di «sacra scrittura» (cf. Rm 1,2).[390] Così, restringere il senso del sintagma alle sole profezie messianiche dell'AT (come fanno l'Ambrosiaster e alcuni moderni) sa di preoccupazione apologetica, ma soprattutto è troppo riduttivo e comunque non omogeneo al contesto. Qualcuno[391] ha fatto riferimento a Sal 147,19-20 (LXX 8-9), dove si legge: «[Dio] annunzia a Giacobbe la sua parola, le sue leggi e i suoi decreti a Israele; così non ha fatto con nessun altro popolo, non ha manifestato ad altri i suoi precetti» (versione CEI). Il richiamo è certo interessante (e si potrebbe aggiungere Dt 4,7-8), soprattutto per la nota distintiva d'Israele rispetto agli altri popoli che risuona chiara in questo passo biblico; e ciò potrebbe spiegare «il di più» che interessa a Paolo di chiarire. Tuttavia, il Salmo citato non reca il plurale *tà lógia* ma il singolare *ho lógos* (nemmeno *tò lógion*), e in più appare chiaro che in esso questa «parola (di Dio)» è sinonimo nient'altro che di «leggi (*dikaiōmata*) e decreti (*krímata* [bis])». Certamente anche il plurale *tà lógia* può riferirsi alla Legge, come risulta nei testi citati da Sal 118/119. Ma dopo che Paolo in 2,12-29 ha in qualche modo dequalificato la legge mosaica e i suoi *dikaiōmata*, affermandone il compimento anche da parte pagana (cf. 2,14.26), com'è possibile ritenere che egli ora pensi proprio a essi come a un tratto distintivo del giudeo? Si potrebbe pensare al fatto che, comunque, la Legge e i suoi decreti sono stati dati al giudeo e non al gentile. Ma «le parole di Dio» rimandano a qualcosa di più generale, e in questo senso ci soccorre un bel passo di Filone Al.: «Succede che le parole [sott.: di Dio] mediate dal profeta Mosè sono di tre specie: quella circa la creazione, quella storica e quella legislativa» (*Praem.* 1);[392] in sostanza, è alla totalità della Bibbia che si allude, intesa nel suo insieme come parola di Dio o meglio come raccolta delle parole di Dio.

Il **v. 3** si apre con una formula interrogativa, «Che dire?» (*tí gár?*), che differisce da quella del v. 1 in quanto non ha la stessa forza strutturante di un discorso e

[390] Cf. J.W. Doeve, «Some Notes with Reference to *TA LOGIA TOU THEOU* in Romans III 2», in J.N. Sevenster – W.C. van Unnik (edd.), *Studia Paulina in Honorem J. De Zwaan*, Harlem 1953, 111-123, dove si respinge l'ipotesi di G. Kittel che suppone anche un riferimento al NT.

[391] Pitta 137.

[392] Vedi anche Filone Al., *Vit.cont.* 3,25, dove a proposito dei terapeuti si dice che hanno con sé «leggi e *lógia* raccolti dalla bocca dei profeti e inni» (possibile allusione alle tre parti del canone ebraico); cf. pure Fl. Giuseppe, *Bell.* 6,311.313.

comunque è rarissima (cf. anche Fil 1,18). Essa esprime e introduce una difficoltà insorta da ciò che è stato appena detto. In effetti, l'affermazione generale del v. 2, che riconosce un'alta prerogativa propria del giudeo, viene subito ridimensionata, poiché Paolo sa e dichiara che non tutti i giudei hanno corrisposto alla fiducia dimostrata loro da Dio. «Alcuni si sono dimostrati infedeli» (*ēpístēsán tines*).[393] È difficile, se non impossibile, quantificare questi «alcuni». Se guardiamo alla storia d'Israele, sono certamente tanti, a partire dalla generazione del deserto che adorò il vitello d'oro, passando per i destinatari dei ripetuti richiami profetici alla conversione e per coloro che all'epoca maccabaica tradirono le leggi divine (cf. 1Mac 1,11: «molti», *polloí*), fino ai giudei, certamente contemporanei, denunciati poco prima da Paolo stesso in 2,21-24. La storia del popolo che ottenne (non: meritò) la fiducia di Dio in realtà è una storia di ribellioni, tradimenti, defezioni, e non solo di incoerenze. Ciò resta vero, anche se dall'intenzione di Paolo nell'impiego del verbo, con la sua semantica negativa, escludiamo qualsiasi riferimento all'incredulità di Israele nei confronti dell'evangelo.[394] Il discorso che l'Apostolo sviluppa in questa sezione epistolare, infatti, è condotto interamente da un angolo visuale pre-evangelico;[395] sarà solo nei cc. 9-11 che emergerà il problema specifico della disobbedienza di Israele all'evangelo e quindi dell'incredulità a Cristo, ma con l'alternarsi dei verbi *pisteúō* (positivo: ciò che Israele non ha fatto) e *apeithéō* (negativo: ciò che purtroppo caratterizza Israele). Quindi l'infedeltà, di cui si parla in 3,2, è quella già ricordata prima in 2,17-29, dove è stato constatata l'esistenza del giudeo trasgressore, che addirittura si fa sopravanzare dal gentile. In ogni caso, il riduttivo *tines* di Paolo in 3,2 è certamente un'espressione cortese, che non vuole infierire su un aspetto storico negativo per non aggravarne la portata.

Ma l'importante è il tema antitetico fiducia-fedeltà, che domina questi versetti. Si noti il vicendevole richiamo lessicale tra i due verbi: *episteúthēsan* (v. 2) ed *ēpístēsan* (v. 3), come a dire che proprio là dove i giudei ottennero la fiducia si dimostrarono inaffidabili. Il linguaggio dell'Apostolo insiste nel ricorso a questa famiglia lessicale. Infatti, se il v. 3a propone la semplice protasi di un periodo condizionale, il v. 3b formula l'apodosi, ed è questa che conta, poiché è qui che viene posto il vero problema: «Forse che la loro infedeltà annullerà la fedeltà di Dio?» (*mḕ hē apistía autôn tḕn pístin toû theoû katargēsei?*). Come si vede, al centro di questa domanda c'è un'allitterazione, coniata sulla contrapposizione tra la *apistía*/infedeltà dei giudei e la *pístis*/fedeltà di Dio. Il primo membro dell'antitesi non è che una ripresa di quanto detto nella protasi, e là si è parlato di un fatto inoppugnabile: l'infedeltà dei giudei (almeno di alcuni) alle parole di Dio.[396] Ciò che crea problema, invece, ciò che potrebbe dare adito a un'incertezza, è l'eventuale reazione di Dio all'accertata infedeltà dei giudei. Cioè: questa mette forse in discussione la fedeltà di Dio? Se il giudeo è stato o è *ápistos* nei confronti di Dio, lo sarà anche Dio nei confronti del giudeo oppure egli resta comunque *pistós*, «fedele»?

[393] Il verbo *apistéō* significa «non dar fede, esitare a credere, dubitare [cf. Lc 24,11], disobbedire» (in quest'ultimo senso è sinonimo di *apeithéō*, «disobbedire»; cf. Rm 2,8; 10,21; 11,30.31; 15,31).

[394] Contro Sanday – Headlam 71; H. Räisänen, «Zum Verständnis von Röm 3,1-8», in *StNTUmw* 10(1985), 93-108 qui 97; Cosgrove, «What if Some», 92.

[395] Cf. R.H. Bell, *No One seeks for God. An Exegetical and Theological Study of Romans 1.18–3.20* (WUNT 2.106), Tübingen 1998, 204. Si aggiunga che in 3,2 il concetto di scarsità è applicato ai pochi che non credettero («alcuni»), mentre al contrario in 9,27 e 11,5 esso è applicato ai pochi che credettero («un resto», *hypóleimma/leîmma*).

Per esprimere la fedeltà di Dio, Paolo impiega l'originale costrutto genitivale *hē pístis toû theoû*, lett. «la fede di Dio», dove è Dio stesso soggetto di *pístis*, la quale dunque risulta essere qui una proprietà divina. In quanto tale, il sintagma è unico in tutto il NT,[397] poiché negli altri casi Dio è sempre oggetto di una fede propria degli uomini (del resto, l'ultima e ripetuta menzione della *pístis* in Rm era nella *propositio* di 1,17, dove appunto si trattava di una proprietà del credente, e questo persino nella citazione di Ab 2,4, che, a differenza di Paolo, nella LXX reca la costruzione: «Il giusto per la mia fede[ltà] vivrà»!). Tutt'al più si pone qualche problema in Paolo sull'uso del sintagma *pístis Christoû*, che però vedremo a suo tempo (cf. 3,22). Il costrutto paolino presente in 3,3 ha qualche precedente solo nella LXX:[398] vedi 1Sam 21,3; 26,23; Ab 2,4; Lam 3,23: «Le misericordie del Signore... sono rinnovate ogni mattina: grande è la sua *pístis*/fedeltà» (cf. anche Sal 33,4; Os 2,20; Ger 28/35,9; 32/39,41). Questi casi di un soggetto teologico della *pístis* fanno vedere bene quale sia il significato etimologico del vocabolo. Esso infatti deriva dal verbo *peíthomai*, «essere persuaso, avere fiducia, obbedire», la cui forma attivo-transitiva *peíthō*, «persuadere», è secondaria.[399] Il sostantivo *pístis* (che a sua volta deriva dall'aggettivo verbale *pistós*, «colui nel quale si ha fede», «colui che ha fede in qualcuno», «credibile»)[400] è un nome di azione e significa «fede, fiducia ispirata ad altri o che altri ispirano», da cui «garanzia, assicurazione, impegno». *Pístis* perciò implica il concetto di lealtà, tipico dei contratti, delle promesse, della parola data.

Nel **v. 4** con un secco «Non sia mai!» (*mḕ génoito*), secondo il vivace stile della diatriba,[401] Paolo dà subito una risposta negativa nettissima, quasi indignata:

[396] In Rm 4,20 questa infedeltà sarà esplicitamente negata per Abramo.

[397] L'unica altra ricorrenza del sintagma, ma senza articoli, è in Mc 11,22 (*échete pístin theoû*), dove però il genitivo è chiaramente oggettivo (= «Abbiate fede in Dio»).

[398] Nella grecità classico-ellenistica invece il raro costrutto *pístis theôn* (solo al plurale) ha sempre valore oggettivo: così in Filodemo, *Philos.* 6,6; Giamblico, *Vit.Pyth.* 28,148; vedi anche Apollonio di Tiana, *Epist.* 33: «I vostri bambini hanno bisogno dei padri, i giovani dei vecchi, le donne degli uomini, gli uomini dei governanti, i governanti delle leggi, le leggi dei filosofi, i filosofi degli dèi, gli dèi della *pístis*!». Essa può anche essere personificata come dea, ma propria di qualcuno: «Noi veneriamo la *Pístis* dei romani» (Plutarco, *Flam.* 378C). Vedi A. von Dobbeler, *Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens* (WUNT 2.22), Tübingen 1987, 283-298.

[399] Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968, II, 868-869. Vedi pure C. Spico, *Note di lessicografia neotestamentaria*, 2 voll., Brescia 1994, II, 388-395 (e anche R. Bultmann – A. Weiser, in *GLNT* X, 337-488).

[400] Dall'aggettivo verbale derivano anche il gruppo *ápistos/apistía/apistéō* e i verbi *pisteúō/pistóō*.

[401] Cf. A.J. Malherbe, «*Mḕ génoito* in the Diatribe and Paul», in *HThR* 73(1980), 231-240. Vedi il suo impiego in Demostene (*Filipp.* 4,27), in Epitteto (*Diatr.* 1,1,13; 1,2,35; 1,5,10; 1,8,15) e in Paolo (Rm 3,6.31; 6,2.15; 7,7.13; 9,14; 11,1.11; 1Cor 6,15; Gal 2,17; 3,21; 6,14.)

la fedeltà di Dio non sarà affatto annullata. In questa dichiarazione si anticipa ciò che egli ancora scriverà assiomaticamente in 11,29: «I doni e la chiamata di Dio sono senza pentimento»! Dio cioè non ritorna sui suoi passi, come può fare l'uomo. Analogamente 2Tm 2,13 dirà a proposito del nostro rapporto con Cristo: «Se noi manchiamo di fede (*ei apistoûmen*), egli però rimane fedele (*pistòs ménei*), perché non può rinnegare se stesso»! Per spiegare che Dio non si mangia la parola data, Paolo ragiona in modo singolare. Alla precedente contrapposizione *apistía* umana / *pístis* divina, ne segue ora un'altra: *alēthḗs / pseústēs*, detti rispettivamente di Dio e dell'uomo: «veritiero» / «menzognero». Ma, se è vero che egli con il nuovo lessico della verità/veridicità (cf. il seguente v. 7 sul costrutto *hḕ alḗtheia toû theoû*) non fa che riaffermare ciò che ha appena detto sulla fedeltà di Dio, tuttavia sul versante umano egli passa a superare di gran lunga quanto aveva detto sulla quantità degli infedeli: questi nel v. 2 erano soltanto «alcuni» (*tines*), mentre ora si tratta di «ogni uomo» (*pâs ánthrōpos*) bollato come menzognero/infido, cioè infedele non tanto alla parola propria quanto piuttosto a quella di Dio. Ne consegue il problema: Quale delle due formulazioni fa parte della retorica argomentativa? Quella restrittiva-minimalista che si riferisce solo ad «alcuni» o quella accrescitiva-massimalista che chiama in causa senza nessuna eccezione «ogni uomo»? Se guardiamo indietro all'esposizione precedente, sembra che il biasimo debba essere rivolto solo ad alcuni e per di più solo ai giudei (cf. 2,12: «Quanti hanno peccato nella Legge», cioè non tutti; e in 2,27 la condizionale «Se tu che ti chiami giudeo...» afferma appunto un'eventualità sia pure concreta, ma non un dato di fatto generalizzato). Se invece guardiamo in avanti, il biasimo è davvero rivolto a tutti, senza nessuna distinzione tra giudei e greci, poiché in 3,9-18 si affermerà con insistenza una peccaminosità non solo diffusa ma universale; sicché il sintagma universalizzante del v. 4, *pâs dé ánthrōpos*, «ogni uomo», anticipa quelli del v. 19 (*pân stóma*, «ogni bocca», *pâs ho kósmos*, «tutto il mondo») e del v. 20 (*pâsa sárx*, «ogni carne»), che a loro volta ne saranno una ripresa. In effetti, abbiamo ora un punto di svolta nell'argomentazione paolina: l'Apostolo non si accontenta di livellare gli statuti etnico-religiosi del giudeo e del gentile di fronte alla giustizia retributiva di Dio, ma si spinge fino ad addebitare all'uomo in quanto tale, a ogni uomo, una condizione di peccaminosità, che viene alla luce in quanto l'uomo è confrontato con la irremovibile fedeltà (e santità) di Dio stesso.[402]

Il linguaggio di Paolo a questo punto, anche se non lo cita, è certamente influenzato dal Sal 115,2 LXX (116,11TM): «Ho detto con sgomento: Ogni uomo è menzognero, *Pâs ánthrōpos pseústēs*» (cf. anche Sal 12/11,3; 62/61,10: «Sono menzogneri i figli degli uomini, accomunati nel fare l'ingiustizia»). Come si vede, la frase del Salmo si ripresenta tale e quale in Rm 3,4 anche se poi viene addotto un altro passo biblico. L'Apostolo infatti, con una citazione esplicita, introduce un altro testo, proveniente dal Sal 50/51,6: «Cosicché tu venga riconosciuto giusto nelle tue parole e vinca quando sei giudicato». Il riporto è pressoché letterale (cf. sopra: *Note di critica testuale*), anche se, rispetto al Salmo, la frase ora è parzialmente decontestualizzata: per il salmista l'affermazione è aperta sulla misericordia divina verso il peccatore, mentre qui in Paolo essa diventa un assioma generale, che ricorda la totale giustezza delle sue sentenze.[403] Tuttavia, non si deve insistere più di tanto su questa diversità di prospettiva. In effetti, la citazione non può rappresentare una fuga dal contesto argomentativo immediato, che riguarda il contrasto tra l'infedeltà dell'uomo e la fedeltà di Dio, per voler recuperare una prospettiva esclusivamente forense di condanna. Se pur questa costituisce la cornice portante dell'intera sezione 1,18–3,20, proprio qui in 3,3-4 comincia invece a farsi luce timidamente il tema della giustizia salvifica di Dio (come si vede nel versetto immediatamente successivo). D'altronde, la frase introdotta con forza da Paolo con un imperativo,[404] da una parte riprende il verbo *gínomai* dell'esclamazione escludente appena pronunciata («Non sia mai!», come a dire: «Sia invece che...»), e dall'altra non dice che Dio dev'essere considerato «giusto», ma «veritiero/vero», impiegando una radice lessicale che nel greco biblico non richiama l'idea di giudizio ma quella di fedeltà (cf. v. 7).

La tematica dei vv. 3-4 continua ad essere di tipo teologico più che antropologico, come in tutta la sezione 1,18–3,20. Ma ora avviene una svolta, sia pure appena accennata: viene fatto intravedere un Dio che non è solo quello della condanna, ma è quello di una fedeltà incrollabile, così da suggerire che su di essa l'infedele/peccatore può sempre contare. Ciò che ha prodotto questo nuovo scatto nello sviluppo argomentativo della lettera è proprio l'accostamento diretto tra Dio e l'uomo. Quando Dio viene giudicato dall'uomo ha inevitabilmente sempre la meglio. Piuttosto è l'uomo, «ogni uomo», che quando si confronta con Dio soccombe. E tuttavia il Dio in questione, già dal solo punto di vista giudaico, è anche colui che, pur quando vince (e nella gara con l'uomo vince sempre), resta fedele a se stesso. La contrapposizione tra Dio e l'uomo perciò non è solo quella tra il giudice imparziale e l'imputato che deve timorosamente difendersi sulla base delle proprie opere. La contrapposizione riguarda anche l'ambito della infedeltà/fedeltà: Dio non è infedele come l'uomo. Egli vince sempre perché è sempre fedele. Questa tematica, va ripetuto, è solo suggerita, traspare come un bagliore di luce tra le righe del testo paolino, che ne riserva gli sviluppi in pagine successive. Ma essa è presente già qui in forma di preannuncio: ed è come dire, a conferma, che il quadro teologico tracciato finora da Paolo non è esattamente il suo; egli sa, in base all'evangelo, che Dio non è riducibile alla figura di un giudice inesorabile, poiché è anche il Dio dell'alleanza, della promessa, è par-

[402] Vedi le buone pagine di ROMANELLO, «Giustizia e giudizio», 259-264; cf. 263: «Si può così comprendere perché l'aggettivo *pâs*, al v. 4, per la prima volta qualifichi l'uomo e non le sue azioni».

[403] Cf. Pitta 139s.

[404] L'imperativo presente *ginésthō*, «sia, avvenga», a differenza dell'aoristo *genēthḗtō*, indica un'azione non puntuale ma continua, e lo si ritrova in 1Cor 14,26.40.

te in causa di un processo di interrelazione, al quale non sfugge né con l'oblio né con il tradimento o la menzogna.

È esattamente questo Dio che fa emergere e porta alla luce per contrasto un nuovo risvolto antropologico, che vi è strettamente intrecciato,[405] secondo cui l'uomo, «ogni uomo», appare menzognero/infedele, cioè peccatore. In un certo senso, Paolo supera qui la visione parzialmente ottimista che aveva precedentemente dimostrato, quando riconosceva che l'uomo può anche fare il bene (cf. 2,7.10) e che ci sono dei gentili i quali compiono le cose della Legge (cf. 2,14.26). Ora invece egli è drastico: «Ogni uomo è menzognero»!

Il **v. 5** si aggancia a ciò che è appena stato detto e insieme porta l'argomentazione su un piano ulteriore, di più ampio respiro. Subentra qui la novità di un «noi», che in prima battuta si riferisce certamente a un'*audience* giudeo-cristiana, ma che implicitamente ingloba tutti gli uomini (Paolo ha appena parlato di «ogni uomo»). La questione che emerge è di estrema importanza e si può riformulare così: che rapporto c'è tra la nostra ingiustizia e la giustizia di Dio? L'una elimina forse l'altra? Invece di essere la giustizia di Dio a eliminare la nostra, è forse la nostra ad abolire quella di Dio? La risposta dell'Apostolo va nel senso che la nostra ingiustizia, tutt'altro che annullare la giustizia divina, in realtà la «dimostra, conferma, raccomanda» (*synístēsin*). In che senso? Vuol forse dire che Dio dimostra la sua giustizia condannando severamente la nostra ingiustizia? Così sembrerebbe per il fatto che subito dopo nello stesso versetto Paolo menziona l'ira di Dio, quasi fosse di quella giustizia l'unica manifestazione.[406] Oppure vuol dire che la giustizia di Dio, come avviene negli altri impieghi dello stesso sintagma, si dimostra nel fatto che essa annulla la nostra ingiustizia con un intervento di redenzione?[407] Una terza interpretazione sarebbe inutile.[408]

Che il secondo significato sia quello da preferire risulta da più di un'osservazione. Innanzitutto, si noterà che torna qui il medesimo sintagma già incontrato in 1,17, *theoû dikaiosýnē*, e l'inversione dei due termini (così anche in 10,3) non può significare una variazione semantica, poiché (come abbiamo detto là) il

[405] Cf. J.-N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991, 68-70.

[406] Così alcuni autori come Bell, *No One seeks for God*, 206; Haacker 78; Pitta 139-141; Légasse 218.

[407] Così S. Lyonnet, «La notion de justice de Dieu en Rom., III,5 et l'exégèse paulinienne du "Miserere"», in J. Coppens et alii, *Sacra Pagina* (BETL 13), Gembloux 1959, 342-345; K. Kertelge, *«Rechtfertigung» bei Paulus* (NTA 3), Münster ²1967, 63-70; J. Piper, «The Righteousness of God in Romans 3,1-8», in *ThZ* 36(1980), 3-16; Käsemann; Stuhlmacher; Dunn I, 134; Fitzmyer 329.

[408] È Moo 189-190 che propone un altro significato: la giustizia di Dio qui sarebbe «la fedeltà di Dio alla propria persona e alla propria parola, particolarmente in quanto essa è rivelata nel suo giudizio sul peccato, come si vede nel v. 4b»; ma non si vede come si possa così uscire dall'alternativa segnalata sopra. Da parte sua Romanello, «Giustizia e giudizio», 261, vede la giustizia di Dio all'interno della categoria dell'alleanza intesa come categoria inglobante, che comprende la fedeltà di Dio e insieme il suo diritto a giudicare il mondo; bisogna però guardarsi dal confondere nel v. 5 «giustizia» e «ira», che l'Apostolo tiene ben distinte.

sintagma è esclusivamente paolino e in tutti gli altri casi comporta una dimensione totalmente positiva; se poi osserviamo che esso ritorna più volte poco più avanti, in 3,21.22.25.26, ne risulta l'impossibilità morale che a così breve distanza lo stesso costrutto esclusivo di Paolo cambi significato. In secondo luogo, il contesto offre altre due formulazioni analoghe alla nostra, il cui significato positivo-soteriologico è fuori discussione. L'una è la contrapposizione del v. 3 tra la *apistía* umana e la *pístis* divina. L'altra è quella del v. 7 tra «la verità di Dio» e «la mia menzogna». Perciò, come si constata una linea coerente nella successione di «infedeltà» (v. 3), «ingiustizia» (v. 5) e «menzogna» (v. 7), così a queste tre connotazioni antropologiche si dà un'omogenea continuità semantica tra i rispettivi opposti teologici, espressi con i tre sintagmi *hē pístis theoû – theoû dikaiosýnē – hē alḗtheia toû theoû*: il secondo dei tre non può che stare in parallelismo sinonimico con gli altri due. In terzo luogo, a proposito del verbo qui usato da Paolo,[409] si deve notare che esso è impiegato anche in Rm 5,8 in una costruzione del tutto analoga alla nostra: «Dio dimostra la sua *agápē* verso di noi, poiché mentre ancora eravamo peccatori Cristo è morto per noi». Si osserverà che anche là ricorre una contrapposizione tra l'amore di Dio e la situazione di peccato dell'uomo, che è del tutto simile alle contrapposizioni dei nostri vv. 3.5.7; semmai, in 3,5 si dà un'inversione di predicati: Paolo non dice che Dio dimostra la nostra ingiustizia, ma che la nostra ingiustizia dimostra la giustizia di Dio, cioè le dà modo di dispiegarsi, analogamente a ciò che si leggerà in 5,20b: «Dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia»; così qui: Dove abbonda l'ingiustizia dell'uomo, sovrabbonda la giustizia di Dio, ma la *iustitia salutifera*, e non a caso nella dichiarazione parallela in 3,7 Paolo impiega lo stesso verbo di 5,20 (*eperísseusen*). Del resto, anche nei vv. 3 e 7 il senso delle frasi è proprio questo, rispettivamente: L'infedeltà dell'uomo dimostra la fedeltà di Dio; La menzogna dell'uomo dimostra la verità di Dio, nel senso che la fedeltà e la verità divine si affermano proprio contro l'infedeltà e la menzogna umane.

Inevitabilmente ci si chiederà: che senso ha allora parlare dell'ira? Infatti Paolo continua nel v. 5b: «Forse che è ingiusto Dio a esibire l'ira?». Bisogna ammettere che la lettura dell'intero v. 5 potrebbe indurre ad associare la giustizia di Dio con la sua ira; ma si tratterebbe di una lettura superficiale, motivata dal semplice accostamento dei termini. Infatti, un accostamento analogo si era constatato anche in 1,17.18; eppure là non viene in mente a nessuno di equiparare la semantica dei termini: una cosa è la giustizia di Dio in 1,17 (salvifica) e un'altra cosa è l'ira di Dio in 1,18 (punitiva). E come là si giocava sulla figura retorica della metalessi, così qui. Paolo non vuol dire che la nostra ingiustizia provoca la giustizia di Dio sotto forma di ira; se è vero che, secondo i nostri canoni, l'ira puni-

[409] *Synístēmi* nel NT è pressoché esclusivo delle lettere paoline (14 volte su 16) e nella sua forma transitiva significa fondamentalmente due cose: «mettere insieme in una relazione di fiducia, quindi raccomandare» (come in Rm 16,1) e «provvedere la dimostrazione di una caratteristica personale, quindi dimostrare» (come qui) (cf. Bauer – Danker, *s.v.*).

tiva è una forma di giustizia, per Paolo la giustizia di Dio esclude l'ira. Piuttosto, egli espone una questione (e infatti passa dal v. 5a al v. 5b con un'interrogazione: «Che diremo?»), che non avrebbe neanche senso, se tra i due termini ci fosse identità semantica. La questione piuttosto è questa: Se nella nostra ingiustizia si afferma la *iustitia salutifera Dei* (così come nella nostra *apistía* si afferma la *pístis* di Dio), che senso ha la sua ira? È ancora possibile per lui manifestare ira, cioè intervenire punitivamente? Se sì, dato che la sua giustizia è solo redentiva, egli è forse ingiusto quando punisce? In effetti, l'Apostolo ha dedicato una lunga descrizione alla manifestazione dell'ira di Dio da 1,18 fino praticamente alla fine del c. 2, e in quella sezione era apparso che l'ira divina entrava in esecuzione a un doppio momento: quello storico (in 1,18-32) e quello escatologico (in 2,1ss). Quindi adesso è come se Paolo si chiedesse: Che senso ha il discorso che ho fatto finora? Ma quasi per scusarsi aggiunge: «Parlo alla maniera umana»; cioè: egli non intende affatto dire che Dio sia ingiusto (*ádikos*), il che suonerebbe blasfemo,[410] poiché di *adikía* si è parlato solo a proposito dell'uomo, mentre a proposito di Dio vale ciò che si legge nel Sal 91/92,16: «In lui non c'è ingiustizia».

La risposta reale viene data nel **v. 6**: «Non sia mai! Poiché, (altrimenti) come farà Dio a giudicare il mondo?». Evidentemente, Paolo non vuole affatto privare Dio del suo diritto di giudicare il mondo. Ma, dei due momenti suaccennati per l'esecuzione dell'ira, qui Paolo ritiene solo il secondo. Il verbo *krineî* (quanto al futuro, vedi sopra: *Note di critica testuale*) ha una vera portata forense in quanto esprime appunto l'idea di un giudizio; questo però non è mai inerente al concetto paolino di «giustizia di Dio», mentre invece implica l'idea di una qualche sentenza condannatoria che è riservata al futuro (oltre al precedente v. 4, cf. anche 2,12).[411] Dunque, viene paradossalmente affermata una coesistenza di giustizia (salvifica) e di ira: l'una non nega l'altra; ma dall'insieme della teologia paolina si desume che la giustizia è quella connessa con Cristo e con l'evangelo, mentre l'ira è dispiegata nel giudizio finale (cf. Is 66,16; Gl 3,12; Sal 94,2; 96,13). Bisognerebbe comunque precisare il senso che Paolo annette al termine «mondo» (*kósmos*); in tutte le ricorrenze del vocabolo (37 volte nelle lettere autentiche, di cui nove in Rm: 1,8.20; 3,6.19; 4,13; 5,12.13; 11,12.15), esso sembra avere sempre una connotazione negativa o neutra: il mondo è la sfera dell'esistenza umana fuori dell'evangelo e della fede. Sicché, il giudizio di cui qui si parla, con la sua concomitante ira, non sono propriamente intesi in rapporto ai credenti in Cristo (vedi anche il commento a 2,16).

[410] Paolo prenderà ancora le distanze da questa falsa conclusione in Rm 9,14.

[411] Tuttavia, sarebbe interessante studiare l'uso paolino della radice *krin-* e derivati per notare una notevole originalità: con Dio come soggetto, essa non solo è raramente impiegata, ma di fatto è attestata solo in Rm, sia nelle sue forme semplici *krínō/krísis/kríma/kritēs* (Rm 2,2.3.12; 3,6.7; 5,16; 11,33, ma in contesti diversificati), sia nei composti peggiorativi *katakrínō/katákrima*, che, se sono impiegati per descrivere una situazione negativa dell'umanità (così in Rm 5,16.18), è per sottolineare che essa è stata superata (in Rm 8,1.3.34). A parte restano 1Cor 5,13; 11,32.

Il **v. 7** ritorna a proporre il paradosso del contrasto tra i poli umano e divino. Con una novità, che è terminologica e insieme anche sintattica: in prima battuta nella costruzione della frase ora non c'è il fattore umano (come la *apistía* nel v. 3 e la *adikía* nel v. 5), ma c'è quello divino: «Se la verità di Dio (*hē alētheia toû theoû*) abbondò nella mia menzogna». Questo capovolgimento dei due elementi è quanto mai significativo: esso dice che l'intento profondo di Paolo è teologico. Ciò che è in gioco non è tanto l'iniquità dell'uomo, che qui viene riaffermata sotto forma di «menzogna» (*pseûsma*); essa è fin troppo nota. Si tratta invece di chiarire che in questo genere di condizione umana, troppo umana, si afferma un altro principio, che non è solo la condanna, ma è la fedeltà di Dio a se stesso e all'uomo. L'equivalenza di verità/fedeltà è propria della LXX, dove il greco *alḗtheia* in più dei due terzi delle sue ricorrenze traduce l'ebraico *'ĕmet* o anche *'ĕmûnāh*,[412] la cui radice verbale *'āman* vuol dire «essere stabile, affidabile, sicuro»; sicché, i due sostantivi risultano sinonimi e significano entrambi «solidità, affidabilità», da cui «fedeltà» in riferimento a persone (o anche «attendibilità», in quanto validità duratura, in riferimento a parole o comandamenti). Ecco per esempio cosa recita il Sal 39/40,11-12 LXX: «La tua giustizia non ho nascosto nel mio cuore, *la tua verità* e la tua salvezza le ho dichiarate, non ho nascosto la tua grazia e *la tua verità* nella grande assemblea. Tu, Signore, non allontanare da me la tua misericordia: la tua grazia e *la tua verità* mi proteggano sempre». Si vede bene che la *alḗtheia* sta in parallelismo sinonimico con altri grandi concetti, che non hanno nulla dell'intellettualismo greco-aristotelico, ma hanno a che fare con «giustizia (salvifica)/salvezza/grazia/misericordia».[413] È vero che il termine contrario *pseûsma*, «menzogna», nella LXX non c'è mai (c'è il sinonimo *pseûdos*); ma il suo impiego da parte di Paolo è indotto dalla contrapposizione affiorata nel precedente v. 4: Dio veritiero/*alēthḗs*, uomo menzognero/*pseústēs*.[414] In ogni caso, Paolo dà per scontato che la verità/fedeltà di Dio si sia affermata nella o sulla (non solo mediante la) menzogna dell'uomo. Nelle tre contrapposizioni enumerate (infedeltà-fedeltà: v. 3; ingiustizia-giustizia: v. 5; verità-menzogna: v. 7), il polo positivo divino non solo ha la meglio sulla negatività di quello umano, ma paradossalmente si serve proprio di questa per manifestarsi: proprio perché ci sono la infedeltà-ingiustizia-menzogna dell'uomo, si affermano in contrasto la fedeltà-giustizia-verità di Dio. E, come specifica il v. 7b, ciò avviene «per la sua gloria»: cioè, la fedeltà-giustizia-verità di Dio non fanno che manifestare il suo splendore. Dunque, su questo Dio, l'uomo può sempre contare.

[412] Così 106 volte su 128 attestazioni. Sull'aspetto filologico del caso, cf. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967, *s.v.*; *DTAT* I, 155-183.

[413] Per più ampi sviluppi, cf. R. PENNA, «Il concetto biblico di "verità". Alcuni aspetti semantici», in *Path* 1(2002), 203-219.

[414] D'altronde, in 1,25 alla verità di Dio si contrapponeva la menzogna idolatrica.

Ma ecco la possibile obiezione: se le cose stanno così, cioè se la mia infedeltà-ingiustizia-menzogna offrono a Dio la possibilità di dimostrare la sua fedeltà-giustizia-verità, «perché io vengo ancora giudicato come peccatore?» (*tí éti kagò hōs hamartōlòs krínomai?*).[415] Detto in altre parole: Se il mio peccato permette a Dio di dispiegare la sua bontà, perché io devo essere considerato come uno che gli è contrario, invece di uno che sta dalla sua parte? Detto più in breve: Se Dio è fedele, c'è ancora posto per il suo giudizio? Dunque: Come qualificare la mia trasgressione? E in definitiva, sottinteso: Che senso ha la Legge, che comunque mi condanna? Non si può negare che la questione sia calda. Ed essa meriterebbe un'ampia discussione. Tuttavia, Paolo non adduce una vera e propria risposta ragionata, poiché la questione sarà ripresa in 6,1ss. Per ora egli la tocca appena nel versetto successivo.

Il **v. 8** rappresenta il culmine della breve sezione diatribica, benché sia «insolitamente inelegante e ingarbugliato».[416] La versione che ne abbiamo dato trancia sulla questione sia della costruzione sintattica sia della stessa punteggiatura.[417] Ora Paolo mescola la questione oggettiva del poter peccare a man salva, già enunciata e qui ripresa, con l'emozione personale di fronte a una calunnia di cui egli stesso è fatto segno. Il perno della frase è lo slogan attribuitogli da alcuni (*tines*), secondo cui egli difenderebbe il principio che dobbiamo fare il male perché ne venga il bene (*poiēsōmen tà kaká, hína élthē| tà agathá*). Anche in Gal 2,17 Paolo si era posto il problema «se Cristo sia al servizio del peccato» (*hamartías diákonos*) e aveva risposto negativamente; ma la prospettiva era diversa.[418] Qui è enunciato una specie di assioma generale, dove i due plurali neutri, sia pure con l'articolo, hanno valore intensivo ed equivalgono a un singolare sostantivato; esso quasi anticipa la formulazione machiavellica sul fine che giustifica i mezzi. Resta inteso che i due plurali si riferiscono rispettivamente alle due triadi contestualmente contrapposte: infedeltà-ingiustizia-menzogna dell'uomo (= il male) e fedeltà-giustizia-verità di Dio (= il bene), come a dire: Possiamo benissimo essere infedeli-ingiusti-menzogneri (cioè, peccatori: v. 7b), poiché così Dio avrà modo di manifestarsi fedele-giusto-veritiero.

L'Apostolo nega risolutamente che ciò possa avvenire e soprattutto che questo sia il suo insegnamento, tanto che più avanti nella lettera, sia pur in una prospettiva parenetica, esprimerà poi una netta antitesi tra i due fattori: «Non farti vincere dal male, ma vinci col bene il male» (12,21; cf. anche 16,19b). Egli attribuisce la tesi calunniosa in modo generico ad «alcuni», la cui individuazione non è facile. Comunque, non si può del tutto escludere che essi facessero parte della Chiesa di Roma. Non che questa sia l'unica ipotesi possibile, ma mi chiedo che senso poteva avere questa indignata presa di posizione in una lettera indirizzata ai romani, se questi almeno non fossero stati al corrente di una maldicenza simile. Certo è probabile che Paolo fosse travisato anche in altre Chiese (cf. 2Cor 11,4; Fil 3,18s). Ma è curioso osservare che la stessa questione qui formulata venga poi ripresa e trattata in 6,1ss con il rivolgersi direttamente ai lettori mediante la seconda persona plurale (cf. 6,3: «Non sapete che...»), dopo che questo tipo di allocuzione personalizzata era stato abbandonato con il «voi» di 1,15!

Più difficile è determinare se lo slogan attribuito a Paolo sia una diffamazione proveniente da suoi avversari sdegnati oppure da suoi *fans* estremisti: nel primo caso si tratterebbe già nelle intenzioni di un denigratorio motto polemico, nel secondo dello sbandieramento di un programma libertino avallato dall'autorità dell'Apostolo. Se si potesse stabilire un nesso tra questo testo e la messa in guardia che si legge in 16,17-18 («Vi esorto, fratelli, a guardarvi da coloro che operano le divisioni e gli scandali, andando oltre l'insegnamento che avete imparato: declinate da costoro; gente del genere infatti non serve Cristo ma il proprio ventre e con parole buone e belle ingannano i cuori degli ingenui»), dovremmo propendere per la seconda possibilità. In ogni caso, l'Apostolo ritiene che la sentenza è diffamatoria sia nei suoi riguardi sia, indirettamente, nei confronti di Dio.[419] È per questo che egli termina con una sentenza di riprovazione e di condanna inappellabile di una tale dottrina e di quelli che la sostengono.[420]

[415] Il pronome di prima persona «io» ben difficilmente ha valore autobiografico (così D.R. Hall, «Romans 3,1-8 Reconsidered», in *NTS* 29[1983], 183-197, qui 194), perché non si spiegherebbe che Paolo si metta tra i peccatori dopo il lungo discorso fatto a partire da 1,18 in prospettiva extra-evangelica. Piuttosto, come il «tu» di 2,17, lo si vedrà come una enallage.

[416] Cranfield I, 186: «unusually clumsy and tangled».

[417] Vedi anche R. Penna, «I diffamatori di Paolo in Rm 3,8», in *L'apostolo Paolo*, 135-149; e la discussione in Légasse 219s.

[418] Là, nel contesto del voltafaccia di Cefa ad Antiochia di Siria, Paolo voleva dire che l'abbandono cristiano delle prescrizioni dietetiche volute dalla Legge non è un peccato (voluto da Cristo), perché mediante lui, pur passando attraverso alla Legge, io sono ormai morto alla Legge e alle sue prescrizioni.

I.A.3.B Perorazione finale (3,9-20)

3,9E allora? Siamo forse in vantaggio? Non del tutto! Infatti, abbiamo già formulato l'accusa che tutti, tanto giudei quanto greci, stanno sotto il peccato, 10come è scritto:

Non c'è un giusto, neanche uno,
11non c'è chi comprenda,
non c'è chi cerchi Dio.
12Tutti hanno deviato e insieme si sono corrotti:
non c'è chi faccia il bene,
non ce n'è neppure uno.

[419] Sull'uso del verbo *blasfēméō*, cf. sopra: commento a 2,24.

[420] L'aggettivo *éndikos* (*hl* in Paolo) è formato dalla preposizione *en* e dal sostantivo *díkē*, «norma oggettiva, diritto, pena» (addirittura personificata dalla mitologia greca come dea della retribuzione), che Paolo non usa mai, perché richiama un sistema chiuso di dare-avere con propensione sul concetto di castigo, mentre preferisce sostituirlo con *dikaiosýnē* (cf. sopra). Formazioni analoghe sono gli aggettivi *ékdikos* (Rm 13,4; 1Ts 4,6) e *hypódikos* (Rm 3,19).

[13]***Un sepolcro spalancato è la loro gola,***
con le loro lingue hanno praticato l'inganno,
veleno di serpenti è sotto le loro labbra;
[14]***la loro bocca è piena di imprecazioni e di amarezza,***
[15]***veloci sono i loro piedi a spargere sangue,***
[16]***sventura e infelicità sono sul loro cammino,***
[17]***e non conoscono la via della pace.***
[18]***Non c'è timore di Dio davanti ai loro occhi.***
[19]**Ebbene, sappiamo che quanto dice la Legge lo dice per quelli che sono nella Legge, affinché ogni bocca sia chiusa e tutto il mondo risulti colpevole davanti a Dio.** [20]**Infatti, in base alle opere della Legge non sarà giustificato nessuno davanti a Dio, poiché mediante la Legge c'è il riconoscimento del peccato.**

1. Nota di critica testuale

Il v. 9 è testualmente il più tormentato e pone tre interessanti questioni. La prima, più complessa, riguarda le cinque parole greche iniziali: *Tí oûn proechómetha ou pántōs*: il codice P legge solo le prime tre, ponendo dunque un solo punto interrogativo dopo il verbo (*Tí oûn proechómetha?*); i codici A L da parte loro leggono il verbo come un congiuntivo (*proechṓmetha*); molti altri manoscritti leggono diversamente le ultime tre parole: *Tí oûn? Prokatéchomen perissón?*, «Siamo superiori di molto?» (D* G 104; itala, alcuni manoscritti siriaci; Ambrosiaster);[421] ma non c'è dubbio che il testo vada letto nella sua forma più ampia e con due interrogativi (così S B D^c 0219, testo bizantino; manoscritti della Volgata e altri siriaci), perché è il più attestato e può spiegare le altre varianti; altra cosa invece è determinare il discusso senso sia del verbo sia della negazione (cf. commento). La seconda questione riguarda il verbo composto *pro-ē$_i$-tiasámetha*, che vari manoscritti leggono in forma semplice, senza la preposizione (D* G 104 614 2495 e versioni latine [*causati sumus*]), anche perché il composto non è attestato altrove nella grecità fuori di questo passo paolino; esso però va ritenuto in quanto *lectio difficilior*. La terza questione concerne l'aggiunta dell'avverbio *prôton* dopo *Ioudaíous te*, che uniforma il binomio («tanto i giudei quanto i greci») con i precedenti passi 1,16 e 2,9.10 (solo A).

2. Sguardo d'insieme

Ciò che immediatamente colpisce e impressiona in questa sezione è la lunghezza della citazione biblica, che riempie i vv. 10-18; essa non proviene da un so-

[421] Vedi l'ampia discussione di N.A. Dahl, «Romans 3.9: Text and Meaning», in M.D. Hooker – S.G. Wilson (edd.), *Paul and Paulinism: Essays in honour of C.K. Barrett*, London 1982, 184-204, il quale ritiene originaria la lettura di P, seguito anche da Dunn I, 144-145 e Haacker 79; questa scelta però è comandata più da questioni ermeneutiche che da considerazioni critico-testuali.

lo scritto veterotestamentario, ma è un centone antologico di vari passi tratti da vari libri (soprattutto Sal, ma anche Qo e Is/Pr). È il riporto più esteso che si trova in assoluto nelle lettere paoline; anche in Rm 9,25-33 ci saranno altri ampi richiami biblici, che si susseguiranno con un peso argomentativo notevole, ma quelli provengono solo da profeti (Os e Is) e soprattutto sono interrotti da quattro formule di citazione (9,25.27.29.33) che li spezzano in altrettante parti, anche perché la loro tematica non è omogenea come nel nostro caso (analogamente in 10,18-21). Evidentemente, nel nostro caso, Paolo annette una particolare importanza argomentativa a questa raccolta di testi, che vengono intrecciati insieme secondo una specifica compattezza logica.

Già questa semplice osservazione ci mette sulla strada del genere retorico proprio del nostro brano. Il centone biblico, infatti, non va disgiunto né dal precedente v. 9 che lo introduce[422] né tanto meno dai vv. 19-20 che ne offrono un breve ma incisivo commento. Ebbene, proprio in questi versetti di cornice Paolo enuncia un paio di tesi originali e persino scioccanti, che si riveleranno assolutamente fondamentali per tutto il prosieguo della sua trattazione. La prima tesi (nel v. 9) è che tutti gli uomini sono sotto il peccato: l'affermazione, benché venga presentata come un'accusa già formulata in precedenza, in realtà giunge formalmente nuova; bisogna quindi spiegare come si combina con il contesto. La seconda tesi (nel v. 20, con echi di Sal 143,2) è che le opere comandate dalla Legge non rendono giusto nessuno e che anzi la Legge favorisce solo la conoscenza del peccato.

La consistenza e il peso specifico di queste tesi sono tali che esse, in molti studiosi di queste pagine, hanno finito per condizionare l'interpretazione di tutto il contesto anteriore. Si è così pensato che l'intera sezione 1,18–3,20 fosse dedicata a rappresentare con colori foschi l'umanità tutta immersa in una grave situazione di peccato. In realtà, ciò viene detto solo adesso, qui, in 3,9ss! Il ragionamento di Paolo, invece, era partito con l'enunciazione di una anti-tesi, contraria alla comprensione evangelica della giustizia di Dio (in 1,16-17) e concernente una giustizia divina di tipo retributivo, quindi una giustizia punitiva o comunque imparziale, comandata dal criterio delle opere dell'uomo. Quella tesi verrà ripresa in 3,21ss.

Tenuto conto, perciò, che 3,9-20 chiude l'intera sezione 1,18–3,20, questi pochi versetti rappresentano la conclusione di quel tipo di discorso, che ora però viene portato alle sue estreme conseguenze. Essi hanno il compito immediato di preparare la svolta operata in 3,21ss, evidenziando in termini più che mai icastici il versante contrario a quello che appunto subito dopo verrà presentato come una contrapposizione. Essi preparano e rimarcano la svolta che sta avvenendo nel ragionamento dell'Apostolo. È come se Paolo si accorgesse che quanto ha

[422] Contro S.K. Stowers, «Paul's Dialogue with a Fellow Jew in Romans 3:1-9», in *CBQ* 46(1984), 707-722; Fitzmyer 326.

detto finora non bastasse a esprimere ciò che veramente pensa sul rapporto Dio-uomo. Egli ha bisogno di una ulteriore, sintetica formulazione, che stringa l'argomento più dappresso e faccia meglio risaltare l'inaspettata tesi di una giustizia di Dio non conforme alle categorie della comune logica giudiziaria, che sarà subito oggetto di discorso in 3,21–5,21. Per esprimermi con un paragone, si potrebbe dire così: in confronto con ciò che li ha preceduti, avviene in questi ultimi versetti ciò che succede in natura, per esempio in una bufera di vento, di pioggia, o di neve: questi elementi si estendono sostanzialmente omogenei su di una superficie aperta e pianeggiante, ma se incontrano un ostacolo come il muro di una casa, allora lì si rafforza la loro intensità o si accumula la loro quantità, poiché il muro non permette più loro di estendersi uniformemente. È proprio una intensità di questo tipo che caratterizza la nostra sezione, la quale non per nulla si trova immediatamente a ridosso di un tipo di argomentazione nuovo e contrario (quello che comincia con 3,21).

In retorica questo fatto non può che definirsi col nome di «perorazione», *peroratio*, che può anche variamente chiamarsi *cumulum*, *conclusio*, *enumeratio*, *epilogus*. Quintiliano vi dedica delle belle pagine,[423] anche se la sua definizione essenziale è condensata così: *Rerum repetitio et congregatio, quae graece dicitur* anakefalaíōsis» (VI 1,1: «ripresa e accumulazione degli argomenti, che in greco si chiama *anakefalaíōsis*»). Caratteristiche rilevanti di questa parte del discorso sono: la brevità, la densità (*pondus*), la varietà (*figuris varianda*), la passionalità (*pathos/adfectus*), la prosopopea, l'amplificazione. Non c'è dubbio che ciascuna di queste peculiarità si ritrova nel testo paolino. La brevità si misura dalla sua estensione contenuta rispetto alla lunga esposizione precedente. La densità o importanza è ben presente nelle due forti tesi surriferite. La varietà caratterizza soprattutto il lungo testo biblico. La passione è un po' come il marchio costitutivo dell'intero brano. La prosopopea si vede in particolare nella finale del v. 9, dove il peccato (qui menzionato per la prima volta in Rm) è personificato come un dominatore, ma anche nel v. 19 dove la Legge parla («dice»). L'amplificazione infine è fortemente rimarcata nella ripetizione di «tutti» (v. 9b), «tutto il mondo» (v. 19) e «nessuno» (vv. 10.20), «neppure uno» (v. 12).[424]

3. *Commento*

Il **v. 9** si apre con un interrogativo retorico secco, che segna un passo avanti nel ragionamento paolino e quindi stacca il nuovo brano da ciò che lo precede (cf. anche 6,15). Ma il verbo che subito si presenta, *proechómetha?* (che abbiamo tradotto: «Siamo forse in vantaggio?»), pone un problema non indifferente di

[423] Cf. QUINTILIANO, *Inst.or.* VI 1,1-55; vedi anche 2,7; VII 10,12.

[424] Ritengo perciò, a diversità di J.-N. ALETTI, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio* (Nuove vie dell'esegesi s.n.), Roma 1997, 72, e di Pitta 149, che il genere della perorazione connoti tutto il brano 3,9-20 e non soltanto gli ultimi due vv. 19-20.

traduzione, che condiziona la comprensione del *ductus* argomentativo contestuale. I commentatori infatti si dividono, a seconda che il verbo greco venga inteso o come un medio, o come un passivo, o come un attivo (pur stante il fatto che la forma verbale è quella del medio-passivo). A seconda delle rispettive scelte, il verbo *proéchō*, lett. «tenere davanti» (transitivo) o «stare davanti» (intransitivo), al medio-passivo può assumere significati diversi, e allora anche la risposta negativa che segue immediatamente, *ou pántōs* (che abbiamo tradotto: «Non del tutto!»), può essere intesa diversamente.

La situazione è la seguente.
(1) *Proechómetha?* al medio significherebbe: «Teniamo qualcosa davanti come protezione? Cioè: Mettiamo le mani avanti? Ci difendiamo? Vogliamo forse scusarci?» (ci sono due esempi: Sofocle, *Ant.* 80; Tucidide 1,140,4).[425] Il riferimento sarebbe al v. 8 immediatamente precedente, dove Paolo si difendeva da un'accusa, così da mitigare la sua risposta riconoscendo che né lui né i cristiani come lui si ritengono senza peccato. Quindi la risposta negativa *ou pántōs*, tenendo conto della successiva affermazione che «tutti hanno peccato», avrebbe valore assoluto: «Niente affatto, Assolutamente no».[426] Ma in questo modo il v. 9, che enuncia una tesi di enorme importanza, sembra una risposta eccessiva, se rapportata al solo v. 8.
(2) *Proechómetha?* al passivo significherebbe: «Siamo superati? Cioè: Siamo in svantaggio? Siamo in una posizione inferiore?» (c'è un bell'esempio in Plutarco, *Mor.* 1038cd).[427] In questo caso il riferimento sarebbe a quanto Paolo ha detto in 2,12-29, dove il gentile era stato posto su un piede di uguaglianza con il giudeo, se non addirittura in una posizione superiore (in 2,27 si prospettava addirittura un giudizio del giudeo da parte del gentile). Quindi la risposta negativa *ou pántōs* potrebbe significare o «Niente affatto» o anche «Non del tutto» (tenuto comunque conto di 2,12-29).[428] Ma in 3,1-8 Paolo ha anche detto che il giudeo ha «un di più» rispetto al gentile (le parole di Dio e la sua fedeltà), ammettendo dunque implicitamente che egli non è in una posizione inferiore.
(3) *Proechómetha?*, almeno per ipotesi, potrebbe essere inteso anche come un attivo, pur contro la sua forma verbale; allora il senso sarebbe: «Siamo forse avanti, superiori, avvantaggiati? Siamo in una posizione migliore?» (l'uso del medio come attivo non gode di attestazioni nel greco classico-ellenistico; a suo favore però, oltre il fatto di

[425] Nel passo di Sofocle, Antigone sollecita la sorella Ismene a partecipare alla sepoltura del fratello Polinice, ricordandole le leggi divine; al rifiuto di Ismene, che dice di non voler sfidare le leggi positive dello Stato, Antigone ribatte: «Tu adduci una scusa (*sy mèn tád'án proúchoi*, lett. «tu metti avanti queste cose»); andrò da sola a seppellire l'amato fratello». Nel passo di Tucidide, Pericle rifiuta di accogliere la richiesta degli spartani di eliminare il decreto di Megara (sfavorevole a Sparta): «Questo è ciò su cui insistono (*hóper málista proúchontai*, lett. «ciò che soprattutto adducono, mettono avanti», sottinteso come pretesto), dicendo che non ci sarà la guerra», cioè se gli ateniesi avessero annullato il decreto.

[426] In questo modo interpretano Stuhlmacher 51s; BELL, *No One seeks for God*, 211-212.

[427] Plutarco sta riportando un testo di Crisippo, che dice così: «Anche se è conveniente per Zeus gloriarsi di se stesso e del suo tipo di vita ed essere orgoglioso,... allo stesso modo questo conviene a tutti gli uomini buoni, che non sono per nulla superati (*kat'oudèn proechómenoi*) da Zeus».

[428] Così interpretano Sanday – Headlam 77; Fitzmyer 331; S.K. STOWERS, «Paul's Dialogue» with a Fellow Jew in Romans 3,1-9», in *CBQ* 46(1984), 707-722.

una possibilità teorica,[429] c'è il latino della Volgata [*praecellimus eos?*] e un discusso frammento greco dell'Enoch etiopico[430]). In questo modo, inoltre, il senso si accorderebbe molto bene con ciò che Paolo ha appena detto in 3,1-8, cioè: se pur c'è «un di più» del giudeo rispetto ai gentili, non bisogna sottolineare troppo questa diversità, poiché già prima Paolo ha dimostrato almeno la possibilità di una equiparazione tra i due. Perciò la risposta negativa *ou pántōs* dovrebbe significare piuttosto «Non del tutto!» (anche se non è escluso il significato più radicale: «Assolutamente no!»).[431] Tutto sommato, questa sembra ancora essere la soluzione migliore.

Paolo dunque pone proprio la domanda giusta al momento giusto, in quanto essa promana da una doppia argomentazione precedente. In un primo momento, in 2,12-29, egli aveva polemizzato contro la pretesa del giudeo di essere superiore al gentile (dimostrando che né la Legge né la circoncisione servono ad alcunché di fronte al giudizio imparziale di Dio, se non si osservano in concreto i precetti della Legge stessa: cosa che praticamente però fa anche il gentile). In un secondo momento, in 3,1-8, egli ha smorzato i toni e ha riconosciuto che c'è «un di più» del giudeo, sia in quanto a lui sono state affidate le parole di Dio, sia in quanto le sue infedeltà non intaccano la solidità della fedeltà di Dio alle promesse di alleanza. Ora viene la domanda decisiva e conclusiva: Dunque, tirando le somme, cosa dobbiamo pensare (*tí oûn*): «Siamo in vantaggio (rispetto al gentile)?», o no?

La risposta negativa *ou pántōs* corregge almeno in parte ciò che Paolo aveva appena detto, analogamente alla funzione che la stessa formula gioca altrove.[432] Ma se si deve tenere conto di come procede la risposta nel v. 9b, dove non si ammette nessuna eccezione, allora la negazione dovrebbe avere valore assoluto: «Certamente no!». In ogni caso, è meglio riconoscere che Paolo si trova in una sorta di *impasse*, e il suo ragionamento procede a ondate, per ammissioni e negazioni: in 2,12-29 ha negato ogni differenza, in 3,1-8 ha ravvisato una peculiarità del giudeo, e ora in 3,9b di nuovo contesta le distinzioni. Quindi, *ou pántōs* ha valore ambiguo: «Non del tutto», se si guarda solo a 3,1-8; «Nient'affatto», se si

[429] Ciò infatti avviene altrove nel NT: cf. BDR § 316, dove si enumerano ben 13 verbi che al medio hanno valore di attivo o che all'attivo hanno valore di medio (tra cui il verbo *paréchō*, «preparare» [es. Tt 2,7], anche se questo gode di testimonianze ellenistiche: cf. Bauer – Danker, *s.v.* 2,b).

[430] Il testo di *1Hen* 99,3, nella cui versione dall'etiopico (a cura di L. Fusella) inseriamo il greco, dice così: «In quei giorni preparatevi, o giusti, *ad innalzare le vostre preghiere* (*proéchesthe tàs enteúxeis hymôn*) in ricordo e le avrete poste come testimonianza davanti agli angeli...»; il greco potrebbe esprimere l'idea di una difesa/protezione dei giusti consistente nelle loro preghiere.

[431] Così la maggior parte dei commentatori: già Lagrange e poi Barrett, Käsemann, Cranfield, Moo 197, Pitta 145s, Légasse 238s; e Aletti, *Comment Dieu est-il juste?*, 69; W. Dabourne, *Purpose and Cause in Pauline Exegesis. Romans 1.16–4.25 and a New Approach to the Letters* (SNTS MS 104), Cambridge 1999, 143.

[432] Così in 1Cor 5,10, dove l'Apostolo corregge il proprio invito a non mescolarsi con i fornicatori, precisando: «non del tutto (*ou pántōs*, non propriamente) ai fornicatori di questo mondo..., altrimenti dovreste uscire dal mondo!».

guarda all'insieme dell'argomentazione. L'ambiguità semantica del sintagma dipende nient'altro che dalla dialettica oggettiva del dato: il giudeo ha sicuramente titoli propri che lo specificano rispetto al gentile (cf. anche 9,1-5), e tuttavia di fronte all'evento-Cristo (che è poi ciò su cui più interessa a Paolo di insistere) vengono meno tutte le pretese e le presunzioni. Di qui la dialettica del pensiero paolino.

Importantissima comunque è la questione posta dalla successiva frase di Paolo nel v. 9b: «Infatti, abbiamo già formulato l'accusa che tanto i giudei quanto i greci, tutti, stanno sotto il peccato» (*proēt̨iasámetha gàr Ioudaíous te kaì Héllēnas pántas hyf'hamartían eînai*). Vediamo prima l'oggetto dell'accusa, che riguarda l'universalità del peccato. Si noterà il ritorno del binomio giudei-greci, ma con due novità: benché anche il precedente uso del singolare fosse un tipo di sineddoche dal valore collettivo (cf. 1,17; 2,9.10), solo qui però Paolo impiega esplicitamente il plurale,[433] come per riferirsi non solo all'insieme ma anche ai singoli componenti dell'insieme; ciò si conferma con la seconda novità, che cioè i giudei non sono più gratificati con l'avverbio *prôton* a esprimere una loro peculiarità distintiva, sicché il costrutto greco *te kaí*, «tanto quanto», spicca in tutto il suo valore e li pone sullo stesso piano dei greci senza alcuna distinzione (cf. 3,22: «Infatti non c'è differenza»). In più, vediamo che in apposizione alla coppia etnico-religiosa viene posto l'aggettivo «tutti», che sottolinea ancora più marcatamente la totale parità dei due, a prescindere da ogni qualsivoglia diversificazione.

La parità viene ora specificata non più in base al fatto che anche il gentile compie la Legge (così in 2,14.26) o al fatto che anche il gentile può avere la circoncisione del cuore come segno del vero giudeo (così in 2,29), ma in base a un fattore nuovo, il peccato: «Tutti stanno sotto il peccato». In effetti, appare qui per la prima volta in Rm il termine «peccato», *hamartía*. Il tema aveva già fatto capolino prima, ma in forma debole. Così in 2,12 Paolo aveva prospettato il caso di un «peccare» del gentile e del giudeo e già là c'era *in nuce* il riconoscimento di una equiparazione tra i due proprio su questa base; ma il punto di vista era diverso, poiché riguardava il valore della Legge («quanti hanno peccato senza la Legge... quanti hanno peccato nella Legge») con lo scopo di dire che il giudeo non può vantarsene troppo, poiché anche il gentile di fatto la osserva. Così pure in 3,7 Paolo aveva ipotizzato se fosse ancora il caso che il trasgressore fosse considerato «peccatore», se dalla sua parte c'è sempre la fedeltà-giustizia-verità di Dio; ma aveva tentato una risposta col condannare chi ritiene che bisogna fare il male perché ne venga il bene. Il tema però di un peccato così generalizzato sembrava impossibile, dopo che in 2,7.10 Paolo aveva ammesso che la giustizia retributiva di Dio avrebbe ricompensato chi opera il bene, e dopo che in 2,14.26 aveva anche concesso che il gentile può compiere e di fatto compie la Legge.

[433] Altrove in Rm c'è sempre il singolare (cf. 1,16; 2,2.9.10; 10,12; il plurale di «greci» è in coppia con «barbari» [1,14] e di «giudei» in coppia con «gentili» [3,29]), come pure in Gal 3,28 e anche Col 3,11; invece 1Cor ha sempre il plurale (cf. 1,22.24; 10,32; 12,13).

Qui invece, in 3,9, l'affermazione verte sul peccato in quanto tale, ed è massiccia, assoluta, senza sfumature. Anzi, essa giunge improvvisa e inattesa, sicché ci si deve chiedere: dove mai Paolo ha «già formulato l'accusa» di cui ora parla? Non c'è da stupirsi se qualcuno non prende alla lettera questa affermazione e parla solo di esagerazione,[434] anche se non si può negare la presenza dell'iperbole, oppure se qualcun altro ritiene che Paolo alluda globalmente a giudei e gentili senza volerli coinvolgere tutti, intendendo quindi «il peccato» come un singolare complessivo, che non vuole etichettare una potenza dominatrice ma soltanto un insieme di singole trasgressioni per di più sporadiche in alcuni e magari assenti in altri.[435] Ma spiegare Paolo con questi presupposti, conformi alla cultura ambientale pagana, significherebbe incorrere in un grosso malinteso, tanto più che così non si terrebbe nel debito conto il quadro generale della teologia paolina. Infatti, a prescindere dalle venature pelagiane di simili posizioni, ci sono diversi fattori da tenere ben presenti per evitare questo abbaglio. Il primo riguarda il concetto stesso di «peccato». Se è vero che in greco la radice *hamart-* implica solo l'idea di «fallire il bersaglio, mancare lo scopo», quindi «deviare, sbagliare, ingannarsi», è pur vero che la LXX ha caricato il vocabolo di un peso semantico sconosciuto alla grecità, scorgendone la specificità non solo all'interno di una riflessione sui limiti dell'uomo ma anche e soprattutto in rapporto alla volontà del Dio dell'alleanza e quindi alla fedeltà verso la sua Legge.[436] Il secondo fattore è la connotazione apocalittica, che il concetto assume specialmente in rapporto all'apocrifo Enoch etiopico e ad alcuni testi di Qumran, dove appare chiaro che l'uomo tutto intero, anzi tutti gli uomini, sono immersi in una sfera di peccato che contamina il mondo nella sua totalità.[437] Il terzo elemento riguarda il linguaggio di Paolo stesso, il quale preferisce quasi esclusivamente impiegare il termine «peccato» al singolare (nella sola Rm ben 45 volte su 48),[438] facendolo soggetto di varie azioni che lo personificano come una potenza sovraumana (cf. Rm 5,12.20.21; 6,23; 7,9.14.17; Gal 3,22), a cui l'uomo è venduto, sottomesso, consegnato. Il quarto e ultimo fattore è l'idea paolina di redenzione, la quale concerne non solo l'uomo nella sua totalità, fino a farne una nuova creatura (cf. 2Cor 5,17; Gal 6,15), ma almeno virtualmente tutti gli uomini (cf. Rm 5,19; 2Cor 5,14), sicché la dottrina di un peccato universale è semplicemente speculare a quella della redenzione universale operata da Cristo (cf. Rm 6,6.11).

Resta la questione di sapere che senso abbia il *pro*, «prima», nel verbo impiegato da Paolo per dire che egli ha già addotto l'accusa di una universale peccaminosità, visto che di fatto egli non l'ha ancora formulata in questi termini. C'è chi sostiene che di fatto Paolo non l'ha ancora formulata, sicché egli manifesterebbe una certa discordanza tra ciò che *pensa* di aver detto e ciò che invece ha *effettivamente* scritto,[439] cioè: quando ha composto le pagine da 1,18 a 3,8, egli era occupato soprattutto dal problema teologico della giustizia distributiva di Dio e non ha esplicitamente detto che tutti gli uomini sono sotto il peccato, anche se certamente lo pensava; ora finalmente sarebbe giunto il momento di dirlo e, rendendosi conto della precedente lacuna, lo afferma a chiare lettere. Ma in questo modo si dimentica che, invece, Paolo ha già effettivamente addotto un'accusa del genere, quando in 3,4, subito dopo aver escluso con forza che l'infedeltà del giudeo possa annullare la fedeltà di Dio (*mē génoito*), afferma con altrettanta forza (*ginésthō dé*) che «Dio si conferma veritiero e ogni uomo menzognero». Certo la terminologia là non è quella del peccato; ma l'espressione «ogni uomo menzognero» è di fatto parallela a quella del seguente v. 7b: «Io... peccatore» (stante il valore di enallage, quindi universalizzante, del pronome di prima persona), che perciò prepara più da vicino la dichiarazione di 3,9. In «ogni uomo» del v. 4 ci sono già «tanto i giudei quanto i greci, tutti» del v. 9.

Il punto fondamentale del pensiero di Paolo qui non è di dire che gli uomini non hanno fatto altro che peccare, ma di chiarire che tutti sono *sotto il dominio* del peccato (cf. anche Rm 11,32 e Gal 3,22). «Può ben essere che alcune grandi figure dell'AT non fossero dei pervertiti sessuali o idolatri o assassini. Ma è pur vero che Paolo considera persino Abramo come un "empio" (Rm 4,5), e tutto ciò che di positivo si può dire su di loro è che essi sono dei peccatori *giustificati*».[440]

---

[434] Così E.P. SANDERS, *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1963, 125 (tr. it. *Paolo, la legge e il popolo giudaico* [SB 86], Brescia 1989).

[435] Questa è la spiegazione di STOWERS, *A Rereading*, 179-185. L'Autore, per sminuire la portata «tragica» dell'affermazione paolina, adduce due ragioni. La prima è che anche altrove nel NT l'aggettivo «tutto/i» ha mero valore cumulativo, non distributivo (cf. At 17,21; 19,10; Col 1,23; forse anche Rm 11,26? In Rm 10,18 si tratta di una citazione di Sal 18,5). L'altra consiste nel rimando a una serie di autori greci e latini contemporanei di Paolo, i quali pure affermano l'universalità del male (cf. per esempio SENECA, *De clem.* 1,6,3: «Tutti abbiamo peccato, chi gravemente chi leggermente... E non soltanto abbiamo agito male, ma così faremo fino alla fine della vita», *Peccavimus omnes, alii gravia, alii leviora... Nec deliquimus tantum, sed usque ad extremum aevi deliquemus*), ma non per questo intendono dire che tutti gli uomini sono sotto il dominio del peccato. Né Paolo vorrebbe dire che personaggi come Enoch, Mosè o Elia sarebbero orribili peccatori, nient'affatto migliori dei peggiori gentili (cf. ib., 184). Sicché, secondo Stowers, un'affermazione come quella di Rm 3,9 i lettori antichi l'avrebbero accolta «con uno sbadiglio più che col fiato sospeso» (ib., 181: *with a yawn, than a gasp*)!

[436] La LXX attesta circa 520 volte il sostantivo *hamartía* (e una quarantina *hamártēma*), 280 il verbo *hamartánō*, 160 l'aggettivo *hamartōlós*. Sull'insieme, cf. G. QUELL – G. BERTRAM – G. STÄHLIN – W. GRUNDMANN – K.H. RENGSTORF, in *GLNT* I,715-862; e P. FIEDLER, in *DENT* I, 173-182.

[437] Cf. R. PENNA, «Origine e dimensione del peccato secondo Paolo: echi della tradizione enochica», in *Vangelo e inculturazione*, 391-418; vedi anche H. MERKLEIN, «Paulus und die Sünde», in H. FRANKEMÖLLE (ed.), *Sünde und Erlösung im Neuen Testament* (QD 161), Freiburg-Basel-Wien 1996, 123-163; e Lohse 121-122.

[438] Quando esso ricorre al plurale, è perché si tratta di testi non strettamente paolini, ma o biblici (Rm 4,7; 11,27) o tradizionali (1Cor 15,3) o probabilmente tali (cf. Rm 3,25; 4,25; Gal 1,4) o comunque eccezionali (Rm 7,5).

[439] Così BELL, *No One seeks for God*, 214. Anche Légasse 239-240 ritiene che finora Paolo in Rm non abbia ancora detto nulla del genere: «Paolo supera tutto ciò che ha detto fino a questo momento».

[440] BELL, *No One seeks for God*, 215. In effetti, in Rm 4,1-8 Paolo si rifà a due figure di primo piano dell'AT, Abramo e Davide, di cui il primo è considerato un empio giustificato e il secondo un peccatore perdonato.

Dunque, l'intenzione di Paolo non è di dire soltanto che tra i giudei e i gentili si trovano certamente dei peccatori,[441] ma di sostenere che tutti gli uomini, giudei e gentili senza differenza, sono senza eccezione contrassegnati dal peccato, posti sotto la sua dominazione, quasi in sua balìa.[442] Una tesi del genere sembra contrastare con ciò che Paolo ha detto prima, sia sul fatto che ci sono dei gentili che operano il bene (cf. 2,7.10.14.26), sia sul fatto che tra i giudei a essere infedeli a Dio sarebbero solo alcuni (cf. 3,3); ma sarebbe improprio dedurne che quelli erano solo casi ipotetici, poiché in realtà Paolo vuol dire che tutti i giudei e i gentili, anche quando operano il bene, sono «sotto il peccato».[443] Si fa così luce una tesi, che qui è appena enunciata, ma che serve come base per lo sviluppo del successivo discorso sulla redenzione universale (cf. 3,21–5,11: Mentre ancora eravamo peccatori, Cristo è morto per noi) e che sarà ripresa e ampliata più avanti al termine della prima sezione epistolare (in 5,12-21). Per il momento Paolo si preoccupa di fondare la sua affermazione sulla Scrittura, per darvi la base di una verifica e di una conferma inappellabile.

I **vv. 10-18** infatti contengono una sorta di *catena* di passi biblici, quantitativamente lunga e contenutisticamente pessimistica.[444] Ciò che colpisce soprattutto in questa ampia citazione è l'insistenza sull'idea di una mancanza totale di chi compia il bene, espressa mediante la sestuplice ripetizione: «Non c'è nessuno...» (*ouk éstin*: vv. 10.11[bis].12[bis].18; più una negazione che riguarda «tutti» nel v. 12a).[445] E Paolo avrebbe potuto addurre altri testi biblici non meno espliciti in

[441] Così per esempio G.N. Davies, *Faith and Obedience in Romans. A Study in Romans 1-4*, Sheffield 1990, 96, che parla solo di una «presenza distributiva della peccaminosità».

[442] L'uso teologicamente negativo della preposizione *hypó* si riscontra frequentemente: in Rm 6,14-15 (sotto la Legge); 7,14 (sotto il peccato); Gal 3,10 (sotto la maledizione).23 (sotto la Legge).25 (sotto un pedagogo); 4,2 (sotto tutori).3 (sotto gli elementi del mondo).4-5 (sotto la Legge).21 (sotto la Legge); 5,18 (id.); 1Cor 9,20 (sotto la Legge: quater). Vi si contrappone un uso teologicamente positivo in Rm 6,14-15 (sotto la grazia).

[443] L'antitesi che viene alla luce tra 2,10 («gloria e onore e pace per chiunque opera il bene, tanto per il giudeo, prima, quanto per il greco») e 3,12b («Non c'è chi faccia il bene, non ce n'è neppure uno») si spiega per l'iperbole che contrassegna la seconda frase, dove però l'iperbole è al servizio di una tesi teologica che per Paolo mantiene comunque la sua originalissima parte di verità. Le due dichiarazioni, cioè, non sono fatte secondo il medesimo aspetto formale: nel primo caso si constata un fatto materiale di superficie, nel secondo si afferma un principio formale che connota le profondità dell'uomo.

[444] Vedi le analisi di L.E. Keck, «The Function of Rom 3:10-18: Observations and Suggestions», in J. Jervell – W.A. Meeks (edd.), *God's Christ and His People. Studies in Honour of N.A. Dahl*, Oslo 1977, 141-157; S. Moyise, «The Catena of Romans 3:10-18», in *ExpT* 106(1995), 367-370; T.L. Carter, *Paul and the Power of Sin. Redefining «Beyond the Pale»* (SNTS MS 115), Cambridge 2002, 154-164 (inficiato dal presupposto che il verbo *proēṭiasámetha* del v. 9 voglia dire «dimostrare prima»).

[445] Una questione secondaria riguarda la possibilità che questa catena esistesse indipendentemente da Paolo come florilegio biblico già pronto per l'uso (così Keck, «The Function», con rimando al qumraniano CD 5,13-17 e a Giustino, *Dial.* 27,3). Altri pensano che Paolo possa aver composto questo pezzo prima ancora di inserirlo in Rm (così C.D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture. Citation Technique in the Epistles and Contemporary Literature* [SNTS MS 74], Cambridge 1992, 88-89). Ma queste ipotesi sono lungi dall'essere dimostrate.

materia (cf. 1Re 8,26; Gb 4,17; 25,4-6; Sal 40,13; 51,7). Non che questa tematica sia esclusiva della Bibbia, poiché si riscontra anche altrove.

> Soprattutto il giudaismo di tradizione apocalittica ha assunto delle posizioni radicali sull'asservimento di tutta la creazione e dell'uomo in particolare al peccato, come si può vedere in alcuni apocrifi (cf. *1Hen* 10,8: «Tutta la terra si è corrotta»; *Giub.* 5,2: «Tutti furono egualmente in ogni tempo malvagi»; *4Esd* 8,35: «In verità, fra coloro che sono nati non c'è nessuno che non abbia fatto del male, né fra coloro che esistono qualcuno che non abbia peccato»)[446] e a Qumran (cf. 1Q27 I,9: «Non odiano tutti i popoli l'iniquità? Eppure tutti la praticano!»; soprattutto 1QH 1,21-22: «Io non sono che... una fornace di iniquità e un edificio di peccato, uno spirito di errore e perverso»; vedi anche 1QH 4,30-32; 7,28). Persino gli autori greco-romani del tempo attestano una concezione apparentemente analoga.[447]

Ma per dei lettori (giudeo-)cristiani il ricorso alla Scrittura è inevitabile al fine di fondarsi sulla parola più autorevole possibile. Nel nostro caso, una particolare caratteristica dell'uso che Paolo fa della Bibbia è che, come vedremo, egli dimostra una particolare libertà nel trattare i testi veterotestamentari, in quanto li conforma alle proprie necessità argomentative.[448] Il fatto è che egli va ben oltre la prospettiva di quei passi: mentre essi di fatto riguardavano solo Israele, costituendo un biasimo interno rivolto a quel popolo, ora Paolo li rilegge attribuendo loro una portata universalistica, poiché riguardano «tanto i giudei quanto i gentili, tutti» (v. 9b). Quanto poi all'articolazione del brano, si possono individuare comodamente tre parti: i vv. 10-12 contengono negazioni di principio, mentre i vv. 13-18 sono piuttosto descrittivi con riferimento a quasi tutte le parti del corpo coinvolte nell'opporsi concretamente a Dio, distinguendo però i vv. 13-14 dedicati agli organi della parola e i vv. 15-17 ai piedi come metafore di comportamenti riprovevoli; il v. 18 infine si può isolare a parte come conclusione.

I **vv. 10-12** derivano sostanzialmente in maniera unitaria da Sal 13,1-3 LXX (che si ripete quasi uguale in Sal 52/53,2-4). Il testo del Salmo suona così: «[1]Dice lo stolto nel suo cuore: Dio non c'è! Si sono corrotti e si sono dati a occupazioni abominevoli, non c'è chi faccia il bene, non ce n'è neppure uno. [2]Il Signore dal cielo si è curvato per guardare i figli degli uomini, per vedere se c'è chi com-

[446] Il testo poi continua: «... ma proprio in questo, o Signore, si manifesterà la tua bontà, quando avrai avuto misericordia di coloro che non hanno ricchezza di opere».

[447] Cf. Seneca, *De ira* 2,28,1-2: «Se vogliamo essere giudici equanimi di tutti, dobbiamo innanzitutto convincerci che nessuno di noi è senza qualche colpa (*neminem nostrum esse sine culpa*); eppure l'indignazione maggiore si ha quando si dice "Non ho sbagliato in nulla" e "Non ho fatto niente". Almeno non dirlo!... Chi è che può ammettere di non avere mai infranto una legge? (*Quis est iste qui se profitetur omnibus legibus innocentem?*). Anche se fosse, quanto sarebbe meschina l'innocenza di chi è buono solo secondo la legge! Quanto più vasta invece è la norma dei doveri rispetto a quella del diritto! Quante cose esigono la pietà, l'umanità, la generosità, la giustizia, la fedeltà, che sono al di fuori dei codici!». Testi analoghi in Epitteto, *Diatr.* 2,19,24-25.

[448] Sulla tecnica paolina di citare l'AT, cf. J. Punt, «Paul and the Scriptures of Israel: How awareness did he display?», in *Neot* 34(2000), 311-327.

prenda o chi cerchi Dio. [3]Tutti hanno deviato e insieme si sono corrotti, non c'è chi faccia il bene, non ce n'è neppure uno». Come si vede, Paolo ha fatto dei ritocchi evidenti: soprattutto ha omesso tutto il v. 1 del Salmo, forse per due motivi. Il primo è perché nel Salmo il v. 1c è ripetuto nel v. 3b, e Paolo si accontenta di riportare una volta sola quella frase (in Rm 3,12b); forse meglio: egli collega direttamente il v. 1c con il v. 3b, saldandoli l'uno all'altro e costruendo la nuova frase di Rm 3,11: «Non c'è chi comprenda, non c'è chi cerchi Dio». Il secondo motivo è che a lui non interessa tanto la figura dello «stolto» (*áfrōn*, che egli ha già addotto in 2,20 a proposito di uno dei vanti del giudeo) quanto quella del «giusto» (*díkaios*) a motivo del tema di fondo della giustizia di Dio; orbene, a questo tema il Salmo accenna appena nel v. 5 (lett. «Dio è nella generazione giusta»), ma niente di più. Paolo allora ricorre a un altro testo che esplicita proprio questo aspetto e che è Qo 7,20 LXX: «Non c'è un uomo giusto sulla terra (*ánthrōpos ouk éstin díkaios en têi gêi*), che faccia il bene e non pecchi». Egli perciò inizia la sua citazione in Rm 3,10 proprio con questa affermazione di portata assiomatica, sostituendola al v. 1 del Sal 13, sia pur ritoccandola a sua volta. Avrebbe però potuto ricorrere anche ad altri testi, dove non il termine ma il tema emerge con chiarezza, come Gb 4,17 («Forse che il mortale sarà puro davanti al Signore? o l'uomo sarà irreprensibile nelle sue opere?») e come Pr 20,9 («Chi si vanterà di avere il cuore puro? o chi oserà dire di essere puro da ogni peccato?»).[449]

Le qualifiche di giusto, intelligente, cercatore di Dio, richiamano altrettanti temi veterotestamentari, che nella loro valenza religiosa sono particolarmente tipici della tradizione sapienziale, oltre che profetica. È dunque l'uomo che Paolo ha di fronte, nella sua doppia, antinomica situazione. Da una parte, Paolo sa che l'uomo, e il giudeo in specie, è nonostante tutto alla ricerca della giustizia (cf. per esempio Sal 92,13: «Il giusto fiorirà come palma, crescerà come cedro del Libano»; 119,94: «Io sono tuo, salvami, perché ho cercato i tuoi decreti») e tenta di mettere tutta la sua intelligenza nell'impresa di cercare Dio stesso (cf. per esempio Sal 27,8: «Il tuo volto io cerco, Signore»; Zc 8,22: «Popoli numerosi e nazioni potenti verranno a Gerusalemme a cercare il Signore degli eserciti»).[450] Dall'altra, egli constata che questo sforzo approda a poca cosa, quando non abortisce; è sintomatico, infatti, constatare che il verbo «cercare» nella LXX ricorre spessissimo in una formulazione negativa, nel senso sia di una mancata ricerca (cf. 1Cr 10,14; 13,3; 2Cr 14,3; 16,12; 17,3; Is 9,13; 31,1; 34,36; Ger 10,21; 43/36,24; Ez 34,6; Dn 9,13; Os 7,10, ecc.) sia di una ricerca indirizzata in una falsa direzione (cf. 2Cr 25,20; Sal 4,2; Pr 11,27; Sir 47,25). Anzi, più avanti nella lettera Paolo farà addirittura l'elogio di chi non ha cercato il Signore, e precisamente di chi non lo ha cercato sul filo della Legge, perché l'evangelo propone un Dio che non è omogeneo ai termini della ricerca umana (cf. Rm 10,20 = Is 65,1). Per ora egli conclude nel v. 12b con il tono di una constatazione delusa e amara: «Non c'è chi faccia il bene, non ce n'è neppure uno».

[449] Ma Paolo non ama il lessico della purità, visto che nelle sue lettere l'aggettivo è presente solo in Rm 14,20 e il verbo solo in 2Cor 7,1.

[450] Vedi in generale G. Turbessi, «*Quaerere Deum*. Il tema della "ricerca di Dio" nella S. Scrittura», in *RivBib* 10(1962), 282-296; Id., «*Quaerere Deum*. Il tema della "ricerca di Dio" nell'ambiente ellenistico e giudaico contemporaneo al Nuovo Testamento», in *SPCIC* II, 383-398; Aa.Vv., *Quaerere Deum. Atti della XXV Settimana Biblica dell'Associazione Biblica Italiana*, Brescia 1980; R. Penna, «Dialettica tra ricerca e scoperta di Dio nell'epistolario paolino», in *L'apostolo Paolo*, 593-629.

I **vv. 13-14** proseguono nel florilegio biblico, ricorrendo all'accumulo di altri testi. Sono cucite insieme ben tre citazioni di Salmi (5,10 [= Rm 3,13ab]; 139,4 [= Rm 3,13c]; 9,28/10,7 [= Rm 3,14]). Il linguaggio qui è molto più immaginoso dei versetti precedenti. I vv. 13-14 insistono fortemente sulla sede della parola e sulle sue connotazioni negative. Si comincia con la gola (*lárynx*) paragonata a un sepolcro, si passa poi alle lingue (*glőssai*) come fattori di inganno, per finire alle labbra (*cheílē*) che nascondono il veleno: come si vede c'è tutto l'apparato fonetico, con una progressione che va dalla parte più interna a quella più esterna, mentre la menzione della bocca (*stóma*), «piena di imprecazioni e di amarezza», nel v. 14 sintetizza l'insieme. L'accostamento dei tre Salmi, tale da operare quasi un'anatomia logica degli organi della parola, non può che denotare una scelta precisa e mirata dei testi riportati. Verosimilmente essa è comandata dal principio che sarà poi enunciato nel v. 19: «Ogni bocca sia chiusa» (di fronte al giudizio di Dio). Non è necessario vedere in ciascuna delle varie metafore impiegate già dal Salmista e affastellate qui da Paolo un significato proprio e peculiare diverso da quello delle altre. È piuttosto l'insieme che provoca globalmente un effetto di accrescimento e quindi evidenzia al massimo la malvagità umana, sia pur connessa soltanto con la parola.

I **vv. 15-17** aggiungono la funzione negativa dei piedi, traendo un passo da Isaia (59,7s) che si combina con un testo dei Proverbi (1,16). L'impressione suscitata, rispetto ai versetti precedenti, è quella di un aggravamento della situazione morale dell'uomo, il quale non si ferma alla parola ma passa ai fatti e a quelli peggiori, cioè alle uccisioni.[451] Il costrutto «veloci sono i loro piedi» (*oxeîs hoi pódes autôn*) si oppone significativamente a quello analogo ma contrario, che Paolo trarrà dallo stesso Is (52,7: *hōs hōraîoi hoi pódes...*) in Rm 10,15: «Quanto sono belli/solleciti i piedi di coloro che annunciano il bene». La metafora della strada si aggiunge a quella dei piedi, e del resto vi è omogenea, per esplicitare la dimensione etica, sia pur negativa, dell'esistenza umana.[452] La sventura e l'infe-

[451] L'espressione «versare il sangue», *ekchéai haîma*, evidenzia la dimensione particolarmente abominevole dell'omicidio, secondo la legislazione biblica e in specie levitica (cf. Gen 9,6; 37,22; Lv 4,18.25.30.34; 17,4.13; Dt 19,18; ecc.).

[452] Le immagini della strada (*hodós*) e del camminare (*peripateîn/tréchein/poreúesthai*) sono tipiche del linguaggio biblico/semitico per denotare il comportamento (im)morale dell'uomo; cf. Sal 118/119,101: «Da ogni via malvagia ho trattenuto i miei piedi»; Pr 1,15: «Figlio mio, non andare per la loro strada, tieni lontano il piede dai loro sentieri»; 8,20: «Io cammino sulla via della giustizia e per i sentieri dell'equità».

licità (*sýntrimma kaì talaipōría*) stanno in parallelismo antitetico alla pace (*eirḗnē*) ed esprimono sia il costitutivo sia l'esito rispettivamente negativo e positivo del comportamento umano, a seconda che sia malvagio o giusto. Dei tre termini, è interessante notare che in Rm ricorrono ancora il secondo e il terzo. L'uno sarò presente solo nella forma dell'aggettivo *talaípōros*, «infelice», al termine della fosca pagina di 7,7-25 in un grido che invoca la liberazione dal peccato. L'altro invece è spesso utilizzato per dire, sia pur sotto aspetti formali diversi, la somma del bene e della riuscita umana, soprattutto in connessione con Cristo e con l'evangelo (cf. 1,7; 2,10; 5,1; 8,6; 14,17.19; 15,13.33; 16,20).

Il **v. 18** chiude finalmente la *catena* con una citazione da un Salmo (35/36,2), che questa volta è letterale, se non fosse per un solo piccolo particolare. Paolo infatti parla dei «loro occhi» al plurale, mentre il Salmo ha i «suoi occhi» al singolare. È evidente la proiezione universalistica (si ricordi il v. 9 di partenza: «tanto i giudei quanto i greci, tutti»); ma essa non è impropria, poiché il testo salmico è composto in funzione di colui che al v. 1 è denominato *paránomos*, «trasgressore della Legge» (il termine però è assente nel NT), e al v. 12 *hamartōlós*, «peccatore»: termini che, a loro volta, sono inseriti in una costellazione di concetti affini che vanno dall'iniquità (*anomía*, 4 volte) all'inganno (*dólos*), dalla strada non buona (*hodòs ouk agathḗ*) alla cattiveria (*kakía*).[453] L'idea di «timore del Signore» è tipicamente biblica e si può considerare come la cifra di tutta la spiritualità giudaica,[454] e di essa qui si lamenta la mancanza; gli occhi sono ovviamente una metafora di quelli interiori della mente e del cuore (cf. Sal 17/18,27: «Abbasserai gli occhi del superbo»; 100/101,3: «Non ho posto davanti ai miei occhi azioni malvagie»; 140/141,8: «A te, Signore, sono rivolti i miei occhi»).

Il **v. 19** giunge a offrire un primo commento al centone di citazioni bibliche appena concluso. Il plurale del verbo «sappiamo»[455] è inteso a coinvolgere certamente i destinatari giudeo-cristiani. Solo per loro infatti vale «quanto dice la Legge», poiché il concetto stesso di «Legge» divina è noto solo a loro; in effetti, secondo quanto ha scritto in 2,12, Paolo distingue tra chi vive e pecca «senza la Legge» e chi invece «nella Legge». Ma qui bisogna precisare il senso del termine *nómos*, che Paolo impiega ben quattro volte nei soli due vv. 19-20 e che, pur essendo sempre tradotto con «Legge», può variare di significato. La sua prima

[453] È tuttavia interessante notare che il Salmo ha un importante risvolto positivo, quando parla della misericordia del Signore e della sua fedeltà (v. 6: *éleos... alētheia;* cf. v. 8), della sua giustizia e salvezza (v. 7: *dikaiosýnē... sōseis*; cf. v. 11), della vita e della luce (v. 10).

[454] Cf. H. Balz, in *GLNT* XI, 47-132; e più in breve Id., in *DENT* II, 1814-1819. Vedi anche L. Derousseaux, *La Crainte de Dieu dans l'Ancien Testament* (LD 63), Paris 1970.

[455] La formula iniziale *oídamen dé*, «ebbene, sappiamo» (ma altre volte può assumere le forme *oídamen gár*, *oídate gár* [anche come interrogazione negativa: *ouk oídate?*], o semplicemente *oídamen*, *eidótes*, o anche il solo *oída*), è cara a Paolo per coinvolgere i destinatari e introdurre un passo avanti nella sua argomentazione (cf. nella sola Rm 2,2; 5,3; 6,9.16; 7,14.18; 8,22.28; 11,2; 14,14; 15,29).

occorrenza nel v. 19a non può avere altro significato che quello di «Scrittura» in senso molto generale, poiché è soggetto del verbo «dice», *légei*, che altrove e soprattutto in Rm connota inequivocabilmente la parola di Dio (cf. Rm 4,3.6; 7,7; 9,15.17.25; 10,6.8.11.16.19.20.21; 11,2.4.9; 12,19; 14,11; 15,10.12; 1Cor 9,8.10; 14,34; 2Cor 6,2.17; Gal 3,16; 4,30).[456] La seconda occorrenza, invece, si riferisce fondamentalmente alla legge mosaica come norma di vita e principio di giustificazione, non tanto a motivo della diversità dei verbi (*laleî* invece di *légei*),[457] quanto piuttosto per il sintagma «nella Legge», *en tôi nómōi*, che è già stato impiegato in 2,12 precisamente in questo senso (cf. anche 2,23) e che è affine ai costrutti *ek nómou* (cf. 4,14.16), *hypò nómon* (cf. 6,14.15) e *dià nómou* (cf. 7,5.7).[458] In ogni caso, non bisogna maggiorare eccessivamente la distinzione fino a contrapporre i due significati, poiché Paolo sa che la Legge appartiene alla Scrittura e che questa tra le sue parti ha anche la Legge. Si tratta piuttosto di accentuazioni e aspetti formali diversi: l'Apostolo li onora entrambi, sia pur sapendo che in rapporto all'evangelo la Scrittura è sempre in consonanza (cf. 1,2.17) mentre la Legge è spesso in dissonanza (cf. 2,6).[459]

Il v. 19b, con una proposizione finale, esplicita il senso della lunga catena biblica precedente.[460] Quel florilegio, cioè, porta ognuno («ogni bocca»/«tutto il mondo») a riconoscere che di fronte a Dio non ci sono reclami da fare, ma che bisogna soltanto riconoscersi imputati di fronte al suo giudizio. La prima parte della frase finale offre una bella metafora: «ogni bocca sia chiusa» (*pân stóma fragêi*),[461] cioè non vi sia chi possa parlare, sottinteso: in propria difesa. I testi biblici riportati da Paolo, infatti, stabilendo che non c'è proprio nessuno che compia il bene, tappano la bocca a chi volesse protestare la propria innocenza di fronte a Dio; essi gli tolgono ogni pretesto e quindi ogni sicurezza, ma anche ogni autoillusione. La seconda parte della frase finale sta in continuità con la prima e

[456] Persino quando il soggetto della frase è «Mosè», Paolo distingue tra un testo legislativo e uno non legislativo con due verbi diversi: cf. rispettivamente *gráfei* in 10,5 (= Lv 18,5) e *légei* in 10,19 (= Dt 32,21).

[457] La distinzione è sottolineata da Cranfield I, 196, secondo cui *légei* porrebbe l'accento sul pensiero espresso dalla parola, mentre *laleî* si limiterebbe all'atto del parlare. Anche se qualche volta può essere così (cf. 1Cor 12,3), il fatto però non è costante (cf. 2Cor 4,13).

[458] In seconda battuta, però, non si può escludere che il complemento «nella Legge» comprenda anche i gentili, nella misura in cui anch'essi compiono per natura le cose della Legge (cf. 2,14s), e che quindi la Legge qui sia intesa come l'universale principio di giustificazione estraneo all'evangelo (cf. F. Hahn, «Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief», in *ZNW* 67[1976], 29-63, specie 34 e 57).

[459] Del resto, il criterio tipicamente legalistico del giudizio di Dio in rapporto alle opere non si trova esplicitamente documentato nella Torah ma è formulato da Paolo in base a due passi veterotestamentari di altra provenienza (Pr 24,12 e Sal 62,13, che fanno parte dei *Ketubîm*) e come tale viene citato in Rm 2,6 (cf. commento). Ciò dimostra che la Legge come norma di giustificazione non coincide necessariamente con la lettera del Pentateuco.

[460] Giustamente Fitzmyer 337 nota la costruzione chiastica della frase, lett. «(a) ogni bocca (b) sia chiusa e (b') colpevole sia riconosciuto (a') tutto il mondo».

[461] Vedi la metafora analoga in Pr 21,13: «Chi chiude le sue orecchie (*hos frássei tà ôta autoû*) al grido del povero invocherà a sua volta e non troverà risposta».

ne rappresenta il risvolto esplicito sul piano giudiziario: «Tutto il mondo risulti colpevole davanti a Dio» (*kaì hypódikos génētai pâs ho kósmos tôi theôi*). L'aggettivo qui impiegato da Paolo, *hypódikos*, «reo, colpevole, imputato», non si trova mai altrove né nel NT né nella LXX, ma è ben attestato nella grecità sia nelle fonti letterarie[462] sia in quelle epigrafiche.[463] Nei confronti di questi testi, però, notiamo due considerevoli differenze. La prima è che, secondo Paolo, l'imputato non è un individuo e neppure un gruppo di persone ma nientemeno che «tutto il mondo», nel senso dell'umanità intera (cf. v. 9: «tanto i giudei quanto i greci, tutti»): egli ragiona in grande, e una dichiarazione del genere non è certo dato riscontrare altrove in altri autori.[464] La seconda differenza è che, pur menzionando la persona di fronte a cui si è imputati («davanti a Dio»), Paolo non fa riferimento a una benché minima pena da subire in sconto dei peccati commessi; evidentemente, a questo punto della sua argomentazione, egli ha per così dire messo tra parentesi quanto aveva precedentemente detto sull'ira di Dio e sulla sua giustizia retributiva: è come se qui egli fosse attratto non più da ciò che ha detto prima, ma da ciò che sta per dire nei successivi vv. 21ss su una giustizia di ben altro tipo.

Se il v. 19 è ancora in continuità logica con la tesi enunciata nel precedente v. 9, ora il **v. 20** fa un passo avanti e formula una seconda, fondamentale tesi fra le più tipiche del pensiero di Paolo e della sua teologia. Non che essa sia disgiunta dalla precedente, anzi ne fluisce in modo naturale e omogeneo. A motivo di questo collegamento si stabilisce che, se non c'è nessuno capace di compiere soltanto il bene, allora ciò vuol dire che la Legge con i suoi precetti non è in grado di rendere nessuno veramente giusto agli occhi di Dio: «Infatti sulla base delle opere della Legge non sarà giustificato nessuno davanti a Dio, poiché mediante la Legge c'è (solo) la conoscenza del peccato». Esaminiamo la frase secondo le sue tre componenti: «opere della Legge», «non sarà giustificato nessuno», «la conoscenza del peccato».

Il sintagma «opere della Legge» (*érga nómou*)[465] è una vera novità poiché rappresenta un conio esclusivamente paolino (qui in Rm giunge nuovo e torne-

[462] Cf. PLATONE, *Leg.* 871b: «Chiunque uccida deliberatamente e ingiustamente qualunque membro della propria tribù... innanzitutto riceverà su di sé l'impurità e l'inimicizia degli dèi, e poi sia riconosciuto colpevole (*hypódikos... gignésthō*) davanti a chi voglia punirlo (*tôi ethélonti timōreîn*) a nome dell'ucciso».

[463] Cf. DITTENBERGER, *SIG* 736,81-82 (anno 92 a.C.): un decreto del santuario di Andania in Messenia stabilisce di non dare asilo allo schiavo fuggitivo, altrimenti «chi si comporterà contro ciò che è scritto sia riconosciuto colpevole nei confronti del padrone (*hypódikos éstō tôi kyrîōi*) del doppio del valore dello schiavo e di una pena di 500 dracme»; cf. anche *SIG* 629,21 (*hypódikon eîmen tôi adikēthénti kai állōi tôi thélonti*); 1157,59-60 (*hypódikos éstō toîs exetastaîs* [esaminatori] *kai állōi tôi bouloménōi tôn politôn*).

[464] Sul significato di *kósmos*, cf. commento a 3,6.

[465] L'assenza di articoli non va particolarmente sottolineata, essendo normale nell'uso di nomi astratti e di genitivi nominali (cf. BDR §§ 258-259).

rà solo in 3,28, mentre è già stato impiegato sei volte in Gal 2,16[ter]; 3,2.5.10) e ha sempre una semantica negativa.[466] In ogni caso, esso non si riscontra mai altrove, né nel NT né nella LXX.[467] Non sorprende perciò che esso sia stato fatto oggetto di vari studi. L'interpretazione antica e tradizionale vede semplicemente nelle opere della Legge le attuazioni dei precetti che la contraddistinguono, semmai distinguendo tra opere legali/cerimoniali (sacrifici, abluzioni, circoncisione, ecc.) e opere naturali (in pratica quelle richieste dal Decalogo), comunque affermando che esse, qualunque siano, non giustificano in quanto compiute fuori della fede in Cristo.[468] Agostino, con la distinzione dei quattro stadi della storia dell'uomo (*ante legem, sub lege, sub gratia, in pace*), ritiene che coloro i quali vivono sotto la Legge sono necessariamente vinti dalla concupiscenza.[469] Su questa base Lutero non solo distingue tra le «opere della legge» e le «opere della fede», a seconda appunto che siano compiute fuori di Cristo o nell'adesione a lui (*scholion* a Rm 3,20), ma afferma che tutte le opere fuori della fede cristiana sono peccato.[470] Su questa linea si pongono ancora alcuni autori recenti, sia pur con qualche sfumatura diversa.[471] Molto diversa è l'interpretazione di Dunn, che intende il sintagma in rapporto non a tutta la Legge, che Paolo non avrebbe intenzione di stigmatizzare, ma solo a quelle poche opere (la circoncisione, le prescrizioni dietetiche, il sabato), che contrassegnano il giudeo dal punto di vista so-

[466] L'unica eccezione è il singolare in Rm 2,15, con l'articolo e con valenza positiva. Una semantica negativa di fondo è presente anche quando l'Apostolo impiega il semplice plurale «opere», *érga* (otto volte nelle lettere autentiche: Rm 2,6; 3,27; 4,2.6; 9,11.32; 11,6; 2Cor 11,15; e poi Ef 2,9; Tt 3,5). Significati diversi hanno i plurali segnalati nella LXX (2Cr 17,4; Is 66,18; Sir 16,12) da D.J. MOO, «"Law" and "Works of the Law", and Legalism in Paul», in *WestTJ* 45(1983), 73-100, specie 92.

[467] Tanto più è esclusa la grecità classico-ellenistica, che al massimo attesta un nesso tra le opere immorali di Eracle (furto dei buoi di Gerione) e la Legge sovrana che le giustifica, in quanto guida immanente e cieca degli avvenimenti umani (così in PINDARO, fr. 169, su cui vedi M. GIGANTE, *NOMOS BASILEUS. Con un'appendice*, Napoli 1993, [1]1955).

[468] Cf. Origene, PG 14,940 (l'espressione vale solo per coloro che sono nella carne); Ambrosiaster, PL 17,82 (*facta*); Girolamo, *PL* 26,369 (molti precetti non sono compiuti neanche da chi è nella Legge, altri sono compiuti anche da chi ignora la legge); Teodoreto di Cirro, PG 82,81s (osservanza della Legge in generale); Riccardo di S. Vittore, PL 196,668 (distingue tra le espressioni «opere della legge» che riguardano solo *legalia* e «legge» che comprende anche *naturalia*); Tommaso d'Aquino, dopo aver accennato alla distinzione tra opere cerimoniali e opere morali, sostenuta da «alcuni», nega addirittura la validità di questa distinzione: «Apostolus intendit quod ex omnibus operibus legis, etiam quae per praecepta moralia mandantur, non iustificatur homo, ita quod ex operibus causetur in eo iustitia» (ed. Cai § 297; cf. anche § 317)!

[469] Cf. AGOSTINO, *Expositio quarumdam*, 14: «Ante legem, sequimur concupiscentiam carnis; sub lege, trahimur ab ea; sub gratia, nec sequimur eam nec trahimur ab ea; in pace, nulla est concupiscentia» (PL 35,2065).

[470] Cf. LUTERO, *Il servo arbitrio*, tr. it. F. De Michelis Pintacuda, Torino 1993, 369 e 385.

[471] Cf. BULTMANN, *Theologie*, 264-265; Käsemann 84; cf. anche G. BERTRAM, in *GLNT* III, 873. In questa direzione va anche la posizione di L. GASTON, «Works of Law as a Subjective Genitive», in *StudRel/SciRel* 13(1984), 39-46, il quale ritiene che il sintagma paolino vada inteso come un genitivo soggettivo, nel senso che la Legge è soggetto e causa di opere negative, come la conoscenza del peccato (Rm 3,20), l'ira (4,15), la morte (7,10) e l'inganno (7,11), tanto che persino «l'opera della Legge» in Rm 2,15 viene intesa nel senso negativo di una situazione di peccato provocata dalla Legge!

cio-religioso e quindi nazionale, in quanto «identity markers» di separazione dai gentili.[472] Questa posizione è per molti versi inaccettabile, come già rivela il parallelismo nelle due parti dello stesso v. 20 tra le «opere della Legge» (da cui non viene giustificato nessuno) e semplicemente la «Legge» (che provoca solo la conoscenza del peccato).[473]

Neppure l'AT ebraico contiene costrutti simili a quello paolino. Tutt'al più si potrebbe pensare a un paio di testi: «Spiegherai loro i decreti e le leggi (TM *hattôrot*; LXX *tòn nómon autoû*)... e *le opere che dovranno compiere*» (Es 18,20: TM *hamma'ăśeh* [lett. «l'opera»] *'ăšer ya'ăśûn*; LXX *tà érga* [«le opere»] *hà poiēsousin*), e: «Metterai in pratica questi comandi»/«Metterai in pratica tutti questi precetti» (Dt 16,12 e 30,8; anche qui l'ebraico impiega il verbo *'āśah*, «fare», mentre i sostantivi sono *ḥuqqîm/miṣwôt*; da parte sua, il greco traduce invariabilmente: *poiēseis tàs entolàs taútas*). Si vede bene in questi casi la prossimità semantica tra leggi/comandi/precetti e opere, per il semplice motivo che essi vanno «fatti», sicché le opere non sono altro che la loro esecuzione. Altri testi vicini vengono dall'apocrifo *2Bar*, dove si constata sia un accostamento tra le opere dei singoli e la Legge del Potente, sia pure in quanto nessuno la ricorda (cf. 48,38), e l'impiego del costrutto «le opere dei comandamenti» (57,2).[474] Ma un vero equivalente ebraico al sintagma paolino si trova in un paio di manoscritti di Qumran:[475] in un caso c'è solo analogia, non perfetta corrispondenza (cf. 1QS 5,21: se qualcuno vuole entrare nella comunità, lo interrogheranno «riguardo alla sua intelligenza e alle sue opere nella Legge», *w^ema'ăśāyw battôrāh*), mentre nell'altro caso abbiamo una vera equivalenza. Si tratta di 4QMMT (o 4Q174) su

[472] Dunn I.158-159; inoltre: J.D.G. Dunn, «The Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3:10-14)», in *NTS* 31(1985), 523-542; «Yet Once More - "The Works of the Law"», in *JSNT* 46(1992), 99-117; «Echoes of Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians», in *JBL* 112(1993), 465-467. Per la critica, cf. Moo, «"Law" and "Works of the Law"», (e *Romans*, 213-215); C.E.B. Cranfield, «"The Works of the Law" in the epistle to the Romans», in *JSNT* 43(1991), 89-101; T.R. Schreiner, «"Works of the Law" in Paul», in *NT* 33(1991), 217-244; M. Bachmann, «Rechtfertigung und Gesetzeswerke bei Paulus», in *ThZ* 49(1993), 1-33; Bell, *No One seeks for God*, 228-230.

[473] Si devono aggiungere altre tre osservazioni provenienti da altrettanti passi della stessa Rm: in 2,25-29, dove Paolo ha trattato della circoncisione, egli non ne ha affatto parlato in maniera negativa, ma ha solo detto che essa non serve se non si osserva tutta la Legge; in 4,6-8, a proposito di Davide, Paolo non parla di «identity markers» ma semplicemente di peccati in generale come trasgressioni della volontà di Dio; in 7,7, quando vuole portare un esempio concreto della valenza negativa dei precetti, Paolo non si riferisce a qualche «identity marker», ma cita addirittura un comandamento del Decalogo!

[474] La segnalazione dell'apocrifo era già stata fatta da Strack – Billerbeck III, 160s. Qui è detto pure che neanche il rabbinismo conosce il sintagma paolino, se non il semplice plurale *ma'ăśîm*, «opere/fatti», o tutt'al più *ma'ăśîm ṭôbîm*, «opere buone» (cf. *m.Ab.* 3,11.17).

[475] Un terzo è discusso: si tratta di 4QFlor 1,7, dove il Signore chiede di costruirgli un santuario, «nel quale portare come offerte di soave profumo davanti a lui le opere della legge», *ma'ăśê tôrāh* (lettura iniziale) o forse meglio *ma'ăśê tôdāh*, «opere di ringraziamento» (così leggono infatti F. García Martínez – E.J. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*, Leiden 1997, I, 352; e anche F. García Martínez – C. Martone, *Testi di Qumran*, Brescia 1996, 351.

cui non mancano gli studi.[476] Nella sua terza parte (C27), il testo si autodefinisce come «un compendio delle opere della legge», *miqṣat ma'ăśê hattôrāh*, e in effetti elenca una ventina di precetti/*halakôt* (cf. B3-82), che hanno sostanzialmente a che fare con le regole di purità. La loro esecuzione viene esplicitamente richiesta in vista della giustificazione: «E verrà computato a te come giustizia (*liṣ^edāqāh*), se tu farai (*b^e'ăśôteqā*) ciò che è retto e buono davanti a lui per il bene tuo e di Israele» (C31). Su questa base, si vede bene che le «opere della Legge» di Rm 3,20 non sono altro che le prescrizioni della Legge in quanto richiedono una esecuzione pratica, un «fare»; o meglio: sono semplicemente le cose fatte in obbedienza alla Legge. Sicché, visto che la Legge non esiste senza precetti specifici e che questi vengono onorati solo con la loro concreta attuazione, nel nostro versetto si dà una sorta di metonimia tra «opere della Legge» e «Legge»: non che Paolo intenda sempre identificare la Legge con le sue opere, anche perché queste sono considerate negativamente, mentre la Legge riceve pure dei giudizi positivi.[477] Ma nel nostro caso avviene in qualche modo un interscambio, sia perché le opere intese non sono solo alcune (contro Dunn), ma tutte quelle comandate dalla Legge, sia perché lo stesso complemento di origine con la preposizione *ek*, «in base a, sulla base di, a partire da», si ripete tanto a proposito delle opere (cf. Rm 3,20.28; 9,32; Gal 2,16[ter]; 3,2.5.10) quanto a proposito della Legge *tout court* (cf. Rm 4,14.16; 10,5; Gal 3,18.21; Fil 3,6). Secondo Paolo, infatti, le opere che escludono dalla giustificazione non sono quelle compiute contro la Legge, cioè i peccati (il che sarebbe fin troppo evidente), ma sono paradossalmente proprio quelle compiute in ossequio a essa! Entrano qui in conto tutti i verbi prassistici che egli ha impiegato nella precedente sezione 2,12-29 (*poieîn*, *prássein*, *teleîn*, *fylássein*) per dire che non basta vantarsi di avere la Legge e la circoncisione, se poi la Legge non viene praticamente osservata. Eppure, sul piano della giustificazione l'osservanza della Legge (anche quella fedele) è dichiarata improduttiva.

Passiamo così alla seconda componente del v. 20: «(in base alle opere della Legge) non sarà giustificato nessuno davanti a lui» (*ou dikaiōthēsetai pâsa sàrx enṓpion autoû*). Notiamo anzitutto che in queste parole riecheggia il Sal 142/143,2: «Non entrare in giudizio con il tuo servo, poiché non sarà giustificato davanti a te nessun vivente» (*ou dikaiōthḗsetai enōpión sou pâs zôn*).[478] Se il te-

[476] Gli studi maggiori su di esso sono: F. García Martínez, «Dos notas sobre 4QMMT», in *RQ* 16(1993), 293-297; P. Grelot, «Les oeuvres de la Loi (à propos de 4Q394-398)», in *RQ* 63(1994), 441-448; M. Abegg, «Paul, "Works of the Law" and MMT», in *BAR* 20(1994), 52-55; J.D.G. Dunn, «4QMMT and Galatians», in *NTS* 43(1997), 147-153; R. Penna, «Le "opere della Legge" in Paolo e nel manoscritto qumraniano 4QMMT», in *Vangelo e inculturazione*, 512-535.

[477] Così giustamente Pitta 152. In effetti, la legge è l'enunciazione di una norma, l'opera è una sua esecuzione pratica: quindi la distinzione va comunque mantenuta.

[478] Cf. Hays, *Echoes of Scripture*, 51-54. Notiamo soltanto la costruzione ebraizzante «non... ogni carne» equivalente a «nessuna carne / nessuno».

sto della LXX corrisponde all'originale ebraico, quello di Paolo non ne è una mera ripetizione; infatti l'Apostolo vi apporta due modifiche: invece di «ogni vivente» scrive «ogni carne»,[479] e soprattutto vi inserisce il complemento «in base alle opere della Legge», che là è assente e che invece per l'argomentazione di Paolo è determinante (come abbiamo appena visto). Ma bisogna dire che non si tratta di una citazione vera e propria (manca infatti ogni formula introduttoria), sicché il ritocco di Paolo è comprensibile. Tuttavia, il Salmo 142/143 deve aver giocato un ruolo importante nel suo pensiero, poiché la menzione della giustizia di Dio nel successivo Rm 3,21 richiama a sua volta lo stesso Salmo al v. 11 («A motivo del tuo nome, Signore, mi farai vivere, nella *tua giustizia* ricondurrai dalla tribolazione l'anima mia»); pertanto, proprio a motivo di questo Salmo bisognerà riconoscere una continuità tra i due testi di Rm 3,20 e 3,21, che pur nell'articolazione della lettera vengono contrapposti rispettivamente come una conclusione e come un nuovo inizio!

In secondo luogo, non si può non notare lo stridente contrasto tra questa dichiarazione e quella già incontrata in 2,13, secondo cui invece «non gli ascoltatori della Legge sono giusti davanti a Dio, ma gli esecutori della Legge saranno giustificati» (*dikaiōthēsontai*). Il conflitto è patente. A quale Paolo dobbiamo credere: a quello che promette la giustificazione per chi esegue la Legge o a quello che nega ogni giustificazione in base alla Legge? Sono possibili quattro spiegazioni diverse per risolvere l'aporia.[480] (1) 2,13 potrebbe riferirsi all'ultima giustificazione, quella del giudizio finale, mentre 3,20 intenderebbe la prima giustificazione, quella attuale; ma questa strada è impraticabile: infatti, a parte che anche qui Paolo impiega il futuro (da intendersi comunque come gnomico), lo stesso futuro è impiegato in 3,30 e 4,24 per dire che la giustificazione avverrà solo in base alla fede, cosicché, se anche l'ultima giustificazione sarà in base alla fede, non sarà in base alle opere della Legge. (2) In 2,13 «eseguire/fare la Legge» potrebbe riferirsi ai cristiani che compiono la volontà di Dio in Cristo, mentre le «opere della Legge» in 3,20 denoterebbero solo un suo compimento legalistico; ma una tale distinzione in 2,13 sarebbe del tutto incongrua al contesto, come là abbiamo detto. (3) 2,13 potrebbe riferirsi all'esecuzione fedele e completa della Legge (come mera ipotesi), mentre invece 3,20 riterrebbe ciò praticamente impossibile (e questa sarebbe la realtà), sicché nessuno sarà giustificato in quanto non c'è nessuno che metta in pratica i precetti della Legge nella quantità o estensione necessarie; ma lo stesso Paolo in quanto fariseo si era ritenuto «irreprensibile quanto alla giustizia connessa con la Legge» (Fil 3,6), non escludendo quindi ma ammettendo la possibilità di compiere le opere da essa richieste. (4) I due passi appartengono semplicemente a due momenti diversi dell'argomentazione svolta da Paolo, cosicché ciascuno di essi va spiegato secondo la sua rispettiva funzione retorica nei rispettivi contesti. Questa è la spiegazione migliore.

In effetti, la dichiarazione di 2,13 è fatta dal *punto di vista del Giudeo* in funzione della tesi che là Paolo vuole sostenere, cioè che al giudeo non basta vantarsi della Legge e della circoncisione per garantirsi di fronte alla giustizia retributiva di Dio, se poi egli trasgredisce la Legge nei suoi vari precetti; perciò, nell'antitesi «non gli ascoltatori..., ma gli esecutori...», l'accento cade sulla negazione. Quindi, Paolo ammette che, dal punto di vista giudaico, è possibile parlare di giustificazione in base alle opere (cf. 2,6), tanto che in 7,10 riconoscerà che i comandamenti sono stati dati «per la vita», e addirittura in 9,30 parlerà di «Legge di giustizia», riconoscendo ancora una volta che l'intento fondamentale della Legge è proprio quello di rendere giusti. Egli però ritiene che il giudeo non raggiunga la giustificazione, sia perché trasgredisce la Legge,[481] sia perché non accoglie la giustizia di Dio manifestatasi in Cristo.

Invece, l'affermazione di 3,20 è fatta ormai già *dal punto di vista cristiano* e di ciò che Paolo ha appena detto in 3,9ss sul fatto che tutti, giudei e greci, sono sotto il peccato. Se pur l'enunciazione di questo principio ha dei fondamenti biblici, non specificamente cristiani (e infatti Paolo ha addotto un lungo florilegio di citazioni veterotestamentarie in questo senso), tuttavia il punto di partenza implicito del suo pensiero è già la fede cristologica. All'origine non c'è una riflessione sull'impotenza della Legge, che egli non avrebbe mai ammesso con i soli presupposti della sua condizione di fariseo zelante, ma c'è una riflessione sulla portata universale della redenzione operata in Cristo, eventualmente coniugata con la prospettiva apocalittica della diffusa presenza del male nel mondo, che egli conosceva già prima pur senza condividerla.[482] Sicché, il v. 20 non guarda solo indietro, a ciò che l'Apostolo ha detto in 3,9-19, ma guarda già avanti, a ciò che sta subito per dire in 3,21ss (anzi, già i vv. 9-19 sono stati possibili per le implicite premesse cristologiche qui operanti). Perciò, in ultima analisi, le opere della Legge sono dichiarate improduttive non perché sono «opere *della Legge*»,

[479] Così anche in Gal 2,16; ma proprio il confronto con quest'altro passo paolino permette di minimizzare il valore del cambiamento (comunque più semitizzante), perché in Gal il costrutto «ogni carne» in 2,16b sta in parallelo nient'altro che con «l'uomo» in 2,16a. Del resto, lo stesso avviene in Rm, poiché «ogni carne», oltre a essere in parallelo con «tutto il mondo» del v. 19 e con «ogni uomo» del v. 4, lo è anche con la frase «tanto i giudei quanto i gentili, tutti» del v. 9, così come lo è con il semplice e universale *ánthrōpos* del successivo v. 28.

[480] Le mette abbastanza bene in luce Moo 211s, sia pure con qualche incoerenza: egli ne enumera cinque (allineandosi all'ultima, quella che per noi è la terza), ma un paio sono dei doppioni.

[481] Paolo non tiene conto del fatto che il sistema sacrificale del tempio, oltre ad altre possibilità (il digiuno e soprattutto la conversione/*tᵉšûbāh*), permetteva di cancellare le trasgressioni in cui il peccatore era incorso. Il motivo probabilmente è duplice: l'uno è che il linguaggio cultuale giudaico prescinde dal lessico della giustizia/giustificazione, connesso solo con la pratica della Legge, e l'altro è che anche quei dispiegamenti «religiosi» in realtà sono «opere» che egli giudica negativamente alla luce di Cristo.

[482] Il fortunato slogan di E.P. SANDERS *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione* (Biblioteca teologica 21), Brescia 1986, 606-613, «la soluzione precede il problema» (cioè, solo la fede in Cristo rivela la tragicità della situazione umana), potrebbe meglio essere riformulato nel senso che «la soluzione enfatizza il problema», in quanto il dramma del peccato e la soluzione apocalittico-enochica al problema del male non erano certamente ignoti neppure al fariseo Saulo.

ma semplicemente perché sono «opere».[483] E infatti, Paolo altrove parla solo di «*opere*», negando *tout court* la loro efficacia giustificante (cf. Rm 3,27; 4,2.6; 9,12.32; 11,6). Certo l'Apostolo non vuol dire che le opere siano esse stesse peccato, ma vuol dire che le opere da sole non sottraggono il giudeo, e in definiva l'uomo, a una logica di peccato. Non è comunque sufficiente fondare la sua tesi solo sull'impotenza autoredentiva dell'uomo, cioè sul fatto che l'uomo da solo non è in grado di compiere opere tali che soddisfino in tutto e per tutto le esigenze della Legge: ciò lascerebbe ancora il giudeo e l'uomo nel perimetro chiuso del proprio piccolo mondo. Come il punto di partenza di Paolo non è la nomologia/toralogia, così bisogna riconoscere che non è nemmeno l'antropologia: solo la cristologia, cioè Cristo stesso, ha costituito per lui la decisiva svolta ermeneutica, alla luce della quale gli è stato possibile condurre il discorso che egli svolge tanto sulla Legge quanto sull'uomo.

La terza affermazione del v. 20 giunge infatti ad ammettere per la prima volta che tra la Legge e il peccato c'è un filo diretto: «Poiché mediante la Legge c'è (solo) il riconoscimento del peccato» (*dià gàr nómou epígnōsis hamartías*). Con ciò Paolo anticipa quanto scriverà in 7,8-9, cioè che senza la Legge il peccato è morto, mentre il comandamento lo fa rivivere. Il problema è di sapere che cosa intenda Paolo qui con l'impiego del sostantivo composto *epígnōsis* invece del semplice *gnōsis*. Il termine non dovrebbe essere sopravvalutato nel senso dell'affermazione di una conoscenza piena;[484] infatti, già prima a proposito della conoscenza della volontà di Dio erano stati impiegati indifferentemente i verbi *epiginőskō* (1,32) e *ginőskō* (2,18). In ogni caso, bisogna precisare in che cosa consista questa (perfetta) conoscenza. Si tratta forse di una mera presa di coscienza soggettiva di essere peccatori?[485] Oppure si tratta di prendere atto dell'oggettività di ogni peccato in quanto ribellione a Dio?[486] O di conoscere nel senso concreto di «fare esperienza» del peccato, cioè di commettere peccati (cf. 7,7ss)?[487] O ancora l'affermazione di Paolo, che sembrerebbe non avere senso per i giudei, i quali ritengono la Legge come un dono positivo di Dio, si riferisce soltanto ai gentili per informarli sulla loro condizione degenere?[488] Oppure, meglio, si allude al riconoscimento del peccato, personificato al singolare, come potenza che sottomette l'uomo alla schiavitù (cf. 3,9)?[489] Una cosa è certa: il contesto non lascia spazio per distinzioni tra giudei e gentili, i quali sono stati accomunati già in 3,9 e lo saranno ancora poco dopo in 3,22b-23. Se dunque l'affermazione paolina vale per tutti, e se è vero che il giudeo da parte sua non giudicherebbe la Legge in questi termini, bisogna ammettere che il pronunciamento di Paolo è comandato nient'altro che dall'evangelo. È solo la fede in Cristo che permette un giudizio del genere sulla Legge, ed è un giudizio che non si limita a stigmatizzare la sua insufficienza ai fini della giustificazione, ma giunge a collegare strettamente la Legge alla sfera del Peccato, in quanto essa fa prendere atto all'uomo di esserne invischiato al punto da non poterne uscire autonomamente.[490]

[483] Così Moo 217. Perciò, «i giudei diventano rappresentanti degli uomini in generale. Se i giudei, con la migliore Legge che si può avere, non possono trovare la salvezza attraverso di essa, allora *qualunque* sistema basato sulle opere si rivela incapace di vincere il potere del peccato» (ib.).

[484] Così Pitta 156.

[485] Così K. Sullivan, «Epignosis in the Epistles of St. Paul», in *SPCIC* 2, 405-416, qui 407.

[486] Così Fitzmyer 339; Légasse 246.

[487] Così Bell, *No One seeks for God*, 236.

[488] Così Stowers, *A Rereading*, 190, con citazione di *LAB* 11,1-2: «Anche se gli uomini dicono: "Noi non ti abbiamo conosciuto e perciò non ti abbiamo servito", io avanzerò un reclamo nei loro confronti, perché non hanno imparato la mia Legge».

[489] Così Moo 210.

[490] In altri passi Paolo si esprime in termini ancora più forti sulla Legge: cf. Rm 4,15; 5,13.20; 6,14; 7,5.7-11; 1Cor 15,56; Gal 3,19. La teologia della Riforma ha elaborato il concetto di un triplice uso della Legge (come principio di giustificazione, come mezzo per conoscere la propria debolezza, come semplice norma per la vita cristiana); cf. G. Ebeling, «On the Doctrine of the *Triplex usus Legis* in the Theology of the Reformation», in *Word and Faith*, Philadelphia 1963, 62-78.

I.B
La giustizia di Dio annunciata dall'evangelo e le sue implicanze soteriologiche (3,21–5,21)

Passare dal v. 20 al v. 21 di Rm 3 è come varcare una soglia, come valicare un displuvio, come superare un dislivello verso l'alto con un balzo deciso. E si tratta di un salto, che torna a recuperare l'altitudine del tema enunciato nella *propositio* 1,16-17, rimettendosi su quella stessa quota. Paolo infatti era partito prospettando, come contenuto dinamico dell'evangelo, il dato di una singolare *iustitia salutifera* di Dio connessa inestricabilmente con la fede del credente. Ma, da 1,18 in poi, era passato a discorrere in termini contrapposti della *iustitia retributiva*, quella che i suoi interlocutori giudeo-cristiani di Roma coltivavano come parte determinante della loro ermeneutica dell'evangelo e quindi della loro fede. I cristiani «conservatori» di Roma, infatti, condizionati dalle precomprensioni proprie sia del giudaismo sia del comune senso della prassi giudiziaria, dovevano coniugare la loro fede in Cristo/Messia con l'idea di un Dio che retribuisce l'uomo solo in base alle sue opere e in definitiva in base alla sua fedeltà alla Legge e ai suoi precetti.

Evidentemente, i cristiani destinatari della lettera non avevano dedotto dalla loro fede cristologica nessuna originale conseguenza sulla dimensione del suo risvolto antropologico. Non si erano chiesti quale impatto avesse sull'uomo la credenza in Gesù come Messia d'Israele. Erano rimasti fermi all'idea che Gesù di Nazaret compiva, sì, le promesse messianiche del popolo dell'alleanza, ma ne collegavano la figura solo all'idea di una sua espiazione dei peccati di quello stesso popolo, alla condizione della sua personale dignità di Risorto e alla sua funzione di futuro giudice *a latere* escatologico: tutto, cioè, rimaneva nell'orizzonte limitato di una comprensione giudaizzante delle cose. Non avevano dedotto nulla di nuovo sull'influsso che quella figura poteva avere in rapporto a chi non apparteneva a Israele, cioè i gentili/*goyyîm*, se non accogliendoli come proseliti ancora alla maniera giudaica, tutt'al più dispensandoli da alcune norme secondo la decisione sancita dagli apostoli a Gerusalemme (cf. At 15,20.29). Proprio questa trascuratezza rispetto agli esterni, agli «altri», o peggio il loro abbandono a una sorte di sfavore, se non di condanna, aveva consolidato i giudeo-cristiani di Roma (ma certamente non solo loro) nella convinzione di un proprio peculiare *status* di avvantaggiati nei confronti del giudizio di Dio.

Nella sezione epistolare 1,18–3,20 l'Apostolo ha inteso appunto smantellare ogni presunzione di questo tipo. Egli ha stabilito con tutta chiarezza, certo pro-

vocando tra i suoi destinatari scandalo e non solo discussione, che tra il giudeo e il gentile c'è totale uguaglianza davanti a Dio: e questo già sul semplice piano del presupposto di una sua giustizia retributiva. Cioè, se sono soltanto le opere che contano, allora non c'è differenza tra chi le compie, sia egli giudeo o gentile: la differenza ci sarebbe, se il giudeo, oltre che vantarsi di possedere la Legge di Dio e di essere circonciso, osservasse appieno quella stessa Legge distinguendosi così in modo incomparabile. Ma Paolo ha fatto notare che ciò non avviene per due motivi: perché la Legge è osservata anche dal gentile, che pure non l'ha, e perché il giudeo, che invece la possiede, ne è però trasgressore.

Anzi, nella perorazione del suo discorso, in 3,9-20, Paolo ha rincarato la dose col dire che la mancanza di differenza tra i giudei e i gentili poggia anche su un altro fondamento ben più consistente, cioè sul fatto che entrambi, e quindi tutti gli uomini, sono accomunati in una medesima condizione di peccato. Quella sezione epistolare, dunque, ha aggiunto qualcosa all'argomentazione precedente, e cioè non solo che tutti di fatto peccano, ma che per giunta tutti stanno sotto a una superiore tirannia del peccato, suggerendo così che la molteplicità dei peccati è semplicemente segno di una radicata condizione di base, che produce atti malvagi a essa conformi. Se perciò nessuno sarà giustificato per le opere della Legge, ciò non dipende tanto dal fatto che nessuno è in grado di mettere davvero in pratica tutti i suoi precetti, sicché tutto il mondo è comunque colpevole davanti a Dio, quanto piuttosto dal fatto che la Legge in fondo in fondo non fa altro che condurre l'uomo a prendere atto della propria incapacità radicale a osservarla.[1] L'impossibilità di una giustificazione basata solo sulle opere non è che una conseguenza logica di questa condizione di base, di cui i comportamenti peccaminosi non sono altro che polloni.

Dopo aver solo contestato, cioè dopo aver solo detto come non stanno le cose, o come stanno ma in termini negativi, e quindi dopo aver tracciato un quadro dai toni molto scuri, ecco che finalmente in 3,21 Paolo passa a un discorso di tipo positivo, quanto mai luminoso. Non che già prima fossero mancati segnali in questo senso. In 3,1-8 l'Apostolo aveva fatto intravedere la realtà di un Dio che non è solo giudice freddamente imparziale, ma che garantisce anche la sua fedeltà/giustizia/verità al di là di ogni possibile umana infedeltà/ingiustizia/menzogna. Ma quello non era più che un tenue spiraglio all'interno di un paesaggio argomentativo poco esaltante. Ora, invece, avviene la svolta. Ora l'evangelo, proprio come «annuncio buono, favorevole», viene affermato in tutto il suo fulgore e inevitabilmente anche in tutta la sua carica di novità sorprendente.

[1] Che non sia in gioco soltanto l'impossibilità fuori della fede in Cristo di compiere la Legge, come se poi fosse solo il cristiano in grado di compierla davvero, lo si vede doppiamente: primo, dal fatto che non necessariamente il cristiano è moralmente migliore del giudeo o del gentile (vedi l'interpretazione di Rm 8,4); secondo, dal fatto che Paolo evita normalmente l'impiego del concetto di «opere», *érga*, per designare il comportamento del credente (cf. F. Hahn, «Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief», in *ZNW* 67[1976], 29-63. 61).

Il nuovo genere di argomentazione, che si sviluppa per altri due capitoli (fino a 5,21), rappresenta non tanto una integrazione di quanto detto prima, quanto piuttosto una contrapposizione a quel tipo di Dio, a quel tipo di giustizia, e anche inevitabilmente, anzi soprattutto, a quel tipo di uomo là tratteggiati. In effetti, la nuova *propositio* (3,21-22) contiene due aspetti: uno antropologico che insiste sulla necessità della fede (non delle opere) per rapportarsi alla nuova giustizia di Dio, e uno cristologico che collega quella giustizia nient'altro che all'evento-Cristo (non più alla Legge).

Ma, se pur l'intera esposizione ora parte dal dato dell'evento-Cristo, nel quale si è manifestata definitivamente la giustizia salvifica di Dio, l'interesse maggiore di Paolo, almeno dal punto di vista della quantità materiale del testo, non verte propriamente su quell'evento considerato nella sua oggettività (a cui dedica soltanto 3,24b-26; 4,24b-25; 5,6-8.15b.17c.18b), bensì sulle sue conseguenze antropologiche (tutto il resto del testo), cioè sul modo con cui l'uomo è invitato a rapportarsi a esso e su ciò che di nuovo quell'evento è in grado di produrre nell'uomo stesso. Possiamo avere un'idea precisa del bilanciamento tematico dell'insieme, comparando il trattamento che Paolo riserva ai personaggi/soggetti per così dire messi in scena in questa sezione e che presentiamo nell'ordine della loro comparsa sul proscenio. Sono sei nomi di persona: Dio, Gesù Cristo, Abramo, Davide, Adamo, Mosè; sei nomi astratti: Fede, Promessa, Pneuma,[2] Legge, Peccato, Morte;[3] e poi il soggetto umano variamente designato: «tutti», «uomo/uomini», «discendenza», «eredi», «genti», «i molti», soprattutto «noi», ecc. Ebbene, è interessante notare quanto spazio venga riservato proprio a questo soggetto umano rispetto agli altri attori.

– *I nomi di persona.* «Dio» è menzionato 20 volte (più 1 volta Signore in 4,8), a cui si aggiungono alcuni pronomi (lui, suo: 3,25-26; 5,8.10) e una serie di verbi attivi (pose pubblicamente, giustifica/giustificherà, vivifica i morti/chiama all'essere, ha risuscitato Gesù, conferma il suo amore: cf. 3,25.30; 4,17.24b; 5,8), oltre alla menzione di tre sue proprietà: la giustizia (4 volte), la grazia (8 volte), l'agàpe (2 volte). «Gesù Cristo» è menzionato 11 volte (più 4 volte «Signore», 1 volta «Figlio suo» e 1 volta «un solo uomo» in 5,15), a cui si aggiungono 1 volta l'originale qualifica di «strumento di espiazione», quattro pronomi (suo, lui: 3,25; 5,9[bis].10) e alcuni verbi passivi (4,25: fu consegnato, fu risuscitato) o attivi (5,6.8: morì), oltre alle proprietà dell'obbedienza. «Abramo» 7 volte nel c. 4, con in più 13 riferimenti mediante la qualifica di «padre»,

[2] L'inserimento del Pneuma Hágion in questa serie non pregiudica affatto la sua dimensione personale. Se lo inseriamo qui, oltre che per la rarità del suo impiego, è solo per riconoscere che questo tipo di personalità è del tutto originale, incomparabile: infatti, lo Spirito Santo appare come un dono all'uomo in forma «impersonale», in quanto «effuso (propriamente, versato) nei nostri cuori» (a monte c'è la metafora biblica dell'acqua rigenerante): ciò non si dice propriamente di una persona secondo i nostri criteri (d'altronde, la sua «effusione nei nostri cuori» non corrisponde a quanto diciamo di una persona amata: «ti porto nel cuore»).

[3] La Vita, *zōḗ*, non è fatta soggetto di alcuna azione, ma è solo oggetto dell'azione di Cristo, della sua morte-vita (cf. 5.17.18.21).

i pronomi «egli, lui, suo», e alcuni verbi attivi o passivi (4,3.11.19.20.21); a lui è connessa una volta Sara. «Davide» soltanto in 4,6 e solo come metonimia dei Salmi. «Adamo» 2 volte in 5,14, con in più 6 volte la qualifica «un solo uomo», oltre alla proprietà della disobbedienza. «Mosè» soltanto di sfuggita in 5,14.
– *I nomi astratti* sono attestati nel modo seguente: «Fede» 20 volte (più 7 volte il verbo); «Promessa» 4 volte (più una volta il verbo); «Pneuma» 1 volta sola (5,5); «Legge» 15 volte; «Peccato/caduta» 17 volte (più 4 volte il verbo «peccare» e altri di cui esso è soggetto: entrò, abbondò, regnò); «Morte» 5 volte (solo in 5,12-21).[4]
– *Il soggetto umano*, invece, oltre alla varietà delle denominazioni, conosce un'ampiezza di riferimenti sorprendente: «tutti» 10 volte; «uomo/uomini» 9 volte (più una volta *anḗr* in 4,8); «discendenza» 3 volte» (più due volte con l'anafora dell'articolo in 4,16); «eredi» 2 volte; «genti» 4 volte» (più «giudei» solo una volta); «circoncisione» *vs.* «prepuzio» 7 volte; «i molti» 7 volte; il pronome «noi/nostro» 13 volte; si aggiungano altri riferimenti, come «colui che opera... colui che non opera» (con l'aggiunta di un pronome: 4,4-5). In più, c'è tutta una serie di varie qualifiche antropologiche, concernenti sia la situazione negativa dell'uomo («empi», 2 volte; «deboli», 1 volta; «peccatori», 2 volte; «nemici», 1 volta; «condanna», 2 volte), sia la situazione positiva («coloro a cui sono rimesse le iniquità, sono dimenticati i peccati, a cui il Signore non imputa il peccato», 1 volta; «siamo stati giustificati / sono stati costituiti giusti», 4 volte; «siamo stati riconciliati», 1 volta; «siamo in pace», 1 volta; «abbiamo accesso alla grazia nella quale stiamo», 1 volta; «ci gloriamo», 2 volte; «saremo salvati», 2 volte). Lo stesso concetto di «giustizia» è applicato all'uomo ben 10 volte (più del doppio della sua semantica teologica); a questa prospettiva appartengono anche i suddetti concetti di Fede e di Peccato. Della dimensione antropologica positiva fa parte poi una nutrita serie di altre realtà in 5,15-21 come «il dono», «la grazia», «il dono nella grazia», «la giustificazione», «la giustificazione per la vita», «la vita eterna». In tutto si arriva addirittura a un centinaio di attestazioni.

A giudicare da quanto insistentemente sia l'uomo a essere chiamato in causa (e a lui si riferiscono anche i nomi astratti), se ne deduce che appunto è di lui che Paolo fondamentalmente si interessa: non più del rapporto antagonistico tra giudei e gentili, ma dell'uomo in generale. Non che l'Apostolo faccia un trattato di antropologia. Infatti, l'intero discorso sull'uomo è assolutamente relazionato all'intervento di Dio in Gesù Cristo: questo è il solo fondamento che regge l'insieme. Ma si capisce bene di qui come in 8,31 l'Apostolo possa poi dare di Dio l'originale definizione di «Dio per noi»! È solo per l'uomo che Dio ha agito, ed è solo per l'uomo che Cristo morì versando il proprio sangue. Ma questa centralità dell'uomo non risulta soltanto dalle ricorrenze lessicali. Ancora di più, essa spicca in base alla struttura stessa dell'argomentazione paolina.

[4] La disparità tra la frequenza dei primi tre concetti (25 volte) e quella degli altri tre (37 volte) evidenzia per contrasto l'importanza «evangelica» degli uni rispetto alla drammaticità evocata dagli altri.

Paolo, infatti, svolge la sua argomentazione in tre tempi, dei quali il secondo è più unitario, mentre il primo e il terzo sono più articolati. In primo luogo (3,21-31), egli pone a fondamento di tutto il suo discorso la rivelazione della giustizia salutifera di Dio avvenuta nell'effusione del sangue di Cristo (3,21-26), accompagnando questa esposizione con un indissociabile discorso sul valore della fede come fattore che vi è «logicamente» correlato (3,27-31). In secondo luogo (4,1-25), Paolo, invece di svolgere o descrivere il fattore teologico/cristologico della morte di Cristo, insiste proprio sul fattore della fede, che è più propriamente antropologico/universalistico: a questo scopo adduce l'esempio di Abramo sia come archetipo del credente e quindi di ogni uomo che può essere giustificato da Dio (solo) in base alla sua fede, a prescindere dall'osservanza della Legge, sia come progenitore di una nuova famiglia a cui appartengono anche i gentili. In terzo luogo (5,1-21), vengono dedotte le conseguenze dall'uno e dall'altro momento (il sangue di Cristo e l'esempio di Abramo), esplicitando la dimensione cristologica della giustificazione e applicandone i risultati al credente cristiano secondo un orizzonte universalistico: ebbene, il risultato di questi antecedenti (uno causale e l'altro esemplare) è che il credente/giustificato si trova in piena comunione con Dio nell'attesa della salvezza ultima (4,22–5,11); ma Paolo porrà una sottolineatura particolare al «dono di giustizia» ottenuto da Cristo, che attualmente caratterizza il cristiano all'interno del panorama dell'universalità del peccato derivante da Adamo (5,12-21).

I.B.1 L'EVENTO-CRISTO E IL SUO INTRECCIO CON LA FEDE (3,21-31)

[3,21]Ora invece, senza la Legge, la giustizia di Dio si è manifestata, testimoniata dalla Legge e dai Profeti, [22]ma una giustizia di Dio mediata dalla fede in Gesù Cristo per tutti coloro che credono, poiché non c'è differenza; [23]infatti tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, [24](ma sono) giustificati gratuitamente con la sua grazia mediante la redenzione che è in Cristo Gesù: [25]lui Dio 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, [26]con la clemenza di Dio, al fine di mostrare la sua giustizia nel tempo presente, così da essere giusto e giustificante colui che si basa sulla fede in Gesù.
[27]Dov'è dunque il vanto? È stato escluso! Con quale legge? Delle opere? No, ma con la legge della fede! [28]Riteniamo infatti che l'uomo venga giustificato per fede, senza le opere della Legge. [29]Forse Dio è solo dei giudei? Non lo è anche dei gentili? Sì, anche dei gentili, [30]dato che c'è un solo Dio, il quale giustificherà la circoncisione in base alla fede e il prepuzio mediante la fede. [31]Dunque, annulliamo la legge mediante la fede? Non sia mai! Al contrario, confermiamo la Legge.

1. Note di critica testuale

Nel v. 22 la frase «per tutti coloro che credono» (*eis pántas toùs pisteúontas*) viene diversamente letta: o «su tutti coloro che credono» (*epì pántas*...: Vg stuttgartensia), o «per tutti e su coloro che credono» (*eis pántas kaì epí*...: S^2 D F G,

testo bizantino, it, vg^{cl}, Ambrosiaster); evidentemente il testo critico spiega le due varianti.

Nel v. 25 il testo è stato ritoccato in due luoghi. (a) Il complemento «mediante la fede» viene letto da molti manoscritti senza l'articolo (S C* D* F G 0219 [non sicuro] 365 1506 1739 1881 2495 e altri), mentre viene interamente omesso da pochi (A, qualche minuscolo); la lettura piena è propria di B C^3 D^2 Ψ, testo bizantino; il testo critico valorizza B, e infatti l'omissione dell'articolo potrebbe spiegarsi per concordanza con il v. 22. (b) Il complemento «mediante la remissione» (*dià tễn páresin*) viene letto con l'aggiunta «nel secolo presente» da un solo manoscritto (*en tôi nyn aiôni*: 1908), mentre pure un solo altro rende in maniera interamente diversa con «nel tempo presente mediante l'indurimento» (*en tô nyn kairôi dià tễn pốrōsin*: 1875).

Nel v. 26 una curiosa variante, invece di «giustificare colui che si basa sulla fede in Gesù», legge: «giustificare Gesù sulla base della fede» (non *tòn ek písteōs Iēsoû*, ma *tòn ek písteōs Iēsoûn*: D L Ψ 33 614 945 1506 2464; Clemente Al.); altri omettono addirittura il nome di Gesù (F G, qualche minuscolo).

Nel v. 27 «il vanto» viene specificato da alcuni manoscritti come «il tuo vanto» (F G, qualche minuscolo, it, vg di Wordsworth).

Nel v. 28 l'indicativo «riteniamo», *logizómetha*, viene letto da vari manoscritti come un congiuntivo esortativo, *logizốmetha* (K P 1175 1739^c 2464 e pochi altri).

Nel v. 30 la particella condizionale *eíper*, «se davvero, se è vero che», viene più logicamente letta in certi casi come particella rafforzativa *epeíper*, «poiché, dato che» (S^2 D* F G Ψ, testo bizantino); ma, essendo questa la lezione più facile, si preferisce l'altra.

2. *Sguardo d'insieme*

Un po' provocatoriamente potremmo dire che la Lettera ai Romani comincia solo qui, almeno nel senso che solo adesso prende finalmente avvio lo svolgimento della tesi di fondo enunciata in 1,16-17; non è difficile perciò riconoscere in 3,21-22, in quanto ripresa e riformulazione di quella *propositio*, l'enunciazione della tesi della nuova sezione.[5] Intanto, ciò che Paolo ha detto finora in 1,18–3,20 ha avuto la funzione di preparare per contrasto proprio quanto egli ora ha in animo di esporre. Perciò, è come se ora l'Apostolo almeno in parte voltasse le spalle all'argomentazione precedente: un gesto che però va ben valutato. Di quella argomentazione, a ben vedere, egli rifiuta solo due aspetti sia pur importanti: per quanto riguarda Dio, egli ripudia l'idea di una giustizia retributiva, pro-

[5] Cf. in specie P. Pulcinelli, «"È stata manifestata la giustizia di Dio". L'interpretazione di Rm 3,21-22 e la sua funzione nel contesto», in *Later* 64(1998), 7-47. «Un vestibolo teologico» è definito il v. 21 da D.A. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26* (JSNT SS 65), Sheffield 1993, 181.

porzionata alle opere umane; per quanto riguarda gli uomini, non accetta che alcuni (i giudei) presumano di essere favoriti rispetto ad altri (i gentili). Egli, invece, dal cammino finora percorso porta con sé alcune acquisizioni non meno importanti di quanto ha rigettato, riguardanti sia Dio sia l'uomo. Della definizione di Dio mantiene due componenti fondamentali, anche se parzialmente antinomiche: l'una è la sua fedeltà, che resta ferma nonostante le infedeltà umane, e questa idea non è che un risvolto della giustizia salvifica, la quale passa ora al centro della nuova sezione; l'altra componente è la sua imparzialità, che ora però si manifesta non più in un neutrale giudizio secondo le opere, ma si afferma nel concedere gratuitamente la giustificazione a tutti i credenti, senza differenze di statuti etnico-religiosi. Della definizione dell'uomo, poi, Paolo mantiene almeno come presupposti della sua nuova argomentazione due fattori complementari: l'idea che tutti gli uomini nei fatti sono trasgressori della Legge, e l'idea di una loro radicale sottomissione al Peccato come sovrano incontrastato.

La nuova esposizione, da parte sua, si caratterizza ora per un paio di asserzioni fondamentali e originalissime. La prima verte sulla rivelazione di una giustizia di Dio quanto mai diversa (nella sua natura e nella sua modalità) da quella retributiva precedentemente considerata, appunto perché non più relazionata alle opere dell'uomo ma alla morte di Cristo.[6] La seconda riguarda l'unico atteggiamento possibile da parte dell'uomo stesso, inteso non più quale condizionamento previo di quella giustizia (come sarebbero le opere), ma solo come conseguente risposta a essa, cioè la nuda fede, presentata in modo tale da condurre l'uomo assolutamente fuori sia dalla logica commerciale dei diritti maturati in base alle opere sia soprattutto dal suo schiavizzante soggiogamento alla sovranità del Peccato.[7]

Il procedimento che caratterizza la nuova sezione epistolare è impostato appunto su queste due asserzioni. La pericope perciò si articola facilmente in due brevi sottosezioni: i vv. 21-26 sono incentrati sul dato oggettivo della rivelazione della giustizia di Dio nel sangue di Cristo, avvenuta «nel tempo presente»; i vv. 27-31 insistono invece sul dato soggettivo della fede come unico mezzo adeguato per rapportarsi a quella rivelazione. Le due rispettive tematiche, però, non sono separate, ma fortemente intrecciate. In ciascuna delle due sottosezioni è presente rispettivamente la tematica dell'altra. Se tuttavia è possibile scorgere una

[6] Vedi anche P.-G. Klumbies, «Der Eine Gott des Paulus. Röm 3,21-31 als Brennpunkt paulinischer Theo-logie», in *ZNW* 85(1994), 192-196; tuttavia l'affermazione del v. 30, secondo cui Dio non è solo dei giudei ma anche dei gentili, non è una novità di questa sezione, poiché deriva già dalla sezione precedente.

[7] Giustamente M. Theobald, «Das Gottesbild des Paulus nach Röm 3.21-31», in Id., *Studien zum Römerbrief* (WUNT 136), Tübingen 2001, 30-67, parla di un procedimento del pensiero di Paolo a circolo, in quanto si va dalla giustizia di Dio alla fede dell'uomo e viceversa. Non si capisce perciò come sia possibile scrivere che questo passo «non tratta della soggettività cristiana della fede» (C.K. Stowers, *A Re-Reading of Romans. Justice, Jews and Gentiles*, New Haven-London 1994, 224: l'A. intende qui la fede come quella di Cristo).

accentuazione particolare, essa verte sul dato della fede più che su quello dell'evento-Cristo. Infatti, nei vv. 21-26 si parla già tre volte di fede (cf. vv. 22[bis].25),[8] mentre nei vv. 27-31 se ne riparla cinque volte (cf. vv. 27.28.30[bis].31), ma senza più alcun esplicito riferimento alla morte di Cristo (per questo bisognerà attendere gli ulteriori scarni cenni in 4,25; 5,6ss). Questo sbilanciamento a livello di attestazione scritta in favore della fede non deve comunque indurre a ritenere che questa sopravanzi l'evento. Piuttosto, il comportamento di Paolo ha una spiegazione. Egli infatti non ha tanto da controbattere i suoi destinatari sul dato oggettivo della cristologia: sia lui sia loro sono sostanzialmente uniti su questo punto (tanto che riprende dal patrimonio giudeo-cristiano il concetto di *hilastḗrion*, «strumento di espiazione»). La divergenza, la materia del contendere verte piuttosto sul valore da attribuire alla fede, cioè all'ermeneutica di quell'evento e del suo protagonista: mentre i «conservatori» della Chiesa di Roma la sottovalutavano come pura accettazione della messianicità di Gesù e semmai della sua morte redentrice in funzione dei giudei, l'Apostolo invece la mette in primo piano come fattore destabilizzante di ogni vanto costruito su privilegi (legge/circoncisione) o su pretese (opere degne di ricompensa), che non fanno uscire ma rinchiudono ancora di più l'uomo in orizzonti particolaristici.

3. Commento

(A) La giustizia di Dio connessa con il sangue di Cristo (3,21-26)

Il **v. 21** si apre con l'avverbio «ora», *nyní*, che segna un evidente passo avanti nell'argomentazione della lettera, anche perché seguito dalla particella *dé* (connettiva con valore tendenzialmente avversativo). Si può discutere se questo costrutto abbia una funzione di tipo cronologico, come articolazione di due epoche diverse e successive nella storia della salvezza,[9] con sottintesa valenza escatologica in riferimento a una rivelazione finalmente conclusiva e definitiva, oppure semplicemente di tipo retorico, come tecnica per evidenziare un mero progresso argomentativo rispetto a ciò che è stato detto prima.[10] Per decidere è determinante il contesto. Infatti il sintagma *nynì dé* nel NT è proprio di Paolo (18 volte su 19[20]) ed egli certo vi annette spesso il valore di un'articolazione me-

[8] Certo non si può negare a D.A. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness*, che il fattore principale dei vv. 21-26 consista nell'idea della rivelazione della giustizia di Dio (4 volte menzionata: vv. 21.22.25.26). Tuttavia, mi sembra ingiustificato ritenere «incidental and retrospective points» due altri elementi, cioè l'antitesi sul concetto di Legge nel v. 21 e l'antitesi peccato-grazia nei vv. 22d-24a, giudicata una parentesi (cf. 177-203). L'Autore, del resto, non fa gran conto del fattore-fede, che non solo bilancia ma addirittura spiega e rende comprensibile il concetto stesso di giustizia di Dio manifestata in Cristo.

[9] Così la maggioranza dei commentatori (cf. Dunn, Fitzmyer, Moo, Haacker, Légasse); Pitta vi associa giustamente una valenza argomentativa.

[10] Così J. Woyke, «"Einst" und "Jetzt", in Röm 1-3? Zur Bedeutung von *nynì dé* in Röm 3:21», in *ZNW* 92(2001), 185-206 (con riferimento al suo impiego da parte di Filone Al. e Fl. Giuseppe).

ramente logica (cf. Rm 7,17; 1Cor 12,18; 13,13), ma altre volte lo impiega per denotare una svolta esistenziale, a livello sia individuale (cf. Rm 6,22; 7,6; Fm 9) sia epocale (cf. Rm 8,1; 11,30; 15,23.25). Nel nostro caso, bisogna tenere conto di vari elementi che denotano una dimensione cronologica dell'affermazione: la netta contrapposizione con ciò che è stato detto prima sulla negativa condizione storica dell'uomo, la menzione dell'atto pubblico compiuto da Dio in Cristo (v. 25a), il riferimento ai «peccati passati» (v. 25) e l'esplicito accenno al «tempo presente» (v. 26). In pari tempo, non bisogna trascurare il valore assiologico della formula: prima Paolo non ha parlato di passato, ma solo di un modo diverso, alternativo, di considerare la giustizia di Dio e la Legge. Le due possibili funzioni di fatto sono congiunte: in tanto avviene ora un passo avanti nell'argomentazione dell'Apostolo in quanto egli evidenzia il superamento di una fase storica o comunque di una modalità di rapportarsi a Dio, che è di altri, ma che non deve (più) contraddistinguere il cristiano.

Va notata la posizione enfatica del complemento «senza Legge» (*chōrìs nómou*), posto com'è prima del soggetto e del verbo. Di fatto è proprio questo complemento che apre la frase e insieme tutta la nuova sezione. È dunque l'assenza della Legge che dà come l'intonazione all'intera esposizione, come se Paolo volesse sgombrare il campo da ciò che sarebbe un ostacolo per poter parlare adeguatamente della giustizia di Dio e della sua manifestazione. D'altronde, è interessante osservare che la preposizione «senza» in Rm viene impiegata in rapporto alla Legge e alle sue opere cinque volte su sei (cf. 3,21.28; 4,6; 7,8.9).[11] Può darsi che la mancanza dell'articolo davanti a «Legge» non vada troppo rimarcata, trattandosi di un nome astratto.[12] Ma il fatto che essa risulti il contraltare addirittura della giustizia di Dio la riconosce come un'entità di prima grandezza, sia pur nello stesso tempo in cui Paolo la rifiuta.[13] Il contestuale sintagma «senza le opere della Legge» (vv. 20 e 28) ne è semplicemente una specificazione. Il suo deciso accantonamento pone certo il problema della sua origine: come mai Dio ora interviene senza la Legge, che secondo la tradizione giudaica è pure da considerarsi come un ineguagliabile dono di Dio stesso? L'Apostolo aveva già affrontato la questione in Gal 3,15–4,11, dove la Legge data a Mosè era messa in contrasto con la Promessa fatta ad Abramo, considerandola come una parentesi tra Abramo e Cristo. Ciò qui è presupposto, ma sarà anche ripreso nel c. 4, dove appunto Paolo prenderà nuovamente in esame e con maggiore ampiezza il caso di Abramo.

La «giustizia di Dio» (*dikaiosýnē theoû*) è il vero, unico soggetto della frase e quindi ne porta il peso semantico maggiore. Essa rappresenta il versante positivo della tesi, di cui la Legge non è che il lato negativo: l'una è affermata, l'altra esclusa; anzi, è solo l'esclusione della Legge che permette alla giustizia di Dio di mani-

[11] La sesta volta riguarda l'impossibilità di credere «senza chi annuncia» (10,14).

[12] Cf. BDR §§ 258-259.

[13] E questo rifiuto doveva necessariamente apparire agli occhi degli interlocutori giudeo-cristiani qualcosa di «rivoluzionario» (Campbell, *The Rhetoric of Righteousness*, 179).

festarsi per quello che veramente è: il contrassegno di un inaspettato intervento di grazia, libero e gratuito. Per il suo significato rimandiamo a quanto detto in occasione della sua prima occorrenza nella *propositio* di 1,17. Ma là si trattava solo di un'enunciazione di principio un po' astratta, legata all'annuncio evangelico e comunque priva ancora di dimostrazioni. Ora invece, e solo ora, si può comprendere appieno tutta la sua portata innovativa, dopo che in 1,18–3,20 è stato descritto e scartato ciò che ne costituirebbe la sola, reale alternativa, cioè la giustizia retributiva relazionata alle opere morali dell'uomo. Ora finalmente siamo in grado di capire bene che, come Paolo spiegherà subito dopo, si tratta di una «giustizia» unica nel suo genere, priva di confronti, perché tutta paradossalmente favorevole al peccatore, e quindi estranea ai presupposti delle comuni categorie umane. Un assaggio di questa evangelica proprietà divina Paolo lo aveva già dato in 3,1-8, dove lo stesso sintagma era inserito nel v. 5 in mezzo ad altri due suoi sinonimi, «fedeltà di Dio» (v. 4) e «verità di Dio» (v. 7): tutte e tre proprietà divine rispettivamente contrapposte ad altrettante proprietà umane parallele, «infedeltà» (v. 4), «ingiustizia» (v. 5), «menzogna» (v. 7). Ma là essa rispondeva solo all'obiezione se le infedeltà dell'uomo intacchino ed estinguano la fedeltà di Dio. La risposta negativa che Paolo ne aveva dato era solo in funzione di una riaffermazione del peccato come dominatore dell'esistenza umana non redenta (vv. 9-20). Qui invece essa domina ormai incontrastata tutta la nuova sezione argomentativa della Lettera ai Romani, e si parla solo di essa, della sua manifestazione e del modo con cui essa tocca l'uomo. L'esclusione senza appelli della Legge suggerisce già di questa giustizia una certa qual connotazione, sia pure in termini negativi: proprio la negazione, infatti, ne delimita già la semantica, appunto negando di cercarla nella direzione della Legge e quindi indirizzando verso un'altra direzione.

Ora Paolo ne precisa maggiormente i contorni, cominciando col dire che non bisogna attenderne una rivelazione futura, poiché la sua manifestazione è già avvenuta: «si è manifestata» (*pefanérōtai*: perfetto medio-passivo). Per la verità, il tempo verbale impiegato da Paolo ha una semantica complessa; in greco, infatti, esso ha due connotazioni: una che riguarda il passato, con rimando a un evento già verificatosi, e un'altra che concerne il presente, in quanto l'evento già compiutosi precedentemente viene ricordato nelle sue ricadute attuali tuttora vive (in questo caso: la giustizia di Dio «è manifesta»). La traduzione nelle nostre lingue comporta inevitabilmente di sacrificare una delle due componenti.[14] Se qui scegliamo di tradurre con il passato[15] è per due ragioni ben precise. La prima è che nel successivo v. 25, venendo concretamente al dunque, Paolo collocherà

[14] Esempio classico di questa dualità semantica sacrificata è il participio perfetto *kecharitōménē* in Lc 1,28: la traduzione «piena di grazia» è parziale, e andrebbe assolutamente integrata con: «fatta oggetto di grazia, diventata destinataria di un particolare favore (divino), graziata».

[15] La preferenza data al medio («si è manifestata») più che al passivo («è stata manifestata») tende a valorizzare il genitivo nominale «di Dio»; infatti, non si può pensare che la giustizia in questione sia stata manifestata da un altro che non sia Dio: non è altri che lui ad aver manifestato la «propria» giustizia.

esplicitamente questa manifestazione in un atto di Dio compiuto nel passato (*proétheto*, «ha presentato»; cf. commento). La seconda è che il presente era già stato inequivocabilmente impiegato da Paolo in 1,17 (sia pur con l'utilizzo di un altro verbo: *apokalýptetai*) per connotare una rivelazione attuale della stessa giustizia di Dio, in quanto essa avviene oggi nell'annuncio evangelico. Proprio questo confronto con 1,17 arricchisce enormemente il tema paolino della giustizia di Dio. Essa infatti conosce due momenti distinti e insieme complementari della sua dimostrazione: uno nell'effusione storica del sangue di Cristo, l'altro quando quell'evento si fa semplice parola nell'annuncio.[16] Ma l'uno equivale all'altro, poiché in atto è sempre la medesima, salutifera «giustizia di Dio». Ed è come dire che chi sta sotto l'annuncio del sangue di Cristo è come se fosse, né più né meno, sotto la croce stessa di Cristo! Semmai può sorprendere che solo in 1,17 Paolo abbia usato il verbo *apokalýptō* dalla forte semantica evocativa di un evento epocale (cf. commento), mentre per 3,21 abbia riservato il più debole verbo *faneróō*, che nella LXX non ha alcuna rilevanza particolare (1 sola volta contro ben 110), mentre nel NT ha un significato forte soltanto negli scritti giovannei (cf. Gv 2,11; 17,6; 1Gv 1,2; 3,2; Ap 15,4). Se una diversa sfumatura è possibile cogliere nei due verbi, essa consiste nel fatto che, mentre *apokalýptō* insiste di più sull'idea del punto di partenza del disvelamento (etimologicamente, «togliere il velo da ciò che è nascosto»), *faneróō* implica maggiormente l'idea del far conoscere apertamente, del rendere visibile, con un più evidente riferimento ai fruitori di ciò che viene disvelato (in conformità con il verbo *proétheto* del v. 25).[17]

Lo scollegamento tra giustizia di Dio e Legge, con cui si è aperto il v. 21, viene apparentemente corretto nell'ultima frase dello stesso versetto: «testimoniata dalla Legge e dai Profeti» (*martyrouménē hypò toû nómou kaì tôn profētôn*). Ma non bisogna affatto pensare che Paolo si stia rimangiando quanto già detto: egli non fa rientrare dalla finestra ciò che ha gettato dalla porta.[18] Semplicemente fa vedere che per lui il termine «Legge» (*nómos*) ha più di un significato. In Rm 3,21 abbiamo il caso classico di una doppia semantica inerente a uno stesso vocabolo, tale da sfaccettare l'argomentazione in corso (in termini retorici si parlerebbe di una antanaclasi). È evidente che la sua prima occorrenza ha una valenza negativa e altrettanto che la seconda ne ha una positiva; ciò però dipende soltanto dal diverso punto di vista in cui l'Apostolo si colloca nei suoi confronti. Nel primo caso, la Legge è una norma di condotta, ritenuta principio di vita e di giustificazione sulla base della sua osservanza morale: in quanto tale, essa non ha nulla a che fare con la giustizia di Dio che caratterizza il suo interven-

[16] È lo stesso tipo di rapporto che, in termini testualmente più ravvicinati, Paolo esprime in 1Cor 1,17-25: la «croce di Cristo» (v. 17) diventa «parola della croce» (v. 18).

[17] Altrove in Paolo si vede bene che il verbo ha esattamente questo significato: cf. Rm 1,19; 16,26; 1Cor 4,5; 2Cor 2,14; 3,3; 4,10.11; 5,10.11; 7,12; 11,6).

[18] Ma non impropriamente si può dire che in questo modo Paolo indora per il pio giudeo la pillola amara della precedente esclusione della Legge (cf. CAMPBELL, *The Rhetoric of Righteousness*, 181).

to in Cristo e quindi il suo impatto sul credente. Nel secondo caso, invece, la Legge è soltanto una parte della Scrittura, cioè una sezione del canone biblico e più precisamente il Pentateuco, come denota la sua associazione ai Profeti. Il binomio «Legge e Profeti» infatti è ricorrente in questo senso (cf. Mt 7,12; 11,13; 22,40; Lc 16,16; 24,27; Gv 1,45; At 13,15; 24,14; 28,23),[19] anche se resta sorprendente che nelle sue lettere Paolo lo impieghi in questo solo caso. Del resto, in altri passi è più che evidente che egli etichetta semplicemente la Scrittura come *Nómos*, anche a prescindere da ogni riferimento al Pentateuco, come si vede sia nel precedente v. 19 (che designava in questo modo tutta una serie di testi veterotestamentari, senza che nessuno derivasse dai primi cinque libri biblici) sia in 1Cor 14,21 (dove si introduce come «scritto nella Legge» il passo profetico di Is 28,11)!

In Rm 3,21 il richiamo dell'AT è generico e globale (come nell'espressione iniziale di 1,2 e come nel sintagma «secondo le Scritture» di 1Cor 15,3.5); Paolo non si attarda a richiamare specificamente alcuno dei possibili testi veterotestamentari che si attaglierebbero a ciò che intende dire. Con ogni probabilità però si sottintendono alcuni precisi testi che o sono già stati citati (così Ab 2,4 nella *propositio* di 1,17; ma vedi anche l'implicito rimando al Sal 143,2 nel v. 20 immediatamente precedente) oppure saranno tra poco oggetto di particolare attenzione (come sarà il caso di Gen 15,6 e secondariamente di Sal 31,1 nel prossimo c. 4). Proprio questi passi giustificano l'uso del participio presente *martyroumé-nē*, lett. «è [non: è stata] testimoniata, è in corso di testimonianza». Cioè: la Legge come Scrittura è perennemente valida e attuale, essa parla a noi oggi. Non solo, ma, come si è visto a proposito di Ab 2,4 (e di Sal 143,2) e come si vedrà a proposito di Gen 15,6 e di Sal 31,1, i testi biblici addotti da Paolo non vertono sorprendentemente sul tema della giustizia *di Dio*, di cui qui egli propriamente sta parlando, ma vertono sulla nuova giustizia acquisita dal credente, quindi sulla giustizia dell'uomo! Se dunque l'Apostolo comunica qualcosa sulla giustizia «di Dio», non è per fare un astratto trattato di teologia, ma per dire e sottolineare quanto essa sia essenzialmente orientata a mettere in atto un diverso, nuovo processo di giustificazione dell'uomo, quindi a creare una novità sul piano umano. Ciò che di nuovo ne risulta a proposito dell'idea di Dio stesso, di un Dio che bypassa la logica retribuzionistica per adottarne una di assoluta misericordia, deriva non da una teoria speculativa ma dalla concretezza della storia, cioè dal fatto che Cristo è morto per i peccatori e che la fede del credente permette di appropriarsi di ciò che di inaudito là è avvenuto «per noi» (8,31).

Il **v. 22** specifica di quale giustizia si stia parlando; perciò riprende e ripete il soggetto della frase insistendo così sul tema del discorso. Già l'aver escluso la

[19] In Lc 24,44 invece abbiamo l'unico caso nel NT in cui si faccia un rimando a tutte e tre le parti del canone biblico secondo la tripartizione ebraica.

Legge nel v. 21a orienta decisamente verso una semantica diversa da quella di una giustizia retributiva, ma non dice ancora positivamente sulla base di quale altro criterio la giustizia di Dio operi. L'avversativa «ma» (*dé*) ribadisce a suo modo una presa di distanza da quel tipo di criterio, ma la sua esclusione richiede che si parli di una sua alternativa, di un suo sostituto. In effetti ora alla Legge viene esplicitamente opposta «la fede in Gesù Cristo» (*pístis Iēsoû Christoû*). Anzi, si deve notare la costruzione preposizionale del complemento: «mediante la fede (*dià písteōs*) in Gesù Cristo». Questo tipo di costruzione ha un parallelo anche a proposito della Legge, poiché più volte, compreso il contesto del nostro versetto, troviamo il costrutto speculare «mediante la Legge» (*dià nómou*: Rm 2,12; 3,20b.27[bis]; 4,13; 7,5.7; cf. anche Gal 2,19.21).[20] Proprio quest'ultimo testo va tenuto presente perché particolarmente significativo al fine di intendere bene l'espressione paolina: «Se la giustizia (ci viene) mediante la Legge, allora Cristo è morto invano» (Gal 2,21). Infatti, l'alternativa posta da Paolo in Rm 3,21ss è appunto tra la Legge e Cristo: l'una è stata esclusa, l'altro viene affermato. Ma all'origine dell'esclusione e dell'affermazione c'è un agente, che è Dio (non l'uomo, ma propriamente neanche Gesù Cristo): non per nulla, la giustizia in questione è la sua! Allora bisogna riconoscere che, secondo Paolo, è stato operato un cambiamento da parte di Dio stesso nel suo rapporto con la Legge, la quale non viene più considerata efficace ai fini della giustificazione; di conseguenza, è cambiato anche il suo rapporto con gli uomini, poiché ora (*nynì dé*) Dio sceglie di relazionarsi a essi solo mediante Gesù Cristo. Questo cambiamento a livello teologico ne comporta inevitabilmente anche uno speculare a livello antropologico: ora all'uomo è proposto di relazionarsi a Dio non più mediante la Legge, ma mediante Gesù Cristo. In questione c'è dunque un inatteso intervento di Dio, di fronte al quale però anche l'uomo è chiamato a mettere in atto un altro tipo di relazione: non più con la Legge, ma con Cristo.

In questo modo, Paolo ci orienta alla comprensione del dibattutissimo significato da dare al genitivo greco *pístis Iēsoû Christoû*, lett. «fede *di* Gesù Cristo», del quale la nostra traduzione («fede *in* Gesù Cristo») offre già una inequivocabile interpretazione. Detto in termini tecnici, l'interrogativo che ci si pone è questo: il costrutto greco va inteso come un genitivo oggettivo o soggettivo? Nel primo caso, Gesù Cristo è oggetto della nostra personale fede/fiducia verso di lui, nel secondo egli è soggetto di una sua propria fede/fedeltà; sicché, l'origine e il fondamento dell'identità cristiana sarebbero rispettivamente o un comportamento umano di fede alternativo a quello dell'esecuzione delle opere della Legge oppure il comportamento storico di Cristo in quanto fedele a Dio fino all'ef-

[20] Analogamente i successivi complementi preposizionali «*in* Cristo Gesù» (v. 24 con la prep. *en*) e «*dalla* fede di Gesù» (v. 26 con la prep. *ek*) hanno il loro corrispettivo *pendant* a proposito della Legge (*en nómō*: Rm 2,12.20.23; 3,19; 7,23; Gal 3,11; 5,4; Fil 3,6; *ek nómou*: Rm 2,18; 4,14.16; 10,5; Gal 3,18.21; Fil 3,9), il secondo dei quali è a volte formulato con l'ampliamento «*dalle* opere della Legge» (Rm 3,20; 9,32; Gal 2,16[ter]; 3,2.5.10).

fusione del suo sangue. La discussione sul dilemma grammaticale (ed ermeneutico) è caratteristica dell'ultimo mezzo secolo (anche se ebbe un prodromo all'inizio del '900);[21] essa conosce anche altre proposte di interpretazione, che di fatto sono delle sottospecie del genitivo oggettivo.[22] Bisogna subito dire che l'antica esegesi patristica non sostiene mai il genitivo soggettivo[23] e che dunque la lettura del genitivo in senso oggettivo è tradizionale, comprendendo tra l'altro l'esegesi sia di Tommaso d'Aquino sia di Lutero; d'altronde, i commenti contemporanei a Rm sono di fatto schierati tutti per il genitivo oggettivo.[24]

Il sintagma è tipico, anche se non esclusivo, di Paolo (cf. Rm 3,22.26; Gal 2,16.20; Fil 3,9; Gc 2,1; Ap 2,13; 4,12) e dunque è su di lui che si pone maggiormente la questione. Ebbene, bisogna equamente concedere che ci sono ragioni sia per l'una sia per l'altra lettura, tenuto anche conto del fatto che in greco il termine *pístis* non significa soltanto «fede», ma anche «fedeltà, affidabilità».

I sostenitori del *genitivo soggettivo* adducono di norma le seguenti ragioni: (1) poco prima in 3,3 Paolo ha impiegato un sintagma simile, *hē pístis toû theoû*, che comporta inequivocabilmente una valenza soggettiva: «la fede/fedeltà di Dio»; (2) poco dopo in 4,16 torna un altro costrutto simile, *pístis Abraám*, che è pure certamente un genitivo soggettivo: «la fede di Abramo»; non solo, ma l'intero costrutto *ek písteōs Abraám* risulta parallelo con *ek písteōs Iēsoû* in 3,26; (3) la frase del v. 21 sulla giustizia di Dio che «si è manifestata» rimanda a un evento del passato, mentre la lettura del genitivo oggettivo è segnata dalla prospettiva del presente; (4) la prosecuzione del v. 23, «per tutti coloro che credono», nel caso di un genitivo oggettivo sarebbe una inutile ridondanza; (5) nel greco della LXX, di Filone Al. e di Fl. Giuseppe il costrutto in questione ha sempre una valenza soggettiva; (6) il genitivo oggettivo distoglierebbe l'attenzione dalla dimensione teologica del discorso paolino, che si occupa di ciò che Dio ha operato in Cristo, deviandolo verso una abnorme preoccupazione antropologica, cioè verso ciò che l'uomo deve fare con la sua fede.

[21] Il primo autore a introdurre chiaramente la questione è stato G. KITTEL, «*Pistis Iēsoû Christoû* bei Paulus», in *ThStKr* 79(1906), 419-436 (il quale già si dichiarava debitore di un precedente studio di J. HAUSSLEITER, «Der Glaube Jesu und der Christliche Glaube: ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes», in *Neukirchliche Zeitschrift* 2[1891], 109-145). La questione, sia pur all'inizio ignorando Kittel, venne ripresa a metà degli anni '50 e poi sviluppata da un'ampia bibliografia. Qui ci accontentiamo di segnalare gli ultimi studi a favore delle due tesi, nei quali si trova citata tutta la produzione sviluppata nel frattempo. A favore del genitivo soggettivo: R.B. HAYS, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (SBL DS 56), Chico, CA ²2002; S. TONSTAD, «*Pistis Christoû*: Reading Paul in a New Paradigm», in *AndrewsUnivSemSt* 40(2002), 37-59; A.K. GRIEB, *The Story of Romans. A Narrative Defense of God's Righteousness*, Louisville-London 2002, 37-38. A favore del genitivo oggettivo: PULCINELLI, «"È stata manifestata la giustizia di Dio"», 39-45; G. BARBAGLIO, *La teologia di Paolo*, Bologna 1999, 573-574; M.A. SEIFRID, *Christ, our Righteousness. Paul's theology of justification*, Downers Grove 2000, 142-143; R.B. MATLOCK, «Detheologizing the *pistis Christoû* Debate: Cautionary Remarks from a Lexical Semantic Perspective», in *NT* 42(2000), 1-23; ID., «"Even the Demons Believe": Paul and *pistis Christoû*», in *CBQ* 64(2002), 300-318.

[22] Ne ricordiamo tre molto interessanti, secondo cui il costrutto greco dovrebbe essere inteso rispettivamente: come un genitivo di qualificazione, nel senso che Gesù Cristo qualifica la fede in Dio in quanto questi si è definitivamente manifestato in Cristo (così J.-N. ALETTI, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997, 108), come un genitivo tale che nel concetto di fede *in* Cristo implica anche la dimensione dell'affidabilità *di* Cristo come fondamento sicuro della nostra fede (così A. VANHOYE, «*Pistis Christoû*: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?», in *Bib* 80[1999], 1-21), e come genitivo di autore o di origine nel senso che la fede è creata da Cristo e quindi rappresenta un intervento divino nell'essere umano (così D. RUSAM, «Was versteht Paulus unter *pistis [Iesou] Christou* [Röm 3,22.26; Gal 2,16.20; 3,22; Phil 3,9]?», in *Protokolle zur Bibel* 11[2002], 47-70).

[23] Cf. R.A. HARRISVILLE III, «*PISTIS CHRISTOU*: Witness of the Fathers», in *NT* 36(1994), 233-241.

[24] Cf. Althaus 64, Schlier 189s, Käsemann 88, Cranfield I, 203, Barbaglio 261, Wilckens I, 187s, Dunn I, 166s, Stuhlmacher 57, Morris 174-176, Zeller 129, Ziesler 109, Fitzmyer 413s, Moo 225, Byrne 124, Haacker 87, Schreiner 181-186, Pitta 161, Légasse 258, Talbert 126s, Lohse 130s.

Le ragioni in favore del *genitivo oggettivo* però non sono meno forti: (1) il genitivo soggettivo in 3,3 appare nel contesto del rapporto tra la fedeltà di Dio e le infedeltà del giudeo, mentre a proposito della *pístis Christoû* il tema delle infedeltà altrui non entra mai in gioco;[25] d'altra parte, in 4,17 Paolo impiegherà un genitivo con senso oggettivo a proposito della fede di Abramo *in* Dio (*katénanti hoû epísteusen theoû*);[26] (2) il genitivo in 4,16 è *sui generis* e il confronto tra Abramo e Cristo non regge, poiché, mentre Paolo usa comunque il verbo *credere* a proposito del rapporto con Cristo come oggetto della fede (cf. Rm 9,33; 10,11.14; Gal 2,16; Fil 1,29), non dice mai di credere *in* Abramo ma solo di credere *come* lui (cosa che invece non dice mai di noi in rapporto a Cristo);[27] (3) la dimensione del passato nel nostro contesto è sufficientemente sottolineata dal verbo *proétheto* del v. 25, e d'altronde il riferimento alla «redenzione in Cristo Gesù» del v. 24 lascia aperta la questione se si tratti di ciò che si è compiuto nel passato o di ciò che si compie tuttora nel presente nel rapporto vivo con lui (in Rm 8,23 la redenzione è addirittura futura, mentre in 1Cor 1,30 è presente); (4) il motivo della ridondanza è specioso, poiché lo stile di Paolo non siamo noi a determinarlo, cosicché avviene per esempio che in Gal 2,16 egli ripete per ben tre volte in una sola frase che l'uomo non può essere giustificato con le opere della Legge; (5) la possibilità del genitivo oggettivo con un nome di persona è attestato non di rado nel greco ellenistico, per esempio 13 volte in Plutarco;[28] (6) il genitivo soggettivo introdurrebbe un interesse narrativo per la figura di Gesù, per i suoi atteggiamenti personali, che Paolo non dimostra mai (il testo sull'obbedienza di Gesù fino alla morte e a una morte di croce in Fil 2,8 da una parte non utilizza il lessico della *pístis* e dall'altra appartiene a un passo che con ogni pro-

[25] Cf. Pitta 171. D'altronde, lo stesso sintagma di Rm 3,3 ha invece valore oggettivo in Mc 11,22.

[26] D'altronde non mancano nel NT genitivi con valore oggettivo, sia pur non con nomi di persona: «fede del/nel suo nome» (At 3,16a), «fede del/nell'evangelo» (Fil 1,27), «fede della/nella potenza di Dio» (Col 2,12).

[27] Del resto, mentre Paolo dice e ridice che Abramo «credette a/in Dio» (4,3.5.17.18.20), non dice mai nulla di simile a proposito di Gesù Cristo.

[28] Cf. MATLOCK, «"Even the Demons..."», 304. Vedi anche l'uso oggettivo del genitivo *pístis theôn*, «fede *negli* dèi», nei testi greco-ellenistici riportati dallo studio di A. VON DOBBELER, *Glaube als Teilhabe* (WUNT 2.22), Tübingen 1987, 283-298.

babilità è pre-paolino);[29] (7) lo sviluppo tematico che Paolo offre nel contesto di Rm 3,22 non riguarda affatto la supposta fede di Gesù, bensì solo la fede del credente, poiché a questa (e non all'altra) dedica l'intero c. 4 con un'ampia riflessione sulla fede di Abramo: questa e non quella di Gesù è archetipo della nostra; (8) il sintagma *pístis Christoû* nel v. 22 è contestualmente parallelo con quello sugli *érga nómou* del v. 20, da cui si deduce che, come le opere sono quelle dell'uomo compiute in ossequio alla Legge, così la fede è quella dell'uomo che si pone in rapporto a Cristo;[30] (9) è sintomatico che in 1,17 Paolo abbia citato Ab 2,4 togliendo dal testo della LXX la specificazione «*mia* fede(ltà)», che nel profeta indica la dimensione della fede(ltà) soggettiva di Dio, la quale si sarebbe attagliata bene a indicare anche la fede di Cristo; (10) il genitivo soggettivo, infine, porrebbe delle implicazioni dottrinali non indifferenti e persino strane, se si giungesse a dire che anche «Gesù Cristo, come Abramo, è giustificato in virtù della sua *pístis*».[31]

Dunque, la giustizia di Dio raggiunge l'uomo attraverso la fede dell'uomo stesso in Gesù Cristo.[32] La cosa sorprendente è che l'Apostolo, dopo aver detto in forma di tesi che la giustizia di Dio «si è manifestata» (v. 21), non afferma subito dove e quando storicamente ciò sia avvenuto (v. 25), ma piuttosto mette avanti in primo luogo il modo con cui l'uomo è chiamato a rapportarsi a essa (v. 22). Ciò implica comunque un riferimento oggettivo, poiché la giustizia di Dio non penzola astrattamente in aria, ma è vincolata concretamente alla figura di Cristo; sicché la stessa menzione di «Gesù Cristo» costituisce già un rimando alla concretezza di quella manifestazione. Questo tipo di procedimento, del resto, è conforme al contesto dell'intero discorso svolto dall'Apostolo, in cui la polemica contro la Legge e le sue opere dimostra come egli sia preoccupato non tanto della cristologia quanto del modo con cui Dio intende la propria giustizia (non retributiva sulla base della Legge, ma salutifera sulla base di Cristo) e del modo con cui l'uomo è chiamato a rapportarsi a essa (non sulla base delle opere, ma sulla base della fede).

Questa dimensione viene sottolineata dalla successiva precisazione, tutt'altro che pleonastica: «per tutti coloro che credono» (*eis pántas toùs pisteúontas*). La

[29] D'altronde, c'è chi ha fatto notare che nell'unico passo in cui Paolo a proposito della morte di Gesù introduce il concetto di obbedienza che fonda la nostra giustificazione (cioè Rm 5,19), egli parla della *hypakoḗ* di Cristo e non della sua *pístis* (cf. C.H. COSGROVE, «Justification in Paul: A Linguistic and Theological Reflection», in *JBL* 106[1987], 653-670, qui 665).

[30] Cf. MATLOCK, «Detheologizing», 21, dove si fa notare che la formula *pístis Christoû* ricorre soltanto nei contesti in cui «opere della Legge» e «fede in Cristo» sono posti in antitesi (cioè qui, in Gal 2,16; cf. anche Fil 3,9).

[31] Così infatti scrive HAYS, *The Faith of Jesus Christ*, 165; cf. in merito le osservazioni di VANHOYE, «*Pístis Christoû*», 11s.

[32] Vedi il limpido commento di Calvino: «Affinché noi siamo giustificati, la *causa* che si chiama *efficiente* è la misericordia di Dio; Cristo ne è la *materia*; la Parola con la fede ne è lo *strumento*. Perciò, quando si dice che la fede giustifica, significa che essa è lo *strumento* per ricevere Cristo, nel quale la giustizia ci è comunicata» (J. Calvin 83).

logica paolina, mediante la ribadita conferma della necessità della fede, non poteva essere più chiara. L'Apostolo ricupera qui il costrutto già impiegato nella *propositio* principale di 1,16 (*pantì tôi pisteúonti*, per la salvezza «di chiunque crede»), esplicitandone con la costruzione all'accusativo il senso di favore e di vantaggio già presente in quel *dativus commodi*. D'altra parte, il pronome «tutti» riprende non solo il «chiunque» di 1,16, ma anche il «tutti» di 3,9, così che sia evidente che non ci sono eccezioni. Paolo ritiene che, come Dio per rivelare la propria «giustizia» scelse di svincolarsi dalla Legge e di passare attraverso Gesù Cristo, così non ci sono per l'uomo altri modi di accoglierla e quindi di diventare «giusti», se non mettendo in campo la propria nuda fede (sottinteso: in Gesù Cristo).[33] La costruzione grammaticale con la posizione predicativa di *pâs/pántes*, «chiunque, ognuno, qualsiasi», comporta anche qui un doppio valore semantico: da una parte, si vuol dire che la giustizia di Dio vale per ogni singolo credente senza eccezioni di persone, ma dall'altra pure che essa è vincolata alla fede senza eccezioni di altre mediazioni alternative o complementari.

Proprio questo dato viene rimarcato con l'affermazione esplicativa: «poiché non c'è differenza» (*ou gár estin diastolḗ*). Il sostantivo si ripresenterà in 10,12 in una dichiarazione analoga: «Infatti non c'è differenza tra il giudeo e il greco». Il binomio etnico-religioso (già impiegato prima allo scopo di equiparare entrambi i versanti culturali: 1,16; 2,9.10; 3,9) qui in 3,22 è assente, ma proprio a quello intende riferirsi Paolo, poiché con esso copre l'intera umanità conosciuta. Non è inverosimile che riecheggi qui in termini contrari l'antica ingiunzione «separatista» data da Dio al Faraone per bocca di Mosè: «Farò distinzione (*dṓsō diastolḗn*) fra il mio popolo e il tuo popolo» (Es 8,19). La giustizia evangelica di Dio non fa di queste differenze. Ma è importante cogliere la funzione argomentativa di questa negazione. Essa introduce due oggetti di discorso; cioè, detto in positivo, l'uguaglianza che essa afferma si registra su due livelli: su quello del peccato (e ciò è detto nel v. 23, con un ulteriore fugace accenno nel v. 25d) e su quello della giustificazione (e questo è più ampiamente sviluppato nei tre vv. 24-26). Si vede così che il tema dell'universalità è co-essenziale a quello della giustizia di Dio.

Il **v. 23**, mediante un'operazione che si potrebbe retoricamente qualificare come analessi (ripresa) narrativa, Paolo richiama sinteticamente il lettore a quanto ha già detto nella sezione precedente (1,18–3,20). La massiccia dichiarazione secondo cui «tutti hanno peccato» (*pántes gàr hḗmarton*) suona parzialmente nuova. Finora Paolo non si era ancora espresso in termini così secchi. La

[33] La dimensione cristologica di questa fede (= Cristo come oggetto del credere) può trovare una convalida nel fatto che il presente costrutto trova un significativo parallelo in quello di 10,12: *eis pántas toùs epikalouménous autón*, «per tutti coloro che lo invocano», cioè il nome di Gesù come Signore.

loro asciuttezza però riporta all'attenzione una delle due tesi formulate nella perorazione di 3,9-20: che cioè «tanto i giudei quanto i greci, tutti, stanno sotto il peccato» (3,9) e che la Legge non porta ad altro che al «riconoscimento del peccato» (3,20). Bisogna dunque cogliere il senso esatto dell'aoristo *hḗmarton*. Benché esso per natura sua esprima la puntualità di un'azione e quindi in questo caso per il suo semplice valore grammaticale possa alludere a una molteplicità di azioni peccaminose diverse, esso va ben collocato all'interno del suo più ampio contesto logico, che appunto intende molto di più di una pluralità di peccati. È vero che nella lunga citazione biblica di 3,10-18 Paolo ha fatto vedere che «non c'è chi compia il bene, non ce n'è neanche uno»; e ancora nel v. 25d parlerà dei «peccati passati», nel senso della loro copiosa diversificazione. Tuttavia, nella sua impostazione argomentativa, Paolo ha detto che tutti sono «sotto il peccato» prima ancora di dettagliare la concreta manifestazione attiva del peccare. Perciò, la precedente menzione del «peccato» al singolare come potenza dominatrice di tutti gli uomini orienta anche l'interpretazione del nostro passo verso l'idea di una realtà non riducibile al mero compimento puntuale di atti riprovevoli; del resto, la stessa frase («tutti hanno peccato») verrà ripresa più avanti a proposito di una concezione molto più profonda del peccato come sfera di potenza in cui tutti siamo impigliati (cf. 5,12-21).[34]

Vedere nel nostro versetto un riferimento al peccato individuale di Adamo[35] è forse eccessivo, stanti l'indeterminatezza dell'affermazione, il plurale del verbo, e il fatto che un rimando esplicito a quel peccato verrà fatto solo più avanti (in 5,12-21). Tuttavia, proprio quel peccato potrebbe essere adombrato alla lontana nei suoi effetti secondo l'affermazione seguente: «tutti... sono privi della gloria di Dio» (*kaì hysteroûntai tês dóxēs toû theoû*).[36] L'insolito linguaggio di questa frase infatti potrebbe richiamare un *topos* giudaico, attestato in varie fonti, sulla perdita della gloria che era propria dell'uomo primigenio. Il testo più vicino è nell'apocrifo *Apoc.Mos.* 21 (cronologicamente contemporaneo della nostra lettera), in cui Adamo dopo il peccato, di cui solo Eva è considerata responsabile, dice rivolgendosi a lei: «Donna malvagia, che cosa ci hai fatto? *Mi hai tolto la gloria di Dio*».[37] A Qumran, invece, si legge più volte di una «gloria di Adamo», che sarà restituita al tempo della futura visita a coloro che Dio ha scelto;[38] in che cosa essa consista non è detto chiaramente, ma da una posteriore riflessione rabbinica sul peccato del progenitore si deduce che egli ha perso tutto ciò che caratterizzava la sua precedente condizione privilegiata.[39]

[34] «Non è vero che poiché tutti hanno peccato si trovano sotto il peccato, ma poiché tutti sono sottomessi alla potenza del peccato, tutti hanno peccato» (Pitta 162).

[35] Così CAMPBELL, *Rhetoric of Righteousness*, 182.

[36] Una costruzione simile si trova in Eb 12,15, dove si raccomanda di «vigilare perché nessuno sia mancante /venga meno dalla grazia di Dio» (*mḗ tis hysterôn apò tês cháritos toû theoû*).

[37] Poco più avanti la stessa Eva prega così: «O Dio, ho peccato, ho peccato, padre dell'universo; ho peccato verso di te... Ho peccato, Signore; ho peccato molto, ho peccato davanti a te, e tutto *il peccato che ha coinvolto la creazione* è avvenuto per causa mia» (§ 32; trad. L. Rosso Ubigli).

[38] Cf. 1QS 4,23; 1QH 17,15; CD 3,20 (qui la gloria di Adamo è in parallelo con la vita eterna); 4Q171 (pesher al Salmo 37) III,1-2; vedi anche *3Bar* 4,16.

Il concetto biblico di gloria comporta comunque l'idea di splendore,[40] e nel nostro caso Paolo allude certamente a una forte menomazione dell'uomo in rapporto a un suo ideale stato di perfezione. Ma in questa fase della sua argomentazione egli non precisa se la mancanza in questione sia il risultato di una perdita (di qualcosa che si possedeva anteriormente) o se essa qualifichi soltanto un normale stato deficitario di carenza nel senso di una generale imperfezione umana (senza collegarlo al fatto di una avvenuta scomparsa). Il dato più evidente è che l'Apostolo collega questa mancanza all'idea di peccato («tutti hanno peccato»), e questa precomprensione doveva anche caratterizzare i destinatari della lettera. In più, stante quanto già detto sul concetto paolino di *hamartía*, possiamo anche ritenere con sufficiente sicurezza l'idea secondo cui la deficienza in questione trapela, sì, nelle singole trasgressioni compiute dagli uomini, ma pure che essa coincide in qualche modo con il Peccato stesso in quanto potenza negativa che tiranneggia l'uomo. Già in 1,23 Paolo aveva detto a proposito dell'idolatria che gli uomini «scambiarono la gloria del Dio incorruttibile» con immagini meschine di esseri creati. Più avanti poi egli scriverà che «ci vantiamo nella speranza della gloria di Dio» (5,2) e che le sofferenze del tempo presente non sono paragonabili alla «gloria futura che sarà rivelata in noi» (8,18), quando si verificherà il passaggio tra l'attuale stato di schiavitù della corruzione e «la libertà della gloria dei figli di Dio» (8,21).[41] La privazione dunque sembrerebbe allo stato attuale caratterizzare una situazione a cui rassegnarsi perché senza vie d'uscita, se non quella di una redenzione futura e cosmica.

Ma il **v. 24** annuncia l'imprevedibile: già oggi, tutti sono «giustificati gratuitamente con la sua grazia mediante la redenzione che è in Cristo Gesù» (*dikaioúmenoi dōreàn têi autoû cháriti dià tês apolytrṓseōs tês en Christôi Iēsoû*). Nell'originale greco il nesso sintattico della frase con il testo precedente è privo di congiunzioni o di particelle, di modi e tempi verbali finiti, e perciò risulta

[39] Così infatti si legge nel midrash *Ber.R.* 12,6: «Sei cose furono tolte ad Adamo: il suo splendore, la sua immortalità, la sua altezza, i frutti della terra, i frutti dell'albero, e i luminari... *La gloria di Adamo non pernottò con lui*... All'uscita del sabato gli fu tolto il suo splendore e fu cacciato via dal giardino di Eden... Quando tramontò il sole all'uscita del sabato, l'oscurità cominciò ad aumentare, e Adamo ebbe paura e disse: "Anche l'oscurità mi schiaccia" [Sal 139,11]... Per quanto le cose siano state create perfette, quando Adamo peccò si guastarono, e non torneranno nella loro perfezione finché non verrà il discendente di Peres [cioè, il Messia]... e le sei realtà torneranno allo stato primitivo» (trad. A. Ravenna).

[40] Ricordiamo che etimologicamente il termine greco *dóxa* deriva dal verbo *dokéō*, che significa «sembrare, apparire» nel senso di «presentarsi alla vista», e quindi allude a qualcosa non solo di «apparente» ma di «appariscente».

[41] Questa gloria escatologica è quella propria della fede cristiana e perciò non ha molto a che fare con la gloria che in 2,7.10 è stata prospettata come premio per chi opera il bene, poiché là giocava un punto di vista semplicemente naturale, non legato all'evangelo.

inelegante.[42] Per questo motivo qualcuno ha pensato che una tale incompiutezza stilistica sia il segno di un piccolo testo (3,24-26a) da attribuire a una formulazione preesistente a Paolo e come tale assunta e inserita qui dall'Apostolo.[43] Altri però hanno fatto notare che costruzioni analoghe si trovano anche altrove nelle lettere paoline (cf. 2Cor 5,12; 7,5; 10,14-15).[44] La negazione di un frammento innico pre-redazionale non pregiudica comunque il fatto che Paolo sia debitore di un linguaggio non suo; ma ciò si vedrà nel successivo v. 25.

Alla generale situazione di peccato Paolo oppone un dato nuovo e contrario, che egli spiega servendosi in successione di tre linguaggi diversi, provenienti da altrettanti ambiti umani e perciò di timbro semantico assai diversificato, comunque molto ricco: giudiziario («giustificati»: v. 24a), sociale («redenzione»: v. 24b), cultuale («strumento di espiazione»: v. 25a).

Il linguaggio della giustificazione dell'uomo era già stato usato in precedenza, ma sotto angoli visuali diversi: in 2,13 per dire dal punto di vista giudaico che solo gli osservanti della Legge saranno giustificati, e in 3,20 per dire invece che sulla base delle opere della Legge non sarà giustificato nessuno. Ciò che ora Paolo afferma è in contrasto con entrambe quelle dichiarazioni, ma in forme diverse: rispetto alla seconda (3,20), ciò che ora dice rappresenta solo il risvolto positivo di una negazione, la quale dunque ne costituiva già una preparazione omogenea. Rispetto alla prima (2,13), invece, la nuova dichiarazione è in rotta di collisione nettissima, è l'enunciazione né più né meno di un'alternativa: 2,13 e 3,24 non possono stare insieme, poiché esprimono gli estremi di un *aut aut*. Là in effetti si sosteneva che la giustificazione dell'uomo di fronte a Dio è possibile solo a un prezzo: quello della pratica puntuale, anche se faticosa (non solo ascoltare, ma *fare*), della Legge e dei suoi comandamenti. Ora invece il criterio è cambiato. Il *nynì dé*, «ora invece», del v. 21a vale non solo per la manifestazione storica della giustizia salutifera di Dio in Gesù Cristo, ma anche e altrettanto per l'impatto che quella stessa giustizia ha sull'uomo, cosicché Cristo e l'uomo stanno inscindibilmente insieme, come si è visto nel sintagma «mediante la fede in Gesù Cristo» (v. 23) e come si vede ora nel costrutto «giustificati... mediante la redenzione che è in Cristo Gesù» (v. 24).[45]

[42] Stante il soggetto *pántes* del v. 23a, a cui segue logicamente l'indicativo *hysteroûntai* per indicare l'attuale situazione umana negativa, anche qui ci si sarebbe aspettato in parallelo l'indicativo *dikaioûntai* (magari seguito da un *dé*). Invece, il participio *dikaioúmenoi* è isolato e privo di un tempo verbale preciso (magari al presente come in 3,28, ma forse anche al passato come in 5,9 o addirittura al futuro come in 2,13 o in 3,30).

[43] Così Käsemann, di cui vedi il commento (89: «ein hymnisches Fragment») e soprattutto E. Käsemann, «Zum Verständnis von Röm 3:24-26», in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1960, I, 96-100; inoltre: K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* (WMANT 8), Neukirchen 1962, 76-80; J. Reumann, «The Gospel of the Righteousness of God: Pauline Interpretation in Rm 3:21-31», in *Int* 20(1966), 432-452; K. Kertelge, *«Rechtfertigung» bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriff*, Münster ²1971, 48-62 (tr. it. *«Giustificazione» in Paolo. Studi sulla struttura e sul significato del concetto paolino di giustificazione*. Ed. it. a cura di R. Chiavarino [GLNT Suppl. 5], Brescia 1991); P. Stuhlmacher, «Zur neueren Exegese von Röm 3,24-26», in *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, Göttingen 1981, 117-135; M. Gaukesbrink, *Die Sühnetradition bei Paulus. Rezeption und theologischer Stellenwert* (FzB 82), Würzburg 1999, 229-245. Addirittura c'è stato chi ha sostenuto che i vv. 24-26, tutt'altro che un frammento pre-paolino, sarebbero dovuti alla mano di un interpolatore posteriore: cf. C.H. Talbert, «A Non-Pauline Fragment at Romans 3:24-26?», in *JBL* 85(1966), 287-296.

[44] Cf. K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972, 87-90; S.K. Williams, *Jesus' Death as Saving Event: The Background and Origin of a Concept*, Missoula 1975, 11-16. Vedi anche BDR § 339,2a.

La novità effettiva, quella che esprime la concreta modalità della manifestazione/attuazione della nuova giustizia di Dio, si misura a un doppio livello: cristologico e antropologico. Paolo finora ha appena accennato al primo nel sintagma del v. 23, in attesa di insistervi maggiormente nei vv. 25s. Per ora egli accentua il secondo e lo fa con l'uso del participio «giustificati» e con una sua duplice, complementare specificazione: «gratuitamente, con la sua grazia». Non si può mai sottolineare a sufficienza l'importanza di questa precisazione, che rende ragione più di ogni altra della natura positiva, favorevole, buona, vantaggiosa, conveniente di quello che non a caso si chiama *eu-aggélion*! Paolo lo fa servendosi di due forme greche etimologicamente diverse (che purtroppo invece nella traduzione vengono livellate al solo etimo della grazia). La prima è un avverbio, *dōreán*, lett. «donativamente», che appunto implica l'idea di dono, di regalo, e quindi allude a un risultato ottenuto senza sforzi personali, che prescinde dall'idea di un'acquisizione difficile e laboriosa. La seconda è un complemento, *tệ autoû cháriti*, che impiega il sostantivo *cháris*, «grazia», per la prima volta dopo il suo uso formulare nel saluto iniziale (1,7) e che nella nostra lettera si incontrerà ancora 22 volte, costituendo uno dei temi forti di tutto lo scritto, così come lo è di tutta la teologia paolina (con altre 17 volte nelle lettere autentiche con riferimento a Dio o a Cristo; cf. Rm 6,14b: «Non siete sotto la legge, ma sotto la grazia»).

> Il sostantivo greco *cháris* ha tre significati fondamentali: «grazia esteriore, bellezza» (già in Omero), «favore, benevolenza, beneficenza» (da Esiodo in poi), «riconoscenza, gratitudine» (da Omero in poi).[46] Nel nostro caso, è evidente che entra in gioco solo il secondo, che Paolo attribuisce a Dio come qualifica di un suo intervento a vantaggio del peccatore: qui, dunque, la *cháris* non è solo un'elargizione da parte di chi è superiore e potente,[47] ma soprattutto ha una esplicita valenza teologica.
> Ebbene, a questa valenza teologica la LXX curiosamente non attribuisce alcun peso

[45] «Secondo l'Apostolo, tanto la cristologia va interpretata e stabilita sulla base della dottrina della giustificazione, quanto la dottrina della giustificazione ha senso ed è necessaria solo in prospettiva cristologica e non può affatto isolarsi autonomamente in senso antropologico come dottrina della fede. La dottrina della giustificazione è e resta cristologia applicata e solo in quanto tale evangelo, come d'altra parte in rapporto ad essa è possibile giudicare una cristologia giusta o falsa. Quando si rompesse questo circolo, l'intera teologia paolina diventerebbe problematica e sarebbe fraintesa» (Käsemann 89-90).

[46] Cf. LSJ, *s.v.*; Chantraine, *s.v.* In più, soprattutto in Pindaro, sono anche testimoniati i significati di «gloria» e di «piacere, gioia».

[47] Secondo un'iscrizione anatolica del 189 a.C., «una grazia concessa da coloro che non sono padroni è giustamente ritenuta inutile e falsa da tutti quanti» (in F. Canali De Rossi, *Iscrizioni storiche ellenistiche*, Roma 2002, III, 222, n. 196, rr. 22-23).

determinante: delle 165 occorrenze del termine, solo Zc 12,10 fa al caso nostro («Riverserò sopra la casa di Davide e sopra gli abitanti di Gerusalemme uno *spirito di grazia* e di consolazione»); quando poi il termine ha un originale ebraico (circa la metà dei casi) si tratta quasi sempre della traduzione di *ḥēn*, «avvenenza; favore, benevolenza» (comunque mai di *ḥesed*, «misericordia», reso di norma con *éleos*, che però Paolo impiega solo 4 volte).[48] Il greco della LXX dunque non rappresenta il vero sfondo semantico del linguaggio paolino.

Per spiegare il concetto paolino di «grazia», non di rado si fa riferimento ai manoscritti di Qumran. Così qualcuno cita per esempio 1QH 6,9 («Mediante la tua grazia tu li giudichi con un'abbondanza di misericordia»), senza però prestare attenzione al contesto, che è di ben altro genere, visto che queste parole sono dette solo di un «resto» (*š'ryt*: 6,5) e qualificano un intervento di Dio orientato addirittura a «rendere grande la legge» (*'śyth lgdl twrh*: 6,11)! Più interessante, semmai, è un altro passo qumraniano, che sta a conclusione della *Regola della Comunità*: «Quanto a me, se vacillo, le benevolenze di Dio sono la mia salvezza per sempre; e se inciampo a causa dell'iniquità della carne, *il mio giudizio è nella giustizia di Dio* (*mšpty bṣdqt 'l*), che dura per sempre... Con la giustizia della sua verità egli mi ha giudicato, con l'abbondanza della sua bontà *espierà sempre tutti i miei peccati* (*ykpr b'd kwl 'wwnwty*); nella sua giustizia mi purificherà dall'impurità dell'essere umano (*'nwš*) e dal peccato dei figli dell'uomo (*bny 'dm*: figli di Adamo?), così che io possa ringraziare Dio per la sua giustizia e l'Altissimo per la sua maestà. Benedetto sei tu, mio Dio, che apri il cuore del tuo servo alla conoscenza» (1QS 11,12-12.14-16).

Secondo Filone Al. l'intera creazione è una eulogìa alla grazia di Dio (cf. *Deus imm.* 106), che si manifesta anche nella storia dei patriarchi (cf. *Ios.* 229-230; *Leg.alleg.* 3,106), ma, quanto al suo rapporto con l'alleanza sinaitica, essa è connessa con i concetti di virtù e di merito da parte dell'uomo. Infatti, prevale di gran lunga l'idea secondo cui Dio concede il suo favore solo a chi ne è degno (cf. *Leg. Alleg.* 3,14; *Ios.* 249; *Somn.* 2,176-178; *Mut.* 52 e 58). A proposito di Noè, dopo aver affermato che Dio concede la sua grazia solo a chi ne è degno, egli ammette pure che Dio opera il bene conforme alla propria natura (cf. *Deus imm.* 104-108). In ogni caso, è tipico per l'Alessandrino pensare che sia la bontà dei recipienti a condizionare la *cháris* divina, secondo quanto Dio stesso dice a Mosè in *Spec.leg.* 1,43: «Io faccio grazia in modo proporzionato a colui che deve riceverla (*charízomai egō tà oikeîa tôi lēpsoménōi*), poiché tutto ciò che per me è facile donare non è sempre in potere dell'uomo riceverlo. Ma a colui che merita il mio favore (*tôi cháritos axíōi*) io concedo tutti i doni che egli può accogliere!».[49]

Nell'ambito ellenistico-pagano del tempo, analogamente, è dominante l'ethos della reciprocità o del contraccambio, nel senso che gli dèi sono obbligati a favorire chi presta loro il culto nei modi dovuti. Solo Epicuro e Luciano si oppongono alla logica del *do ut des* nel culto sacrificale: il primo negando la possibilità stessa che gli dèi possano dimostrare ira o grazia e quindi affermando l'inutilità di richiederne i segni;[50] il secondo ironizzando sul fatto che Zeus sa soltanto ripagare la *cháris* degli offerenti (cf. *De sacr.* 1-2). Solo Seneca ed Epitteto possono fare occasionalmente riferimento alla necessità degli uomini di imitare la munificenza divina; ma la concezione stoica al più giunge a rin-graziare gli dèi per la libertà e la forza della propria scelta morale conforme alla natura (cf. Epitteto, *Diatr.* 1,19,25; Seneca, *De ben.* 6,23,7). Del resto, «in generale nel mondo greco-romano la grazia divina non era considerata come il motivo per fare beneficenza agli altri».[51]

[48] Cf. J.R. Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context* (WUNT 2.172), Tübingen 2003, 106-110; l'Autore offre una vasta indagine sull'ambiente pagano (solo iscrizioni, papiri, filosofi) e su quello giudaico-ellenistico (con accenni al rabbinismo, ma non a Qumran).

[49] Vedi anche D. Zeller, *Charis bei Philon und Paulus* (SBS 142), Stuttgart 1990.

Tornando al testo paolino, dobbiamo constatare innanzitutto che vi manca ogni accenno a un qualche condizionamento della grazia divina da parte dell'uomo (del resto, né qui né altrove nelle lettere l'Apostolo non accosta mai la *cháris* all'uso di *áxios/axioûn*, «degno/essere degno»). Inoltre, va notato che il complemento e l'avverbio insieme[52] precisano chiaramente il modo con cui «tutti», pur essendo peccatori sotto il Peccato (v. 23), ottengono di essere e di rimanere ampiamente «giustificati» (*dikaioúmenoi*)[53] in un modo sorprendente e totalmente imprevedibile perché immeritato.[54]

Bisogna riconoscere che questo è un ben originale modo di esercitare la giustizia da parte di Dio: invece di condannare coloro che hanno peccato, cioè «tutti», l'atto di Dio, pur espresso con un linguaggio forense, non ha nulla del giudice che siede in tribunale. Invece di ammonire e infliggere una pena, egli «giustifica»: e ciò sarà ridetto con la massima evidenza più avanti (in 4,5 e in 8,33). Si potrebbe discutere sul valore del verbo greco *dikaioûn* e sul senso che gli conferisce Paolo.[55] Benché a livello lessicale esso fondamentalmente significhi soltanto «di-

[50] Cf. Diogene Laerzio 10,139; e *P.Oxy.* II,215,3,5-9. Vedi l'obiezione di Cicerone, *De nat.deor.* 1,44,124: «Epicuro in pratica abolisce gli dèi, anche se li ammette nella preghiera. Se però Dio esiste ma è tale che egli non sente né benevolenza né affetto [*nulla gratia nulla caritate*] per gli uomini, allora addio! Come posso ancora dire: Mi sia propizio? Egli non può essere propizio a nessuno, poiché, come dite, benevolenza e affetto sono segno di debolezza»).

[51] Harrison, *Paul's Language of Grace*, 350.

[52] Insieme i due termini si ritroveranno in 5,17: «Coloro che hanno ricevuto l'abbondanza della *grazia* e il *dono* della giustizia regneranno nella vita mediante il solo Gesù Cristo».

[53] Giustamente Harrison, *Paul's Language of Grace*, 224, parla di «democratizzazione» della giustizia, in quanto sia i giudei sia i gentili sono ugualmente destinatari di un atto della beneficenza divina. Va poi tenuto presente che il presente del participio (passivo!) indica non un'azione puntuale, come è per l'aoristo di 5,1.9, ma una condizione permanente di giustizia o meglio di dipendenza da colui che solo giustifica.

[54] Proprio questo aspetto tematico si contrappone alle precomprensioni che potevano avere i primi lettori di Rm in materia di beneficenza/benefattori all'interno di una dinamica di onore-disonore (cf. Harrison, *Paul's Language of Grace*, 223-226): il paradosso ora è che Dio accorda lo *status* di giustizia nonostante sia un Benefattore disonorato, dunque a prescindere radicalmente da eventuali diritti dei beneficiari che configurino il rapporto di grazia in termini commerciali secondo la categoria del «dovuto»; sicché il messaggio paolino, se da una parte sembra almeno parzialmente coincidere con la critica lucianea, dall'altra si contrappone nettamente alla concezione epicurea e prende anche le distanze da quella stoica, per non dire di quella filoniana.

[55] Bauer – Danker, *s.v.*, gli riconosce quattro significati (1. «intentare una causa, fare giustizia»; 2. «emettere un verdetto favorevole»; 3. liberare da una denuncia»; 4. «dimostrare la rettitudine di qualcuno»), di cui solo il secondo fa al caso nostro.

chiarare giusto», cioè assolvere/prosciogliere chi è innocente, riconoscendo che un certo imputato è stato falsamente accusato, essendo giusto già di suo (cf. Es 23,7; Dt 25,1; Sir 10,29a; Ez 44,24; Mi 6,11),[56] l'Apostolo lo carica di una semantica molto più forte e paradossale, comunque non conforme alle comuni categorie forensi umane. Questa difformità si misura in due modi: il primo sta nel fatto che Dio appunto «giustifica» non dei giusti ma dei peccatori (cf. 4,5; 5,8); il secondo sta nel fatto che la nuova condizione di giustizia ora attribuita e riconosciuta al peccatore va ben al di là di una semplice *iustitia imputata*: la giustizia di Dio non lascia il peccatore nel peccato, ma tocca invece l'identità «ontologica» del peccatore credente. Conducono in questa direzione tutta una serie di elementi, che vanno oltre il nostro testo e che possiamo velocemente elencare così: (1) in Rm 5,19 Paolo dice che «i molti sono stati costituiti giusti», non solo dichiarati tali; (2) la sua teologia del battesimo parla persino di una morte «mistica» con Cristo (cf. Rm 6,1-11); (3) la presenza dello Spirito nel cristiano è tale da toccarne e quindi rinnovarne il cuore (cf. Rm 5,5; 8,26-27); (4) il tema della filiazione adottiva va nello stesso senso (cf. Rm 8,14-17; Gal 4,5-6); (5) altrove Paolo scrive che in lui vive ormai Cristo stesso (cf. Gal 2,20); (6) ancora, il sintagma *kainḕ ktísis* allude addirittura a una ri-creazione radicale del cristiano (cf. 2Cor 5,17; Gal 6,15); (7) infine, lo stesso concetto paolino di santità del cristiano implica l'idea di un rinnovamento completo, certo non di facciata (cf. Rm 1,7; 1Cor 1,2; 6,11).[57]

La gratuità e la possibilità stessa della giustificazione del peccatore si manifestano «mediante la redenzione che è in Cristo Gesù» (*dià tês apolytrṓseōs tês en Christôi Iēsoû*). Il complemento di mezzo fa da *pendant* con quello del precedente v. 22 («mediante la fede in Gesù Cristo») e giunge finalmente a chiarire quale sia il fondamento esterno, lo *extra nos* della fede e della giustificazione, e nello stesso tempo quale sia il luogo preciso della manifestazione della giustizia di Dio: semplicemente la persona di Gesù Cristo e l'evento di cui egli è stato e rimane il protagonista. Ma, rispetto a quello forense della giustificazione, Paolo qui ricorre a un linguaggio di altro genere, come denota l'uso del termine *apolýtrōsis*. Questo vocabolo, che esprime l'idea di un proscioglimento e di un rilascio con il pagamento di un prezzo,[58] proviene infatti dall'ambito di una emancipazione sociale e indica la liberazione sia dei prigionieri di guerra sia degli schiavi, e alla base comporta l'idea di uno scioglimento di nodi o di catene (in senso proprio o metaforico) che tengono vincolati a un qualsiasi padrone.[59] Esso non è molto usato nell'antichità (manca totalmente nei papiri); la LXX lo attesta una sola volta;[60] Fl. Giuseppe racconta della liberazione degli schiavi ebrei da parte di Tolemeo Filadelfo nell'Egitto del sec. III a.C.: «Benché l'ammontare della loro *apolýtrōsis* fosse di 400 talenti, glieli condonò» (*Ant.* 12,27).[61] Più frequente è il sostantivo semplice *lýtron*, «riscatto», che negli scritti biblici ripropone il concetto ebraico di Dio come *gô'ēl*, «redentore», colui che affranca da una condizione di schiavitù o di disonore, a livello sia storico (dall'Egitto [cf. Es 15,13; Dt 7,8; 24,18] e dall'esilio babilonese [cf. Is 41,14; 43,1.14; 63,9]) sia escatologico o comunque futuro (dalle sofferenze proprie della storia [cf. Sal 34/35,23; 71/72,14; 129/130,8]).

Paolo tuttavia non sviluppa l'idea del riscatto come prezzo pagato, pur implicita nel sostantivo usato,[62] e non lo fa né qui né altrove (in Rm 8,23 il vocabolo è riferito semplicemente alla redenzione cosmica degli ultimi tempi),[63] così come non impiega mai i termini di origine commerciale *lýtron* (cf. Mc 10,45/Mt 20,28), *antílytron* (cf. 1Tm 2,6), *lytróomai* (cf. Lc 24,21; Tt 2,14; 1Pt 1,18), *lytrōtḗs* (cf. At 7,35: Mosè). In effetti, la menzione del sangue nel successivo v. 25 farà parte di un altro ambito linguistico, che è di tipo cultuale, e a questo ambito non appartiene il linguaggio sociale del riscatto. D'altronde, nel nostro v. 24 neppure si specifica con alcun verbo quando sia avvenuta la redenzione mediata da Cristo, se nel passato della sua morte o nell'attuale relazione di fede con lui. Infatti, di per sé la costruzione della frase potrebbe anche avere valore presente,[64] come si legge in 1Cor 1,30: «Cristo Gesù è diventato per noi sapienza da Dio, così come giustizia e santificazione e *redenzione*».[65] Non è dunque l'idea di un pagamento

[56] In questo senso è interessante notare che Is 53,11 LXX dice di Dio che egli giustifica il suo Servo (sofferente) in quanto giusto: *dikaiôsai díkaion*!

[57] Non mi pare tuttavia che per Paolo la giustizia del cristiano consista nel fatto che Dio gli partecipi la propria giustizia; piuttosto, la «giustizia di Dio» etichetta un intervento che è e resta divino e che soltanto provoca nell'uomo il risultato di un nuovo stato di giustizia (variamente designato come filiazione, nuova creatura, santità, ecc.), così che il cristiano è giusto (cioè figlio, santo, ecc.) non in base alle proprie opere ma solo in base a un'opera di Dio (cf. anche Fil 3,9: «avendo come mia giustizia [*emḕn dikaiosýnēn*] non quella che è dalla Legge, ma quella che è da Dio [*tḕn ek theoû*] sulla base della fede»).

[58] A parte la preposizione *apó*, che indica distacco, allontanamento, presa di distanza, il sostantivo deriva propriamente dal verbo *lytróō*, «liberare mediante versamento di un riscatto (un *lýtron*), quindi riscattare» (lat. *red-emere*), il quale però a sua volta deriva dal verbo *lýō*, che significa «sciogliere, slegare, rilasciare, affrancare, liberare».

[59] Cf. in generale A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen [4]1923, 271-273 (più di mille iscrizioni nel santuario di Apollo a Delfi); F. Büchsel, in *GLNT* VI, 949-962; K. Wennemer, «*Apolytrosis* Römer 3,24-25a», in *SPCIC* I, 283-288; S. Lyonnet – L. Sabourin, *Sin, Redemption, and Sacrifice* (AB 48), Rome 1970, 79-103; C. Spico, *Note di lessicografia neotestamentaria*, 2 voll., Brescia 1994, II, 88-95; J. Harrill, *The Manumission of Slaves in Early Christianity* (HUT 32), Tübingen 1995.

[60] In Dn 4,32 (liberazione di Nabucodonosor dalla follia); cf. il verbo in Es 21,8 (sulla liberazione di una schiava).

[61] Da parte sua, Filone Al. racconta di un ragazzo spartano fatto prigioniero in Macedonia da Antigono: disperando della propria *apolýtrōsis*, si uccise (cf. *Prob.* 114); altrove, allegorizzando sull'importanza del numero dieci (le decime, il giorno del Kippur, ecc.), a proposito della preghiera di Abramo di risparmiare gli abitanti di Sodoma scrive: «All'inizio della sua supplica egli fece il numero della *áfesis*, cioè 50, ma si fermò poi alla decade, compimento della *apolýtrōsis*» (*Congr.* 109).

[62] Questa idea è esplicita invece con il verbo *agorázō*, «comprare» (1Cor 6,20; 7,23; ma è assente in Gal 3,13; 4,5), che è proprio piuttosto di un linguaggio commerciale.

[63] Contro Moo 229, Pitta 164s, Légasse 261. Tuttavia, cf. giustamente Pitta 168: «Non *a chi*, ma *per chi*: questo è il cuore della soteriologia paolina».

[64] Non per nulla Fitzmyer nella sua versione integra la frase introducendo un verbo al presente, che è o «that comes» o «that is» (348).

[65] Fuori delle lettere autentiche di Paolo, nel NT il termine *apolýtrōsis* si ritrova in Lc 21,28; Ef 1,7 (unico caso di un esplicito collegamento al sangue di Cristo).14; 4,30; Col 1,14; Eb 9,15; 11,35.

a stare in primo piano, bensì quella della semplice liberazione come scioglimento, svincolamento, emancipazione gratuita: non dunque l'idea del *lytroûsthai* (liberare con prezzo) ma semplicemente quella del *lýein* (liberare), secondo quanto si legge in Isaia: «Senza denaro sarete riscattati» (*ou metà argyríou lytrōthḗsesthe*: Is 52,3; cf. 45,13). Cristo però non riceve il titolo personale di «redentore»; soltanto viene sottolineata la redenzione legata al suo nome in senso generale, senza precisazioni cronologiche.[66] Probabilmente Paolo pensa a una liberazione/redenzione dalle caratteristiche attuali, riferite al presente, come del resto suggerisce la stessa formula «in Cristo Gesù», che qui in Rm s'incontra per la prima volta e che è tra le più caratteristiche del linguaggio paolino (altre 12 volte nella sola Rm: cf. anche 6,11.23; 8,1.2.39; 9,1; 12,5; 15,17; 16,3.7.9.10; più altre 43 volte nelle rimanenti lettere autentiche) per indicare la dimensione costante e sempre viva dell'identità cristiana.[67]

Il **v. 25** si aggancia sintatticamente al nome di Cristo Gesù appena menzionato, il quale viene ora ripreso con un pronome relativo in forma di complemento oggetto. Evidentemente, proprio la figura di Cristo passa ora al centro dell'attenzione. Ma il soggetto grammaticale della nuova frase è Dio, sicché teologia e cristologia vengono a trovarsi più che mai intrecciate. Data la complessità tematica del testo, lo scomponiamo nelle sue varie proposizioni, cominciando con l'esaminare il **v. 25a**: «lui Dio ha pubblicamente posto come strumento di espiazione, mediante la fede, con il suo sangue» (*hòn proétheto ho theòs hilastērion dià tês písteōs en tôi autoû haímati*).

Al centro dell'attenzione emerge ora l'attuazione di un'iniziativa divina, che ha certo a che fare con Gesù Cristo, ma che appunto riporta in primo piano la figura di un superiore Conduttore/Regista.[68] Per la prima volta nella lettera, dopo aver detto in precedenza che Dio «manifestò» agli uomini ciò che di lui è conoscibile sul piano della creazione (cf. 1,19: *efanérōsen*) e che «consegnò» gli idolatri alla corruzione morale (cf. 1,24.26.28: *parédōken autoús*), Dio è di nuovo sog-

[66] Si potrebbe richiamare per una certa analogia il titolo di *Lyaîos*, «Lieo», dato in Grecia al dio Dioniso (cf. *Anacreontiche* 12,9), in quanto egli con il vino «scioglie» l'uomo dagli affanni della vita quotidiana. Anche Cristo meriterebbe questo titolo, benché sappiamo che sarebbe comunque legato a una redenzione da ben altre realtà, cioè dai peccati, e in più connessa con la sua morte (e benché Paolo non usi mai le forme semplici di *lýō/apolýō, lýsis/apólysis*).

[67] Giustamente perciò Légasse 261 mette in guardia dal considerare la preposizione *en* in Rm 3,24 in senso strettamente strumentale, come sarebbe la preposizione *diá*; questa, del resto, nel nostro versetto connota all'inizio della frase l'idea stessa di redenzione, ma non la persona di Gesù Cristo.

[68] Finora il *theós* come soggetto grammaticale attivo (nonostante le 45 occorrenze del vocabolo fino a 3,25, per lo più in casi obliqui) era stato menzionato rarissimamente, cioè (oltre che in una sorta di giuramento dello stesso Paolo in 1,9) solo due volte: in rapporto a una certa rivelazione naturale (cf. 1,19) e alle punizioni morali dell'idolatria (cf. 1,24.26.28); due altri casi sono secondari, poiché la sua definizione come «veritiero» rispetto alla menzogna dell'uomo è in una costruzione aggettivale (cf. 3,4) e l'affermazione del suo diritto di giudicare il mondo è in due frasi interrogative (cf. 3,5-6).

getto di un indicativo che esprime un suo intervento diretto, ma con un altro complemento oggetto e con una ben altra finalità. Finalmente ora risulta come sia avvenuta quella manifestazione (*pefanérōtai*) della giustizia *di Dio*, solennemente enunciata nel v. 21. Il nuovo verbo è *proétheto*, addirittura preposto al soggetto stesso, quasi a sottolineare l'importanza e l'originalità dell'azione compiuta. L'interpretazione di questo atto divino, oltre che dalla successiva qualifica cristologica, dipende già in buona parte dalla traduzione di questo verbo.[69] Ebbene, in campo ci sono sostanzialmente due possibilità, anche se ciascuna con variazioni aggiuntive. La prima vede nella preposizione *pró* una valenza temporale (= «davanti» nel senso di «prima, avanti»), che sembrerebbe più confacente al valore medio della forma verbale: il verbo perciò significherebbe «pro-porsi», cioè proporre a se stesso un piano, un fine da eseguire. In questo caso, Dio, nel suo progetto salvifico, avrebbe da sempre designato Cristo a realizzare l'opera da lui prefissata;[70] in tal senso Paolo stesso impiega il verbo in Rm 1,13 (oltre al sostantivo in 8,28; 9,11), e così avviene pure in Ef 1,9. Si possono però avanzare delle obiezioni: (1) nel greco della LXX lo stesso verbo non ha senso temporale ma spaziale ben 18 volte su 19 (cf. per es. Es 29,23; Lv 24,8; Sal 53/54,3; 100/101,3; 2Mac 1,15);[71] (2) nel contesto del v. 25 è assolutamente prevalente l'idea spaziale di una visibilità, suggerita sia dal verbo del v. 21 («si è manifestata») sia dalla ripetuta espressione dei vv. 25.26 («al fine di mostrare la sua giustizia»); (3) il verbo in 1,13 regge una frase infinitiva, non un complemento oggetto come qui.

La seconda possibilità, perciò, legge nella stessa preposizione greca un valore spaziale (= «davanti, di fronte»: a sé o ad altri), sicché il verbo anche nella sua forma mediale avrebbe il valore attivo di «esporre, presentare, proporre pubblicamente».[72] Questa è l'interpretazione di gran lunga maggioritaria.[73] La dimen-

[69] Ricordiamo che esso è aoristo medio del verbo composto *pro-títhēmi*, che significa lett. «pro-porre, mettere davanti», e questo a un doppio livello: o materiale (pro-porre un prologo a un discorso, un piatto a tavola, un velo davanti agli occhi, qualcosa in vendita, i piedi nel camminare, ecc.) o spirituale (pro-porre qualcosa come oggetto di discussione o di scelta, o come pena, o ritenere qualcosa superiore a un'altra).

[70] Così già Origene (PL 14,949: ma riferito all'anima umana di Gesù, non alla sua divinità, perché *quod est ponitur, quod nondum est proponitur*), Crisostomo (PG 60,444: «Il Padre propose, e Cristo realizzò il tutto»), Ambrosiaster (PL 17,83s: *...id est, disposuit propitium se futurum humano generi*). Tra i commentatori odierni, cf. Cranfield I,209 e Zeller 87. Da parte sua, Haacker 85 traduce in senso attivo: «vorausbestimmt hat», cioè «ha stabilito in anticipo, ha predeterminato», ma non si può scambiare il verbo con *proōrisen* (quale si trova in 8,29.30).

[71] In più, esso è usato al medio e in ambito cultuale (!) per indicare la presentazione dei pani nel tempio (così in Es 29,23; 40,23; Lv 24,8; 2Mac 1,8).

[72] Il medio di *protíthēmi* in effetti significa «dare prova di, addurre, preferire» e anche «collocare davanti a sé, esporre, mettere in vista, pro-porre» con diversi complementi oggetto (cf. Erodoto 3.148,1: coppe d'argento; Euripide, *Alc.* 664: un cadavere; Platone, *Leg.* 858a: una scelta da fare; Menandro, *Epitr.* 719: tre argomenti da considerare). Cf. F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995, *s.v.*

[73] Tra i commentatori antichi, la si trova implicitamente in Teodoreto di Cirro (cf. PG 82,84: nel Santo dei santi al sommo sacerdote «diventava manifesta [*egíneto dḗlē*] la benevolenza di Dio») ed esplicitamente in Pelagio (cf. PL Suppl. 1,1129: *In promptu ante oculos omnium posuit, ut qui redemi vult accedat*!). Tra i commenti recenti, cf. Schlier, Käsemann, Moo, Fitzmyer, Pitta. Da

sione di «pubblicità» dell'atto, in quanto cioè esso sta sotto gli occhi di tutti (cf. anche Gal 3,1), è doppiamente fondata nel contesto, sia in quanto la destinazione dell'evento è universale (cf. v. 22: «tutti i credenti»; v. 23: «tutti hanno peccato»), sia in quanto l'atto di espiazione, espresso con il vocabolo seguente, non ha confronti con quello compiuto dal sommo sacerdote d'Israele nel chiuso del Santo dei santi. Determinante in questo processo è tenere ben presente che il soggetto dell'azione non è Gesù ma è Dio, *ho theós*.

In effetti, diciamolo subito, Paolo non pensa che Gesù abbia svolto la funzione di un sacerdote, ma neppure che la sua morte sia stata un vero e proprio sacrificio. Tutto dipende dall'interpretazione del raro termine *hilastḗrion* qui impiegato, sul quale si potrebbe questionare all'infinito. Cominciamo con l'osservare che questo è l'unico caso, nelle lettere dell'Apostolo, in cui egli impiega un termine derivante all'origine dalla sfera cultuale.[74] La radice del vocabolo è il verbo greco *hiláskomai* (presente nel NT solo in Lc 18,13; Eb 2,17),[75] la cui semantica va ben precisata. Nel greco classico-ellenistico, al transitivo esso significa «rendere benevolo, propiziare, placare»,[76] e funziona in modo tale da avere come soggetto l'uomo e come oggetto una divinità, un defunto, un'autorità (da ingraziarsi perché adirati o soltanto perché sfavorevoli).[77] Nel greco biblico, invece, quando si tratta del rapporto Dio-uomo le parti si invertono: Dio è il soggetto del verbo o dell'azione e l'uomo ne è l'oggetto, non nel senso che Dio voglia propiziarsi l'uomo, ma in quanto Dio stesso con un atto di misericordia elimina i peccati dell'uomo; si tratta dunque del nuovo significato di «espiare, cioè dimenticare, cancellare, purificare». A monte, infatti, c'è il verbo ebraico *kāpar*, «coprire; pulire», che nella forma pi'el, *kippēr/y^{e}kappēr*, in ambito religioso significa appunto «operare l'espiazione», in quanto Dio interviene o direttamente (cf. Dt 32,43; 2Cr 30,18; Sal 65,4; 78,38; Sir 5,6; 28,5; Ger 18,23) o indirettamente

parte sua, Légasse 265 insiste sulla forma del medio, intendendolo nel senso di «porre davanti a sé» (con rimandi a Erodoto 1,133; un pasto; 4,16: una cena; PLUTARCO, *Mor.* 99e: letti e tavole): Dio porrebbe il Cristo davanti a sé come una vittima immolata, così come altrove Paolo dice che Dio «ha consegnato» il Figlio per l'espiazione dei peccati degli uomini (cf. Rm 4,25; 8,32; 1Cor 11,23); bisogna però dire che in questi altri casi il concetto di espiazione è assente. Vedi anche *DENT, s.v. protíthemai*.

[74] Questo è il motivo più forte per farci ritenere che Paolo, se in Rm 3,25s non riporta una autonoma formula di confessione di fede già preesistente, dipende comunque da un linguaggio che non gli appartiene e che invece è di conio giudeo-cristiano. Gli altri motivi, consistenti nell'occorrenza di vari *hapax legomena* (oltre a *hilastḗrion* [che si trova solo più in Eb 9,5], si tratta del sostantivo *páresis* e del verbo *progínomai* nella forma del participio *progegonótōn*) non sono così cogenti; infatti, più del semplice lessico, ha un peso maggiore il modo stesso di concepire le cose, e davvero non è proprio di Paolo pensare alla morte di Gesù in termini cultuali (tenuto conto anche del fatto che altrove il vocabolario cultuale riceve da lui un'applicazione assolutamente profana: cf. Rm 1,9; 12,1; 15,16; 1Cor 3,16-17; Fil 2,17).

[75] Sono attestati anche alcuni suoi derivati: *hilarós* (2Cor 9,7), *hilarótēs* (Rm 12,8), *hilasmós* (1Gv 2,2; 4,10) e *hileōs* (Mt 16,22; Eb 8,12); tra questi, in connessione con i peccati sono solo i testi di 1Gv e di Eb 8,12.

[76] All'intransitivo significa «essere benevolo, propizio», come in Lc 18,13.

[77] Cf. la documentazione in F. BÜCHSEL, in *GLNT* IV, 979-1012, specie 987-989.

attraverso un atto di culto (cf. Lv 5,16; 7,7; 9,7; 16,6.11.17.24; 19,22) per eliminare il peccato.[78] Analogamente avviene nei manoscritti di Qumran (dove il verbo occorre 74 volte).[79] Anche in Rm 3,25 è patente che il soggetto dell'azione è Dio stesso. Proprio per questo, bisogna assolutamente evitare la semantica della «propiziazione» di una divinità offesa o adirata, poiché in primo piano c'è piuttosto l'idea di una «espiazione» compiuta da Dio stesso mediante Gesù Cristo in favore dell'uomo!

Resta però da interpretare il termine *hilastḗrion*, che, a parte l'assenza dell'articolo,[80] può essere sostanzialmente inteso secondo una doppia valenza: o come un aggettivo maschile o come un neutro sostantivato, per cui si impone una scelta.[81]

> Come *aggettivo maschile*, esso qualificherebbe Gesù Cristo in persona (per il tramite del pronome relativo che apre il v. 25), e il senso sarebbe che Dio ha posto Gesù Cristo come colui che fa l'espiazione, come «espiatore».[82] Ma allora quale sarebbe l'oggetto della sua espiazione? Dio o l'uomo? Dio come oggetto non sarebbe né biblico né paolino.[83] L'uomo come oggetto di un atto compiuto in prima persona da Cristo nelle lettere di Paolo è variamente qualificato come destinatario di un atto di amore, espresso con i concetti di redenzione, di riscatto, di riconciliazione, di giustificazione, ma mai di espiazione (questo linguaggio, semmai, è extra-paolino: cf. *hiláskesthai tàs hamartías* in Eb 2,17 e *hilasmós perì tôn hamartiôn* in 1Gv 2,2; 4,10).[84] Va dunque preferito il neutro sostantivato.

[78] Anche quando colui che compie l'atto è un uomo (cf. Mosè in Es 32,30; il sommo sacerdote in Lv 16), il verbo non ha mai Dio come oggetto, ma è seguito dal complemento di argomento «per il peccato, per lui (l'offerente), per il popolo, per i figli d'Israele» (quando c'è un complemento oggetto, si tratta solo del luogo sacro, il Santo o il Santo dei santi o l'altare: Lv 16,20.33; Ez 43,22.26). Il significato originario di «rendere benevolo, placare», con Dio come oggetto, nel greco della LXX è rarissimo e traduce l'ebraico *hālāh* (così Zc 7,2; 8,22; Ml 1,9). – N.B.: la LXX preferisce il verbo composto *exhiláskomai* (un centinaio di volte) al verbo semplice (una dozzina).

[79] Vedi il testo citato sopra: 1QS 11,14; in più cf. CD 3,18 («Dio nei suoi misteri meravigliosi espiò per i loro errori e perdonò i loro peccati»); 4,10 («Così espierà Dio per loro»); 1QH 4,11-12 («Tu hai purificato il tuo servo da tutti i suoi peccati... espiando per gli errori e l'infedeltà»); 12,37 («Sei tu infatti che espii il peccato e purifichi l'uomo dalla sua colpa con la tua giustizia!»).

[80] L'assenza dell'articolo potrebbe essere sufficientemente compensata dal pronome relativo *hon*, che apre la frase e che, riprendendo il nome di Gesù Cristo, determina chiaramente l'identità dello *hilastḗrion*.

[81] Resta fondamentale in materia lo studio di A. DEISSMANN, «*HILASTERIOS* und *HILASTERION*. Eine lexikalische Studie», in *ZNW* 4(1903), 193-212. Più recentemente, vedi W. KRAUS, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a* (WMANT 66), Neukirchen 1991, specie 21-44.

[82] Le antiche versioni latine, insieme ad alcuni Padri (cf. Ambrosiaster: PL 17,83; Pelagio: PL Suppl. 1,1129), traducono infatti *propitiatorem*, dove, a parte il concetto di propiziazione, il termine è fatto concordare direttamente con il nome di Gesù Cristo.

[83] In 2Cor 5,18-21 sono gli uomini l'oggetto di un atto divino favorevole, espresso però con il linguaggio non dell'espiazione ma della riconciliazione (*katallássein*).

[84] Pensare che, nel caso di Rm 3,25, Paolo sia comunque debitore di un linguaggio giudeo-cristiano, che intende Dio come colui che ha posto Cristo in funzione di «espiatore», non ha fondamento, perché il termine non è mai applicato a una persona umana negli scrittori giudeo-ellenisti.

Come *aggettivo neutro sostantivato* il termine è attestato nella grecità con vari significati: fuori del greco biblico, è impiegato per designare un'offerta a una divinità,[85] un monumento-ricordo,[86] il valore espiatorio della morte dei martiri maccabei,[87] o l'oggetto posto nel Santo dei santi del tempio di Gerusalemme (ebr. *kappōret*: un coperchio sull'arca dell'alleanza?).[88] Nel greco biblico, esso designa 20 volte il detto oggetto nel Santo dei santi (di cui 7 volte in Es 25; 6 volte in Lv 16), e altre 5 volte la piattaforma (inferiore e/o superiore) dell'altare dei sacrifici posto davanti al tempio (cf. Am 9,1; Ez 43,14[bis].17.20: ebr. *'ăzārāh*): sempre con l'articolo.[89]

Quanto a Rm 3,25 la questione è di sapere in quale senso il termine greco qualifichi la persona di Gesù Cristo: se in senso tecnico con preciso riferimento all'arca dell'alleanza, oppure in senso generico con allusione comunque a una sua funzione espiatrice, o addirittura a prescindere dall'idea di espiazione. Il riferimento all'antica arca dell'alleanza, posta nel Santo dei santi (tuttavia assente dal tempo di Nabucodonosor, cioè dal sec. VI a.C., in poi), sulla quale il sommo sacerdote aspergeva il sangue del capro espiatorio nel giorno del *Kippûr* (cf. Lv 16), è stato sostenuto da vari studiosi.[90] Tuttavia, a parte l'assenza dell'articolo che invece è sempre presente nell'AT quando si parla di quest'arca, bisogna far valere almeno un paio di obiezioni. L'una è che il paragone tra la *kappōret* e Gesù Cristo non quadra: esso semmai dovrebbe valere tra la *kappōret* (o la *'ăzārāh* di Ez 43) e la croce, entrambi luoghi su cui è stato versato il sangue (rispettivamente del capro e di Cristo stesso); ma curiosamente Paolo in Rm evita del tutto il termine *staurós* «croce». L'altra è che il termine *hilastérion* da solo, senza specificazioni nel contesto né prossimo né remoto, sarebbe un segnale troppo esile e ambiguo per designare la *kappōret* (stante anche il fatto che il termine ebraico, come detto, nell'AT si riferisce pure all'altare dei sacrifici).[91]

L'opinione di chi invece ritiene che in Rm 3,25 non si alluda affatto all'idea di espiazione[92] trascura di valorizzare appieno il termine *hilastérion*. Anche se Paolo lo impiega solo in questo caso (comunque evitando altrove di ricorrere alla radice del verbo *hiláskomai*), esso implica in ogni caso un riferimento all'idea di espiazione, che l'Apostolo desume probabilmente dal giudeo-cristianesimo d'impronta ellenistica, pur senza insistervi.

Resta la possibilità di spiegare il vocabolo come un riferimento generico all'idea di espiazione. Bisognerebbe però sapere a che cosa Paolo intende semmai collegare l'aggettivo neutro sostantivato. Scartata un'eventuale sinonimia con l'astratto *hilasmós*, «espiazione», ci si può chiedere se il termine dovrebbe collegarsi all'idea di un oggetto sacrificale (per es. *thýma*, «vittima, offerta sacrificale») o a quella di un luogo in cui Dio agisce (in riferimento o in alternativa alla *kappōret*) oppure all'idea più generale di uno strumento mediante il quale Dio opera l'espiazione (tenuto conto dell'indeterminatezza del termine), e se infine gioca qualche ruolo l'idea di martirio (come nel caso dei maccabei secondo il citato *4Mac* 17,22). L'idea di *sacrificio*, nonostante sia sostenuta da vari autori,[93] sembra doversi escludere; non basta infatti fondarsi sul fatto che essa è implicita nel termine stesso, poiché le parole acquistano senso dall'uso che ne fanno gli scrittori. Ebbene, mai altrove non solo Paolo non ricorre al vocabolo, ma neppure al concetto che esso implica per spiegare la morte di Cristo; anzi, mentre egli evita *thŷma*, impiega sempre il termine affine *thysía* soltanto in senso profano (cf. Rm 12,1; Fil 2,17; 4,18).[94] Solo una volta ricorre al verbo *thýō* (1Cor 5,7: «Cristo, nostra pasqua, è stato immolato»), ma per equiparare Cristo non all'espiatorio dell'arca dell'alleanza, bensì all'agnello pasquale (che, ricordiamolo,

[85] Così due iscrizioni dell'isola di Cos di età augustea, un papiro del Fayyum e un testo di Dione Crisostomo (testi in KRAUS, *Der Tod Jesu*, 27-28).

[86] Così in FL. GIUSEPPE, *Ant.* 16,182: *hilastérion mnêma*, eretto da Erode il Grande in seguito alla perdita di due uomini incaricati di depredare la tomba di Davide, per espiare il gesto (ma qui il termine è aggettivo).

[87] Così in *4Mac* 17,22 (dove però c'è una questione di critica testuale, a seconda che nel costrutto *toû hilastēríou toû thanátou* si mantenga o no il secondo articolo): «Mediante il sangue di quei pii e *la loro morte espiatrice / l'espiazione della loro morte* la divina provvidenza salvò Israele prima sottoposto a vari mali» (vedi la discussione in KRAUS, *Der Tod Jesu*, 39-41, che più giustamente sostiene la seconda lettura contro Lohse e al neutro sostantivato riconosce il senso greco di «Weihegabe», offerta sacra, per propiziare la divinità).

[88] Cf. *Test.Sal.* 21,2; FILONE AL., *Cher.* 25; *Vit.Mos.* 2.95.97; *Fug.* 100 (dove si dice che esso rappresenta la «potenza misericordiosa» [*hileōs dýnamis*] di Dio). Sull'identificazione della *kappōret*, cf. J.-M. DE TARRAGON, «La *kapporet* est-elle une fiction ou un élément du culte tardif?», in *RB* 88(1981), 5-12, secondo cui il termine ebraico designerebbe semplicemente lo zoccolo presente nel Santo dei santi dopo il ritorno dall'esilio, in assenza dell'arca, mentre i due cherubini di misura modesta sostituivano quelli giganteschi scolpiti in rilievo sulla parete di fondo dell'edificio del tempo di Salomone: cf. 1Re 6,23-30; Es 25,17-22.

[89] L'unica eccezione sembrerebbe Es 25,17: *hilastérion epíthema*, «coperchio dell'espiazione»; ma le due parole vengono interpretate di norma come due sostantivi, di cui il secondo apposizione del primo: «l'espiatorio in forma di coperchio».

[90] Oltre a N.S.L. FRYER, «The Meaning and Translation of *Hilasterion* in Romans 3:25», in *EvQ* 59(1987), 99-16, cf. ultimamente GAUKESBRINK, *Die Sühnetradition*, 231-232; R.H. BELL, «Sacrifice and Christology in Paul», in *JTS* 53(2002), 1-27, specie 16-19; D. STÖKL BEN EZRA, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity* (WUNT 163), Tübingen 2003, 197-205.

[91] Vedi pure le ragioni in contrario addotte da E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi* (FRLANT 46), Göttingen 1955, ²1963, 151-152; e Lohse 134-135.

[92] Cf. B.H. MCLEAN, «The Absence of an Atoning Sacrifice in Paul's Soteriology», in *NTS* 38(1992), 531-553, secondo cui la menzione del sangue in Rm 3,25 sarebbe una mera allusione al dono della vita, senza la dimensione del sacrificio espiatorio. In B.H. MCLEAN, *The Cursed Christ. Mediterranean Expulsion Rituals and Paulonic Soteriology* (JSNT Suppl. 26), Sheffield 1996, lo stesso Autore spiega la morte di Cristo sulla base di un rito apotropaico attestato nell'antica area mediterranea (cf. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, II; Gli sviluppi* [Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 2], Cinisello Balsamo 1999, 144 nota 150).

[93] Cf. Moo 232 e gli autori da lui citati ib., nota 67. In senso contrario, vedi la critica all'idea di sacrificio contenuta nelle pagine molto buone di STOWERS, *A Re-Reading*, 206-213. Da parte sua, C. BREYTENBACH, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WMANT 60), Neukirchen 1989, 168, afferma che «è impossibile parlare della morte di Cristo come di un sacrificio cultuale di espiazione, poiché la cornice ideale in materia è del tutto spezzata; sarebbe falso proprio qui voler parlare di Cristo come sacrificio, visto che la *kappōret* non è affatto un sacrificio!».

[94] L'unica eccezione riguarda l'impiego del termine e dei suoi derivati in riferimento alla prassi cultuale giudaica, da cui peraltro egli prende le distanze (cf. 1Cor 10,18; *thysiastérion* in 1Cor 9,13; 10,18; *thýō* in 1Cor 10,20).

non era un sacrificio vero e proprio, poiché non aveva valore espiatorio)![95] L'idea di *luogo* per l'espiazione, certo presente nell'AT (sia in Lv 16 a proposito dell'arca dell'alleanza, sia in Ez 43 a proposito dell'altare dei sacrifici),[96] non sembra quella più conveniente; Paolo infatti non parla di un oggetto, ma di una persona, senza peraltro insistere su di una tipologia di tipo sacerdotale, che non è affatto esplicitata; d'altronde, come abbiamo detto, il paragone tra Cristo e la *kappóret* non corrisponde affatto.

Molto migliore è l'idea di *strumento* dell'espiazione, in senso più generale, in quanto Cristo e la sua morte rappresentano il mezzo, il modo, la forma, che Dio ha scelto per espiare/cancellare i peccati degli uomini, come analogamente si legge in 2Cor 5,19: «Dio era in Cristo per riconciliare (*theòs ên en Christôi... katallássōn*) il mondo con se stesso, senza più imputare loro i loro peccati» (cf. Col 1,20). E qui si aggiunge un possibile richiamo alla tradizione martiriale giudaica (cf. Dn 3,39-40LXX [con il verbo *exílasai* invece di *ektelésai*]; 2Mac 7,37 – 8,5; *4Mac* 17,20-22), secondo la quale alla morte dei martiri è connessa una forza espiatoria tale, che non era mai stata attribuita prima in Israele alla morte di qualsiasi altro essere umano,[97] pur dovendo tenere ben presente che in rapporto a Rm 3,25 c'è un'enorme differenza, per cui l'espiazione là è compiuta dai martiri, mentre qui è attribuita a Dio stesso.[98] Possiamo integrare il discorso con un accenno alla questione della morte di Cristo come sostituzione vicaria del peccatore. Se questa idea è presente nella teologia dello *Yôm Kippûr*, ma la cosa è discutibile,[99] non sembra però presente nella martirologia giudaica, dove i martiri ottengono l'espiazione dei peccati d'Israele a prescindere da una qualche surrogazione. D'altronde, Paolo qui non evidenzia affatto questo concetto e neanche vi allude (del resto, il «per noi» di 5,8 [*hypèr hēmôn*] non equivale a «in

[95] Sull'assenza del concetto di espiazione nel sangue dell'agnello pasquale, cf. B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie* (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982, ²2000, 248-249. In più, bisogna riconoscere che il ricorso allo schema del cosiddetto sacrificio di Isacco in Rm 8,32 non implica nessun vocabolario sacrificale (a differenza della riflessione che la tradizione giudaica aveva sviluppato in merito a quel fatto sulla base di Gen 22 cf. commento a Rm 8,32).

[96] Cf. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen*, 353: «Nel contesto della teologia sacerdotale del tempio, la *kappōret* non è soltanto un pezzo del mobilio cultuale (coperchio sull'arca), ma *il* luogo della presenza di Dio in Israele, cioè il luogo, in cui la sfera celeste e quella terrestre si intersecano e nel quale il Dio trascendente si rende vicino con la sua gloria...; così, secondo Rm 3,25 questo luogo della presenza di Dio è il *Crocifisso*, che Dio ha stabilito come "luogo dell'espiazione"». Sulla stessa linea sta KRAUS, *Der Tod Jesu*, 150-157; vedi anche *DENT*, *s.v.* Da parte sua, T. KNÖPPLER, *Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu* (WMANT 88), Neukirchen 2001, 116, giunge a dire esplicitamente che «Gesù Cristo è la *kappōret* della Nuova Alleanza».

[97] Cf. J.W. VAN HENTEN, «The Tradition-Historical Background of Romans 3.25: A Search for Pagan and Jewish Parallels», in M.C. DE BOER (ed.), *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of M. de Jonge* (JSNT SS 84), Sheffield 1993, 101-128; e W. ZAGER, «Wie kam es im Urchristentum zur Deutung des Todes Jesu als Sühnegeschehen?», in *ZNW* 87(1996), 165-186.

[98] Così giustamente KRAUS, *Der Tod Jesu*, 152.

[99] Essa è affermata da JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen*, 247, mentre è negata da G. DEIANA, *Il giorno dell'espiazione. Il* kippur *nella tradizione biblica* (RivBib Suppl. 30), Bologna 1995, 182.

vece nostra» [che sarebbe *antì hēmôn*, mai impiegato da Paolo)[100]]. Comunque, il concetto di espiazione è ben sottolineato dalla menzione del sangue: «con il suo sangue» (*en tôi autoû haímati*).[101] Con ciò si mette anche in risalto la donazione totale di sé fatta da Cristo («poiché la vita della carne è nel sangue», come scrive Lv 17,11), della quale Paolo parla altrove in termini di autoconsegna (cf. Gal 2,20). Il complemento «nel suo sangue» è certo legato a *hilastérion*, ma dipende esso stesso dal soggetto unico della frase che è «Dio»: si allude così a un fatto spiegabile solo con le categorie cultuali dell'espiazione, come del resto avviene sia a proposito del rito del *Kippûr* (in Lv 16,15) sia a proposito della morte non rituale dei martiri (in *4Mac* 17,22). D'altronde, il sangue di Cristo ha un ruolo di grande rilievo negli scritti delle origini cristiane.[102]

In ogni caso, la morte di Gesù Cristo, e non più quella di animali o qualche offerta di altro genere, è ora il criterio che fonda la nuova possibilità di accedere a Dio (cf. Rm 5,1-2).[103] Infatti, per il cristiano resta fondamentale anche nella prospettiva paolina (e non solo in Eb) l'idea di una sostituzione del culto antico, avvenuta appunto nella morte di Cristo:[104] è questa ormai che rappresenta il modo definitivo con cui Dio si è chinato benevolmente sull'uomo peccatore, il quale in essa può incontrare il volto di lui, certo solo in filigrana, ma reale e soprattutto dai tratti amorevoli.

Tra la menzione dello *hilastérion* e quella del sangue, Paolo inserisce in maniera un po' maldestra il complemento «mediante la fede» (*dià tês písteōs*), che sembra interrompere il nesso logico tra i due elementi tra loro omogenei. Qualcuno ritiene addirittura questa menzione della fede come il concetto-chiave di tutto il testo, intendendola nel senso della fedeltà di Dio all'alleanza;[105] altri vi

[100] Cf. invece lo *antì pollôn* in Mc 10,45/Mt 20,28 e il concetto di *antí-lytron* in 1Tm 2,6.

[101] Lo stesso costrutto ritorna in 5,9 (cf. anche Ap 5,9). Sul valore strumentale della preposizione *en*, cf. BDR § 219.

[102] Nei racconti della passione, ne parla solo Gv 19,34, ma i racconti della cena vi riconoscono una caratteristica portata espiatrice (cf. 1Cor 10,16; 11,25 e Mt 26,28), per non dire delle numerose occorrenze negli altri scritti. Sull'insieme, cf. F. GRANDCHAMP, «La doctrine du sang du Christ dans les épîtres de Paul», in *RTPh* 11(1961), 262-271; R. PENNA, «Il sangue di Cristo nelle lettere paoline», in *L'apostolo Paolo*, 395-417; A. VANHOYE, «Il mistero del sangue di Cristo e la vita morale nelle lettere paoline e nell'epistola agli Ebrei», in A. TRIACCA (ed.), *Il mistero del sangue di Cristo e la morale*, Roma 1995, 18-26. Tuttavia, scorgere in Rm 3,25 un riferimento all'eucaristia, come vorrebbe A. PLUTA, *Gottes Bundestreue. Ein Schlüsselbegriff in Röm 3,25a* (SBS 34), Stuttgart 1969, 92-99, significherebbe fare dell'eisegesi invece che dell'exegesi.

[103] La Lettera agli Ebrei non farà altro che sviluppare questo concetto, ma con una terminologia di tipo assolutamente cultuale, che Paolo evita e che quell'anonimo autore peraltro adotta con intenti polemici.

[104] Con ciò resta esclusa la posizione di chi preferirebbe riferire la funzione espiatrice di Cristo alla sua attuale situazione di Risorto: così DEISSMANN, «*HILASTERIOS*», 211s, che cita come parallelo 1Gv 2,2 («Se qualcuno ha peccato, abbiamo un avvocato presso il Padre, Gesù Cristo giusto: egli è *hilasmós* per i nostri peccati, e non soltanto per i nostri, ma per quelli di tutto il mondo»): ma, da una parte non è corretto spiegare Paolo con gli scritti giovannei, dall'altra l'insistenza di Paolo sull'idea di manifestazione in Rm 3,21.25.26 orienta verso un atto visibilmente compiutosi nella storia (per non dire della diversità del termine greco impiegato).

[105] Cf. PLUTA, *Gottes Bundestreue*, 36 e 109.

sottintendono un riferimento a Cristo, come se si trattasse di una sua proprietà, cioè della sua fedeltà fino alla morte.[106] Sia o no un'aggiunta paolina a una confessione di fede anteriore, la menzione della fede costituisce una sottolineatura del concetto che regge l'intera sezione come corrispettivo umano della giustizia di Dio. Infatti, la sua presenza qui è la ripresa di un concetto già espresso con la stessa forma grammaticale nel precedente v. 22. La sua formulazione priva di ogni specificazione (di Dio? di Cristo? dell'uomo?) ne fa un valore assoluto, allo stesso modo in cui se ne parlava nella *propositio* principale di 1,17, dove comunque era intesa come esigenza necessaria all'uomo, tanto al giudeo quanto al greco.[107]

I **vv. 25b-26a** vanno considerati insieme, poiché costituiscono una sola frase, senza soluzione di continuità: «a dimostrazione della sua giustizia per la remissione dei peccati passati, con la clemenza di Dio» (*eis éndeixin tês dikaiosýnēs autoû dià tèn páresin tôn progegonótōn hamartēmátōn en tê$_i$ anochê$_i$ toû theoû*). Qui più che mai la traduzione implica già da sola una ben precisa interpretazione. Il testo infatti pone un paio di questioni di non secondaria importanza. Cominciamo dal dato più semplice e indiscusso, che è il complemento di destinazione o di fine: «a dimostrazione della sua giustizia». Con queste parole Paolo si riallaccia esplicitamente al tema della giustizia di Dio, introdotto nel v. 21 (che a sua volta riprendeva 1,17) per dire ora chiaramente che la funzione di strumento di espiazione, impersonata da Gesù, rappresenta appunto la manifestazione di quella *iustitia salutifera*.[108] Proprio per questo egli è stato «presentato» pubblicamente da Dio, perché fossero chiari a tutti non solo la generosa disponibilità di Dio stesso all'assoluzione, ma soprattutto il suo effettivo e definitivo intervento assolutorio compiuto nella storia dell'uomo. È dunque nel sangue di Cristo che la giustizia salvifica di Dio ha preso corpo in modo concretissimo: esso ne è per così dire il sacramento, l'unico vero grande segno efficace.

Oggetto di discussione invece è la frase che segue: «per la remissione dei peccati passati, con la clemenza di Dio». Il termine greco *páresis* qui impiegato (solo qui nell'intero NT, mentre nella LXX è del tutto assente!) si presta a due significati diversi: «tolleranza» o «remissione»; in conformità a essi si dividono i commentatori.[109] Il vocabolo ha certamente come significato di fondo quello del

[106] Cf. B.W. LONGENECKER, «*Pistis* in Romans 3.25: Neglected Evidence for the "Faithfulness of Christ"?», in *NTS* 39(1993), 478-481. Più sopra abbiamo già criticato l'interpretazione del genitivo oggettivo in senso cristologico (cf. commento al v. 22).

[107] Non per nulla Teodoreto di Cirro, commentando questo testo, parla di «sola fede» (PG 82,85: *pístin mónēn*)!

[108] C'è evidentemente un nesso logico tra il verbo *pefanérōtai* del v. 21 e il sostantivo *éndeixis* del v. 25b, e tra di essi ha un ruolo decisivo il verbo *proétheto* del v. 25a.

[109] Il primo significato è sostenuto per esempio da Michel 109, Cranfield I, 211, Schlier 199, Dunn I, 173s, Moo 238s, Pitta 168, Légasse 266; il secondo da Lietzmann 51, Käsemann 92, Wilckens I, 196, Stuhlmacher 57s, Fitzmyer 421, Lohse 135s. In favore del secondo, vedi anche R. BULTMANN, in *GLNT* I, 1353-1362; W.G. KÜMMEL, «*Paresis* und *endeixis*. Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre», in *MarbThSt* 3(1965), 260-270; e JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen*, 350. Una posizione particolare è assunta da S. LYONNET, «Le sens de *paresis* en Rom 3,25», in *Bib* 38(1957), 40-61 (= *Études sur l'épître aux Romains* [AB 120], Rome 1989, 89-106), che vi scorge un improbabile senso di «perdono iniziale».

verbo da cui deriva, *parîēmi*, «lasciar cadere, tralasciare, omettere», il quale però per estensione significa anche «rilasciare, rimettere, perdonare» (e al medio: «non tenere in conto»); dalla scelta dipende ovviamente una diversa interpretazione dell'intera affermazione paolina.

Il senso esatto del termine, che ritengo essere quello di «remissione, perdono», si può stabilire sulla base di quattro criteri diversi e convergenti: la documentazione lessicografica antica e le più antiche interpretazioni patristiche (entrambe pertinenti all'indagine storica), il valore della preposizione *dià* e il rapporto con il successivo termine *anochê* (entrambi pertinenti all'esame letterario del testo).

> Il greco antico documenta non solo il senso di «tolleranza», ma anche quello di «remissione». Ai testi già addotti in proposito dai commentatori[110] aggiungiamo un'iscrizione su marmo trovata a Colofone (pubblicata solo nel 1989 e finora non valorizzata), risalente al tempo di Pompeo e contenente un lungo decreto, con cui il consiglio e il popolo della città onorano un loro cittadino benemerito, certo Polemeo Cnemade, del quale vengono celebrati numerosi titoli di merito; tra questi c'è anche il seguente: «Avendo rimesso gli interessi (*diáfora pareís*) a molti debitori, ebbe testimoniata la riconoscenza derivante da ciò che aveva compiuto, poiché ciascuno dei beneficati rese evidente nei pubblici registri la sua umanità attestata dalla remissione (*tèn apò tês paréseōs filantrōpían*)».[111] Come si vede, abbiamo qui sia il verbo (al participio aoristo) sia il sostantivo, nell'indubitabile significato di condono come annullamento di debiti.
>
> I commenti antichi non insistono molto sul testo di Rm 3,25b-26a. Tuttavia, è interessante ciò che ne dice il Crisostomo, il quale, giocando sul possibile significato medico di *páresis* come «paralisi», così scrive: «Dopo aver parlato del modo in cui è avvenuta la manifestazione della giustizia di Dio, (Paolo) di nuovo incoraggia l'ascoltatore ad accostarsi, dicendo [e cita la frase *dià tèn páresin tôn progegonótōn hamartēmátōn*]... Non dice *dià tà hamartḗmata*, ma *dià tèn páresin*, cioè la morte (*tèn nékrōsin*). Infatti, non c'era altra speranza di guarigione, ma, come il corpo paralitico (*hōsper sôma paralythén*), l'anima aveva bisogno di una mano dall'alto. Che significa? Significa che la remissione è avvenuta nella clemenza di Dio (*en tê$_i$ anochê$_i$ toû theoû tēn páresin gegenêsthai*)... E "nel tempo presente" è detto di Colui che ha manifestato grande clemenza e umanità (*tèn pollèn deiknýntos anochèn kaì filantrōpían*)... perché impari quanta abbondanza di giustizia c'è presso di lui».[112] Tra i latini si distingue come al so-

[110] Fitzmyer 351 e *DENT*, *s.v.*, citano FALARIDE, *Epist.* 81,1; DIONIGI DI ALICARNASSO, *Ant.rom.* 7,37,2; ATENAGORA, *De Resurr.* 16S,68,4; tra i papiri forse BGU 624,21. Vedi anche i testi citati da Bauer – Danker, *s.v.*

[111] Il testo, pubblicato da L. e J. ROBERT, *Claros I. Décrets Hellénistiques*, Paris 1989, 11-62, si può trovare anche in *SEG* 39 § 1243, e in F. Canali de Rossi, *Iscrizioni storiche ellenistiche*, III - *Decreti per ambasciatori greci al senato*, Roma 2002, 150-161, qui 152, ll. 145-155.

[112] PG 60,444-445. Il commento di Teofilatto collegando il nostro termine al verbo principale *proétheto* scriverà apertamente che Dio «si era proposto di guarire la paralisi (*tèn páresin*), cioè quella dei peccati» (PG 124,388).

lito l'Ambrosiaster. Dopo aver citato il testo in versione latina («propter propositum praecedentium delictorum, in patientia Dei»), egli così commenta: «Conoscendo Dio il proposito della sua bontà, con cui decise di andare incontro ai peccatori (*quo censuit peccatoribus subvenire*), ... attese a lungo, annullando la sentenza, per la quale sembra giusto che tutti vengano dannati, per farci vedere che da tempo aveva stabilito di liberare il genere umano mediante Cristo (*ut ostenderet nobis quod olim decreverat liberare genus humanum per Christum*)».[113] È evidente nel Crisostomo ed è suggerita nell'Ambrosiaster l'idea di una positiva remissione dei peccati.

La preposizione *diá* con l'accusativo (*tḗn páresin*), secondo la semplice grammatica, può avere un senso causale («a motivo di»; cf. 2,24; 6,19) o un senso finale («in vista di»; 4,23.24);[114] a volte le due sfumature sono accostate, come si vede per esempio nel doppio uso che Paolo ne fa nella stessa Rm 4,25 (dove in 25a è piuttosto causale, in 25b è piuttosto finale; così in 8,10). Certo non ha il senso temporale di «dopo», che qualche traduzione gli attribuisce. Nel nostro caso, il significato finale è quello che meglio conviene per precisare lo scopo della manifestazione della giustizia di Dio.

Buona parte dell'interpretazione del sostantivo *páresis* dipende dal senso che si crede di cogliere nel successivo sintagma *en tệi anochệi toû theoû*. Il sostantivo *anochḗ*[115] implica fondamentalmente l'idea di «astensione, tregua, dilazione» e quindi «sopportazione, pazienza». Certamente Paolo lo impiega con questo significato in 2,4, dove però è intermedio tra due sinonimi, che sono «bontà» (*chrēstótēs*) e «magnanimità» (*makrothymía*), i quali per così dire colorano il nostro vocabolo con una sfumatura, che va oltre la neutralità della semplice tolleranza e implica piuttosto l'idea positiva di «favore, clemenza».[116] In effetti, secondo il citato commento del Crisostomo, è nella clemenza di Dio che è avvenuta la remissione.

D'altronde, quanto ad *anochḗ*, non si tratta di mettere a fuoco soltanto il senso del vocabolo, come se fosse isolato; più importante invece è rilevare il senso dell'intero sintagma a cui esso appartiene. Ebbene, per lo più i commentatori riconoscono al costrutto una valenza cronologica («nel tempo della pazienza di Dio»), facendolo dipendere dal participio *pro-gegonótōn*, dove la preposizione rimanda certamente a ciò che è avvenuta «prima», e anticipando ciò che si dirà poco dopo nel v. 26 sul «tempo presente».[117] Ma proprio qui si pongono dei problemi. Infatti, la formulazione del complemento *en tệi anochệi toû theoû* corrisponde esattamente a quella del precedente *en tôi autoû haímati*, che ha valore non certo temporale ma strumentale; un complemento analogo si trova in 1Cor 1,21 (*en tệi sofíai toû theoû*), che altrettanto indica non un periodo storico ma un

[113] PL 17,84.

[114] Vedi l'ottima distinzione, con citazione di fonti, fatta da Fitzmyer 351.

[115] Dal verbo *anéchō*, «sollevare; tenere fermo; trattenersi, astenersi; perseverare, persistere», al medio «sostenere, tollerare, sopportare, resistere».

[116] Il lessico di Bauer – Danker, *s.v.*, oltre a due significati per così dire secondari («relief»; «pause»), sottolinea soprattutto il terzo: «forbearance, *clemency*, tolerance» (rimandando a Epitteto, *Diatr.* 1,29,62; 1Hen 13,2; *PSI* 632,13; *SIG* 985,34s).

[117] Vedi soprattutto Kraus, *Der Tod Jesu*, 112-149.

modo di esercitare la sapienza di Dio.[118] Così qui: la costruzione con la preposizione *en*, unita a una proprietà di Dio, esprime un intervento divino legato a un evento che si determina dal contesto, e che qui non sono certo i peccati passati ma è la presentazione di Cristo come *hilastērion*.[119] In ogni caso, d'altronde, la *anochḗ* implica un atteggiamento di clemenza,[120] il cui significato si può considerare ben espresso in un testo di Qumran: «Io mi sono appoggiato alla tua misericordia (*bḥsdykh*) e all'abbondanza della tua compassione (*brḥmykh*), poiché tu espii (*tkpr*) l'iniquità (*'wwn*) e purifichi l'uomo (*'nwš*) dalla sua colpa (*'šm*) mediante la tua giustizia (*bṣdqtkh*)».[121]

Inoltre, si pone una difficoltà teologica: se si traduce in modo da far dire a Paolo che Dio è stato paziente (solo) nel passato, se ne dovrebbe dedurre che ora egli in Cristo ha perso la pazienza e in lui ha castigato tutti i peccat(or)i precedenti! Forse che l'Apostolo vuol dire questo? Dove andrebbe a finire la *iustitia salutifera* dell'evangelo? Se ne concluderebbe che Dio sul Calvario è stato buono, sì, con i peccatori, ma a prezzo di un'ira prima contenuta e ora finalmente scatenatasi su Cristo! Ma questa prospettiva è totalmente assente da Paolo.[122]

In più, bisogna ammettere che il rimando ai peccati commessi *nel passato* non sembra combinarsi bene con ciò che Paolo ha detto nella sezione precedente, poiché là risulta che l'ira di Dio si rivela dal cielo su coloro che compiono il male *nel presente*: infatti, è detto al presente e non al passato che essi «detengono la verità nell'ingiustizia» (1,18), «sono inescusabili» (1,20), «sono degni di morte» (1,32a), «non solo fanno cose riprovevoli ma approvano anche coloro che le compiono» (2,32b), «si ribellano e disobbediscono alla verità» (2,8), come si allude a «ogni persona che opera il male» (2,9), in particolare al giudeo che ruba, commette adulterio, profana i templi (2,21-22), è trasgressore della Legge (2,25.27). Tuttavia, nel costrutto *tôn progegonótōn hamartēmátōn* bisogna rilevare due elementi. L'uno è che il participio usato da Paolo è al perfetto (del verbo *gínomai*), cosicché esso non guarda soltanto a ciò che si è compiuto precedentemente, ma implica pure un risvolto concernente una dimensione attuale. L'altro

[118] Cf. le costruzioni analoghe: *en dynámei theoû* (1Cor 2,5), *en tôi pneúmati toû theoû* (ib. 6,11), *en chápiti theoû* (2Cor 1,12; e quella simile di Rm 5,15c: *en chápiti tệi toû henòs anthrṑpou Iēsoû Christoû*).

[119] Cf. D. Zeller, «Sühne und Langmut. Zur Traditionsgeschichte von Röm 3,24-26», in *ThPh* 43(1968), 51-75 e il suo commento a Rm.

[120] Lo si vede chiaramente, sia pur in via eccezionale, nell'uso del verbo in Is 63,15sLXX: «Dov'è l'abbondanza della tua bontà e delle tue misericordie, visto che hai avuto compassione di noi (*hóti anéschou hēmôn*)? Tu infatti sei nostro padre, poiché Abramo non ci riconosce e Israele non si ricorda di noi...».

[121] 1QH 4/12,36-37; cf. anche 1QH 7/15,30; 8/16,2; 11/19,30-32 (e CD 2,4).

[122] Schlier 201 non può nascondere l'imbarazzo, quando scrive che «il tempo della *páresis* è finito e ad esso è succeduto il tempo della decisione, sebbene in effetti la manifestazione della giustizia di Dio sia una dimostrazione di grazia»! Due osservazioni su questo testo: (1) perché nascondere la dimensione teologica dell'ira dietro quella antropologica della decisione? (2) Se la manifestazione della giustizia di Dio è una dimostrazione di grazia, perché giocare con le categorie della pazienza o della dilazione? (N.B.: dilazione di che cosa?).

è che il concetto di *hamártēma* comporta l'idea di un atto iniquo, che però non è rapportato di per sé all'idea giudaica di Legge, sicché viene suggerito un orizzonte semantico di tipo universalistico.[123] Queste constatazioni costituiscono un ulteriore motivo per ritenere che anche nel v. 25b, con il suo sguardo sul passato, ci sia in prima battuta l'eco di una visione giudeo-cristiana delle cose, secondo cui l'espiazione riguarda i peccati passati di Israele come popolo di Dio,[124] che però Paolo orienta verso una ermeneutica confacente al suo schema di pensiero più universalistico.

In ogni caso, riconosciamo al complemento *en tê*$_i$ *anochê*$_i$ *toû theoû* un valore strumentale (o sociativo), che connota non il periodo dei peccati, ma l'atto dell'espiazione compiutasi in Cristo. Questa è anche la comprensione di qualche altro commentatore, che però riferisce l'atto di clemenza già a interventi del periodo passato.[125] Invece, si tratta di un atto di clemenza esercitatosi solo ora in Cristo, in quanto egli è stato posto da Dio come *hilastérion* dei peccati di tutti, tanto del Giudeo quanto anche del greco.[126]

Il **v. 26bc** riprende in parte l'affermazione del v. 25b con un analogo complemento di scopo, e la integra poi nel v. 26c con una frase infinitiva che di fatto esprime una conseguenza di carattere teologico: «al fine di mostrare la sua giustizia nel tempo presente, così da essere giusto e giustificante colui che si basa sulla fede in Gesù» (*pròs tèn éndeixin tês dikaiosýnēs autoû en tô*$_i$ *nŷn kairô*$_i$ *eis tò eînai autòn díkaion kaì dikaioûnta tòn ek písteōs Iēsoû*). Il v. 26b ripete e quindi accentua e sottolinea all'evidenza la portata teo-logica dell'evento-Cristo: là si è manifestata la giustizia di Dio, quella che prescinde dalla Legge e dalle sue opere. La novità in questa ripetizione sta nella specificazione cronologica: «nel tempo presente» (cf. 5,6). Questa precisazione, da una parte ribadisce ciò che era già implicito nel *nynì dé* del v. 21, e dall'altra si oppone al *pró* del participio che

[123] Cf. KRAUS, *Der Tod Jesu*, 108-112.

[124] Cf. Stuhlmacher 58; KNÖPPLER, *Sühne im NT*, 118s. Dibattutissima invece è la questione se l'atto di espiazione, sia in Lv 16 sia nella morte di Cristo, vada inteso come primariamente orientato a purificare il tempio prima che a cancellare i peccati: nel primo senso (sulla linea di J. Milgrom), cf. KRAUS, *Der Tod Jesu*, il quale ha comunque il merito di precisare l'originario «Sitz im Lebe» di Rm 3,25, collocando il testo paolino non nell'ambito della cena eucaristica, né del battesimo, né della predicazione missionaria, ma di una confessione di fede che prende le distanze dalla posizione della comunità cristiana primitiva nei confronti del tempio.

[125] Così soprattutto Käsemann 85, che così traduce i vv. 25b-26a: «(Das geschah) zum Erweis seiner Gerechtigkeit so, dass in göttlicher Geduld die früher geschehenen Sündenschulden erlassen wurden». Benché sia innegabile che le proprietà divine della clemenza, della giustizia salvifica, della sapienza, ecc., si siano già manifestate nel passato (e Käsemann rimanda ai bei testi di 1QS 11.12-15 [citato più sopra]; CD 2,4s; *4Esd* 8,31-36) e che già in passato Dio rimettesse i peccati (cf. il complesso sacrificale del tempio), a Paolo interessa dire che solo ora in Cristo esse si sono dispiegate in una modalità nuova e insospettata, ultima e definitiva, dalle implicanze davvero «evangeliche».

[126] Vedi l'ammissione fatta da Wilckens I, 197, il quale, pur traducendo il testo in altro modo, riconosce che il nostro complemento potrebbe essere compreso in questo modo: «Dio ha manifestato la sua giustizia nel fatto che, mediante la sua pazienza, ha perdonato i peccati precedentemente commessi».

ha appena connotato i peccati passati. Ma un tale schema periodizzante non può non suscitare un po' di sorpresa, perché nell'argomentazione precedente di 1,18–3,20 Paolo non ha parlato di un tempo passato[127] e nell'attuale contesto non impiega avverbi di dissociazione cronologica, come sarebbero *poté*, «una volta», o anche *oukéti*, «non più».[128] Probabilmente emerge qui e gioca la sua parte una categoria di tipo apocalittico, che appunto divide la storia in periodi. Ma la novità è che, mentre l'apocalittica giudaica rimanda al futuro il compimento della liberazione operata da Dio (in favore di Israele o dell'intera umanità), qui la sottolineatura del «tempo presente» è assolutamente originale e senza confronti nel giudaismo, poiché mette in rilievo che la giustizia escatologica di Dio già si è manifestata, mostrata e dimostrata in Gesù Cristo, posto da Dio stesso come *hilastérion*. Sicché il tempo presente non è più soltanto un *chrónos* neutro e oggettivo, ma è ormai un *kairós* ben qualificato, denso di valore soteriologico, in cui è coinvolto il soggetto credente (cf. 8,18; 11,5; 2Cor 6,2: «Ecco ora il tempo favorevole, ecco ora il giorno della salvezza»): in Cristo e nel suo sangue il decorso sempre uguale del tempo ha avuto come un sobbalzo, ha conosciuto una svolta. Ed è come se Paolo dicesse che in quel sangue si è ormai consumato l'*éschaton*: ciò che è ultimo, definitivo, irrevocabile, si è compiuto in un atto di *dikaiosýnē*, di *cháris*, di *páresis*, di *anochḗ* di Dio, che più avanti nella lettera riceverà ancora il nome di *agápē*, «amore» (5,5.8; 8,35.38).

Il v. 26c trae dalle cose dette una conseguenza di tipo teologico. Non va dimenticato che i densissimi vv. 25-26 hanno solo Dio come soggetto grammaticale e quindi come oggetto di discorso. La frase infinitiva ha valore esplicativo[129] e, volendo esplicitare il senso del sintagma «giustizia di Dio» del v. 26b, definisce doppiamente Dio come «giusto e giustificante». La congiunzione fra l'aggettivo e il participio non ha solo valore di coordinazione, ma in più esprime una consecuzione, una derivazione:[130] Dio è «giusto» al punto da «giustificare» l'uomo; cioè: la giustizia di Dio non è tanto una sua proprietà passiva quanto piuttosto una qualità dinamica, che lo proietta al di fuori di sé verso il peccatore. Si noti il participio presente «giustificante»,[131] che esprime un'azione continua e perciò equivale quasi a un titolo «evangelico» dato a Dio stesso (così poi anche in 4,5 e in 8,33!).

[127] Questo schema invece è evidente in Gal 3,15–4,7, dove abbiamo una triplice fase: la promessa ad Abramo, la legge di Mosè, la fede in Cristo.

[128] Il primo è impiegato solo in 7,9; 11,30. Il secondo invece si incontrerà in 6,9(bis); 7,17.20; 11,6(bis); 14,15 (ma non a livello di macrostoria).

[129] Il costrutto *eis tó*, seguito da *eînai* o da un altro infinito, in Paolo ha tuttavia di fatto una valenza consecutiva (cf. Rm 1,11.20; 4,11.16; 6,12; 7,4; 8,29; 11,11; 12,2; 15,8.13.16).

[130] Così giustamente Légasse 267. Inaccettabile invece è la posizione di Moo 242, che nella congiunzione *kaí* vuole scorgere un valore concessivo: Dio è giusto *anche* nell'atto di giustificare, così come lo è stato in Cristo, «in his propitiatory sacrifice», nel quale Cristo appunto ha provveduto «full satisfaction of the demands of God's impartial, invariable justice»; questa prospettiva anselmiana (a cui Moo esplicitamente si richiama), come abbiamo fatto vedere, non appartiene alla nostra esegesi.

[131] Il participio presente attivo *dikaioûnta* (detto di Dio) fa da esatto *pendant* con il participio presente medio-passivo *dikaioúmenoi* del v. 24 (detto degli uomini peccatori): in tanto questi sono giustificati in quanto è Dio che li giustifica.

Paolo, infine, precisa che la giustificazione operata da Dio riguarda «colui che si basa sulla fede in Gesù». La formulazione secca *tòn ek písteōs Iēsoû* (ben diversa da quella più sviluppata in 4,24) mette bene in evidenza l'importanza assoluta della fede e della sua connotazione cristologica. Essa era già stata messa avanti nel v. 22, ma con una costruzione diversa. Là si trattava dell'astratto «giustizia di Dio», di cui, utilizzando un corrispondente nome astratto, si diceva che è mediata dalla fede (*dià tês písteōs*) in Cristo. Qui invece si tratta di una persona, «Dio... giustificante», e a lui corrisponde perciò in termini altrettanto personali «colui che si basa...». Molto interessante è l'uso della preposizione *ek*, che esprime non più una mediazione bensì un punto di partenza, una base, un punto d'appoggio, e anche un'alternativa rispetto a chi costruisce la propria identità religiosa sulla base della Legge.[132] Questa costruzione preposizionale è tipica della nostra lettera, dove la troviamo 12 volte.[133] Essa ha un testo biblico di riferimento, che è Ab 2,4: l'unico in tutto l'AT greco ad attestare questo tipo di locuzione. Tenendo conto che prima di 3,26 la citazione di Abacuc nella nostra lettera è stata l'unico caso a presentare questo tipo di complemento (che tornerà poi in 3,30; 4,16[bis]; 5,1; 9,30.32; 10,6; 14,23[bis]), se ne deduce che il passo profetico deve aver funzionato come testo-madre del linguaggio paolino. Ma qui ora c'è una novità. Mentre là la fede era presentata in forma assoluta, senza oggetto, qui invece è collegata al genitivo «di/in Gesù» (che abbiamo già spiegato a proposito del v. 22 doversi interpretare in senso oggettivo). È il nome di Gesù a suscitare attenzione, spoglio com'è di ogni titolo, anche di «Cristo», che pur nella lettera è già stato impiegato otto volte (e che del resto nel linguaggio cristiano era diventato un secondo nome).[134] Anzi, questo è l'unico caso in cui la fede è collegata a «Gesù».[135] Evidentemente questo nome da solo esprime un più chiaro riferimento alla figura storica del personaggio e in specie alla sua morte, dopo che già in 1,3b si era accennato alla sua discendenza davidica. Si suggerisce così che la fede cristiana ha un aggancio storico, terreno, che le è caratteristico e che deve restare fondamentale.

(B) La giustizia di Dio connessa con la fede (3,27-31)

Nei **vv. 27-31** l'argomentazione paolina fa un passo avanti. Dopo aver esposto l'evangelo della giustizia di Dio rivelatasi oggettivamente nella morte di Cristo (nei vv. 21-26), Paolo ora insiste sull'impatto che essa ha sul soggetto umano. E di questo impatto vengono colti due aspetti fondamentali e complementari. L'uno è la fede. Non che prima questo tema fosse assente; anzi, già nei vv. 22.25.26 la *pístis* era risultata come il necessario corrispettivo della manifestazione della giustizia di Dio in Cristo. Ma ora essa passa assolutamente in primo piano, con una quintuplice menzione nei cinque versetti, per ribadire che nient'altro al di fuori della fede ci mette in contatto con quella giustizia (cf. soprattutto il v. 28). Il secondo aspetto riguarda la parificazione e quindi l'universalità di questo modo di accesso a Dio, uguale per tutti gli uomini. Anche a questo proposito, Paolo ha già detto che «non c'è differenza» (v. 22c), ma ora riprende e sottolinea il tema dal punto di vista teologico: in Cristo, Dio non sta solo da una parte, ma è per tutti (cf. vv. 29-30).

Lo stile del passo è spezzato, vivace, a forma di diatriba. Sei frasi interrogative (in modo analogo a ciò che era già avvenuto nella sezione 3,1-8) incalzano un supposto interlocutore fittizio, sostenitore di una tesi contraria. È inevitabile «l'impressione che siamo capitati nel mezzo di una discussione»,[136] in cui l'Apostolo sostiene animatamente il proprio punto di vista.

Il **v. 27** inizia con un «dunque», che apre una conclusione: evidentemente si vuole dedurre una qualche lezione da ciò che è stato appena detto (ed era da 3,9 che non si incontrava più questo avverbio). La conclusione però si apre subito con una interrogativa (l'ultima era stata anch'essa in 3,9), tesa a mettere in questione un certo dato: «Dov'è dunque il vanto?» (*poû oûn hē kaúchēsis?*). Sorprende che Paolo punti subito il dito sull'idea di vanto.[137] Questo lessico, infatti, era emerso in 2,17.23 (con il verbo) ma poi era stato abbandonato; non solo, ma là il vanto del giudeo, in quanto obbedienza alla Legge, non era oggetto di critica. Evidentemente esso è rimasto nel fondo delle intenzioni argomentative dell'Apostolo (infatti ritornerà ancora in 4,2), il quale riflette su quale sia l'atteggiamento umano più confacente per rapportarsi a Dio. La *kaúchēsis* consiste nella sicurezza orgogliosa (del giudeo) di essere avvantaggiato davanti a Dio, o per il motivo della propria perfezione morale (le opere), o semplicemente per il motivo di possedere il mezzo che contraddistingue alcuni dagli altri come segno di una elezione peculiare (la Legge). In entrambi i casi, secondo Paolo, il vanto opera una duplice, deprecabile demarcazione: le opere separano dalla gratuità di Dio, la Legge dalla condivisione con gli altri uomini. La risposta negativa che ora Paolo sta formulando (cf. anche 1Cor 1,29: «perché nessuna carne si vanti da-

[132] Cf. le costruzioni analoghe ma antitetiche *ek nómou* (Rm 2,18; 4,14.16; 10,5; Gal 3,18; 3,21), *ex érgōn nómou* (Rm 3,20; 9,32; Gal 2,16; 3,2.5.10).

[133] Altrove si incontra solo più in Gal (9 volte). Sull'insieme, cf. B. Corsani, «*ek pisteos* in the Letters of Paul», in W.C. Weinrich (ed.), *The New Testament Age. Essays in Honor of Bo Reicke*, Macon, GA 1984, 87-93.

[134] Cf. L.E. Keck, «"Jesus" in Romans», in *JBL* 108(1989), 443-460, dove l'A. peraltro sostiene il genitivo soggettivo.

[135] Il nome anagrafico di Gesù si troverà solo più in 8,11 a proposito dello «Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti».

[136] J. Lambrecht – W. Thompson, *Justification by Faith. The Implications of Romans 3:27-31*, Wilmington 1989, 13.

[137] Per una documentazione storica sull'idea di vanto nel giudaismo contemporaneo alle origini cristiane, vedi il già citato S.J. Gathercole, *Where is boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5*, Grand Rapids-Cambridge 2002, specie 35-194. Sugli aspetti teologici del tema, cf. J. Sanchez Bosch, *«Gloriarse» segun San Pablo. Sentido y teologia de* kaucháomai (AnB 40), Rome 1970, in specie 137-140 e 310-311.

vanti a Dio») nella nostra lettera è stata preparata da due attacchi condotti su due fronti.

Già nella sezione 2,12-29 l'Apostolo aveva elaborato un'argomentazione tale da escludere questo vanto, ma lo aveva fatto da un punto di vista non ancora cristiano, bensì pagano e giudaico, dicendo che è inutile vantarsi della Legge, sia perché essa è osservata anche dal gentile, sia perché di fatto essa viene ampiamente trasgredita dal giudeo. Cioè: sono le opere stesse che escludono il vanto, in quanto o appartengono anche ad altri oppure non sono affatto conformi alla Legge. Dunque, tanto la paritarietà del giudeo con il gentile quanto la disobbedienza dello stesso giudeo nei confronti della Legge sono già un primo motivo contrario a ogni possibile millanteria religiosa.

A quel primo argomento i vv. 21-26 ne hanno aggiunto un secondo, questa volta caratteristico del punto di vista cristiano.[138] La rivelazione della giustizia di Dio in Gesù Cristo, cioè non nella Legge (a prescindere persino dal fatto se essa venga trasgredita oppure osservata), aggrava quella critica sotto un nuovo angolo visuale, tipicamente «evangelico». Nel tempo presente, infatti, il sangue di Cristo ha evidenziato un criterio di giustificazione che è di totale gratuità, perché consistente in una liberazione proveniente dall'esterno (non in un'auto-redenzione), come sottolineava il verbo *pro-étheto*, «ha presentato», cioè «ha messo davanti» (v. 25a): se è davanti vuol dire che è distinto, non viene da noi; non per nulla il soggetto dell'azione là era «Dio», *ho theós*. Certo, anche la Legge può essere considerata «davanti» come un dono divino esterno all'uomo; ma per sua natura essa impone, chiede, esige, e ottiene il suo scopo solo con l'esecuzione dei suoi comandamenti da parte delle nostre opere. Il sangue di Cristo invece è «davanti» all'uomo solo in quanto fa grazia, dona, libera, redime, riscatta, giustifica: e questo non mediante una qualche opera dell'uomo, ma solo mediante l'accoglienza della fede.

Sono questi due attacchi, successivi e in crescendo (cioè, nomocentrico e cristocentrico), che a proposito del vanto portano inequivocabilmente a rispondere: «è stato escluso» (*ex-ekleísthē*)! Il verbo impiegato è forte, poiché letteralmente significa che «è stato chiuso fuori, il suo accesso è stato sbarrato, bloccato».[139] L'aoristo, in più, aggiunge l'idea di un'azione puntuale: la chiusura, l'esclusione, è avvenuta in un certo momento preciso, e l'allusione dovrebbe essere sia all'unicità dell'evento-Cristo sia alla giustificazione compiutasi con l'atto

[138] Cf. R.W. THOMPSON, «Paul's Double Critique of Jewish Boasting. A Study of Rm 3,27 in Its Context», in *Bib* 67(1986), 520-531.

[139] L'etimo è il sostantivo *kleís*, «paletto, sbarra, chiavistello, chiave», cioè uno strumento che serve a chiudere la porta (per lo più dall'interno). Il verbo composto (nel NT solo Paolo lo impiega: cf. anche Gal 4,17) rincara il significato con la sfumatura di «impedire l'accesso, escludere» e persino «espellere» (cf. POLIBIO 23,17,10). Nel nostro caso, l'eventuale sfumatura di una chiusura avvenuta dall'interno non elimina l'idea del «davanti», cioè di un atto compiutosi esternamente a noi; piuttosto, essa implica che, oltre all'atto di fede, certamente interno, pure Dio nella sua alterità agisca con il credente, stando dalla sua parte (cf. Rm 8,31b).

del credere. Ma Paolo si chiede esplicitamente quale sia *la legge* che ha portato a questa estromissione di ogni tipo di vanto. I termini della sua risposta non sono immediatamente chiari: «Con quale legge? Delle opere? No, ma con la legge della fede!» (*dià poíou nómou? tôn érgōn? ouchí, allà dià nómou písteōs*).

La risposta, come si vede, è incentrata sul termine *nómos*: una legge viene esclusa, un'altra è affermata. Ma che senso ha questo termine? Ed è forse possibile disgiungere il suo senso nelle due risposte alternative? I commentatori si dividono. Per alcuni si tratterebbe in entrambi i casi della Legge di Mosè, a seconda che essa venga intesa solo in rapporto alle opere (e solo come tale essa verrebbe esclusa per il cristiano) oppure anche in rapporto alla fede (e allora essa sarebbe valida anche per lui).[140] Per altri invece, più giustamente, Paolo impiegherebbe il termine nel senso lato e generico di «principio, regola», così che rispettivamente le opere e la fede sarebbero in senso generico «legge» o principio ispiratore, marchio, contrassegno di due diverse impostazioni esistenziali: entrambi vengono proposti da Paolo come due «principi» di vita alternativi, incompatibili tra di loro.[141]

In effetti, bisogna fare alcune precisazioni. (1) Che il termine *nómos* possa avere anche il detto significato generico di «principio» è attestato non solo nel greco del tempo,[142] ma dallo stesso Paolo almeno in Rm 7,21.23. (2) Chi vuole vedere un parallelismo con i due significati del termine nel precedente v. 21, dove certamente non si tratta di un significato generico, non tiene conto di un doppio fatto, che cioè là la seconda occorrenza non ha comunque la stessa portata della prima (cf. commento) e che qui «legge della fede» (nell'ipotesi di «Legge di Mosè considerata dal punto di vista della fede») non può corrispondere semplicemente a «Legge e Profeti», che ha una portata scritturistico-canonica. (3) Il filo dell'argomentazione ha condotto Paolo a insistere sul concetto di vanto più che su quello di legge, col dire in termini radicali che ormai nessun vanto può più fondarsi su di una «legge» in senso precettistico, sia pure estenuata dalla prospettiva della fede. (4) Se qui l'Apostolo volesse parlare di una doppia natura o funzione della Legge di Mosè, bisogna riconoscere che il suo discorso non solo giunge improvviso, ma soprattutto resta oscuro, poiché la sua distinzione (che costituirebbe un importante contributo alla problematica della Legge) non vie-

[140] Così per primo G. FRIEDRICH, «Das Gesetz des Glaubens Röm 3,27», in *TZ* 10(1954), 410-417, seguito da Cranfield I, 220; Wilckens I, 245; Dunn I, 186; Pitta 174. Secondo A. ITO, «*NOMOS (TŌN) ERGŌN* and *NOMOS PISTEŌS*. The Pauline Rhetoric and Theology of *NOMOS*», in *NT* 45(2003), 237-259, si tratterebbe di due genitive partitivi, che si riferirebbero a quella parte della Torah rispettivamente dedicata alla richiesta delle opere o alla fede di Abramo.

[141] Così H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 1983, 50-52; S. WESTERHOLM, *Israel's Law and the Church's Faith. Paul and His Recent Interpreters*, Grand Rapids 1988, 123-126; Käsemann 96; Moo 248-249; Fitzmyer 363; Haacker 93; Légasse 268-269. Pur rimanendo su questa linea, alcuni si distinguono rimarcando di più la prima occorrenza del termine, in quanto lo identificano più specificamente con la Legge di Mosè più che con le opere come principio generico di vita (cf. LAMBRECHT – THOMPSON, *Justification by Faith*, 24-28).

[142] Cf. RAISÄNEN, *The Law*, 50 nota 34.

ne affatto spiegata. (5) Il flusso logico del discorso paolino nel passaggio dal v. 26 e verso il v. 28 si comprende molto meglio con il significato generico di *nómos* nel v. 27; infatti, il concetto di «legge della fede» (*nómos písteōs*: un vero ossimoro in forma di genitivo epesegetico) non fa che sostituire sia la «fede in Gesù» (v. 26c) sia il semplice sostantivo «fede» (v. 28): è proprio questa fede che è ormai diventata legge/principio di vita per il cristiano.

Dunque, non la legge esclude il vanto, ma la fede. Così Paolo va ben al di là del primo attacco che egli aveva inferto alla Legge già in 2,12-29 e 3,9-20, perché ciò che ha appena detto in 3,21-26 rende da solo insufficiente e caduca anche quella critica: per sostenere che la Legge delle opere è sterile ai fini della giustificazione, non basta più dire che essa è osservata anche dal gentile e che il giudeo stesso in pratica non la osserva, poiché basta porsi di fronte a ciò che Dio ha operato in Cristo come *hilastérion* con il suo sangue.[143]

Il **v. 28,** con un «infatti» esplicativo, si collega a ciò che è stato appena detto per spiegare il valore della «legge della fede» in quanto contrapposta a quella delle opere. Paolo enuncia qui un vero e proprio assioma, che resta tra le massime più luminose e tipiche del paolinismo: «Riteniamo che l'uomo venga giustificato per fede, senza le opere della Legge» (*logizómetha gàr dikaioûsthai písteí ánthrōpon chōrìs érgōn nómou*); una traduzione letterale del testo, che prescinda dalla logica della costruzione grammaticale e dagli articoli determinativi, esprimerebbe ancora meglio la forza delle idee: «Riteniamo infatti che venga giustificato per fede un uomo, senza opere di legge». L'uso della prima persona plurale del verbo[144] sembrerebbe attestare una condivisione di pensiero con i destinatari della lettera; ma, stante una certa venatura polemica del contesto, lo si dovrà meglio intendere in senso singolare come un plurale «letterario»[145] (in questo senso, cf. la prima persona plurale già prima in 1,5; 3,8 e poco dopo in 3,31) o come un coinvolgimento di coloro che già pensano alla maniera dell'Apostolo.

In questione c'è chiaramente la giustificazione: lo si vede dal semplice fatto che la frase infinitiva è aperta proprio da questo concetto, posto subito all'inizio. Il verbo *dikaióō* è stato già usato tre volte nei precedenti vv. 20.24.26 e lo sarà ancora subito dopo nel v. 30 (oltre che poi in 4,2.5). Il contesto logico dunque è appunto il modo secondo il quale (o la base sulla quale) sia possibile acquisire la condizione di giusti davanti a Dio, o, meglio, sia possibile a Dio pronunciare una sentenza che dichiari giusto chi gli si presenta. Avendo già trattato del verbo in quanto tale, ci resta qui da ribadire un dato importantissimo, che riguarda il presente (infinito) del verbo stesso. In effetti, solo il v. 21 impiegava il futuro (come e in antitesi a 2,13), prospettando una dimensione escatologica dell'intervento di Dio. Ma già i vv. 24 e 26 hanno impiegato il presente (con due participi, rispettivamente passivo e attivo), così da suggerire che la giustificazione di chi crede in Cristo non è rimandata a un giudizio futuro, ma è già una realtà verificatasi ora nella storia, «nel tempo presente» (v. 26). Lo stesso avviene qui con un infinito passivo, il quale più che mai va considerato un *passivum divinum*:[146] c'è un atto divino di giustificazione che si compie adesso, che dunque non è rimandato, procrastinato, ma al contrario è anticipato e già realizzato (o almeno realizzabile). Questo è uno dei tratti più distintivi del cristianesimo rispetto alla tradizionale credenza giudaica.

Al verbo segue immediatamente, e (si noti bene) prima ancora di enunciare il soggetto grammaticale della frase infinitiva, quindi in posizione enfatica, un dativo equivalente a un complemento di mezzo, che esprime appunto lo strumento o la base o la modalità, con cui si compie la giustificazione stessa: *písteí*. La traduzione è inequivocabile: «per fede» (senza altre aggiunte).[147] Questa affermazione cominciò a fare problema quando Lutero, nella sua traduzione del 1522 in lingua tedesca, integrò il sostantivo con l'avverbio «soltanto»: *allein durch Glauben*.[148] Tuttavia, se è vero che prima di lui solo raramente era stata inserita dentro il testo sacro una variazione del genere,[149] è vero però che nei com-

[143] Vedi anche la forte sottolineatura della contrapposizione *ouchí, allá*, «no, ma», fatta da Lambrecht – Thompson, *Justification by Faith*, 25-26: questa formulazione, che ricorre anche altrove (cf. Rm 2,13; 4,4.10.13.20; 1Cor 10,29; Lc 1,60; 12,51; 13,3.5; 16,30), esprime bene l'idea secondo cui qualcosa, che ci si aspetterebbe come logico e normale, viene invece rovesciato, sicché «la risposta che può sembrare la più ragionevole è di fatto la risposta sbagliata» (26).

[144] *Logízomai*, «calcolare, contare, valutare; considerare, riflettere, pensare; concludere, dedurre», è preferito da Rm (19 volte su 33 in tutte le lettere di Paolo; cf. Rm 2,3.26; 3,28; 4,3.4.5.6.8.9.10.11.22.23.24; 6,11; 8,18.36; 9,8; 14,14); esso esprime una presa di posizione in rapporto a un particolare contesto logico: «Da questi ragionamenti penso che derivi una conclusione del genere, *logízomai symbaínein*» (Platone, *Gorg.* 524b).

[145] Cf. BDR § 280.

[146] La mancanza del complemento d'agente è abbondantemente compensata da ciò che Paolo ha appena detto nel v. 26 su Dio che è «giusto e giustificante (*díkaion kai dikaioûnta*) colui che si basa sulla fede in Gesù».

[147] L'espressione paolina nel suo contesto suppone comunque l'esclusività della fede. Un concetto del genere, sia pure considerato dalla parte della grazia di Dio, è rinvenibile già a Qumran: come è stato recentemente rilevato, in 1QH 5,22-23 [=13,16-17] viene esplicitamente affermata ben prima di Paolo (!) la giustificazione «*soltanto* per grazia»; infatti il testo ebraico dell'inno, *raq bᵉṭûbᶜkā yiṣᶜddaq 'îš*, si traduce al meglio: «Solo per la tua bontà l'uomo viene reso giusto» (invece di: «Solo per la tua bontà un uomo può essere giusto»; ma anche in questo caso, il contesto spinge a supporre che la giustizia dell'uomo dipende comunque dalla bontà/grazia di Dio); cf. pure 1QS 10,11-13; 11,2.5.11-15. Vedi in merito Emanuela Zurli, *La giustificazione «solo per grazia» negli scritti di Qumran*, Napoli 2003, specie 160-171.

[148] «... der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, *allein* durch Glauben» (cf. *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luthers*, Berlin 1921). La traduzione di Rm 3,28 da parte di Lutero, a diversità dell'originale greco, non comporta soltanto l'aggiunta dell'avverbio, ma anche l'inversione dei complementi «per fede, senza le opere della legge». Fitzmyer 362 spiega che a partire dal 1718 venne coniato in campo luterano l'assioma, secondo cui questa precisazione sarebbe l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae*, «l'articolo con cui la chiesa sta o cade» (derivante però da una frase dello stesso Lutero [nel suo commento al Salmo 130,4]: *quia isto articolo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia*; in più, vedi anche tra gli Articoli di Smalkalda il testo citato da Wilckens I, 251 nota 789).

[149] S. Lyonnet, *Quaestiones in epistulam ad Romanos*, Roma 1962, I, 116, segnala la Bibbia latina stampata a Norimberga nel 1483 (che in Gal 2,16 inserisce la traduzione del nostro complemento in tedesco: «nur durch den Glauben»!), a cui seguirono poi almeno un paio di versioni italiane stampate a Venezia nel 1538 e nel 1546.

menti a Paolo era già tradizionale da secoli spiegare le cose specificando appunto che nell'evento della giustificazione è in gioco la «sola fede».

La documentazione in proposito è abbondante e, sorprendentemente, comincia con lo stesso Paolo, il quale in Gal 2,16 di fatto dice l'equivalente: *eàn mē dià písteōs*, «se non mediante la fede» (cioè, «solo mediante la fede»). Stando alla documentazione addotta da Fitzmyer 360-361, già il Bellarmino all'inizio del 1600 aveva allegato ben otto autori antichi, i quali si erano serviti, se non dell'avverbio «soltanto», dell'equivalente aggettivo «sola»: Origene (PG 14,952C),[150] Ilario (PL 9,961), Basilio (PG 31,529), Ambrosiaster (PL 17,85.87: su Rm 3,24 e 4,5), Giovanni Crisostomo (PG 62,679), Cirillo di Alessandria.[151] S. Bernardo (PL 183,881), Teofilatto (PG 124,988). Da parte sua, Stanislas Lyonnet negli anni 1950 ne aveva aggiunti altri due: Teodoreto di Cirro (PG 83,806) e Tommaso d'Aquino.[152] Lo stesso Fitzmyer ne allega altri tre: Teodoro di Mopsuestia (ed. Swete: 1.31.15), Mario Vittorino (ed. Locher: su Gal 2,16 e su Ef 2,15), e Agostino (PL 40,223). A questo dossier bisogna allegare ancora un paio di testi di Teodoreto, che a commento di Rm 3,24.25 parla due volte a breve distanza di *pístin mónēn* (PG 82,84.85).[153]

Il Concilio di Trento, al Decreto *De iustificatione* del 13 gennaio 1547, unisce un Canone (il nono su 33) apparentemente contrario: «Se qualcuno dirà che l'empio viene giustificato per la sola fede (*sola fide impium iustificari*), così da ritenere che non sia richiesto nient'altro per cooperare al conseguimento della grazia della giustificazione e che non sia minimamente necessario che egli si prepari e si disponga con un moto della sua volontà, sia anatema» (Denz 1559). A questo proposito, tuttavia, è importante fare due osservazioni: (1) l'anatema contiene una esplicita precisazione, secondo cui esso vale solo per chi negasse che la fede è comunque un atto umano; (2) il primo Canone della serie si esprime così: «Se qualcuno dirà che l'uomo possa essere giustificato davanti a Dio con opere sue (*suis operibus*), che vengano compiute o con le forze dell'umana natura o per l'insegnamento della Legge, a prescindere dalla grazia divina mediata da Cristo, sia anatema» (Denz 1551)![154]

[150] Ma dallo stesso Origene bisogna aggiungere anche PG 14,953A(quater).965B.

[151] PG 74,368: ma il riferimento è improprio, perché Cirillo Al. allude a Gc 2,19 (!).

[152] Tre volte nella sua *Super epistolas S. Pauli lectura*: su Rm 4,5; Gal 2,16; 1Tm 1,8 (qui con rimando a Rm 3,28!).

[153] Invece l'allusione di Teodoreto alla sola fede, segnalata da Lyonnet (*pístis mónon*, nel trattato *Graecarum affectionum curatio* 7), è impropria, poiché appartiene a un'accusa rivolta ai cristiani di non servirsi della dimostrazione; da essa Teodoreto si difende dicendo che anche i filosofi greci si servono della fede e che comunque la fede cristiana non sta senza la conoscenza (*gnôsis*).

[154] In più, è interessante notare che al c. 7 del menzionato Decreto, il Concilio affermava che «la giustificazione non consiste nella sola remissione dei peccati (*non est sola peccatorum remissio*), ma anche nella santificazione e nel rinnovamento (*sed et sanctificatio et renovatio*) dell'uomo interiore... sicché l'uomo da ingiusto diventa giusto e da nemico amico» (Denz 1528); e al c. 8 si definisce la fede come «fondamento e radice di ogni giustificazione» (Denz 1532: *fundamentum et radix omnis iustificationis*). Inoltre, va tenuto presente che il Canone 29 addirittura anatematizza i sostenitori di tre diverse affermazioni, cioè che con il peccato si perda anche la fede, che la fede restante non sia vera fede, *licet non sit viva*, e che chi ha la fede senza la carità non sia un cristiano!

Dunque, benché nel v. 28 Paolo non abbia specificato la fede come «sola», il senso della sua dichiarazione è proprio questo.[155] Ciò risulta non soltanto dal *ductus* contestuale di tutta l'argomentazione, ma anche dal complemento immediatamente seguente, che chiude la frase: «senza le opere della Legge». Esso sta come apposizione negativa all'affermazione della fede stessa, a significare appunto una sottolineatura della fede mediante la negazione del suo risvolto. Anzi, una traduzione letterale del testo, che tenga conto dell'assenza degli articoli («senza opere di legge»), sarebbe ancora più efficace, perché accentuerebbe maggiormente l'esclusione di quella che per l'Apostolo potrebbe essere l'unica alternativa alla fede, appunto l'osservanza della Legge.[156] Evidentemente, la preoccupazione di Paolo non è speculativa, tale cioè da discutere se la fede, come atto umano, comporti una partecipazione della volontà personale del credente.[157] Essa piuttosto è in buona parte polemica, ma insieme anche orientata a stabilire la dimensione universalistica della fede. L'aspetto polemico risulta dalla negazione di ciò che la controparte giudeo-cristiana sosteneva a proposito del valore positivo delle opere della Legge (e così si ribadisce ciò che era già stato detto almeno due volte nei vv. 21.22: cf. commento).

L'interesse universalistico traspare con chiarezza dal soggetto della frase infinitiva, sul quale ci resta da dire qualcosa per ultimo, perché si collega direttamente al versetto successivo. Come soggetto della giustificazione, infatti, Paolo indica semplicemente l'«uomo», designato come *ánthrōpos*. Con questo termine greco si etichetta ogni *essere umano*, di qualunque cultura (giudeo o gentile) e di qualunque genere (maschio o donna); in più, la mancanza dell'articolo implica una sfumatura di riferimento all'uomo in quanto tale: «un uomo, uno qualsiasi,

[155] «L'accento è posto chiaramente sulla parola *pístei* («per la fede»), perciò l'aggiunta dello avverbio "solo", che è stata fatta nella traduzione, è un'esatta interpretazione del pensiero di Paolo» (Kuss I, 236); «Solo con la fede l'uomo fa propria la dichiarazione efficace di giustizia da parte di Dio» (Fitzmyer 435); «Se alla fede si associano le opere, allora la fede stessa diventa un'"opera", un merito dell'uomo. Quando ciò è avvenuto, – abbastanza spesso –, non si è spento l'orgoglio, e l'uomo ha perseverato nel farsi un merito della propria fede. Ma quando l'uomo "crede" davvero, allora abbandona a Dio anche se stesso nella propria condizione di cristiano e di credente, allora cessa effettivamente il vanto» (Althaus 69).

[156] Quanto alla dichiarazione tematicamente diversa di Gc 2,24, secondo cui «dalle opere è giustificato l'uomo e non dalla fede soltanto», ritengo che si tratti di una prospettiva non facilmente concordabile con quella di Paolo in Rm 3,28 (e Gal 2,16): l'autore di quella lettera è su di una sponda diversa dal paolinismo e in polemica con esso, visto che a proposito di Abramo parla esplicitamente di una sinergia di fede e opere (v. 22: *hē pístis synērgei tois érgois autoû*), che è lontanissima dal pensiero dell'Apostolo. Cf. G.C. Bottini, *Giacomo e la sua lettera*, Jerusalem 2000, 49-60, qui 55: «Giacomo scrive come se volesse precisare l'idea di Paolo, anzi quasi che si opponga al suo pensiero per mettere in risalto un altro modo per conseguire la giustificazione e la salvezza davanti a Dio».

[157] In ogni caso, è interessante ciò che scrive Agostino nella sua *Expositio quarumdam propositionum* § 60: «L'Apostolo dice che "Dio opera tutto in tutti" [1Cor 12,6]; ma non è mai detto che Dio crede tutto in tutti (*nusquam dictum est "Deus credit omnia in omnibus"*)! Il fatto che crediamo è cosa nostra (*quod ergo credimus, nostrum est*). Il fatto che operiamo il bene è di chi dona lo Spirito Santo a quelli che credono in lui» (PL 35,2079).

ogni persona, chiunque».[158] L'argomento in questione non è soltanto *che* Dio giustifica per fede, ma *chi* egli giustifica per fede.[159]

Infatti il **v. 29** si chiede con una punta polemica: «Forse Dio è solo dei giudei? Non lo è anche dei gentili? Sì, anche dei gentili» (*è Ioudaíōn ho theòs mónon? ouchì kaì ethnôn? naì kaì ethnôn*). La formulazione a doppia interrogativa tradisce una certa emotività dello scrivente, il quale in effetti sostiene una tesi che va controcorrente. La novità non sta nel dire che Dio è creatore e signore di tutti gli uomini, poiché a questo livello non si pensava a una distinzione tra Israele e le genti; ciò non era contestato da nessun giudeo del tempo, come del resto si legge nell'AT: «Dio è re su tutta la terra» (Sal 47,8); «Lodate il Signore, genti tutte; celebratelo, popoli tutti» (Sal 117,1: citato in Rm 15,11); «Io ho fatto la terra e su di essa ho creato l'uomo» (Is 45,12). Ciò che un giudeo poteva contestare era l'eliminazione delle differenze a un altro livello: quello della elezione peculiare di Israele e della sua esclusiva accettazione della Legge rivelata, rifiutata dagli altri popoli.[160] Proprio qui sta quel «vanto», di cui si parlava nel v. 27 (cf. commento). Già precedentemente Paolo aveva argomentato sulla parità di giudeo e greco, finché in 3,22c aveva stabilito che «non c'è differenza»: non solo in materia di Legge (visto che anche il gentile può osservarla, mente il giudeo la trasgredisce), ma soprattutto in materia di giustizia di Dio così come essa si è rivelata in Gesù Cristo. Più avanti nella lettera si leggerà ancora: «Infatti non c'è differenza tra il giudeo e il greco, poiché è lo stesso Signore di tutti, ricco verso tutti coloro che lo invocano» (10,12: qui il Signore in questione è il Cristo risorto). Il binomio impiegato in 3,29, «giudei-gentili» (che si ritroverà solo più in 9,24), a diversità dell'altra formula più frequente «giudeo-greco» (1,16; 2,9.10; 3,9; 10,12; cf. 1,15), evidenzia maggiormente la distinzione confessionale-religiosa tra i due versanti. Ebbene, l'aspetto sconcertante dell'affermazione paolina circa l'universalità di Dio è che essa non viene più fatta sulla base della pre-comprensione giudaica (secondo cui siamo tutti uguali sul piano della creazione, ma non su quello della salvezza), bensì viene fatta sulla base della rivelazione escatologica della nuova giustizia di Dio offerta a tutti mediante il sangue di Cristo. È questo che annulla le differenze e toglie ormai ogni possibile vanto particolaristico, poiché è di fronte ad esso che le differenziazioni cadono, visto che qui ciò che conta è solo la fede e non più la Legge.

[158] Può essere interessante notare che *ánthrōpos* in Rm è attestato ben 27 volte contro le appena 9 di *anḗr*, «uomo/marito», di cui però 7 sono nel solo 7,2-3 in associazione a *gynḗ*, «donna/moglie».

[159] Così Lambrecht – Thompson, *Justification by Faith*, 34.

[160] Vedi ciò che diceva nel secondo secolo R. Simone ben Yohai: «Dio disse agli israeliti: Io sono Dio su tutti coloro che vengono al mondo, ma non ho unito il mio Nome se non a voi; Io non mi sono chiamato il Dio delle nazioni del mondo, ma il Dio d'Israele» (*Ex.R.* 29,8d; cf. Strack – Billerbeck III, 185).

Il **v. 30** rafforza il pensiero di Paolo sull'uguale comportamento di Dio verso tutti gli uomini: «dato che c'è un solo Dio, il quale giustificherà la circoncisione in base alla fede e il prepuzio mediante la fede» (*eíper*[161] *heîs ho theòs hòs dikaiṓsei peritomḕn ek písteōs kaì akrobystían dià tês písteōs*). Il tema qui non è tanto l'unicità di Dio quanto piuttosto il fatto che egli giustifica tutti allo stesso modo, cioè mediante la fede. A monte non si può comunque misconoscere un'eco dello *Shema'* (Dt 6,4: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo»), che risuona anche altrove nelle lettere paoline (cf. 1Cor 8,6; Ef 4,5; 1Tm 2,5): i termini non sono esattamente gli stessi, poiché mentre lo *Shema'* parla di «un solo Signore»,[162] Paolo parla di «un solo Dio». Il monoteismo come fede nell'unicità di Dio è l'asse portante della fede israelitica, e su di esso si trovano d'accordo con Paolo tutti i suoi possibili interlocutori giudeo-cristiani e giudei. Ma egli va un po' oltre quella comune pre-comprensione, e propone come risvolto necessario dell'unicità di Dio la parità di tutti gli uomini, Israele compreso, nella modalità della giustificazione. Questo tema va colto in una sfumatura ermeneutica non secondaria del v. 30: secondo Paolo, infatti, Dio non giustifica tutti *per il motivo che è uno solo*, ma piuttosto proprio *in quanto giustifica tutti allo stesso modo* egli si rivela davvero come l'unico Dio.[163]

L'affermazione del v. 30 presenta tre componenti. La prima riguarda il verbo al futuro: «giustificherà». Dopo ciò che è stato detto sulla giustificazione come evento che si compie nel presente (cf. i precedenti vv. 24.26.28), è impossibile pensare che la giustificazione del cristiano sia rimandata solo al futuro escatologico; il tempo verbale impiegato andrà piuttosto considerato come un semplice futuro logico, gnomico o sentenzioso, non cronologico;[164] la dimensione futura resta (cf. 4,24; 5,19), ma solo come integrazione e conferma di ciò che già ora per grazia si è compiuto. La seconda componente è l'equiparazione tra circoncisione e prepuzio, cioè tra giudei e gentili. Così Paolo ripete in altri termini la dichiarazione del versetto precedente, secondo cui Dio è lo stesso per entrambi. I due vocaboli qui impiegati però richiamano la discussione svolta in 2,25-29; là egli aveva scandalosamente stabilito che, da una parte, la circoncisione non serve al giudeo se questi non osserva la Legge, e che, dall'altra, è semmai il gentile

[161] La congiunzione iniziale, pur essendo condizionale, ha di fatto valore causale o di constatazione: «se è vero che, poiché» (cf. sopra: *Note di critica testuale*; e Bauer – Danker, *s.v.*, 6 *l*); essa allude a ciò che è comunemente accettato (cf. J. Lambrecht, «Paul's Logic in Romans 3:29-30», in *JBL* 119[2000], 526-528). Vedi gli altri usi in Paolo: Rm 8,9.17; 1Cor 8,5; 15,15; 2Cor 5,3.

[162] Vedi anche Zc 14,9: «Il Signore sarà re di tutta la terra; in quel giorno ci sarà il Signore soltanto, e soltanto il suo nome».

[163] Cf. Wilckens I,248; Lambrecht – Thompson, *Justification by Faith*, 37-39 (discutibile tuttavia è la tesi di questi due Autori, secondo i quali il tema dei vv. 29-30 non sarebbe il fatto che Dio giustifica per fede, ma il fatto che, poiché egli giustifica solo per fede, per questo egli è il Dio di tutti; ma non è affatto pacifico che tanto Paolo quanto i suoi interlocutori fossero già d'accordo sul fatto che Dio giustifica solo per fede, altrimenti non avrebbe senso la precedente, inappellabile esclusione della Legge dal processo di giustificazione!).

[164] Cf. BDR § 349.

osservante della Legge il vero giudeo. Ma a questo punto della lettera, in 3,30, l'argomentazione ha ormai superato il tema dell'osservanza della Legge e si è arricchita di quello ben più decisivo della rivelazione della giustizia di Dio in Cristo. Di fronte ad essa vale solo la categoria della fede. In effetti, la terza componente del v. 30 riguarda appunto la *pístis*. Paolo dice che proprio in essa si trovano ormai accomunati giudei/circoncisione e gentili/prepuzio. L'impiego di due preposizioni diverse (*ek* e *diá*) ha fatto pensare ad alcuni che Paolo intenda due modi diversi di accedere alla giustizia: i giudei *sulla base* della loro già esistente fede in Dio come figli di Abramo, integrata dalla fede in Cristo, i gentili *mediante* la loro nuova fede nella giustizia di Dio rivelata in Cristo.[165] Tuttavia, con la maggior parte dei commentatori, va detto che con ogni probabilità si tratta soltanto di una variazione stilistica, come avviene anche in 3,20; d'altronde, nel v. 26c si trovava solo la preposizione *ek*, «sulla base (della fede di/in Gesù)», ma è impensabile che là essa si riferisca solo ai giudei e non ai gentili;[166] in più ci si deve chiedere: se le diverse preposizioni significano diversi modi di giustificazione, dove va a finire la conclamata parità di giudei e gentili, che domina tutta l'argomentazione paolina?

Con il **v. 31** la sezione iniziata nel v. 21 giunge a conclusione (cf. il «dunque») e nel contempo apre sulla sezione seguente.[167] Ma proprio qui il testo pone una questione non trascurabile. La prima frase, con domanda e risposta, non presenta problemi: «Dunque, annulliamo la legge mediante la fede? Non sia mai!» (*nómon oûn katargoûmen dià tês písteōs? mḕ génoito*). L'interrogativa dà voce a un supposto interlocutore, che sia stato turbato dalla precedente esposizione del pensiero di Paolo. Di fatto, dall'argomentazione previa era risultato che le due grandezze, Legge e fede, sono in reciproco contrasto, così da escludersi a vicenda: l'Apostolo ha fatto vedere, prima, che la Legge non giustifica (soprattutto in 2,1–3,21) e poi che il suo posto, escluso il vanto che ne deriva, è stato preso dalla fede come unico modo di rapportarsi alla giustizia di Dio rivelatasi in Cristo. Ecco perciò l'interrogativo. Il verbo *katargeîn*, tipicamente paolino (22 volte nelle sole lettere autentiche, su 27 in tutto il NT), è molto forte: esso significa letteralmente «rendere inoperoso/inattivo/inutile», quindi «annullare [come nel precedente v. 3], abolire, eliminare, sopprimere». Ebbene, per scartare eventuali malintesi, l'Apostolo dice con tutta chiarezza che egli non intende affatto abolire la Legge. Almeno questa estrema conseguenza è evitata! In effetti, egli aveva pur riconosciuto che, dal punto di vista giudaico, saranno giustificati non i meri ascoltatori ma gli osservanti della Legge (cf. 2,13). Più avanti nella lettera egli ancora riconoscerà che la Legge è stata data per la vita (cf. 7,10) e per conseguire la giustizia (cf. 9,31). Quindi si comprende la sua risposta recisa: «Non sia mai!».

La difficoltà sta nella seconda frase, la quale formula in termini positivi ciò che la precedente negazione già implicava ma che non lasciava necessariamente supporre in una forma così netta: «Al contrario, stabiliamo una legge» (*allà nómon istánomen*). Questo enunciato, a prima vista, non può che suonare come un paradosso, anzi una sorpresa e un ostacolo. Com'è possibile che Paolo, dopo aver dimostrato che la legge mosaica, di fronte alla giustizia di Dio rivelata in Cristo, non assolve più al suo ruolo di mezzo di giustificazione (cf. vv. 20.21a.28), ora possa così perentoriamente riaffermarne il valore? Tanto più che egli lascia la sua affermazione isolata, tronca, cioè non spiegata, priva di chiarificazioni argomentative, come se ci lasciasse senza vie d'uscita in un *cul de sac*! Per rispondere a questo problema, bisogna risolvere la questione del significato dei due termini: il verbo *histánai* e il sostantivo *nómos*.

Il verbo greco qui impiegato, nella sua forma transitiva, ha sostanzialmente due significati:[168] «stabilire, mettere in vigore» qualcosa *ex novo* (così di norma nel NT: «Lo *pose* in mezzo a loro» [Mt 18,2; cf. Gv 8,3; At 4,7]; «*Porrà* le pecore alla destra» [Mt 25,33]; «Voi annullate il comandamento di Dio per *affermare* la vostra tradizione» [Mc 7,9]; «E ne *stabilirono* due...» [At 1,23]; «Li *posero* davanti agli apostoli» [At 6,6]; «*Addussero* dei falsi testimoni» [At 6,13]; «Non *imputare* loro questo peccato» [At 7,60]; «Cercano di *affermare* la propria giustizia» [Rm 10,3]; «Il Signore ha il potere di *farlo stare in piedi*» [Rm 14,4]; «Dicendo "Ecco, io vengo per fare la tua volontà", abolisce il primo [sacrificio] così da *istituire* il secondo» [Eb 10,9]),[169] oppure «mantenere, confermare» qualcosa già in vigore, di cui però è arduo trovare altri esempi nel NT (con un complemento oggetto: forse Rm 14,4?).[170] Stante questo uso neotestamentario, e anche paolino, pure in Rm 3,31 dobbiamo intendere l'affermazione dell'Apostolo nel senso di una legge stabilita, istituita, più che mantenuta o confermata.

[165] Cf. H. Boers, «The Problem of Jews and Gentiles in the Macro-Structure of Romans», in *Neot* 15(1981), 1-11, qui 7-8; S.K. Stowers, «ek pisteos and dia pisteos in Romans 3:30», in *JBL* 108(1989), 665-674; cf. anche Dunn I, 189. Così già alcuni antichi: Origene (PG 14, 856) e Teodoro di Mopsuestia (PG 66,796).

[166] Diversi sono i costrutti *ek peritomês / ek nómou* (cf. 4,12.14), che si riferiscono inequivocabilmente ai giudei (ma in 4,16 per lo stesso Abramo si contrappongono *ek nómou* ed *ek písteōs*).

[167] Alcuni Autori insistono eccessivamente sulla funzione del v. 31 come apertura sul c. 4 invece che come conclusione di 3,21ss (cf. Käsemann 98, Wilckens I, 250, e la monografia di C.T. Rhyne, *Faith Establishes the Law* [SBL DS 55], Chico, CA 1981). Tutto dipende dal senso che si dà al termine «legge» nella seconda metà del versetto: se soltanto vuol dire «Scrittura», è possibile che il testo guardi avanti come una sorta di introduzione; se no, esso chiude l'argomentazione precedente; oppure c'è una soluzione intermedia (cf. commento).

[168] Il verbo *histánō* è forma recente (dal sec. I a.C. in poi) del più classico *ístēmi*, e nella sua forma transitiva può avere sostanzialmente due significati (a essi infatti sono riconducibili i sei specificati da Bauer – Danker, *s.v.*).

[169] Nella LXX, cf. Gen 6,18: «*Stabilirò* la mia alleanza con te» (così 9,11); Es 6,4: «*Ho stabilito* la mia alleanza con loro»; 40,2: «*Erigerai* la tenda della testimonianza»; Nm 5,16.18: «Il sacerdote *farà stare* la donna davanti al Signore»; Sal 39/40,2: «Il Signore *ha posto* sulla roccia i miei piedi»; Bar 2,35: «*Stabilirò* con loro un'alleanza eterna»; ecc.

[170] Nella LXX, cf. Gen 26,3: «*Manterrò* il mio giuramento, che ho giurato ad Abramo tuo padre»; Is 44,26: «Io *confermo* la parola dei suoi servi»; 1Mac 2,27: «Mattatia gridò...: "Chiunque ha zelo per la Legge e vuole *confermare* l'alleanza, venga dietro a me"»; Bar 2,24: «Il Signore *ha mantenuto* le sue parole»; ecc.

Ma che cosa significa qui «legge»? Per rendercene conto, in buona retorica, è inutile andare a cercare spiegazioni in ciò che Paolo deve ancora scrivere e che dirà nelle pagine successive. Questo si potrebbe fare solo a lettura terminata, conoscendo l'insieme del testo epistolare; ma non siamo in diritto di far giocare in anticipo qui nel c. 3 ciò che sarà detto per esempio soltanto nel c. 13. Ciò è tanto più vero in quanto né qui si annunciano sviluppi successivi (tipo: Come dirò in seguito) né in seguito si fa più riferimento all'affermazione di 3,31b (neppure con la ripresa dei verbi).[171] D'altronde, i primi lettori del testo per comprendere 3,31b non disponevano di altro se non di ciò che Paolo ha già scritto nelle pagine precedenti della stessa lettera, e anche noi dobbiamo limitarci a esse. Ebbene, prima di 3,31b sono emersi tre significati di *nómos*. (1) Il primo è quello tradizionale di *legge mosaica* intesa come «codice» di comportamento e quindi come criterio di giustificazione (così già nella sua prima occorrenza in 2,12s). Molti commentatori insistono su questa semantica, dando al verbo *histánō* il senso di «mantenere», e rimandando a ciò che Paolo dirà poi sia in 8,4 sia in 13,8-10, che cioè il cristiano non rifiuta la Legge come norma morale, ma anzi la adempie e la porta a compimento con il comandamento dell'amore.[172] Tuttavia, ritengo del tutto improprio, in assenza di rimandi espliciti, spiegare un testo con ciò che sarà detto molto più avanti (il contrario, semmai, sarebbe logico) e che rispetto a 3,31b è distanziato da sviluppi argomentativi di altro genere, nei quali per di più il giudizio sulla legge mosaica è aggravato (cf. 7,6.7-25). (2) Il secondo significato è quello più ampio di *Scrittura sacra*, che contiene non tanto precetti da osservare quanto la testimonianza della parola di Dio nei riguardi della fede cristiana (così in 3,19.21b). Altri commentatori perciò ritengono che il v. 31b non faccia che introdurre il discorso immediatamente seguente del c. 4 sul caso di Abramo e della sua giustificazione per fede, fondata sull'asserto biblico di Gen 15,6.[173] Anche questa posizione però presta il fianco ad alcune critiche; per esempio: in 3,27-28 non si tratta della Scrittura ma della legge mosaica con le sue opere; Paolo del resto non mette mai in dubbio il valore della Scrittura e quindi non si vede perché debba difendersi.[174] (3) Il terzo significato è quello apparentemente più generico, ma quanto mai incisivo perché connotato dalla polemica, e concerne *la fede* come nuovo principio/criterio di vita: esso è diventato proprio di colui il quale di fronte a Cristo-*hilastḗrion* stabilito da Dio sa di non poter più contare su altro, certo non sulle opere della legge mosaica (così in 3,27-28: «la legge della fede»): è la fede la legge stabilita da Paolo![175] L'obiezione maggiore sarebbe che in questo modo nello stesso versetto il termine «legge» viene ad assumere due significati diversi; ciò non è affatto un ostacolo insormontabile, se si tiene conto che altrettanto era già avvenuto in 3,21, ma è del tutto inusuale che Paolo impieghi il termine *nómos* da solo per indicare un principio non identificabile né con la Torah né con la Scrittura (cf. la specificazione «la legge di Cristo» in Gal 6,2).

[171] In 13,8-10 si impiegano i verbi *plēróō* (anche in 8,4 ma al passivo!) e *anakefalaióō*, che con *histánō* hanno poco o nulla a che fare. Quanto al verbo *katargéō*, esso sarà abbandonato in 7,6 ma per ribadire ancora una volta la radicale disgiunzione del cristiano dalla Legge (con una originale costruzione al passivo: «siamo stati sottratti alla/liberati dalla Legge»).

[172] Cf. Schlier 209, Dunn I, 190s, Fitzmyer 367, Pitta 180s, Légasse 271.

[173] Cf. Käsemann 98, Wilckens I, 250, e soprattutto Rhyne, *Faith Establishes the Law*.

[174] Vedi la critica a Rhyne in Lambrecht – Thompson, *Justification by Faith*, 46-49.

[175] La stessa costruzione del v. 31 fa vedere come la fede sia il dato centrale della discussione, poiché è proprio in nome suo che qualcosa viene annullato e qualcos'altro viene stabilito: si potrebbe parafrasare il citato assioma luterano, dicendo che la Fede è l'*articulus stantis aut cadentis Legis*!

Che dire? Mi pare che l'interpretazione più insostenibile sia la prima, data l'intera argomentazione del testo epistolare, quello anteriore a 3,31 ma anche quello successivo, che vanno in senso contrario a una rivalutazione della legge da parte del cristiano, se non in quanto essa viene ricapitolata nell'unico precetto dell'agape e comunque nell'ambito della parenesi, non della dottrina circa la giustificazione.[176] Stando al decorso contestuale dell'argomentazione, mi pare necessario unire insieme gli altri due significati di *nómos*. Il contesto, infatti, mentre è del tutto critico nei confronti della legge mosaica, non lo è rispetto alla Scrittura e tanto meno alla fede. Se c'è una legge che Paolo non critica è proprio la Scrittura (anzi, cf. già 1,2) e se ce n'è una che egli «stabilisce», cioè erige quasi a vessillo, è il principio della fede. Non vale obiettare che l'Apostolo non ha mai nulla da rimproverare ad entrambe e che quindi la contrapposizione tra il v. 31a e il v. 31b non avrebbe senso. Il senso ce l'ha, poiché egli appunto giocando sulla polisemia di *nómos*, se da una parte ammette tacitamente l'esautoramento della Torah mosaica,[177] dall'altra afferma decisamente che il cristiano non sta comunque senza una legge:[178] ma questa ormai è la Scrittura, ed è anche la fede sia in quanto essa rilegge l'AT con occhi nuovi sia in quanto è diventata l'unica norma per essere giustificati dal Dio di Gesù Cristo e per trovarsi accomunati, giudei e gentili. I vv. 27-30 sono appunto incentrati sulla fede come criterio che esclude ogni vanto davanti a Dio e ogni separatezza tra gli uomini.

Il v. 31b non si spiega soltanto in base a ciò che lo precede (soprattutto 3,21ss), ma riceve luce anche da ciò che segue. È vero che 4,1 (sia con l'interrogativa *tí oûn eroûmen...*, sia con l'improvvisa introduzione della figura di Abramo) sembra apparire come l'inizio di una svolta che non ha niente a che fare con ciò che precede. Ma è una falsa impressione. Già è inverosimile che una dichiarazione di principio come quella di 3,31b resti solitaria e come chiusa in se stessa, senza sviluppi che ne chiariscano la semantica. Ma poi è interessante osser-

[176] Ciò però avviene molto dopo, solo in 13,8-10, nella sezione parenetica della lettera, la quale in più si apre con una esortazione (in 12,2) a ricercare/testare (*dokimázein*) quale sia la volontà di Dio da eseguire, come se essa non fosse già reperibile nelle pagine della Torah!

[177] Questo, sia ben chiaro, vale per il cristiano proveniente tanto dal giudaismo quanto dal gentilesimo (cf. 10,4), ma non per il giudeo, al quale Paolo riconosce la validità del principio della giustificazione per le opere (cf. 2,6.13)!

[178] Cf. 1Cor 9,21: «Per coloro che sono senza la Legge, mi sono fatto come se fossi fuori della Legge, pur non essendo senza la legge di Dio anzi essendo nella legge di Cristo» (è interessante che qui Paolo per contrapporsi a chi è senza legge non si rifà alla legge di Mosè ma alla legge di Cristo!).

vare che il c. 4, da una parte è una sorta di midrash di un passo della Scrittura valorizzata al massimo, e, dall'altra, sviluppa ampiamente il tema della fede come unica norma di giustificazione (*nómos* 5 volte [mai in senso positivo], *pístis/pisteúein* 16 volte!), come vedremo subito.

I.B.2 IL CREDENTE HA UN ARCHETIPO IN ABRAMO (4,1-25)

(a) La giustizia di Abramo è basata sulla fede

4,1Cosa diremo dunque che abbia trovato Abramo, nostro progenitore secondo la carne? 2Se infatti Abramo venne giustificato in base alle opere, ha di che vantarsi, ma non di fronte a Dio. 3In effetti, che dice la Scrittura?

Credette Abramo a Dio e gli fu computato a giustizia.

4Ora, a colui che opera, il compenso non viene computato secondo grazia, ma secondo debito. 5Invece, a chi non opera, ma crede in colui che giustifica l'empio, viene computata la sua fede a giustizia, 6proprio come anche Davide dichiara la beatitudine di colui al quale Dio computa la giustizia a prescindere dalle opere:

7*Beati coloro ai quali sono rimesse le iniquità*
e di cui sono coperti i peccati;
8*beato l'uomo del quale il Signore non computerà più il peccato.*

9Questa felicitazione, dunque, vale per la circoncisione o anche per il prepuzio? Diciamo infatti: *Venne computata ad Abramo la fede a giustizia.* 10Come dunque venne computata? Nella circoncisione o nel prepuzio? Non nella circoncisione, ma nel prepuzio. 11E ricevette il segno della circoncisione come sigillo della giustizia della fede che era connessa con il prepuzio, così da essere padre di tutti quelli che credono con il prepuzio, in modo che venisse computata anche a essi la giustizia, 12e (così da essere) padre della circoncisione non solo per quelli che vengono dalla circoncisione, ma anche per coloro che camminano sulle orme della fede del nostro padre Abramo, connessa con il prepuzio.

(b) La fede di Abramo fonda l'ammissione dei gentili nella sua famiglia

13Infatti, non mediante la Legge venne fatta la promessa ad Abramo e alla sua discendenza di essere erede del mondo, ma mediante la giustizia della fede. 14Se infatti sono eredi quelli che si basano sulla Legge, è svuotata la fede ed è annullata la promessa. 15La legge infatti produce ira; ma dove non c'è Legge, non c'è neppure trasgressione. 16Per questo (si è eredi) in base alla fede, perché sia secondo grazia, cosicché la promessa sia sicura per tutta la discendenza, non solo per chi si basa sulla Legge ma anche per chi si basa sulla fede di Abramo, il quale è padre di tutti noi, 17come sta scritto: *Ti ho posto padre di molte genti*, (e questo) davanti a Dio nel quale credette, a Dio, che dà vita ai morti e chiama le cose che non sono come se fossero. 18Egli credette sperando contro ogni speranza, così da essere padre di molte genti secondo ciò che era stato detto: *Così sarà la tua discendenza*,

19e senza vacillare nella fede si rese conto che il suo corpo era già morto, essendo di circa cent'anni, e che morto era pure il seno di Sara. 20Ma non dubitò per incredulità nei confronti della promessa di Dio, bensì venne fortificato nella fede, dando gloria a Dio 21e pienamente convinto che ciò che era stato promesso egli è anche capace di compierlo. 22Proprio per questo gli fu computato a giustizia.

(c) L'applicazione della giustificazione di Abramo ai cristiani

23Ma non fu scritto solo per lui che *gli fu computato*, 24bensì anche per noi, ai quali verrà computato: a noi che crediamo in colui che risuscitò dai morti Gesù il Signore nostro, 25il quale venne consegnato per i nostri peccati e venne risuscitato per la nostra giustificazione.

1. Note di critica testuale

Il v. 1 ha fatto difficoltà per la sua costruzione (e continua a essere difficile; cf. commento) soprattutto per la collocazione del verbo «aver trovato», *heurēkénai*: alcuni testi antichi lo omettono addirittura (così B 1739, Origene, un codice del Crisostomo); altri (testo bizantino, Crisostomo, Teodoreto) lo pongono prima del complemento «secondo la carne», il quale dunque qualificherebbe l'azione verbale e non la figura di Abramo; i più invece lo collocano prima del nome «Abramo» (S* A C 81 365, 1506, versioni copte), al più sostituendo «progenitore» con «padre» (S¹ C³ D F G Ψ, 629, versioni latine).[179]

Nel v. 6 la congiunzione iniziale *katháper*, «proprio come», è sostituita dal più comune *kathōs* in D F G.

Nel v. 8, dentro la citazione del Sal 31,2 il pronome genitivo «del quale», *hoû* (fedele alla LXX: così S* B C D* G 1506* 1739), è sostituito con il dativo *hôi* da vari testi (S² A Dᶜ F Ψ, testo bizantino) probabilmente per concordare con il pronome *autôi* di Gen 15,6.

Nel v. 9, dopo «per la circoncisione», alcuni manoscritti aggiungono l'avverbio *mónon*, «soltanto» (D, itala, vg clem; Ambrosiaster).

Nel v. 11, invece di «il segno della circoncisione», leggono «come segno la circoncisione» (con *peritomēn* all'accusativo: A C* 6 1506 1881, versione siriaca). Inoltre, in fine di v., la coordinativa *kaí* in senso rafforzativo, «anche», viene omessa da molti manoscritti (S* A B Ψ 6 81 630 1506 1739 1881 2464, manoscritti di vg, versione bohairica) ma è mantenuta da S² C D F G, koiné, versioni latine, siriache, sahidica). Analogamente, l'articolo *tēn*, «la», davanti a «giustizia» viene omesso da alcuni (S D* C² 6 365 424ᶜ 1506 1739), sostituito da altri con la preposizione *eis* (A 424* 1881, antiche versioni latine, Vg) e mantenuto da B C* Dᶜ F G Ψ oltre che dalla koiné bizantina.

---

[179] Cf. la discussione in Wilckens I, 260s. Eccessivo è il giudizio di R. Bultmann, che ritenne il v. 1 «irreparabilmente corrotto» (in *GLNT* V, 299 nota 36).

Nel v. 15, invece della particella avversativa *dé*, «ma», leggono un esplicativo *gár*, «infatti», S^2 D F G Ψ e il siriaco.

Nel v. 16 la traduzione proposta «perché sia secondo grazia» tiene conto di una variante presente in A, 2495, i quali inseriscono un necessario *êi*, «sia», tra la congiunzione finale *hína* e il complemento modale *katà chárin*.

Nel v. 18, a conclusione della citazione di Gen 15,5, alcuni manoscritti aggiungono una ulteriore frase proveniente quasi letteralmente da Gen 22,17: «come le stelle del cielo e la sabbia del mare» (così F G, a).

Nel v. 19 il complemento semplice *têi pístei*, «nella fede», viene ben completato con la preposizione *en* da D* F G. – Prima del verbo «comprese», *katenóēsen*, molti testi premettono un *ou* che nega l'atto del comprendere (D F G Y, testo bizantino, it. vg clem, syro harclense; Epifanio, Ambrosiaster); le edizioni critiche odierne e i commentatori si attengono invece al testo di S A B C, 6, 81, 365, 1506, 1739, m, vg stuttgartense, siro peshitta, copte. – L'avverbio «già», *édē*, omesso da B F G 630, 1739, 1881, molti codici latini, siropeshitta, copte, è mantenuto da S A C D Ψ, testo bizantino, m, siro harclense (con contrassegno), hohairica.

Nel v. 21 la congiunzione iniziale *kaí*, «e», è omessa da F G e da tutte le versioni latine.

Nel v. 22 la stessa congiunzione *kaí*, come rafforzativo della preposizione pronominale *dió* (*di'ho*), è omessa da un buon numero di manoscritti (B D* F G bm sy^p co) ma ben attestata da altri (S A C D Ψ testo bizantino, parte delle antiche versioni latine, sy^h).

2. *Sguardo d'insieme*

Come si vede, 4,1-22 è interamente dedicato alla figura di Abramo, sia pur in funzione di un paio di lezioni importanti (giustificazione per fede, non per le opere; validità universalistica della fede stessa) suggerite ai destinatari della lettera. Solo a partire da 4,23 se ne farà un'applicazione al cristiano. Certo Abramo è il personaggio più in vista tra la pur varia prosopografia biblica presente in Rm, e in più dà modo a Paolo di esprimersi almeno parzialmente in termini narrativi.[180] Del resto, una così ampia trattazione dedicata all'antico patriarca non ha paralleli nel NT, dove peraltro il suo nome è presente 73 volte, di cui 19 in Paolo (contro le 80 di Mosè, di cui solo 9 in Paolo), ed egli è oggetto di varie considerazioni storico-teologiche.[181] L'unico vero paragone possibile è con altre pagine paoline della Lettera ai Galati (Gal 3,6-29; 4,21-31), dove però i punti di vista sono un po' diversi: in Gal 3,6-29 (dove Paolo parte dallo stesso testo di Gen 15,6) la giustificazione per fede si combina con il tema della discendenza, che Paolo identifica in senso non collettivo ma individuale con Cristo, per dire in conclusione che tutti i credenti fanno una cosa sola con lui; in Gal 4,21-31 si gioca sul racconto genesìaco dei due figli che Abramo ebbe rispettivamente da una serva (Agar -> Ismaele) e da una libera (Sara -> Isacco), per dire che i credenti in Cristo sono liberi (cioè dalla Legge). Invece, Rm 4,1-22 presenta un angolo visuale suo proprio, come diremo fra poco a proposito della suddivisione del testo. Intanto è interessante sapere come nel giudaismo contemporaneo venisse interpretata la figura del patriarca, così da valutare a ragion veduta l'originalità del trattamento che ne fa l'Apostolo.[182]

> A parte gli echi che la figura di Abramo trova già nell'AT (cf. Gen 26,5; Ne 9,8; 1Mac 2,52; Sir 44,19-22; in questi casi la lode che ne viene fatta è collegata non tanto alla sua fede quanto alla sua fedeltà dimostrata nell'offerta di Isacco),[183] il giudaismo contemporaneo delle origini cristiane poneva l'accento su quattro temi. – (1) Abramo è visto come strenuo monoteista (cf. *Giub.* 11,16-17; 12,1-5.16-21; 20,6-9; *LAB* 6,45; *Ap.Abr.* 1-8; Fl. Giuseppe, *Ant.* 1,154-157; Filone Al., *Abr.* 68-71). – (2) È beneficiario di un'alleanza che riguarda anche i suoi discendenti (cf. *Giub.* 15,9-10; *Ps.Sal.* 9,8-11; *Test.Lev.* 15,4; *Ap.Mos.* 3,8-9; *LAB* 7,4; 30,7; 1QapGen 21,8-14); si può anche leggere che per esserne degni bisogna osservare i precetti (cf. *Giub.* 15,26-27); ma anche gli altri popoli saranno benedetti (cf. Sir 44,21). – (3) Vengono esaltate le sue virtù: egli è giusto (*Test.Abr.* 1,1A), ospitale (*ib.* 1,1-3A; Filone Al., *Abr.* 107-110; Fl. Giuseppe, *Ant.* 1,196), virtuoso (Fl. Giuseppe, *Ant.* 1,154; Filone Al., *Abr.* 68), fedele (Sir 44,20; 1Mac 2,52; *Giub.* 17,17-18), ama Dio (*Giub.* 17,18); Filone Al. esalta la sua fede, intesa però come «regina delle virtù» (*Abr.* 270);[184] Fl. Giuseppe scrive che Abramo e la sua discendenza sono ricompensati per la virtù e la pietà del patriarca (*Ant.* 1,234). Soprattutto, di lui si dice che è già vissuto secondo la legge mosaica (*Giub.* 15,1-2; 16,20; Sir 44,20) oppure secondo la legge naturale/filosofica (Filone Al., *Abr.* 3-6; 275-276),[185] ed è chiamato «amico di Dio perché osservò i comandamenti e non scelse la

[180] Cf. R. Penna, «Da Adamo a Isaia: prosopografia biblica nella Lettera ai Romani», in L. Padovese (ed.), *Atti del VII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 2002, 7-20; R. Penna, «Narrative Aspects of the Epistle to the Romans», in C. Thoma – M. Wyschogrod (edd.), *Parable and Story in Judaism and Christianity*, New York-Mahwah 1989, 191-204.

[181] Vedi in particolare: Mt 3,9, dove il Battista smonta l'eccessiva fiducia giudaica del privilegio derivante dall'essere figli di Abramo; Lc 1,54-55.72-73, dove i canti di Maria e di Zaccaria insistono sulla misericordia dimostrata da Dio in Abramo; Lc 16,22-30, dove nella parabola del ricco epulone Abramo diventa metafora del regno celeste; Gv 8,56-58, sul fatto che Abramo già vide il giorno di Gesù e se ne rallegrò; At 7,2-8, dove il discorso di Stefano si apre con il tema dell'elezione divina di Abramo con la promessa di una discendenza; Eb 7,1-9, dove Abramo riceve la benedizione da parte di Melchisedeq; e Gc 2,20-24, che adduce il sacrificio di Isacco da parte di Abramo per dire, all'opposto di Paolo, che la fede da sola non basta!

[182] Cf. in merito G.W. Hansen, «Abraham in Jewish Literature», in *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNT S S 29), Sheffield 1989, 175-199; F. Manns, «Abramo, padre di tutte le famiglie della terra», in *L'Israele di Dio. Sinagoga e Chiesa alle origini cristiane*, Bologna 1998, 119-128; N.L. Calvert, «Abramo», in G.F. Hawthorne – R.P. Martin – D.G. Reid (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*. Ed. it. a cura di R. Penna, Cinisello Balsamo 1999, 1-14, specie 2s.

[183] Su questa linea è anche Gc 2,20-24.

[184] Poco prima l'Alessandrino magnifica ampollosamente la fede in Dio (*hē pròs theòn pístis*) come «il solo bene solido che non inganna, conforto della vita, pienezza di buone speranze, assenza di mali, abbondanza di beni, rifiuto dell'infelicità, conoscenza della vera pietà, ottenimento della felicità, miglioramento generale dell'anima che si appoggia e riposa su colui che è la causa di tutto e che, potendo tutto, vuole solo il meglio» (ib. 268).

[185] Filone però interpreta allegoricamente la sua circoncisione (come rescissione del piacere: *Abr.* 92; *Quaest.Gen.* 3,47.52), mentre la sua fede è intesa in senso stoico come atto della ragione che non si lascia condizionare dai sensi e come fermezza d'animo (*Abr.* 88; 268-269). Lo stesso testo di Gen 15,6

propria volontà» (CD 3,2-4). Questa tematica è sviluppata soprattutto nel rabbinismo, che lo considera come il primo proselito (cf. *Mek.Ex* 22,10; *Sukk.* 49b), colui che ha osservato pienamente la Legge prima che fosse data da Mosè (*m.Kid.* 4,14), tanto che «non fu chiamato perfetto finché non fu circonciso» (*m.Ned.* 3,11; *Gen.R.* 46,1); perciò la sua fede è considerata un merito (a questo proposito in *Ex.R.* 23,5 vengono accostati i due passi di Gen 15,6 e di Ab 2,4). – (4) Infine, di lui si dice che è vivo (*4Mac* 7,19; 16,25; *Test.Lev.* 18,14; *Test.Giud.* 25,1; *Test.Ben.* 10,6), che è asceso al cielo dove gli viene comunicata la rivelazione (*LAB* 18,5; *Test.Abr.* 10-14; *Ap.Abr.* 15,4-30), che ha poteri di intercessione (*Test.Abr.* 18,10-11A) e che esalta coloro i quali muoiono per aver osservato la Legge (*4Mac* 13,13-18).

Su questo sfondo, la posizione di Paolo non può che apparire provocante, se non scandalosa. Egli infatti esalta Abramo per due motivi: per l'assoluta gratuità della sua giustificazione, di cui si dice esplicitamente che fu sganciata da ogni osservanza della Legge, e perché di conseguenza egli va considerato modello e perfino progenitore anche dei non-giudei credenti in Cristo.[186]

Per questo motivo il nostro testo non si può staccare da ciò che lo precede e in particolare da 3,27-31. Anzi, alcune espressioni evidenziano il nesso terminologico e concettuale con la tematica immediatamente anteriore: così il verbo «giustificare» (3,28 / 4,2.5),[187] i sostantivi «fede» (3,22.25.26.27.28.30[bis].31 / 4,5.9.11.12.13.14.16[bis].19.20),[188] «vanto» (3,27 / 4,2), «opere» (3,27.28 / 4,2), «legge» (3,28.31 / 4,13.14.15.16[bis]), «genti/prepuzio» (3,29.30 / rispettivamente 4,17.18 e 4,9.10[bis].11[bis].12). Si vede bene che qui prosegue la trattazione del precedente problema concernente il come sia possibile diventare giusti davanti a Dio, in particolare quale peso abbiano le opere della Legge in questo processo. Bisogna però precisare quale sia l'ermeneutica generale di tutta la pagina. Secondo qualche autore, infatti, il senso del testo di Paolo starebbe nella sua preoccupazione di stabilire non che solo la fede permette di essere giusti davanti a Dio (prospettiva individuale), ma che la fede permette anche ai gentili di appartenere alla discendenza di Abramo (prospettiva socio-ecumenica).[189] Orbene, un'onesta valutazione dell'intento-base di Rm 4 non può non tenere conto della sua

appare spesso nell'Alessandrino per sottolineare questo tipo di risposta di Abramo alle promesse (cf. *Migr.* 44; *Her.* 90; 94; 101; *Mut.* 177; 186; *Deus* 4; *Leg.alleg.* 3.228; *Abr.* 262; *Virt.* 216; *Praem.* 27).

[186] Proprio qui sta la differenza maggiore nella trattazione di Abramo tra le due lettere Rm e Gal: cf. T.H. TOBIN, «What Shall We Say that Abraham Found? The Controversy Behind Romans 4», in *HTR* 88 (1995) 437-452.

[187] Anche il ripetuto sostantivo *dikaiosýnē* (4,3.5.6.11[bis].13.22) non si aggancia alla qualità divina della *dikaiosýnē theoû* (3,21-26) ma, essendo una designazione della giustizia ottenuta dall'uomo, concerne l'azione del «giustificare» operata da Dio in favore dell'uomo, come si intende in 3,27ss (tuttavia, in 3,26 e in 4,5 ricorre lo stesso participio presente *dikaioûnta* come definizione di Dio).

[188] Anche il verbo *pisteúein* appartiene a questo campo semantico, benché nella sezione precedente si trovasse solo in 3,22, mentre ora lo abbiamo in 4,3.5.11.17.18.24.

[189] Così R.B. HAYS, «Have We Found Abraham to Be our Forefather according to the Flesh? A Reconsideration of Rm 4:1», in *NT* 27(1985), 76-98: l'Autore si fonda soprattutto sulla traduzione del v. 1 (cf. commento); ma vedi anche M. CRANFORD, «Abraham in Romans 4: The Father of All Who Believe», in *NTS* 41(1995), 71.88; e in particolare MARIA NEUBRAND, *Abraham - Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4* (FzB 85), Würzburg 1997.

semantica sfaccettata.[190] La supposta alternativa tra i due aspetti della giustificazione non esiste, perché di fatto l'uno non sta senza l'altro. Già in 3,27-30 è risultato chiaro che la giustificazione per fede esclude ogni vanto, per il motivo che essa si fonda sulla rivelazione della giustizia di Dio in Cristo, quindi non sulle proprie opere morali individuali e neanche sul semplice possesso collettivo della Legge come distinzione esclusivistica nei confronti dei gentili; nello stesso tempo, è apparso che un tale tipo di giustificazione equipara i giudei e i gentili nei confronti di un Dio che giustifica entrambi allo stesso modo.

Così, qui, la proclamazione di Abramo come «padre di *molte genti*» (4,17.18) dipende dal fatto che egli è «padre di tutti *coloro che credono*» (4,11), e questa nuova identità dipende non dalle opere ma solo dalla fede: sicché, discendenza di Abramo si diventa non solo in base alla carne (come i giudei e i giudeo-cristiani), ma anche e soprattutto in base alla fede (così i gentili, oltre ai giudeo-cristiani). Tuttavia l'aggregazione dei gentili a questo «casato» non viene definita in base alla categoria del popolo di Dio, bensì semplicemente in base a quella della famiglia, come denotano le qualifiche di «padre» (nei vv. 1.11.12.16.17.18), di «discendenza» (nei vv. 16.18) e di «eredi» (nei vv. 13.14).[191] Non è facile dire se nella genesi del pensiero di Paolo la funzione determinante della fede nel processo di giustificazione abbia preceduto l'orizzonte universalistico della giustificazione stessa. L'interrogativo è il seguente: Tutti sono giustificati per fede e dunque anche i gentili sono inclusi? Oppure: i gentili sono chiamati da Dio alla pari dei giudei e dunque per questo entrambi sono giustificati per fede? Certo è che il comune denominatore dei due risvolti non è altro che la rivelazione della giustizia di Dio in Cristo: solo da essa profluiscono le due affermazioni, che finiscono per essere inevitabilmente complementari.[192] Ma se una scelta va fatta, essa riguarda la fede come esclusione del vanto derivante dalla Legge e dalle sue opere, cioè da una Legge praticata. In effetti, l'assioma precedentemente enunciato da Paolo in doppia forma, negativa (in 3,21) e positiva (in 3,28), sull'impossibilità di una giustificazione derivante dalle opere, non riguarda solo il giudeo ma anche il gentile, di cui già in 2,12-29 egli aveva detto che, osservando la Legge, può essere considerato «giudeo» più di chi è circonciso, mentre in 3,9-19 aveva accomunato entrambi nella sottomissione al dominio del Peccato. D'altronde, è significativo che nell'applicazione conclusiva del caso-Abramo nei vv. 23-25 Paolo insista esplicitamente solo sul dato della fede e non su quello dell'aggregazione dei non-giudei. In più, bisogna dire che già il giudaismo ellenistico riconosceva ad Abramo uno speciale statuto apparentemente universalistico di «modello

[190] Vedi l'eccellente critica al citato studio di Hays condotta da J.-N. ALETTI, «Romains 4. Le cas d'Abraham. Foi et oeuvres ou foi et particularité juive?», in *Israël et la Loi dans la Lettre aux Romains* (LD 173), Paris 1998, 71-100.

[191] La distinzione è molto opportunamente notata da ALETTI, *Israël et la Loi*, 81.

[192] Non basta quindi agganciarsi solo a 3,29-30 per dire che il c. 4 sviluppa l'idea dell'unico Dio come garanzia dell'unione tra giudei e gentili (cf. A.J. GUERRA, «Romans 4 as Apologetic Theology», in *HTR* 81[1988], 251-270).

di nobiltà per tutti i proseliti»;[193] ma Paolo non parla di «proseliti» (che, ricordiamolo, erano tali nella misura in cui si associavano al popolo d'Israele), poiché egli ha un'altra idea del fondamento stesso dell'«aggregazione»: questa non avviene più sulla base della Legge ma della fede, e per Paolo la fede non si può certo definire come «la più solida delle virtù» da ottenersi «sforzandosi con tutti i mezzi», come invece scrive Filone (*Virt.* 216 e 218: *tèn tôn aretôn bebaiotátēn... spoudásanta mēkanêi pásēi*)!

Dunque, il percorso più probabile non va dall'esigenza dell'universalismo alla fede come suo sostegno, ma dalla fede alla sua necessaria conseguenza che è il superamento di ogni distinzione. «È la condivisione della fede giustificante di Abramo che rende i cristiani di origine giudaica e quelli di origine pagana membri uguali di un'unica famiglia».[194] In effetti, ciò corrisponde alla strutturazione dello stesso testo epistolare.

Il punto di partenza dell'argomentazione paolina è il richiamo del testo biblico di Gen 15,6, di cui tutta l'esposizione può essere considerata una sorta di midrash, cioè un commento che ne ricerca (in ebraico *dāraš* significa «cercare») e ne esplicita la portata semantica ritenuta più corrispondente all'intenzione originaria del testo;[195] se ne può anche individuare uno schema omiletico vero e proprio,[196] mentre altre proposte non sono pertinenti.[197] È il verbo *logízomai*, «computare», a costituire il filo rosso che lega tutto il brano. Esso ricorre ben 11 volte, di cui le ultime due (nei vv. 23.24) appartengono all'applicazione fatta ai cristiani. Si dà invece una forma di inclusione tra il v. 3 e il v. 22, perché in quest'ultimo si ripete, introducendola con un *dió* anaforico e conclusivo, la frase che

[193] Così Filone Al., *Virt.* 219: *hápasin epēlýtais eugeneías esti kanón* (qui il più comune termine «*pros-élytos*» è sostituito dal suo equivalente «*ep-élytos*»).

[194] A.T. Lincoln, «Abraham Goes to Rome: Paul's Treatment of Abrahams in Romans 4», in M.J. Wilkins – T. Paige (edd.), *Worship, Theology and Ministry in the Early Church. Essays in Honor of R.P. Martin* (JSNT SS 87), Sheffield 1992, 163-179, qui 170.

[195] Cf. Schlier 213; Dunn I, 197s; Pitta 182. Vedi in particolare J.-N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpreter l'épître aux Romains*, 210-219; Id., *Israël et la Loi*, 90-96.

[196] Cf. P. Borgen, *Bread from Heaven. An exegetical Study of the concept of Manna in the Gospel of John and the writings of Philo* (NT Suppl. 10), Leiden 1965, 46-58, il quale individua tre caratteristiche del midrash omiletico: il richiamo del testo biblico all'inizio e alla fine (così Rm 4,3 e 22), l'introduzione di un testo secondario in appoggio a quello primario (così Rm 4,6-8), e la ripresa del testo principale nel corso dell'omilia (così in Rm il frequente ricorso del verbo *logízomai*). Anteriori a Borgen sono gli studi di S. Maybaum, *Die ältesten Phasen in der Entwicklung der jüdischen Predigt*, Berlin 1901, 15ss; W. Bacher, *Die Proömien der alten jüdischen Homilie*, Leipzig 1913; E. Stein, «Die homiletische Peroratio im Midrasch», in *HUCA* 8-9(1931-1932), 353-371. A parte citiamo l'originale ma improbabile tesi di R. Scroggs, «Paul as Rhetorician: Two Homilies in Romans 1-11», in R.G. Hamerton-Kelly – R. Scroggs (edd.), *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Antiquity, in Honor of W.D. Davies*, Leiden 1976, 271-298, il quale vede in Rm la fusione di due omelie, una esegetica (1-4 + 9-11) e una del tipo della diatriba (5-8). Critica contro l'utilizzo di queste categorie in Rm è Neubrand, *Abraham - Vater von Juden und Nichtjuden*, 72-174.

[197] Per esempio S.K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (SBL DS 57), Chico, CA 1981, *loc.cit.*, specie 155-183, vi scorge lo stile della diatriba con un'accusa (in 3,27–4,2a) e un'esortazione (in 4,2b-25), dove la figura di Abramo funzionerebbe solo come *exemplum* nel senso retorico del termine. Ma, a parte la già citata critica al concetto di diatriba (cf. Schmeller), in questo modo si riduce a troppo poca cosa l'argomentazione biblica.

era stata riportata all'inizio dal testo genesìaco nel v. 3: «Per questo *gli fu computato a giustizia*». Ciò avviene in tutte le omelie midrashiche che conosciamo dall'antichità giudaica, dove la citazione di apertura viene ripetuta nella loro chiusura.[198] Il corpo del midrash omiletico poggia sostanzialmente su due passi biblici: uno principale, tratto dalla Torah (in questo caso: Gen 15,6 [citato in Rm 3,3 e ripreso nei vv. 9.22.23], integrato da richiami di Gen 17,5 [nel v. 17] e 15,5 [nel v. 18]), e uno o più secondari, tratti dai Nebiîm o dai Ketubîm (in questo caso: Sal 31,1-2 [nei vv. 6-8]). Le citazioni dei due passi biblici in qualche modo rendono ragione di quanto l'Apostolo aveva scritto in 3,21, che cioè la giustizia di Dio è «testimoniata dalla Legge e dai Profeti», cioè dall'AT.

Di qui le tre sezioni del c. 4. In primo luogo, nei vv. 1-12, al centro è posta la fede di Abramo per dire che essa esclude le opere, in quanto la circoncisione gli è stata richiesta solo dopo, sicché Paolo ha buon gioco a insistere sul fatto che la sua giustificazione avvenne prima che egli si sottoponesse all'«opera» della circoncisione. In secondo luogo, nei vv. 13-22, emerge l'idea di «promessa» legata alla discendenza, la quale si specifica in senso universalistico come superamento di una mera derivazione carnale. Infine, nei vv. 23-25, Paolo applica il caso di Abramo a tutti coloro che credono nel Dio di Gesù Cristo (dove in primo piano sta solo la fede e non la cooptazione dei gentili!).

3. *Commento*

(A) La giustizia di Abramo è basata sulla fede (4,1-12)

Il **v. 1** pone subito un problema di traduzione, da cui dipende anche in buona parte la comprensione dell'intento di fondo di tutto il capitolo. I dati in questione sono due: (a) se il costrutto *tí oûn eroûmen*, «che diremo dunque», introduca la frase infinitiva successiva o se debba essere considerato a sé stante in forma interrogativa, e (b) quale sia il soggetto di questa frase aperta dall'infinito *heurēkénai*, «aver trovato», se Abramo o un sottinteso «noi», e quindi quale sia l'oggetto del trovare (o i concetti teologici di grazia-giustizia, se Abramo è soggetto; o Abramo stesso, se il soggetto è un Noi). Alcuni pochi autori, infatti, in entrambi i casi sostengono la seconda possibilità e traducono così: «Che diremo dunque? Di aver trovato che Abramo è nostro progenitore secondo la carne?», rompendo il versetto in due interrogative, aventi entrambe lo stesso soggetto.[199] I

[198] Borgen, *Bread*, *loc.cit.*, ritrova lo schema in tutta una serie di omelie del genere, in Filone Al. (*Leg.alleg.* 3,65-75a.162-168.169-173; *Mut.* 253-263; *Sacr.* 76-87; *Somn.* 2,17-30), nel NT (Gv 6,31-58; Rm 4,1-22; Gal 3,6-29), e nei midrashim palestinesi (specie *Ex.R.* 15-52, in cui si trova una raccolta di omelie). Sulla tecnica del midrash in generale, cf. G. Stemberger, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia*, Bologna 1992.

[199] Così i citati Hays, «Have We Found Abraham»; e Neubrand, *Abraham*, specie 178-188, riprendendo una traduzione già proposta dal commento di Zahn del 1919; vedi anche W. Dabourne, *Purpose and Cause in Pauline Exegesis. Romans 1.16–4,25 and a New Approach to the Letters* (SNTS MS 104), Cambridge 1999, 155. Altri, pur facendo di Abramo il soggetto del verbo «trovare», associano a questo il complemento «secondo la carne»; così la francese *TOB* traduce così: «Que dirons-

motivi addotti sono i seguenti: in tutti gli altri casi di Rm il costrutto greco iniziale è sempre interrogativo (cf. 3,5; 6,1; 7,7; 8,31; 9,14; 9,30); l'infinito non è integrato da nessun complemento oggetto, se non da Abramo; la forma dell'infinito al perfetto si spiega meglio con riferimento al presente dei lettori; Abramo come complemento oggetto in quanto qualificato «secondo la carne» anticipa la contrapposizione con una discendenza di altro tipo. È chiaro che questa versione mette in primo piano non la dimensione teologica di ciò che dovrebbe aver trovato Abramo mediante la sua fede, ma il fatto che i destinatari della lettera (giudeo-cristiani) non devono accontentarsi di considerare Abramo come un mero progenitore carnale.

Tuttavia, bisogna fare alcune osservazioni che vanno a favore della prima possibilità. (1) Il costrutto *tí oûn eroûmen* in tutti gli altri casi è chiaramente indipendente, perché seguito o da una frase con verbi finiti (cf. 6,1; 9,30) o introdotto da una congiunzione (cf. 8,31) oppure da un sostantivo al nominativo che pone una questione (cf. 3,5; 7,7; 9,14), mentre solo in 4,1 esso è seguito da una frase infinitiva. (2) In questo caso, il complemento oggetto dell'infinito è lo stesso pronome interrogativo indefinito *tí*, che apre l'intero versetto. (3) La forma del perfetto, contrariamente a chi pensa il contrario,[200] non fa problema, poiché l'azione compiuta non riguarda il presente di Paolo e dei suoi lettori, ma il suo effetto nel passato, cioè nella vita di Abramo stesso: lo si vede bene, sia nell'analogo uso dell'infinito perfetto *heōrakénai* in Lc 24,23 («alcune delle nostre donne... dicono di *aver visto* una visione di angeli»), sia nell'uso del presente «ha di che vantarsi» del successivo Rm 4,2 (*échei kaúchēma*), il quale ha valore di passato in rapporto alla storia di Abramo.[201] (4) Nella frase di Rm 4,1 c'è uno scambio di articoli (il nome di Abramo ne è privo, mentre ce l'ha l'attributo di progenitore) che favorisce piuttosto la versione data (cf. infatti Mt 3,9/Lc3,8: *patéra échomen tòn Abraám*, «abbiamo Abramo come padre»).[202] (5) L'oggetto del trovare da parte di Abramo, se non è la giustizia, di cui si parla subito dopo nel v. 2, è certo la misericordia di Dio, la sua grazia; infatti, proprio in Gen LXX, da cui è tratto il caso di Abramo stesso, si trova ben 13 volte il verbo *heurískō* con la *chárin* come complemento oggetto, di cui due in rapporto a Dio: «Noè trovò grazia agli occhi del Signore» (Gen 6,8), e Abramo stesso prega: «Mio Signore, se ho trovato grazia [*ei heûron chárin*] davanti ai tuoi occhi...» (Gen 18,3).[203] Del resto,

nous d'Abraham notre ancêtre? Qu'a-t-il obtenu selon la chair?»; da parte sua, STOWERS, *A Rereading*, 242, intende il complemento come se volesse dire «by human efforts»; questa è anche la posizione di A.J. PANNING, «What Did Abraham Receive *kata sarka*?», in *WiscLuthQuart* 97(2000), 47-50, che all'interrogativo del titolo risponde: Assolutamente nulla!

[200] Cf. HAYS, «Have We Found Abraham», 83; NEUBRAND, *Abraham*, 184.

[201] Debbo queste precisazioni al prof. R. Pierri dello SBF, Gerusalemme. Si rende quindi superflua la soluzione suggerita da Légasse 297 nota 5, che rimanda a 2Cor 1,17; 11,25, in cui il perfetto si trova accanto a degli aoristi con lo stesso significato (vedi anche BDR §§ 342,1, e 343), anche perché in Rm 4,1 esso non è accompagnato da altri aoristi.

[202] Cf. ALETTI, *Israël et la Loi*, 78s.

[203] Gli altri casi sono Gen 19,19; 30,27; 32,6; 33,8.10.15; 34,11; 39,4; 47,25.29; 50,4, dove il rapporto è interumano (si trova grazia agli occhi di Labano, di Giacobbe, di Esaù, del faraone, di Giuseppe,

nel nostro capitolo, la «grazia» è esplicitamente menzionata nei vv. 4.16, e si tratta certamente di una grazia che consiste in varie componenti: nella giustizia ottenuta per fede, nella promessa gratuita di una discendenza (contro natura), e nell'ottenimento della discendenza stessa (soprattutto quella di tipo gentile).[204]

La qualifica di Abramo come «nostro progenitore secondo la carne», da intendere tutta intera come apposizione al nome del patriarca, vale particolarmente per dei destinatari accomunati dalla medesima discendenza abrahamitica, cioè etnicamente ebrei (cf. Rm 11,1; 2Cor 11,22; Fil 3,5; cf. Rm 9,3: «i miei consanguinei secondo la carne»), e prescinde dai cristiani romani di origine gentile. È dunque ai giudeo-cristiani di Roma che Paolo rivolge la sua argomentazione, appunto per dimostrare loro sia che la fede in Cristo astrae dalla Legge, sia che questa fede supera ormai ogni particolarismo storico-religioso. Il complemento *katà sárka* è lo stesso dell'analoga costruzione presente in 1,3b e 9,5a concernente Cristo, rispettivamente presentato come proveniente da Davide e dagli israeliti. Ma qui si tratta di Abramo, il cui titolo di *propátōr*, raramente attestato nei suoi riguardi,[205] è appunto specificato nel senso di un'ascendenza «secondo la carne», in senso limitativo, quasi per preannunciare i successivi sviluppi su di una sua discendenza di altro genere, non più solo secondo la carne[206] (effettivamente, nei successivi vv. 11.12[bis].16.17.18 Abramo verrà detto soltanto *patḗr* e nel senso di una paternità comprendente anche i gentili).

Con il **v. 2** Paolo entra subito in argomento, ipotizzando la possibilità di una giustificazione opposta a ciò che ne pensa lui, e ne dà anche un'immediata valutazione: «Se infatti Abramo venne giustificato in base alle opere, ha di che vantarsi, ma non di fronte a Dio». La logica del testo non è immediatamente perspicua. L'ipotesi, sia nella protasi (*ei gàr Abraàm ex érgōn edikaiṓthē*) sia nell'apodosi (*échei kaúchēma*), esprime probabilmente il punto di vista di un interlocutore giudeo-cristiano; esso era già stato escluso esplicitamente in 3,21.28 in forma teorica, ora invece viene per supposizione applicato più concretamen-

ecc.); in ogni caso, è chiaro il nesso tra il verbo e il sostantivo «grazia». La dimensione teologica si ritrova nel NT: cf. Lc 1,30 (l'angelo a Maria: «Hai trovato grazia presso Dio»); At 7,46 (Davide «trovò grazia davanti a Dio»); Eb 4,16 («... affinché troviamo grazia per un aiuto nel tempo opportuno»); vedi anche *4Esd* 12,7: «Domine dominator, si inveni gratiam ante oculos tuos et si iustificatus sum apud te prae multis».

[204] Se dunque Abramo «ha trovato» cioè conseguito tutte queste cose, oggetto dello *heurēkénai* non può essere soltanto la «giustizia», come vorrebbero alcuni Autori (per es. secondo TOBIN, «What Shall We Say», 443, la risposta alla domanda del v. 1 si troverebbe già, e soltanto, nei vv. 2-3). D'altronde, non bisogna escludere neppure l'idea del monoteismo, poiché secondo un *topos* giudeo-ellenistico ciò che Abramo trovò sarebbe proprio la fede nell'unico Dio (cf. FILONE AL., *Virt.* 216; FL. GIUSEPPE, *Ant.* 1,155), al punto che per Filone ciò che Abramo conseguì sarebbe stato nient'altro che «il ritrovamento dell'Uno» (*Virt.* 214: *tḕn toû henòs heúresin*!).

[205] Solo in FL. GIUSEPPE, *Bell.* 5,380: *propátōr hēméteros*. Il titolo però è presente già in PINDARO, *Nem.* 4,89; poi ERODOTO 2,161,2; SOFOCLE, *Aiace* 387 (dove Zeus è detto «antenato dei miei avi», *progónōn propátōr*). In FILONE AL., *Mos.* 2,291, si legge che Mosè «non ricevette gli onori funebri nella tomba dei suoi antenati (*propatórōn*)».

[206] Cf. Cranfield I, 227.

te alla storia di Abramo. In effetti, secondo la grammatica, il periodo ipotetico formulato allude a una realtà, come se Paolo ammettesse che, sì, Abramo in realtà fu giustificato dalle sue opere, traendone vanto. Questo poteva pur essere il parere diffuso nel giudaismo del tempo (a partire già da Sir 44,19-21: «... Nella prova fu trovato fedele; per questo [*heuréthē pistós; dià toûto...*] Dio gli promise con giuramento...»; vedi anche Ne 9,7-8 [= LXX 2Esd 19,7-8], dove si dice che Dio scelse Abramo e stabilì con lui un'alleanza perché trovò «il suo cuore fedele» [*tèn kardían autoû pistḗn*] davanti a lui)[207] e anche nel giudeo-cristianesimo (cf. Gc 2,21 che dice esattamente il contrario di Paolo: «Il nostro padre Abramo non fu forse giustificato in base alle opere?»!). Ma non appartiene certo alle convinzioni dell'Apostolo. Dopo quanto egli ha detto in 3,21-31, non può accettare che Abramo ne costituisca un'eccezione, e per questo si appoggerà su Gen 15,6. Quindi, il periodo ipotetico esprime una condizione contraria a ciò che di fatto avviene, ed equivale a un'ipotesi irreale; al più, si può pensare che Paolo ragioni a un livello puramente teorico («Se fosse stato giustificato sulla base delle opere, avrebbe di che gloriarsi», come a dire: ma di fatto non fu giustificato così).[208]

La valutazione che Paolo dà sull'ipotesi formulata è del tutto negativa: «ma non di fronte a Dio» (*all'ou pròs theón*). Si potrebbe pensare che così Paolo intenda ammettere un eventuale vanto di Abramo di fronte a se stesso e di fronte agli altri uomini, ma, appunto, non di fronte a Dio. Ciò però si adatterebbe solo alla concezione teorica dell'ipotesi, non a un discorso diventato improvvisamente realistico. In effetti, qui Paolo passa a esprimere non più un'ipotesi, ma la realtà delle cose; egli si rende subito conto che la situazione teorica non ebbe mai luogo: «Anche Abramo fu giustificato per fede. Nel mondo reale di come Dio effettivamente tratta con tutte le persone, incluso Abramo, non ci può essere nessun vanto. Ci si potrebbe vantare solo nella fantasia del "Che succederebbe, se...". Ma nel mondo dell'azione di Dio in Cristo (cf. 3,21-26), nessuno può vantarsi. Questo significa "non davanti a Dio". Nel campo della realtà, nell'ambito di Dio, non ci può essere nessun vanto».[209] Per sostenere questa tesi, soprattutto nei confronti di interlocutori abituati alla Scrittura, l'Apostolo ha bisogno di un appoggio biblico. Egli lo trova in Gen 15,6, di cui però offre una sua propria e originale interpretazione.

[207] Vedi per tutti *Giub.* 24,11: «Ascoltò la mia parola e osservò la mia legge, il mio ordine, la mia norma e il mio Patto». Come opere di Abramo sono computate in genere la sua grande ospitalità e soprattutto l'offerta di Isacco (Gen 22): solo in base al superamento di questa prova egli ottiene la benedizione di Dio. Sul rapporto fede-opere in Abramo nel giudaismo del tempo, cf. la documentazione addotta in M. Dibelius – H. Greeven, *Der Brief des Jakobus* (Meyer Komm.), Göttingen [11]1964, 206-214; anche Strack – Billerbeck III, 199-201; e R.A. Ward, «The Works of Abraham: James 2:14-26», in *HTR* 61(1968), 283-290.

[208] Cf. J. Lambrecht, «Why is Boasting Excluded? A Note on Rm 3.27 and 4,2», in *ETL* 61(1985), 365-369.

[209] Lambrecht – Thompson, *Justification by Faith*, 74-77.

Il **v. 3** in effetti adduce un testo biblico molto interessante, che vale sia come dimostrazione della basilarità della fede sia come rilettura dell'AT alla luce della fede stessa.[210] L'introduzione, «Che dice la Scrittura?» (*tí gàr hē grafḕ légei?*), suppone infatti che l'AT sia percepito dai lettori come normativo ed è addirittura personificato in quanto «parla». Paolo, partendo dalla figura storica del patriarca Abramo, si appella ai testi letterari che raccontano di lui, e questi non sono altro che le Scritture d'Israele. Il testo-madre che egli adduce proviene dal libro della Torah: Gen 15,6. Paolo lo riporta alla lettera dalla versione della LXX: «Credette Abramo a Dio e gli fu computato a giustizia» (*epísteusen dè Abraàm tôi theôi kaì elogísthē autôi eis dikaiosýnēn*).[211] Fondamentali in questa dichiarazione sono i due verbi, l'attivo «credette» (*epísteusen*) e il passivo «fu computato» (*elogísthē*), e il sostantivo «giustizia» (*dikaiosýnē*). Il primo verbo traduce l'ebraico *he'ĕmin*, la cui radice *'āman* evoca l'idea di una oggettiva affidabilità e quindi di saldezza, di stabilità;[212] la versione greca perde un po' questa sfumatura, poiché la radice *pist-* (che deriva dal verbo *peíthomai*, «essere convinto») implica, sì, l'idea della fiducia, ma connotata piuttosto dal fattore di una soggettiva persuasione personale. Il secondo verbo traduce l'ebraico *yaḥšᵉbēāh*, la cui radice *ḥāšab* equivale di fatto al greco *logízomai*, che significa «calcolare, contare; considerare, riflettere; mettere in conto, imputare, addebitare, computare», ampiamente usato nel linguaggio commerciale o comunque a proposito dell'estimazione di qualcosa o di qualcuno. Quanto al sostantivo «giustizia», esso traduce il classico termine *ṣᵉdāqāh* e appare qui per la prima volta nella lettera in senso antropologico: mentre finora si è sempre parlato della giustizia «di Dio» (cf. 1,17; 3,5.21.22.25.26), adesso se ne accentua il risvolto umano, probabilmente alla luce di quanto Paolo ha già detto in 3,24 («tutti... sono giustificati») e in 3,28 («l'uomo viene giustificato per fede»); il senso di fondo del vocabolo implica l'idea di una perfezione di rapporti vicendevoli e quindi di una piena comunione

[210] Cf. D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69), Tübingen 1986, specie 341-353.

[211] Il testo greco, oltre a tradurre il tetragramma sacro *YHWH* con *theós* invece che col solito *kýrios*, differisce dall'originale ebraico nella forma del secondo verbo, che nella LXX è al passivo (con la fede come soggetto grammaticale e Dio soggetto logico [*passivum divinum*]), mentre nel TM è all'attivo: *wayyaḥšᵉbēāh*, «glielo computò» (con Dio come soggetto logico e grammaticale insieme); il cambiamento della forma ha anche indotto la LXX a porre davanti al termine «giustizia» la preposizione *eis*, che non ha l'equivalente nel testo ebraico. Non ha invece incontrato il favore dei commentatori la tesi di chi ha sostenuto che la LXX avrebbe travisato il senso del testo ebraico, il quale dovrebbe essere tradotto: «Abramo credette al Signore e [Abramo] la computò [*scil.* la promessa di una discendenza] al Signore come giustizia» (cf. M. Oeming, «Ist Gen 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?», in *ZAW* 95[1983], 182-197), oppure: «Abramo credette al Signore e la computò [*scil.* la propria fede] a sé come giustizia» (cf. D.U. Rottzoll, «Gen 15,6 - Ein Beleg für den Glauben als Werkgerechtigkeit», in *ZAW* 196[1994], 21-27); vedi A. Behrens, «Gen 15,6 und das Vorverständnis des Paulus», in *ZAW* 109(1997), 327-341; e I. Willi-Plein, «Zu A. Behrens, Gen 15,6 und das Vorverständnis...», in *ZAW* 112(2000), 396-397.

[212] È significativo infatti che nel testo ebraico ci sia la costruzione *he'ĕmin bᵉ...*, «credette/mise le sue basi *nel* Signore», cioè «si fondò *su* di lui, si appoggiò a lui».

reciproca.[213] La stessa costruzione preposizionale in *eis*, assente nell'originale ebraico, si trova anche altrove, sia nel NT (cf. At 19,27; Rm 9,8) sia nella LXX (cf. 1Sam 1,13; Gb 41,23; Os 8,12; Is 29,17; 40,17; Lam 4,2), dove la preposizione può essere sostituita da *hōs*, «come» (cf. Dn 4,32; Rm 8,36 = Sal 44,23), a cui di fatto equivale.

Per quanto poi riguarda l'impiego della specifica frase di Gen 15,6, esso ha una sua storia.[214] Nel NT la frase è usata ancora da Paolo in Gal 3,6; in una prospettiva di altro genere, la si ritrova pure in Gc 2,23: però qui, contrariamente a Paolo, da una parte si dice, sì, che la fede di Abramo «divenne perfetta» (*eplērōthē*) con il sacrificio di Isacco, ma, dall'altra, si afferma pure chiaramente che mediante questo sacrificio «il nostro padre Abramo fu giustificato (*edikaiōthē*) in base alle opere» (Gc 2,21).

Fuori del NT, la stessa frase si trova utilizzata più volte. Nel canone biblico ricordiamo due testi. In Sal 105/106,31 c'è perlomeno lo stesso tema, poiché vi si tratta di Finees o Pincas, la cui giustizia gli è riconosciuta in seguito e a motivo di un gesto violento da lui compiuto: «fu computato a lui come giustizia».[215]
In 1Mac 2,52 si legge di Mattatia che, prima di morire, esorta i figli alla fedeltà, adducendo l'esempio di Abramo, il quale ottenne la giustizia come ricompensa del fatto che rimase «fedele nella prova».
Tra gli apocrifi, abbiamo *Giub.* 14,6 dove il testo genesìaco è appena riportato senza alcun commento.[216]
Nei manoscritti di Qumran Gen 15,6 è citato senza commento in 4QPsGiub II,1,7-8; una lontana allusione si trova in CD 3,2 dove si dice che Abramo non procedette nella via del male «e *fu contato come un amico* per il suo osservare i precetti di Dio e per non seguire il desiderio del suo spirito»; molto interessante è 4QMMT C31 in cui il mittente del testo (in forma epistolare) esorta il destinatario a osservare le varie istruzioni impartite: «E verrà computato a te (*wᵉneḥĕšbāh lāk*) come giustizia (*liṣᵉdāqāh*), se tu farai (*bᵉʿăśôtekā*) ciò che è retto e buono davanti a Lui»; anche qui, la giustizia è esplicitamente condizionata dal «fare», cioè dall'eseguire determinati precetti.
In Filone Al. il testo di Gen 15,6 è utilizzato spesso e in modi diversi: per esempio, in *Leg.alleg.* 3,228 la frase biblica è ritoccata nel v. 6b (con Abramo come soggetto: «e fu considerato giusto», *kaì díkaios enomísthē*) ed è addotta per provare che «la cosa migliore è affidarsi a Dio e non ai calcoli incerti né alle congetture dubbie»; in *Praem.* 27 la fede di Abramo è considerata essa stessa un premio (*âthlon*) per essersi incamminato verso la Verità e insieme anche una virtù che ha come sua ricompensa (*brabeîon*) la gioia.[217]
Il Targum Ps-Jon traduce così Gen 15,6: «Egli ebbe fede nella Parola di YHWH e gliela computò come giustizia, poiché non aveva opposto obiezioni davanti a lui».
Nel midrash rabbinico[218] *Mek.Ex.* 14,15 si legge: «La fede con cui il loro padre Abramo ha creduto in me merita (*kdy*, «è degna, è sufficiente») che io divida il mare per essi, come dice la Scrittura: "Ed egli credette nel Signore"» [Gen 15,6]; è evidente che qui la fede viene intesa come un merito a cui Dio corrisponde sdebitandosi con un intervento favorevole, il quale non è la giustificazione degli israeliti ma l'apertura del Mar Rosso.[219] D'altronde, poco più oltre in *Mek.Ex.* 14,31 si dice all'interno di una vera e propria celebrazione della fede: «Il nostro padre Abramo ereditò sia il mondo presente sia il mondo futuro solo come ricompensa (*bśkr*, lett. "in paga, in premio") della fede con cui credette, come è detto: "Ed egli credette nel Signore"»!

Si vede bene che nell'utilizzo del testo genesìaco Paolo si distingue nettamente all'interno dell'ambito giudaico e giudeo-cristiano, in quanto non vi legge né l'idea di merito da parte di Abramo né quella di ricompensa da parte di Dio.[220] In effetti, già nel contesto di Gen 15,6 nulla lascia intendere che la giustizia sia stata riconosciuta ad Abramo in base a qualcos'altro, che non sia soltanto la fede, stando anche al fatto che nel libro della Genesi il verbo «credere» occorre qui per la prima volta.[221] Benché il testo biblico non specifichi che cosa sia «stato computato a giustizia», visto che il verbo *elogísthē* non ha un suo soggetto grammaticale, tuttavia il contesto e l'unanime tradizione ermeneutica non la-

[213] Cf. K. Koch, voce *ṣdq*, in E. Jenni – C. Westermann, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, ed. it. a cura di G.L. Prato, 2 voll., Torino 1978.1982, II, 456-477.
[214] Vedi in parte M. Oeming, «Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des zweiten Tempels», in *ZAW* 110(1998), 16-33.
[215] Egli trafisse insieme con un solo colpo di lancia un israelita e una donna madianita (unione non permessa); il fatto è narrato in Nm 25,6-8: qui in 25,13 il gesto è qualificato addirittura come un rito espiatorio («ed espiò per i figli d'Israele»: TM *wayᵉkappēr ʿal bᵉnê yiśrāʾēl*; LXX *kaì exilásato perì tôn hyiôn Israēl*).
[216] In ogni caso, qui l'apocrifo non fa riferimento ad alcuna opera di Abramo; al contrario, in *Giub.* 30,17 (con riferimento a Gen 34, dove si narra che i due figli di Giacobbe, Simeone e Levi, uccisero tutti i maschi di Sichem per il disonore arrecato alla sorella Dina) si legge che quell'atto di violenza «divenne per essi opera di giustizia e fu loro ascritto a giustizia».

[217] Più letterale invece è la citazione in *Mut.* 177 e in *Migr.* 44 (qui la fede è spiegata con la sfumatura della speranza, poiché «essa si esprime non nel ringraziamento per le cose già compiute, ma nell'attesa di quelle che verranno»); in *Mut.* 186 si legge invece il perfetto *pepísteuken* e la fede è spiegata come il riconoscimento del proprio essere mortale (analogamente in *Deus* 4).
[218] È curioso osservare che il midrash *Ber.R.* non prende minimamente in considerazione 15,6.
[219] Ciò è confermato dalla prosecuzione del testo: «La fede con cui essi credettero in me merita (*kdy*) che io divida il mare per essi, poiché è detto: "E il popolo credette" [Es 4,31]». Di merito parla esplicitamente il commento medievale di Rashi di Troyes: «Il Santo, benedetto egli sia, accreditò ad Abram come un merito e come giustizia la fede che egli aveva avuto in Lui» (*Commento alla Genesi*, Casale Monferrato 1985, 107).
[220] D'altronde, Paolo non ricorre mai al sacrificio di Isacco per correlarlo alla fede di Abramo, ma semmai solo per vedere in esso un'immagine dell'offerta di Cristo da parte di Dio (cf. Rm 8,32) oppure in Rm 4,13ss solo per riecheggiare la promessa divina della discendenza (che si trova certo in Gen 22,17-18, ma come ripetizione di ciò che già è stato detto prima in Gen 12,3 e 18,18).
[221] Da parte sua, Origene rileva giustamente che anche nei fatti precedenti Abramo deve aver avuto fede (nell'uscire dalla sua terra, nel cammino verso Hebron, nell'accogliere la benedizione di Melchisedeq), ma: «In ciascuno di questi casi ebbe sì fede, però in modo parziale; invece nel passo dove è detto che la fede gli fu ascritta a giustizia, tale fede è dichiarata perfetta... Sembra in questo passo che tutta la sua fede sia stata ora raccolta insieme e così ascritta a lui a giustizia» (Cocchini 178 e 179). Fuorviante, invece, è il modo con cui lo stesso Origene prosegue nel suo commento: «Come della fede è detto che gli fu ascritta a giustizia, così anche delle altre virtù si può dire, per esempio, che a ciascuno si può ascrivere a giustizia la misericordia o la sapienza o la scienza o la mansuetudine e l'umiltà» (cf. Cocchini 179 nota 6). Vedi anche G. von Rad, «Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit», in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1961, 130-135.

sciano dubbi che si tratta dell'atto del credere, quindi della fede; del resto, nel successivo v. 9 si vede che proprio essa viene esplicitata come unico soggetto grammaticale. E dunque su di essa insiste l'Apostolo. È la fede che ha reso giusto Abramo: la *sua* fede. L'atto del patriarca perciò è di sicuro un atto pienamente umano (poiché è Abramo che crede, non Dio!). Ma l'Apostolo intende la fede come esclusione di ogni condizione posta dall'uomo alla grazia divina, la quale appunto, se fosse condizionata, non sarebbe più neppure «grazia»; proprio l'esclusione di ogni elemento condizionante rende possibile alla grazia divina di dispiegarsi in pienezza e perciò di risultare tale!

Nei **vv. 4-5** Paolo spiega subito che cosa intenda con l'atto del credere. E lo fa ricorrendo alle categorie vigenti nei normali rapporti contrattuali, in realtà per dimostrare che nell'ambito della fede esse saltano del tutto. Effettivamente, le affermazioni che vi leggiamo sono tra le più scandalose di tutto l'epistolario paolino. L'Apostolo gioca su di una duplice contrapposizione, espressa all'interno di un doppio binomio: «opere - fede», «ricompensa - giustizia»; i singoli termini invece si corrispondono da un binomio all'altro: a «opere» corrisponde la «ricompensa», mentre a «fede» corrisponde «giustizia». Il tutto si presenta come un commento illustrativo dell'assioma che egli ha enunciato nel precedente 3,28.

Cominciamo con il **v. 4**: «A colui che opera, il compenso non viene computato secondo grazia, ma secondo debito» (*tôi dè ergazoménōi ho misthòs ou logízetai katà chárin allà katà ofeílēma*). Nessuno opporrebbe obiezioni a questa dichiarazione, su cui invece tutti concordano (anche Paolo); infatti essa esprime un normale principio di «giustizia sociale», tanto che vi si riconoscerebbe qualunque sindacalista.[222] Persino di Gesù è tramandato un detto che suona in modo analogo: «L'operaio è degno della sua mercede» (Lc 10,7: *áxios ho ergátēs toû misthoû autoû*), e altrove Paolo stesso dimostra di conoscerlo (cf. 1Cor 9,14). Ma nel nostro caso l'Apostolo mira ad affermare qualcosa d'altro, di ben diverso, di cui si parlerà subito dopo nel v. 5, e a cui la presente enunciazione è soltanto funzionale per contrasto. È possibile che a monte del suo linguaggio riecheggi ancora una volta il racconto genesìaco. Infatti, all'inizio di Gen 15 (dal cui v. 6 è tratta la citazione-madre appena riportata) si leggono queste parole di Dio rivolte ad Abramo: «Non temere, Abram! Io sono il tuo scudo; la tua ricompensa sarà molto grande» (15,1: *ho misthós sou polỳs éstai sfódra*). Tuttavia, il concetto di salario nei due casi è dissimile: mentre Paolo intende la ricompensa come contraccambio di una prestazione d'opera, in Gen 15,1 essa è promessa da Dio ad Abramo già come dono gratuito, a prescindere da ogni sua opera, e consiste in una discendenza numerosa come le stelle del cielo (cf. Gen 15,5). Anzi, è proprio

[222] Il greco *misthós* (ebr. *śākār*, «mercede, paga»; cf. Gen 30,18: «Lia disse: "Dio mi ha dato il mio salario..."; perciò lo chiamò Issacar») indica un compenso pattuito, il prezzo di una prestazione.

nell'accoglienza fiduciosa di questa promessa che consiste la nuda fede di Abramo. Certamente la ricompensa di cui là si parla non è l'ottenimento della giustizia, che è legato solo alla fede del patriarca. Semmai il *misthós* promesso consiste nella discendenza, da intendersi al più come un compenso per avere Abramo seguito fin da principio la chiamata di Dio (cf. Gen 12,1-3):[223] ma è un compenso comunque non pattuito, sicché la discendenza appare soprattutto come il frutto di un libero e gratuito impegno da parte di Dio.[224]

Nella frase paolina va notato il contrasto tra «grazia» e «debito». I due concetti sono menzionati in modo tale che, nel caso del lavoro retribuito, secondo i comuni canoni umani, la prima viene giustamente esclusa a favore del secondo: la logica della prestazione d'opera richiede che al lavoro svolto si risponda non con un libero dono, conforme alla categoria del gratuito, ma con un contraccambio obbligatorio, che appartiene alla categoria del dovuto. Non per nulla il nostro v. 4 riprende quanto era già stato detto in 2,10 («gloria e onore e pace per chiunque opera il bene», *tôi ergazoménōi tò agathón*). Ma là Paolo, ponendosi nell'ottica dei suoi interlocutori «conservatori», argomentava secondo la prospettiva della giustizia retributiva, secondo la quale Dio ricompensa necessariamente coloro che operano il bene, quasi egli fosse un datore di lavoro che conteggia la paga ai suoi dipendenti (cf. 2,6: «Retribuirà ciascuno secondo le sue opere»). Qui invece l'argomentazione sta sotto il segno di una svolta radicale, intervenuta nel frattempo, e si trova ormai su di un altro versante. In 3,21ss infatti l'Apostolo ha operato una inversione a U e ora procede contromano! Egli ha introdotto e tematizzato un tipo di giustizia radicalmente diversa, opposta a quella comunemente esercitata dagli uomini e che abbiamo definito «evangelica», tanto che il precedente principio legale-giuridico non vale più. In Cristo è ormai entrato in gioco un procedimento di ben altro genere, perché diverso è il rispettivo concetto di Dio. Ciò che conta in lui non è più la ricompensa per le opere (quindi non sono più le opere stesse), poiché in Cristo-*hilastḗrion* Dio grazia liberamente (e scandalosamente) coloro che hanno compiuto il male!

Il **v. 5** infatti afferma proprio questo: «Invece, a chi non opera (*tôi dè mḕ ergazoménōi*), ma crede in colui che giustifica l'empio (*pisteúonti dè epì tòn dikaioûnta tòn asebê*), viene computata la sua fede a giustizia» (*logízetai hē pístis*

[223] Così infatti Fl. Giuseppe parafrasa le parole di Gen 15,1: «Lodando la sua virtù, Dio dice: "Non perderai le ricompense che è giusto ti vengano date *per queste belle azioni*"» (*Ant.* 1,183: *epì toiaútais eupragíais*); le belle azioni sono ovviamente quelle narrate in Gen 12-14.

[224] Per la verità, già la chiamata di Abramo in Gen 12,2-3 comportava una promessa, addirittura sdoppiata in una duplice componente, etnica e universale: «Farò di te un grande popolo... In te si diranno benedette tutte le famiglie della terra». Certo, già in quel momento operava in Abramo la fede, come si legge in Eb 11,8: «Per fede Abramo, chiamato da Dio, obbedì partendo... senza sapere dove andava». Ma il successivo racconto genesìaco mostra che, per la sterilità di Sara, Abramo purtroppo sarebbe rimasto senza discendenza; sicché, la promessa di una discendenza in Gen 15 appare come una novità, a cui Abramo risponde appunto con un nuovo atto di fede, che per Paolo è quello decisivo.

autoû eis dikaiosýnēn). Il messaggio di Paolo sta qui, non nel versetto precedente. Ed è qualcosa di scioccante. Già il *dé* iniziale segna una presa di distanza da quanto appena detto, analogamente al *dé* che in 3,21 staccava il nuovo corso dell'argomentazione rispetto a quello precedente. Come là, anche qui avviene un passaggio, anzi un ribaltamento, dalla comune concezione della giustizia retributiva all'affermazione di una giustizia assolutamente diversa e sorprendente, non più vincolata alla logica commerciale dello scambio o del pagamento. La stessa costruzione della frase riprende i termini della precedente, ma per correggerli e rovesciarli. In verità, i termini ripresi sono solo due, ma essenziali: il participio *ergazómenos*, che insiste sull'idea di «opera», ritenendola perciò centrale nell'argomentazione in corso, e il verbo *logízetai*, che ripropone l'idea del computo ma in opposizione a ogni idea di compenso o di merito. Ci si può rendere esattamente conto dell'antitesi esistente tra le due prospettive messe in campo, schematizzando così le corrispondenze nei due versetti:

v. 4		v. 5
«A chi opera	←→	A chi non opera ma crede in/su colui che giustifica l'empio la sua fede
il compenso viene computato non secondo grazia ma secondo debito».	←→	viene computata a giustizia.

Come si vede, nel v. 5 scompaiono persino i termini di compenso e di debito, che non hanno più alcun corrispettivo; infatti, la giustizia ottenuta da Abramo non è un compenso della sua fede, per il semplice motivo che la fede non è un'opera ma è la negazione delle opere (cf. 3,28). Viceversa, la figura di «chi opera» viene sostituita non solo da una formulazione contraria («chi non opera»), ma soprattutto dalla spiegazione di ciò in cui consiste il non-operare. Ebbene, esso consiste non in un'inattività meramente passiva, ma attivamente nel «credere in/su colui che giustifica l'empio»;[225] di questa frase, il sintagma «la sua fede» non è che apposizione. Come a dire: la fede di chi rinuncia (non solo a vantare, ma

[225] È importante notare la rarissima costruzione greca del verbo *pisteúein* con la preposizione *epí* più l'accusativo (lett. «credere su»), che nel NT è testimoniata appena 7 volte (più altre 6 volte con il dativo, su ben 244 ricorrenze del verbo). Sull'insieme vedi R. Penna, «La costruzione del verbo *pisteúō* nel Nuovo Testamento», in Anna Passoni Dell'Acqua (ed.), *Scritti in onore di G. Ghiberti nel suo 70° compleanno* (RivBib Suppl.), Bologna 2005. La costruzione non solo non appartiene al greco classico (dove segue il dativo semplice e raramente semmai la preposizione *perí*), ma non corrisponde neppure al linguaggio della LXX, visto che nell'AT greco sulle 93 ricorrenze del verbo *pisteúō* (ebr. *'āman*) la preposizione *epí* è sostanzialmente assente (si trova soltanto una volta in Is 28,16 ma nei soli manoscritti A S: questo è il testo che si trova citato in Rm 9,33; 10,11; 1Pt 2,6). Piuttosto, contro chi collega l'uso paolino al verbo *elpízein epí* (cf. R. Bultmann, in *GLNT* X, 439 nota 273; il caso è rarissimo nel NT: solo Rm 15,12; 1Tm 4,10), si deve pensare a uno scambio sinonimico con il verbo *peíthō*, che al medio *peíthomai* significa «avere fiducia, confidare, contare su» e che nel-

anche solo) a offrire una propria opera e a contare su di essa, prende corpo nel «credere in colui che giustifica l'empio». E, si noti bene, *colui che crede* e *l'empio* sono considerati la stessa persona, altrimenti non si direbbe che la sua fede gli viene computata a giustizia. Abramo stesso è l'empio che crede.[226] Tuttavia la fede è intesa da Paolo come la negazione di ogni opera, sia perché essa stessa non è affatto considerata un *érgon*, sia perché, anzi, essa è alternativa a qualsivoglia prestazione d'opera con cui accampare dei diritti davanti a Dio. Paolo dunque, a differenza di Giacomo (cf. Gc 2,22: «la fede cooperava, *synérgei*, insieme alle sue opere»), esclude ogni sinergismo tra fede e opere! La fede, anzi, prende il posto delle opere come loro sostituto e, in un certo senso, come loro equivalente. Dio perciò non deve niente a nessuno, se non sulla sola base di un proprio libero atto di grazia. Il v. 16 affermerà appunto una strettissima relazione tra la fede di Abramo e la grazia di Dio, così come in 5,21 si stabilirà un nesso tra grazia e giustizia. Ma già in 3,5 il concetto di giustizia corrisponde a quello di grazia (che il v. 4 negava a chi opera); ed essa, come commenta il Crisostomo, «fa sì che il fedele sia splendente (*lamprós*), poiché fruisce di tanta grazia quanta è la sua fede; e anche la sua retribuzione è maggiore [rispetto a quella di chi si basa sulle opere], poiché a quello viene dato un compenso, ma a questi la giustizia: e la giustizia è molto maggiore di una ricompensa, poiché la giustizia è una retribuzione che comprende molte ricompense»![227]

Il costrutto «colui che giustifica l'empio» (*ho dikaiôn tòn asebê*) è un'originalissima definizione del Dio dell'evangelo.[228] E sorprende constatare che essa suona letteralmente contraria a quanto più volte si legge nell'Antico Testamen-

la LXX su 183 ricorrenze (dall'ebr. *bāṭaḥ*, spesso con la preposizione *'al*, «sopra»; cf. 2Re 18,20.21.24; Is 31,1; Ger 9,3; Ez 33,13; Ab 2,18; ecc.) è costruito appunto con la preposizione *epí* ben 96 volte, di cui 69 volte seguita dal dativo (cf. per esempio Sal 24/25,2: «Dio mio, su/in te confido/credo»; Is 50,10: «Colui che cammina nelle tenebre... confidi sul nome del Signore»; Ez 33,13: «Il giusto che confida sulla sua giustizia...»; a volte è addirittura impiegato il verbo composto *epi-peíthomai* con il dativo: Ger 27/50,38; 31/48,7; Bar 3,17). D'altronde, il verbo greco *pisteúō* deriva etimologicamente proprio da *peíthomai* (cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1999 [= 1968], *s.v. peíthomai*). Perciò, quando Paolo impiega questo costrutto, il verbo *pisteúō* non significa altro se non «confidare, avere fiducia, fidarsi, contare su».

[226] Che Abramo fosse un gentile, quando venne chiamato da Dio, è un luogo comune nel giudaismo: «L'antenato del popolo giudaico era un caldeo di nascita, figlio di un astrologo, di quelli che discutono sulle materie di studio, i quali ritengono che gli astri siano dèi... e che non ci sia nessuna causa al di fuori delle cose sensibili» (Filone Al., *Virt.* 212; cf. Fl. Giuseppe, *Ant.* 1,154-159); cf. anche *Giub.* 11,16; 12,16ss. Vedi in merito S. Kreuzer, «"Der den Gottlosen rechtfertigt". (Röm 4,5). Die frühjudische Einordnung von Gen 15 als Hintergrund für das Abrahambild und die Rechtfertigungslehre des Paulus», in *ThB* 33(2002), 208-219.

[227] PG 60,456.

[228] La qualifica di *asebḗs*, «che non onora dio, sacrilego, idolatra; empio», è scelta da Paolo per evidenziare al massimo la lontananza dell'uomo da Dio. Ma essa di fatto corrisponde a quelle di «iniquo», *ánomos*, di «ingiusto», *ádikos*, e di «peccatore», *hamartōlós*, senza che la si debba restringere ai soli gentili; infatti, da una parte, nei due testi biblici citati l'identico aggettivo ebraico *rāšā'* viene variamente reso dalla LXX sia con *asebḗs* sia con *ánomos*, e, dall'altra, la stessa Rm 11,26 parla anche delle empietà di Giacobbe/Israele, mentre addirittura in Rm 5,6-10 si sussegue una serie di denominazioni, «deboli, empi, peccatori, nemici», che riguardano un plurale «noi» in cui addirittura sono inclusi certamente anche Paolo e i suoi destinatari giudeo-cristiani.

to a proposito dell'empio: «Non giustificherai l'empio/il malvagio...» (Es 23,7: LXX *kaì ou dikaiósei ton asebê...*; TM *kî lo' 'aṣdîq rāšā'...*); «Guai... a coloro che giustificano l'empio» (Is 5,23);[229] analogamente, in 1Re 8,32 Salomone dice rivolgendosi a Dio con le categorie retributive proprie di un giudice umano (in traduzione letterale): «Fa' giustizia con i tuoi servi, con il dichiarare iniquo l'iniquo (LXX *anomēthênai ánomon*; TM *l^eharošîa' rāšā'*), dandogli sul capo la sua condotta, e con il dichiarare giusto il giusto (LXX *dikaiôsai díkaion*; TM *l^ehaṣdîq ṣaddîq*), dandogli secondo la sua giustizia»; nei manoscritti di Qumran viene condannata «la congregazione dei traditori: questi sono quelli che deviano dalla via,... giustificarono il colpevole (*wayyaṣdîqû rāšā'*) e condannarono il giusto» (CD 1,12.19).[230] Certo, questi testi rimproverano per lo più uno scorretto atteggiamento umano e non riguardano direttamente Dio; per lui vale il principio dell'imparzialità, formulato da Paolo in Rm 2,11 (dal punto di vista del giudeo conservatore), ma esso in ogni caso implica la convinzione che anche Dio non può giustificare un empio (cf. 1Re 8,32). Perciò è inutile e dannoso nascondersi il fatto che l'affermazione teologica di Paolo si pone in rotta di collisione con queste dichiarazioni.[231] Sono due concezioni opposte che si scontrano, a proposito di Dio e del suo modo di comportarsi nei riguardi del peccatore. L'Apostolo si contrappone nettamente a un Dio fatto a nostra immagine e somiglianza. Il Dio dell'evangelo agisce in base ad altre categorie di giustizia, che sono quelle già annunciate in 1,17 e in 3,21, e che sconvolgono la nostra logica giudiziaria. Il Dio rivelatosi in Gesù Cristo non è riducibile alla statura meschina di un ragioniere. Più che mai qui si vede quanto la logica dell'evangelo si distanzi da un mero calcolo contabile. Più che mai si documenta qui l'alterità dell'evangelo rispetto alle nostre categorie razionali. Davvero il Dio della giustizia evangelica supera infinitamente le nostre piccole precomprensioni: come scrive Isaia, i suoi pensieri non sono i nostri pensieri e le sue vie non sono le nostre vie (cf. Is 55,8s). L'intento di Paolo non è altro che di far vedere all'evidenza come, non avendo l'empio alcuna opera (buona) da presentare a Dio, solo la sua fede gli permette di venire giustificato.[232]

[229] Più problematico è Sir 42,2: «Non aver vergogna... di una sentenza che giustifichi l'empio»; ma il senso dovrebbe essere di non vergognarsi o di emettere comunque una sentenza, anche se si dovesse rischiare di assolvere un colpevole, o, in alternativa, di emettere una sentenza che assolva lo straniero (= empio come non-israelita). Cf. i Commenti.

[230] Questo passo, stante il suo contesto, non ha un particolare valore all'infuori di una generica allusione al sovvertimento del diritto da parte di coloro che la comunità considera nemici (cf. ib. 1,20-21).

[231] «Il dono della *ṣ^edāqāh* ad un *rāšā'*, cioè una "giustificazione dell'empio", è impensabile non solo nei Salmi, ma anche in tutto l'AT» (Koch, «*ṣdq*», 468).

[232] Lo aveva capito benissimo Tommaso d'Aquino, che commenta ottimamente le singole parole del testo paolino in questo modo: «*A chi non opera*, per esempio perché non ha tempo di operare, come appare chiaro in uno che è stato battezzato e poi è subito morto (*uti patet in baptizato statim mortuo*), *ma crede in colui che giustifica l'empio*, cioè in Dio del quale si dice più sotto che "Dio giustifica" [Rm 8,33], *sarà computata la sua fede*, cioè essa sola (*scilicet sola*) senza opere esteriori, *a giustizia*, cioè, così che mediante essa egli venga detto giusto e riceva il premio della giustizia, come se avesse compiuto opere di giustizia... Non che egli attraverso la fede meriti la giustizia, ma perché lo stesso credere è il primo atto di giustizia che Dio opera in lui. Per il fatto stesso che egli crede in Dio che giustifica, egli si sottomette alla sua giustificazione e così ne riceve l'effetto... Gli viene computata gratis, come se avesse fatto tutto (*reputatur ei gratis, ac si totum fecisset*). E l'Apostolo dice che questo computo non avrebbe luogo, se la giustizia fosse dalle opere, ma ha luogo soltanto (*solum*) per il fatto che è dalla fede» (*Super ep. ad Rom.*, ed. Cai §§ 330-331). Nemmeno il commento di Lutero *ad loc.* ha delle espressioni così esplosive! Del resto, e analogamente, già Origene (sia pur a commento di 3,28) portava l'esempio estremamente significativo del buon ladrone (cf. Lc 24,43): «Questo ladrone fu giustitificato mediante la fede senza le opere della legge, perché il Signore non indagò che cosa avesse compiuto precedentemente né aspettò quale opera compisse dopo aver creduto ma, stando per entrare in paradiso, se lo assunse come compagno, giustificato con la *sola* confessione di fede» (Cocchini I, 164).

Nei **vv. 6-8** Paolo adduce un altro passo biblico, che non si giustappone semplicemente al precedente, ma lo commenta, come si vedrà nel v. 9. Egli cioè spiega Gen 15,6 con il testo di Sal 31/32,1-2; meglio: egli chiarisce che cosa significhi il principio secondo cui, a chi crede in colui che giustifica l'empio, la sua fede gli viene computata a giustizia. Il nuovo passo veterotestamentario è introdotto con una esplicita attribuzione a Davide. *Prima facie*, sembra che Paolo richiami questo personaggio a motivo del fatto che egli ha personalmente vissuto una vicenda di peccato e di perdono (cf. 2Sam 11,1–12,13: adulterio con Betsabea, rimprovero di Natan, pentimento di Davide, remissione della sua colpa) e quindi costituisca, insieme ad Abramo, un esempio ancor più lampante di «empio/peccatore», a cui Dio perdona ogni colpa. Tuttavia, non è tanto questa dimensione storico-narrativa, che conta agli occhi di Paolo, quanto piuttosto il tenore stesso dell'affermazione contenuta nel Salmo. In effetti, il testo salmico non fa che illustrare il caso tipico del vero personaggio di riferimento, che è Abramo; è questa storia che l'Apostolo richiama ancora più volte nel prosieguo del capitolo, mentre quella di Davide non viene affatto presa in considerazione.[233] Ciò non significa affatto che il testo del Salmo perda di consistenza nello sviluppo dell'argomentazione paolina. Resta infatti limpida la lezione secondo cui, come vedremo, la giustificazione comporta anche il perdono dei peccati.

Nel greco della lettera di Paolo l'introduzione del Salmo è del tutto analoga a quella che introduceva la Genesi; esse suonano in modo parallelo così: «Che cosa la Scrittura dice?» (v. 3: *tí hē grafḕ légei*) / «Anche Davide dice» (v. 5: *katháper kaì Dauìd légei*). L'uso metaforico del verbo «dice» nel primo caso significa che pure Davide vale semplicemente come Scrittura, cioè il suo nome sta metonimicamente per il Salterio, a prescindere dalla sua personale vicenda storica.[234] Se ci si chiede perché Paolo adduca proprio questo salmo a commento di

[233] L'impiego dell'avverbio rafforzativo *katháper*, «proprio come, allo stesso modo» (cf. Erodoto 1,182,1; Platone, *Leg.* 684c; ecc.), apre su di un paragone che intende non tanto addurre un ulteriore caso di giustificazione quanto piuttosto spiegare il senso del caso di giustificazione preso in esame (quello di Abramo); infatti, delle 6 volte in cui esso viene utilizzato in Rm, altre 4 volte è connesso con il perfetto *gégraptai*, «è scritto» (3,4; 9,13; 10,15; 11,8; inoltre 12,4).

[234] Ciò resta vero, anche se propriamente parlando la frase di Gen 15,6 non è attribuita a nessun personaggio del racconto biblico, essendo un commento dell'agiografo al caso di Abramo, mentre le parole del Sal 31/32,1-2 sono attribuite a colui che ne è tradizionalmente considerato autore, cioè Davide.

Gen 15,6, c'è una risposta obbligata, che consiste nel prendere atto dell'impiego da parte sua di un metodo ben noto nel rabbinismo: nei due testi c'è una stessa parola che permette di agganciarli l'uno all'altro. Il metodo si chiama della *gezerah shawah*, cioè della «uguale designazione».[235] La parola che permette l'aggancio è il verbo *logízomai*, che in entrambi i casi ricorre al passivo per indicare una analoga, positiva azione di Dio a favore dell'empio/peccatore.[236]

In questo caso, tuttavia, oggetto del «dire/dichiarare» da parte di Davide/Scrittura non è direttamente il testo del salmo, ma già un suo commento anticipato: «la beatitudine di colui al quale Dio computa la giustizia a prescindere dalle opere» (*tòn makarismòn toû anthrṓpou hôi ho theòs logízetai dikaiosýnēn chōrìs érgōn*). Il termine *makarismós* non indica esattamente la felicità, ma piuttosto la felicitazione, cioè l'atto di complimentarsi o elogiare la condizione fortunata di chi è (e dovrebbe considerarsi) felice.[237] Di questo tipo è appunto la dichiarazione fatta da Davide. L'importante è di notare come emerga in primo piano la straordinaria idea di beatitudine o felicità, che l'Apostolo (e solo lui) applica a chi è diventato giusto davanti a Dio solo per fede, a prescindere dalle opere. La frase di Rm 4,6 è chiaramente una ripresa di Gen 15,6, e nello stesso tempo dà già un'interpretazione del salmo che sta per essere citato. Viene così offerta una chiave di lettura del salmo stesso, il quale propriamente non parla né di fede né di giustizia, ma solo di peccati perdonati, sui quali al contrario il testo genesìaco tace del tutto. Dunque, il paradossale accostamento dei due testi (data la rispettiva assenza di peccati/iniquità in Gen e di fede/giustizia in Sal) si spiega per il citato metodo rabbinico, che nel nostro caso evidenzia la dimensione teologica del «computo», fatto ufficialmente da Dio stesso. Un'interpretazione anticipata si constata anche nel fatto che Paolo opera almeno tre ritocchi rispetto al testo salmico:[238] (1) per indicare il beneficiario della giustificazione, invece del più sessuato *anḗr*, lett. «uomo-maschio» (nell'originale riferito al solo Davide), egli impiega il termine più generalizzante *ánthrōpos*, lett. «essere umano» (che abbiamo tradotto semplicemente «colui che») riferito a tutti; (2) per indicare Dio, invece del più israelitico *kýrios* (che nella LXX traduce di norma il tetragramma sacro *yhwh*), viene impiegato il termine più universalistico *ho theós*, usato poco prima in 3,29 per dire che Dio è uguale sia per i giudei sia per i gentili; (3) infine, Paolo anticipa il verbo *logízomai*, «computare», non al futuro come nel Salmo[239] ma al presente, quindi in riferimento a un evento già sperimentabile.

Il testo del salmo citato da Paolo corrisponde letteralmente a quello della LXX.[240] L'aggettivo *makários*, «felice, fortunato, beato», è generalmente noto soprattutto in base alle beatitudini evangeliche (cf. Mt 5,3-11/Lc 6,20-22), ma esso introduce anche altri importanti «macarismi» sia neotestamentari[241] sia veterotestamentari.[242] Ma in nessun altro caso dell'AT è connesso con l'idea di perdono dei peccati, eccetto soltanto nel nostro Sal 32,1(al plurale).2(al singolare). E in nessun altro caso del NT serve per commentare la giustificazione per fede; anzi, al contrario, in Gc 1,25 esso è riferito a chi è «facitore di opera (*poiētḕs érgou*): questi sarà beato nel suo fare»![243]

Il testo biblico citato dall'Apostolo, a differenza di quello genesìaco, tratta esplicitamente di iniquità (v. 1a: *anomíai*) e di peccati/o (v. 1b: *hamartíai*; v. 2a: *hamartía*), chiaramente sinonimi.[244] Esso quindi mette direttamente in rapporto la giustificazione per fede con la sfaccettata realtà peccaminosa, in cui l'uomo si trova immerso, e suggerisce neppure troppo velatamente che l'atto di fede non è un di più, un accessorio rispetto a una condizione di giustizia acquisita in altro modo, ma è esso stesso il fondamento, l'inizio, il motivo dell'ottenimento della giustizia medesima. Dunque, è la fede che ci fa giusti, cioè: è la fede che cancella i nostri peccati! Questo, Paolo non l'aveva ancora detto, pur avendo già ripetutamente parlato della fede come unico mezzo di giustificazione (cf.

[235] Cf. G. Stemberger, *Il Talmud. Introduzione, testi, commento*, Bologna 1989, 81-93.

[236] Uno studio di J.-N. Aletti, «Romains 4 et Genése 17: Quelle énigme et quelle solution?», in *Bib* 84(2003), 305-325, mette bene in luce come la *gezerah shawah* permette a Paolo di applicare il principio della giustificazione per la grazia di Dio (senza le opere della Legge) a due situazioni apparentemente diverse, quella del non-giudeo (Abramo) e quella del giudeo (Davide): «Se la circoncisione fisica non è di alcun aiuto per la giustificazione del giudeo peccatore è perché, per essere ottenuta, la giustificazione non è necessariamente legata alla circoncisione... Non è l'atto di fede di Abramo a essere tipico in quanto tale, ma l'insieme dei fattori che determinano la situazione in cui egli si trovava (il suo statuto di incirconciso, l'assenza delle opere, la sua fede, ecc.) e che è la stessa dei non-giudei che aderiscono all'evangelo» (323).

[237] Platone ammonisce a «non lasciarsi scuotere dalla proclamazione di felicità fatta dalla moltitudine» (*Rep.* 9,591d). Nella grecità, l'aggettivo *makários* è usato primariamente e principalmente per designare gli dèi, «i Beati» per eccellenza (così già Omero, *Od.* 5,7), poi i defunti (che si trovano nelle isole dei beati: cf. Esiodo, *Op.* 171) e infine l'uomo fortunato (cf. Senofonte, *Cirop.* 8,3,48). È sintomatico invece che nella Bibbia Dio non venga mai detto «beato», ma che egli sia la fonte della beatitudine/felicità dell'uomo che si affida alla sua volontà: «Beati coloro che sperano in lui» (Is 30,18; cf. Sal 1,1). Cf. A.F. Hauck, in *GLNT* VI, 977-1000; Spico, *Note di lessicografia*, II, 98-109.

[238] Cf. M.-J. Porcher, «Quelques considérations sur l'usage du Psaume 32 dans l'épître aux Romains», in *RvScRel* 77(2003), 552-564.

[239] Propriamente la LXX impiega il congiuntivo aoristo, il cui significato però, a motivo della doppia negazione *ou mḗ*, confina con quello del futuro; cf. BDR § 365.

[240] Da parte sua C.D. Stanley, *Paul and the language of Scripture. Citation Technique in the Epistles and Contemporary Literature* (SNTS MS 74), Cambridge 1992, 101, sostiene che la citazione del salmo sarebbe stata volutamente interrotta prima del v. 2b («e non c'è inganno nella sua bocca»), perché esso, evidenziando un aspetto proprio della bontà morale, avrebbe al contrario suggerito una sorta di giustizia basata sulle opere.

[241] Cf. Gv 13,17; 20,29; At 20,35; Gc 1,12.25; 1Pt 3,14; 4,14; Ap 1,3; 14,13; 19,6; 20,6; 22,7.14.

[242] Esso è attestato nella LXX 64 volte, di cui 25 nel Salterio; tuttavia, è sostanzialmente sempre connesso con una qualche azione dell'uomo (temere il Signore, abitare nella sua casa, custodire le sue leggi, sperare in lui, amarlo, essere innocente, avere la sapienza, addirittura uccidere i nemici, ecc.).

[243] Siamo qui di fronte a un ulteriore, significativo indizio di un'inconciliabile distanza tra Paolo e Giacomo.

[244] L'ebraico del TM, invece di due, attesta tre termini diversi, di cui per di più i primi due non sono al plurale ma al singolare: *peša'*, lett. «trasgressione come distacco da Dio», *ḥăṭā'āh*, lett. «peccato, mancanza», *'āwon*, lett. «pervertimento, distorsione, colpa». Manca solo *reša'*, «ingiustizia, malvagità», e poi il lessico del peccato sarebbe al completo.

3,22.24.26.28). Ora invece, insieme al salmo, egli lo afferma e lo ribadisce servendosi di tre verbi sinonimi, sui quali il testo biblico è imperniato:[245] «rimettere» (LXX *af-íēmi*, TM *nāśa'*: lett. «togliere, portare via»), «coprire» (LXX *epikalýptō*, TM *kāsāh*: lett. «nascondere, occultare»), «computare» (LXX *logízomai*, TM *ḥāšab*, ma al negativo: «il Signore non computa più, non tiene più in conto, non considera più»).[246] Si noti bene: il testo si esprime solo in termini negativi rispetto al peccato, sottolineando appunto l'effetto di esclusione o allontanamento ottenuto dalla fede stessa, senza metterne in luce il risultato positivo.[247] Ma è comunque interessante la combinazione tra giustificazione e remissione dei peccati.[248] A questo proposito, Paolo impiega una terminologia che è di tipo metaforico, poiché i verbi utilizzati sono caratteristici di altrettante espressioni figurate.

Proprio qui si pone un problema ermeneutico non secondario. Il commento di Lutero, infatti, che tra l'altro in questo caso è insolitamente lungo,[249] ha inteso questi verbi, e segnatamente il secondo, in senso non metaforico ma letterale, proprio. Egli cioè interpreta il verbo «coprire» nel senso estrinsecistico di nascondere, celare, sottrarre alla vista, e non di eliminare, annullare, cancellare, togliere: «Il peccato viene coperto, quando vi è realmente, ma non è veduto, non è osservato, non viene imputato... La bellezza che è in noi non è nostra, è di lui, che ha coperto la nostra spregevolezza»; ed è in questo contesto che egli usa per la prima volta la frase, che poi diventerà celebre, quasi un manifesto del luteranesimo: «L'uomo è insieme peccatore e giusto (*simul peccator et iustus*): peccatore di fatto, ma giusto nella reputazione di Dio».[250] Questo tipo di spiegazione non

[245] I tre verbi corrispondono probabilmente ai tre diversi termini impiegati nell'ebraico per indicare il peccato, anche se il greco ha ridotto questi a due (cf. sopra). Quanto al terzo verbo, esso ha il medesimo significato del più famoso *kāpar*, che allo hifil vuol dire «espiare».

[246] In quest'ultimo caso va ben notata la costruzione greca della frase: *ou mḕ logísētai kýrios hamartían;* la doppia negazione unita al congiuntivo aoristo rimarca fortemente il valore della negazione stessa rispetto al futuro, come se dicesse: «il Signore *non* terrà *più in nessun* conto (cioè: *affatto, giammai*) il peccato»; cf. BDR § 365.

[247] Giustamente, invece, il Concilio di Trento (anche se non a commento del nostro testo) integra il discorso in merito, dicendo che la giustificazione *non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus* (Decreto del 13 gennaio 1547: Denz[31] § 799).

[248] Qualcuno ha sostenuto che la citazione del salmo «non ha un peso proprio, ma una funzione argomentativa, in quanto il tema decisivo non è il perdono dei peccati bensì il computo» della giustizia (V. Stolle, *Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers*, Leipzig 2002, 25; cf. anche *ib.*, 140). Se così fosse, non si spiegherebbe perché Paolo nella citazione di Sal 31/32,1-2a riporta non soltanto il macarismo del v. 2a (= Rm 4,8), che per il supposto scopo argomentativo sarebbe bastato da solo, ma anche quello più sviluppato del v. 1 (= Rm 4,7) che invece insiste appunto sulla remissione dei peccati.

[249] Cf. Pani I, 200-220. Su nessun altro passo della nostra lettera il Riformatore si diffonde così a lungo, come sul testo del salmo in Rm 3,7-8.

[250] Cf. rispettivamente Pani I, 208.210.204. Lutero riporta erroneamente una frase di Agostino (*De nupt. et conc.* 1,25,28: «La concupiscenza della carne viene rimessa nel battesimo, non nel senso che non esiste più, ma che non è imputata come peccato»), cambiandola in questo modo: «Nel battesimo il peccato... viene rimesso non nel senso che non esiste più, ma che non è imputato come peccato» (Pani I, 204-205), sostituendo cioè «concupiscenza» con «peccato» e identificandoli! È appena il caso di ricordare che il Concilio di Trento, al contrario, sottolinea l'effettiva realtà della nuova dimensione acquisita dal credente-battezzato, impiegando più volte il verbo *inhaerēre*, «aderire, essere strettamente unito/attaccato» (cf. Denz[31]: §§ 800, 809, 821), e utilizzando in più le metafore del rinnovamento e della rinascita, oltre addirittura al concetto di santificazione (cf. sopra). Vedi anche G. Iammarrone, *Il dialogo sulla giustificazione. La formula «simul iustus et peccator» in Lutero, nel Concilio di Trento e nel confronto ecumenico attuale*, Padova 2002.

[251] Cf. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, 3 voll., Bologna 1981.1983.1984, I, 597.

è pertinente al pensiero di Paolo, per due motivi. Il primo attiene alla stessa espressione veterotestamentaria. Infatti, il simbolismo semitico del «coprire» si muove nell'ambito di un linguaggio immaginoso proprio della mentalità orientale, che solo metaforicamente può esprimere il concetto di annullamento: così, nel caso del sangue «coperto» dalla terra (cf. Lv 17,13; Ez 24,8), si vuol dire che esso è stato espiato e il delitto perdonato; analogamente, coprire il peccato significa ignorarlo e concretamente liquidarlo (cf. Gb 31,33; Pr 17,9) e cancellarlo (cf. Lv 4,26; 5,6.10; 9,7; 10,17), e ciò avviene soprattutto con i simboli simili del gettare i peccati alle spalle (cf. Is 38,17), gettarli nel mare (cf. Mi 7,19), farli sciogliere come neve al sole (cf. Sir 3,15), sbiancarli dal colore scarlatto a quello bianco della neve (cf. Is 1,18; Sal 51,9).[251] Il secondo motivo riguarda la teologia paolina stessa. L'Apostolo nelle sue lettere impiega tutta una serie di espressioni, che certamente escludono una mera *iustitia imputata* e vanno invece nella direzione di un'effettiva, radicale novità antropologica ottenuta per grazia: accenniamo soltanto ai grandi concetti di filiazione adottiva, di morte con Cristo, di innesto in Cristo, di vita in lui, di nuova creatura, di Spirito effuso nei nostri cuori, ecc. Sicché, dei tre verbi impiegati il primo è quello determinante, che spiega gli altri due. In definitiva, con la citazione del Sal 32 Paolo vuole dire non solo che nell'evento della giustificazione le opere del giusto osservante della Legge non contano, ma soprattutto che non contano nemmeno quelle del peccatore trasgressore della Legge! Il Dio dell'evangelo, cioè della grazia, non tiene conto né delle une né delle altre!

Nei **vv. 9-12** Paolo può applicare quanto ha detto finora al rapporto tra giudei e gentili, designati per sineddoche rispettivamente come circoncisione e prepuzio. A questo infatti tendeva la precedente citazione dei due testi biblici (Gen 15,6 e Sal 31/32,1-2a): a dire non solo che giusti davanti a Dio si diventa per la sola fede, ma pure che proprio per questo anche i gentili non-circoncisi sono ammessi alla comunione con Dio allo stesso modo dei giudei.

Il **v. 9** riprende il termine *makarismós*, «felicitazione», per collegarlo ora chiaramente con il caso di Abramo. Chiedersi, come fa Paolo, se la dichiarazione di beatitudine, propria del salmo, valga «per la circoncisione o anche per il prepu-

zio»,[252] significa certamente leggere nel testo salmico dei concetti che vi sono assenti (ma vi mancano anche quelli di fede e di giustizia), così come del resto è assente nel testo genesìaco il concetto di felicità (oltre a quello di perdono dei peccati). Ma proprio questa operazione di commento di un passo biblico con un altro fa vedere bene che Paolo ha citato Davide al solo scopo di illustrare come siano andate le cose con Abramo. L'Apostolo continua a ragionare sulla base del presupposto che la giustificazione per fede comporti la remissione di ogni iniquità. Solo per questo egli riferisce il «macarismo» ad Abramo, addirittura ripetendo e riformulando la citazione di Gen 15,6 così da legare indissociabilmente la dichiarazione del salmo al patriarca antico. Si noti che nella ripresa di quel passo («Diciamo infatti: *Venne computata ad Abramo la fede a giustizia*») non solo l'introduzione con «Diciamo» presuppone la notorietà e l'accettazione del passo stesso, ma soprattutto «la fede» non viene specificata come «sua» (cioè di Abramo), ma è presentata e lasciata in forma assoluta: è in quanto tale che essa vale come principio, come canone, come criterio di giustificazione (e di remissione dei peccati).

Perciò l'interrogativo posto da Paolo ha una sfumatura polemica (di tipo diatribico, come denota anche la doppia domanda del versetto seguente). Egli sa che dei due concetti proposti («la felicitazione vale per la circoncisione o anche per il prepuzio?») la prima possibilità non farebbe alcuna difficoltà ai suoi lettori giudeo-cristiani; anzi, essi senza esitare escluderebbero la seconda possibilità,[253] se non altro perché almeno Davide, supposto autore del salmo citato, era sicuramente un circonciso. La semplice proposta della questione, dunque, doveva apparire da sola come ulteriormente provocatoria, dopo che già in 2,25-29 Paolo aveva equiparato circoncisione e prepuzio; ma là egli non prendeva ancora in considerazione il tema del perdono dei peccati.

Il **v. 10** insiste e offre una prima, decisiva risposta: «Come dunque venne computata? Nella circoncisione o nel prepuzio? Non nella circoncisione, ma nel prepuzio». L'evidenziata ripetizione del verbo al passivo, «venne computata» (*elogísthē*; sottinteso: la giustizia), dice quanto l'Apostolo tenga alla dimensione teologica della giustificazione: è a Dio che spetta dichiarare giusto il credente, perciò è davanti a lui che conta la nostra giustizia, e dunque è importante sapere come sia il *suo* comportamento in materia! Ebbene, la riaffermazione di ciò che nella domanda è un'alternativa diventa, nella risposta offerta da Paolo, più che un'equiparazione, un ribaltamento: «Non nella circoncisione, ma nel prepuzio»

[252] Notiamo che la frase del v. 9a non ha nessun verbo, ma lo si può introdurre a scelta con «vale, è detto per», mentre la costruzione preposizionale con *epí*, «sopra», dei due termini disgiunti (*epi tèn peritomèn è kaì epì tèn akrobystían*), lascia intendere che la felicitazione cade dall'alto, cioè da Dio, *sul* peccatore perdonato, a prescindere se egli sia circonciso o no.

[253] Lo si vede bene in un lungo testo della *Pesiqta Rabbati* 45,185b (dove si fa esplicito riferimento a Sal 32), riportato in Strack – Billerbeck III, 203-204.

(*ouk en peritomêi alì'en akrobystíai*). In questo modo si contrasta apertamente chi sostenesse che la circoncisione fu determinante nella giustificazione del patriarca. Un tale tipo di risposta è possibile solo sulla base di una lettura fedele allo sviluppo letterale del racconto biblico concernente Abramo: l'affermazione della sua fede computata a giustizia si legge nel c. 15 del libro della Genesi, mentre la richiesta e la messa in opera della circoncisione si trova solo nel c. 17 (vv. 9-14.23-27). Paolo ha dunque buon gioco nel dire che quando Abramo credette e ciò gli fu computato a giustizia, egli non era circonciso, ma si trovava sullo stesso piano di un pagano qualunque. L'anteriorità cronologica diventa così la base e il motivo per sostenere una tesi che è teologica e insieme ecumenica, secondo cui Dio non fa preferenza di persone (cf. 2,11) in quanto graditi a lui si diventa non per le opere compiute o per eventuali statuti religiosi discriminatori, ma per la pura fede in lui e nella sua parola.[254] Si comprende, dunque, che Eb 11,6 possa commentare: «Senza la fede [non: senza le opere] è impossibile essere a lui graditi», e che ciò venga detto addirittura di Enoch, che nel racconto della Genesi è ben più anteriore ad Abramo (cf. Gen 5,22-24)!

Il **v. 11a** però stabilisce in termini limpidi e originali l'esatto rapporto intercorrente tra la circoncisione e la giustizia per fede: «E ricevette il segno della circoncisione (*sēmeîon élaben peritomês*) come sigillo della giustizia della fede (*sfragîda tês dikaiosýnēs tês písteōs*), che era connessa con il prepuzio (*tês en têi akrobystíai*)». Con queste parole Paolo si distanzia inesorabilmente dal sentire comune del giudaismo circa la circoncisione, almeno da quei testi che ne sottolineano l'importanza.[255] Vediamo perché. Il motivo fondamentale e dirompente è che egli non considera più la circoncisione come segno di alleanza tra Dio e il suo popolo. Infatti, non solo non cita per nulla il testo di Gen 17,9-14.23-27 in nessuna delle sue parti, ma implicitamente prende anche le distanze da ciò che là appunto viene detto della circoncisione come «segno dell'alleanza (*sēmeîon diathēkēs*, TM *'ôt b^{e}rît*) tra me e voi» (Gen 17,11). Sulla stessa linea della Genesi si legge nell'apocrifo *Giub.* 15,26: «Tutti quelli che non si circoncidono... non appartengono ai figli del Patto che il Signore promise ad Abramo ed apparten-

[254] È evidente che per Paolo la circoncisione vale come opera per antonomasia, essendo rappresentativa di tutte le opere richieste dalla legge; ma, in più, essa è anche un'opera distintiva, nella misura in cui stabilisce una messa a parte e quindi una separazione di Israele rispetto a tutti gli altri popoli. Sul tema nei suoi aspetti storici e ideali, cf. J.M. Sasson, «Circumcision in the Ancient Near East», in *JBL* 85(1966), 473-476; De Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, 56-58; e l'utile sintesi di *ABD* I, 1025-1031.

[255] In effetti, per motivi diversi, non tutti gli scritti giudaici del tempo enfatizzano il valore della circoncisione: nei manoscritti di Qumran essa non gioca alcun ruolo di demarcazione rispetto ai gentili (ma perché in gioco è la delimitazione all'interno di Israele: cf. E.J. Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul: A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers*, Leiden-New York-Köln 143, 184), mentre è ignorata in una serie di apocrifi di ambito ellenistico, che insistono di più sugli aspetti etici del giudaismo (così *2Hen*, *Test. 12 Patr.*, *Test.Abr.*, *Test.Gb*, *Gius. e As.*, *Ps.-Foc.*, *Or. Sib.*: cf. J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York 1986, 213-215).

gono invece ai figli della corruzione e non vi è, quindi, su di essi, alcun segno che essi appartengano al Signore».[256] Nel midrash rabbinico *Gen.R.* 46,3 Dio dice ad Abramo: «Se non acconsenti di circonciderti, basta per il mondo che esso sia esistito fin qui, basta per il prepuzio che esso sia esistito fin qui e basta per la circoncisione che essa sia stata trascurata finora» (cioè: quanto è stato prima non conta nulla, perché senza la circoncisione è destinato a perire). Persino ancora Luca in At 7,8 fa parlare Stefano in termini di «alleanza della circoncisione» (*diathḗkē peritomês*).

Paolo invece, che pur la considera un «segno» (con lo stesso termine di Gen 17,11), vede in esso soltanto il «sigillo della giustizia della fede». Nessun altro Giudeo ha mai parlato della circoncisione in questi termini, perché nessuno l'ha mai coordinata alla giustificazione per fede. La definizione che l'Apostolo ne dà fornisce il motivo per due considerazioni: da una parte, egli non solo non la squalifica, ma la nobilita in quanto la collega appunto alla giustificazione per fede (di Abramo, non certo di tutti i giudei), della quale diventa come il marchio concreto e visibile;[257] dall'altra, però, la riduce a fattore secondario di ciò che invece va ritenuto come la cosa più decisiva, cioè la giustizia ottenuta solo per fede. Essa dunque viene vista come semplice convalida o contrassegno di una comunione con Dio ottenuta in un modo del tutto diverso, cioè mediante la fede, come sottolinea la precisazione secondo cui la nuova giustizia è «connessa con il prepuzio» (quindi prima e a prescindere dalla circoncisione). Sicché, con l'uso dello specifico termine *sfragís*, sigillo, «Paolo toglie alla circoncisione il carattere sacramentale e sottolinea l'azione giustificatrice di Dio. La circoncisione non sostituisce la giustificazione, ma le tiene dietro, la convalida. Questo sigillo indica di fatto l'appartenenza non semplicemente al popolo in quanto popolo di Dio, ma al popolo giustificato».[258] Altrove, in termini più propriamente evangelici, egli connetterà il *sigillo* con «lo Spirito nei nostri cuori» (2Cor 1,22; cf. Ef 1,13), invisibile perché interiore e soprattutto uguale per tutti. In qualche modo, nel nostro versetto giunge a compimento il ragionamento che l'Apostolo aveva già svolto in 2,25-29 a proposito dell'insufficienza della circoncisione di fronte alla giustizia retributiva di Dio: ora, di fronte alla *iustitia salutifera* manifestata in Cristo, essa non solo va considerata insufficiente ma soprattutto indifferente perché subordinata alla fede!

[256] In *Giub.* 15,33-34 l'omissione della circoncisione è bollata come una violazione del Patto. In *LAB* 9,13 essa è persino identificata direttamente con l'alleanza stessa, dicendo che Mosè già «è nato con l'alleanza nella sua carne» (analogamente gli angeli stessi sono stati creati già circoncisi secondo *Giub.* 15,27)!

[257] Anche il giudaismo conosce la definizione della circoncisione come «sigillo (*ḥotām*) di Abramo» (*Ex.R.* 19,6) o semplicemente «sigillo della circoncisione sulla carne di Abramo... sigillo sulla carne» (*Tg.Cant.* 3,8); ma in quanto tale essa è fondamentalmente collegata a una perfezione morale dovuta all'osservanza dei precetti (cf. *b.Ned.* 32a Bar.: Strack – Billerbeck III, 204).

[258] G. Fitzer, in *GLNT* XIII, 406.

Nei **vv. 11b-12** Paolo tira una conseguenza di tipo universalistico, che riguarda la paternità universale di Abramo. Per ben tre volte qui gli viene dato il titolo di «padre» (che sarà ancora ripetuto nei vv. 16.17.18). Esso è caratteristico della coscienza giudaica, che vede nel popolo d'Israele la derivazione fisica dal patriarca. Il titolo di *'ābînû*, «padre nostro», gli viene apertamente riconosciuto in vari scritti rabbinici;[259] diversi passi dello stesso NT documentano ripetutamente l'autoconsapevolezza dei giudei di essere sua discendenza (cf. Mt 3,9; Lc 3,8; 16,24.27.30; Gv 8,39.53.56; At 7,2); in Gc 2,21 Abramo è detto «nostro padre» da un punto di vista giudeo-cristiano, in quanto il patriarca è presentato come modello di giustificazione sulla base non solo della fede ma anche delle opere.

L'argomentazione paolina in proposito, dopo averlo presentato come il prototipo del credente puro, intende far vedere che proprio a motivo della sola fede egli non è esclusivamente il padre fisico degli israeliti, ma anche il padre ideale/spirituale di coloro che, benché non siano circoncisi, si fondano sul medesimo criterio della fede al fine di ottenere la giustizia davanti a Dio. Paolo costruisce la sintassi del testo con la ripetuta preposizione *eis* che regge due frasi infinitive (vv. 11b.c) dal valore finale o anche consecutivo:[260] «così da essere padre di tutti quelli che credono con il prepuzio (*eis tò eînai autòn patéra pántōn tôn pisteuóntōn di'akrobystías*), in modo che venga computata anche ad essi la giustizia (*eis tò logisthênai kaì autoîs tḕn dikaiosýnēn*)». Nel v. 11b il costrutto «tutti quelli che credono» di fatto ripete quello presente in 3,22, mentre entrambi estendono al plurale il costrutto al singolare distributivo della *propositio* in 1,16. E l'accenno al «credere» in assoluto, senza alcuna specificazione dell'eventuale contenuto cristologico della fede, implica ancora una volta un'insistenza sul valore decisivo della fede come tale, in quanto opposta al criterio delle opere. La novità semmai è la sua associazione al prepuzio, cioè alla condizione di non-circonciso, di pagano. L'Apostolo infatti stabilisce una sorta di comparazione tra i gentili e Abramo: «in modo che venga computata anche ad essi la giustizia». Questa frase rimprende gli stessi termini del testo-madre Gen 15,6, che si riferisce ad Abramo,[261] citati all'inizio del capitolo nel v. 3 e ripetuti poi nel v. 9b. Ma già il v. 10, constatando che il patriarca era stato giustificato in condizione non di circonciso bensì di gentile, aveva preparato il terreno per la presente affermazione, mettendo le basi per l'equiparazione tra Abramo e tutti coloro che come lui possono essere giustificati senza passare per il rito della circoncisione. Si vede bene dall'insieme che la prospettiva fondamentale di Paolo è di unire insieme fede e paganesimo; ciò denota la sua persistente preoccupazione di chiarire come anche i gentili pos-

[259] Cf. *P.Ab.* 5,3; *t.Hag.* 2,1; *Gen.R.* 39,1.2.6.7.8.12.16; 40,6; 41,5.8; *b.Erub.* 19,a; *b.Hag* 14b; *Pesiq.R.* 42a. Viceversa, un semplice proselito non poteva reclamare questo tipo di paternità: cf. *m.Bik.* 1,4.

[260] Cf. BDR § 402,2.

[261] Cf. il triplice richiamo: *elogísthē / logisthênai, autôi / autoîs, eis dikaiosýnēn / tḕn dikaiosýnēn* (su quest'ultimo, vedi le *Note di critica testuale*).

sono essere ritenuti giusti da Dio, pur senza passare attraverso il varco della Legge e delle sue richieste rituali o morali.[262]

Tornando alla sintassi paolina, bisogna riconoscere che la seconda frase infinitiva (v. 11c) va considerata non tanto parallela quanto subordinata alla prima.[263] Quella principale del v. 11b infatti regge un altro tipo di parallelismo, che concerne una doppia paternità di Abramo. In effetti, dopo aver detto che egli è «padre di tutti quelli che credono con il prepuzio» (v. 11b), nel **v. 12** va sottinteso un ulteriore, analogo «così da essere» (*eis tò eînai*), che introduca in parallelo la nuova e bilanciata affermazione su di lui come «padre della circoncisione» (*patéra peritomês*). Ma quale tipo di circoncisione? Purtroppo il v. 12 si presenta piuttosto complesso e non è di facile interpretazione. Tutto sarebbe più chiaro se il termine «circoncisione» fosse presente una volta sola, mentre invece la sua prima ricorrenza (v. 12a) regge due specificazioni coordinate da un'avversativa, di cui la prima è ulteriormente precisata come tale: «non solo per quelli che vengono dalla circoncisione (v. 12b: *toîs ouk ek peritomês mónon*), ma anche per coloro che camminano sulle orme della fede del nostro padre Abramo, connessa con il prepuzio (v. 12c: *allà kaì toîs stoichoûsin toîs íchnesin tês en akrobystía*$_i$ *písteōs toû patròs hēmôn Abraám*)». Questo tipo di formulazione sembrerebbe suggerire un riferimento a due gruppi di persone: «non solo per quelli che... ma anche per coloro che» (*toîs ouk... allà kaì toîs*);[264] ciò pone un interrogativo: in che senso Abramo va considerato «padre della circoncisione»? quali persone si intendono con la menzione della circoncisione? Di fatto si danno tre interpretazioni. (1) La prima intende la doppia ricorrenza del termine *peritomḗ* in due sensi diversi: nel primo caso (v. 12a: «padre della circoncisione») si adombrerebbe già il senso spirituale presente nel secondo dei due gruppi successivi, di cui il primo indicherebbe solo i giudei (v. 12b), mentre il secondo alluderebbe ai gentili in quanto circoncisi spiritualmente (v. 12c; come in 2,28-29).[265] (2) La seconda interpretazione intende il termine in senso univoco come designazione dei soli giudeo-

[262] Se è vero che la circoncisione è una mera richiesta rituale (ma imprescindibile per il giudaismo), Paolo considera improduttivi anche i precetti morali, come si è già visto in 2,12-29 e come da un altro punto di vista si vedrà ancora in 7,7-25.

[263] Con Légasse 305.

[264] Un problema è posto dal ripetuto dativo plurale *toîs*, che ci si aspetterebbe piuttosto al genitivo plurale *tôn* come apposizione del genitivo singolare *peritomês*. Con che cosa concorda questo dativo plurale? Di fatto esso funziona come un pronome in forma di *dativus commodi*, «in favore di, riguardo a coloro che» (cf. 1,16). Il secondo *toîs* è ritenuto equivoco da alcuni autori che lo rimpiazzano con un *autoîs* in modo da ottenere un solo gruppo di persone (cf. BDR § 276,2; Byrne 151); esso però va lasciato così com'è (cf. Fitzmyer, Schreiner, Pitta, Légasse), anche perché non c'è nessuna base testuale che ne legittimi la sostituzione.

[265] Cf. L. Cerfaux, «Abraham "père en circoncision" des Gentils (Rom., IV,12)», in *Recueil Lucien Cerfaux* (BETL 7), Gembloux 1954, II, 333-338 (= *Mélanges E. Podechard*, Lyon 1945, 57-62); J. Cambier, *L'évangile de Dieu selon l'Épître aux Romains* (Studia Neotestamentica 3), Louvain 1967, 171; J. Swetnam, «The Curious Crux at Romans 4,12», in *Bib* 71 (1980), 110-115; Fitzmyer 456s.

cristiani, ma considerati in due gruppi: gli uni in quanto sono restati anche fedeli osservanti della Legge (v. 12b), mentre gli altri come Paolo si sono posti al servizio dell'evangelo per la missione ai gentili (v. 12c).[266] (3) La terza invece intende la doppia ricorrenza di *peritomḗ* come designazione dei giudei, ma considerati secondo due gruppi diversi: gli uni in quanto sono semplici discendenti carnali di Abramo senza credere all'evangelo (v. 12b: *toîs ouk*), gli altri in quanto hanno anche condiviso la fede del patriarca in senso cristiano (v. 12c: *kaì toîs*); Paolo cioè vuol dire che per considerarsi figli di Abramo non basta la discendenza carnale, e i giudeo-cristiani sono appunto coloro che non soltanto sono circoncisi ma seguono anche le orme della fede di Abramo quando era incirconciso.[267]

Bisogna ammettere che quest'ultima spiegazione è la più semplice e consequenziale. In effetti, essa rende maggiormente onore all'uso dei termini contrapposti «circoncisione-prepuzio», che nel contesto sono ben individuati per indicare due diverse realtà, rispettivamente i giudei e i gentili (cf. 2,25-27; 3,30; 4,10).[268] Inoltre, essa mantiene il parallelismo netto tra le due diverse paternità di Abramo, il quale da una parte è considerato padre di coloro che credono in quanto gentili (v. 11b) e dall'altra lo è di coloro che ne sono doppiamente figli, in quanto giudei e in quanto credenti (v. 12). Certo è originale il modo di qualificare quest'ultimo tipo di persone come «coloro che camminano sulle orme della fede del nostro padre Abramo, connessa con il prepuzio», soprattutto perché così si fa riferimento al momento in cui il patriarca era ancora incirconciso; ma in questo modo si ottiene un doppio risultato: si riafferma la gratuità della giustificazione, non condizionata da opere di sorta, e in più si richiamano i destinatari giudeo-cristiani a non fare discriminazioni verso i cristiani di origine gentile, visto che all'origine Abramo era uno di essi![269]

L'originalità maggiore nel modo di esprimersi dell'Apostolo è che egli qui, contrariamente a quanto è avvenuto nei capitoli precedenti, parla in primo luogo dei gentili (nel v. 11b) e solo dopo dei giudei (nel v. 12): il motivo probabile consiste nel fatto da lui sottolineato, secondo cui Abramo divenne giusto quando era ancora incirconciso, cioè gentile e addirittura empio (cf. sopra). Con ciò non viene certamente disconosciuta la priorità storico-salvifica del giudeo (cf. 1,16; 2,9-10; 3,9.29), ma piuttosto viene evidenziata al massimo la necessità della fede che va al di là della tradizionale identità giudaica delimitata dalla circoncisione.

[266] Così Neubrand, *Abraham*, 237-243.

[267] Così, sia pur con leggere sfumature, Käsemann 109s, Dunn I,211, Schreiner 225-226, Moo 270, Pitta 191.

[268] Quando Paolo usa il termine «circoncisione» in senso spirituale, ciò risulta ben chiaro nel contesto immediato (cf. Rm 2,28-29; Fil 3,3; e anche Col 2,11), come invece qui non avviene. D'altronde, contro Neubrand, non basta appellarsi a Gal 2,12 (*hoi ek peritomês*) per dire che anche in Rm 4,12b si allude ai giudeo-cristiani, poiché il contesto è molto diverso.

[269] «Camminare sulle orme» (*stoicheîn toîs íchnesin*) è un modo originale per indicare insieme un'imitazione e una sequela; il verbo greco *stoichéō* in effetti significa propriamente «camminare in fila, andare dietro, inserirsi in una serie, allinearsi, conformarsi»: un significato che è reso evidente dall'aggiunta del dativo *toîs íchnesin* (cf. G. Delling, in *GLNT* XII, 1217-1224).

La menzione conclusiva del «nostro padre Abramo» conferma ulteriormente che a lui si rifanno tutte le componenti della comunità cristiana, essendo egli capostipite e paradigma tanto dei credenti di origine giudaica come di quelli di origine pagana. L'aggettivo «nostro» infatti si riferisce ad ambedue i versanti, come si confermerà poco dopo.

(B) La fede di Abramo fonda l'ammissione dei gentili nella sua famiglia (4,13-22)

Con i **vv. 13-22** Paolo compie un importante passo avanti nella costruzione della sua argomentazione, e questo sulla base delle affermazioni immediatamente precedenti che vengono presupposte, cioè: «padre di tutti quelli che credono con il prepuzio» (v. 11b), «sulle orme della fede del nostro padre Abramo, connessa con il prepuzio» (v. 12b). La nuova sezione infatti è tutta dedicata all'originale tema dell'ammissione dei gentili nella famiglia di Abramo. A questo scopo, l'Apostolo impernia la sua esposizione sul nuovo concetto di «promessa» e su quello correlato di «eredità»: essi nella lettera appaiono qui per la prima volta (rispettivamente vv. 13.14.16.20 e vv. 13.14), volendo dimostrare che sono entrambi connessi con la fede e non con la Legge. Paolo così porta a frutto quanto ha già detto sulla gratuita giustificazione di Abramo in quanto legata al suo *status* di incirconciso.

Il **v. 13** si collega al precedente con un «infatti» (*gár*) così da suggerire che ci si muove in continuità con il tema fondamentale della giustificazione per sola fede. Viene però introdotta l'idea nuova di «promessa (fatta) ad Abramo e alla sua discendenza» (*epaggelía tôi Abraám kaì tôi spérmati autoû*). È interessante notare come il concetto di promessa, che pur è molto importante per l'argomentazione paolina,[270] non abbia alcun peso teologico particolare nelle Scritture d'Israele.[271] D'altronde, l'uso che l'Apostolo ne fa in questo contesto lo distanzia assai dalla semplice semantica delle promesse al plurale, intese nel mero senso generale di profezie bibliche non specifiche, di cui egli parla altrove (cf. 2Cor 1,20 e la stessa Rm 1,2). In più, va notata la menzione della *discendenza*, derivante da Gen 12,7 ma connessa a una semantica diversa da quella con cui l'Apostolo aveva caricato la stessa espressione biblica in Gal 3,16ss: mentre là si metteva in atto una originale disquisizione sulla formulazione del testo genesìaco al singolare (considerata equivalente a: «e al suo discendente») nel senso che l'unico vero discendente di Abramo era ritenuto Gesù Cristo, associando a lui tutti i credenti-battezzati,[272] qui invece resta intatta l'originaria portata collettiva del termine. Paolo infatti è interessato a una discendenza «plurale» dal ceppo di Abramo, consistente non soltanto nei giudei in generale ma soprattutto nel gruppo dei giudeo-cristiani e ancor più in quello dei gentili che hanno aderito all'evangelo e che perciò hanno lo stesso tipo di fede che aveva caratterizzato il grande patriarca. Il contenuto della promessa, d'altra parte, mentre per la Genesi consisteva doppiamente nella nascita di Isacco[273] e nel dono della terra del Canaan, per Paolo consiste appunto nell'aggregazione dei gentili alla comunità dei credenti in Cristo (così anche in Gal 3,14 dove [con allusione a Gen 12,3] erano messe in parallelo promessa e benedizione), a prescindere dall'osservanza della Legge.

> Nel giudaismo del tempo, il concetto di una particolare promessa fatta da Dio ad Abramo[274] è attestato solo sporadicamente in alcuni apocrifi e poi nel rabbinismo. Ma in questi casi ci sono due caratteristiche che contraddistinguono la promessa stessa. Da una parte, essa è collegata con l'osservanza della Legge, da cui è condizionata, e, dall'altra, essa è proiettata verso il futuro escatologico. Così si legge: «In quel tempo [di Abramo] la legge aveva nome, senza libro, e le opere dei comandamenti erano allora compiute... ed era piantata la promessa della vita che sarebbe venuta dopo» (*2Bar* 57,2; cf. 46,5-6: «Preparate i vostri cuori ad ascoltare la legge... Se farete ciò, verranno a voi gli annunci che vi ho predetto e non cadrete nel tormento»; 59,2: «la promessa della loro mercede»); «A cosa ci giova che sia stata promessa un'epoca immortale, se noi compiamo opere morte?» (*4Esd* 7,119); «Il nostro padre Abramo ereditò questo mondo e il mondo futuro solo come ricompensa per la fede» (*Mek.Ex.* 14,31). Di «terra promessa» si parla in *Test.Abr.* A 8,5; Eb 11,9.

La novità introdotta da Paolo a questo proposito è invece contraria ad ambedue le suddette caratteristiche, ed egli riafferma qui ciò che aveva già costituito materia di riflessione in Gal 3. Da una parte, e soprattutto, egli sgancia totalmente la promessa dall'idea di Legge. È sintomatico infatti che il nostro v. 13 e con esso l'intera nuova sezione cominci con l'asserto negativo dal tono perento-

---

[270] Oltre che in Rm 4, Paolo lo gioca ampiamente in rapporto ad Abramo e ai Padri anche altrove, come nella stessa Rm 9,4.8.9; 15,8 e ancor più in Gal 3,14.16.17.18(bis).19.21.22.29; 4,23.29.

[271] «Non esiste una preistoria veterotestamentaria della nostra parola» (J. Schniewind – G. Friedrich, in *GLNT* III, 677). In effetti, la rara e tardiva presenza del sostantivo nella LXX (1Esd 1,7; Est 4,7; Sal 55/56,8; Am 9,6; 1Mac 10,15; *4Mac* 12,5) non ha alcun rilievo teologico, e d'altronde esso non è mai collegato né con Abramo né con i Padri.

[272] Cf. J.D.G. Dunn, *Galatians* (Black's NT), London 1993, 183-185; A. Pitta, *Lettera ai Galati* (SOC 9), Bologna 1996, 204-205.

[273] Su di lui infatti si concentra il tema della discendenza, benché Abramo avesse già avuto come figlio Ismaele (cf. Gen 16): questi però nel ciclo della storia di Abramo ha valore secondario, sia perché era nato da una schiava, Agar, sia perché era stato partorito da una donna fertile. Isacco, invece, è figlio della moglie legittima, Sara, e inoltre è frutto di un prodigio biologico, essendo stato concepito da una donna sterile e da un uomo centenario (cf. più sotto: v. 19); perciò, «solo Isacco sarebbe stato destinato a essere santa progenie» (*Giub.* 16,17).

[274] Fl. Giuseppe, *Ant.* 2,217-219, applica il concetto non alla storia di Abramo ma alla nascita di Mosè e alla felicità che ne sarebbe derivata (cf. anche 3,77). Un impiego più generale e indeterminato del termine si trova in vari testi: «... I pii del Signore ricevano in eredità ciò che il Signore ha promesso» (*Ps.Sal.* 12,6); «Immensa e imperscrutabile è la tua promessa di pietà» (*Or.Man.* 6); «Colui che un giorno diede la santa legge ai pii... a tutti loro promise di dischiudere la terra e il mondo e le porte dei beati e tutte le gioie» (*Or.Syb.* 3,760s).

rio: «non mediante la Legge» (*ou dià nómou*). La collocazione di queste parole subito all'inizio ne implica anche un'enfatizzazione, nella quale è facile intravedere una punta polemica: l'Apostolo vuole prendere le distanze da quanto il giudaismo del suo tempo pensava in materia e perciò sconnette la promessa dalla legge.[275] Dall'altra parte, invece di collegare la promessa al futuro escatologico, Paolo ne vede un compimento storico già ora nell'accesso dei gentili all'evangelo (in Gal 3,14 aveva messo in parallelismo sinonimico i concetti di promessa e di benedizione, aventi appunto i gentili come destinatari e beneficiari). Qui l'Apostolo specifica la promessa ad Abramo nel senso che questi doveva «essere erede del mondo» (*tò klēronómon autòn eînai kósmou*). L'espressione è insolita e comunque ha una semantica diversa da quelle testimoniate nelle sue poche occorrenze giudaiche.[276] Già va notato che Paolo non impiega il termine «terra» (*gê*), che è corrente nella storia di Abramo, dalla quale invece è assente il termine «mondo» (cf. Gen 12-15). Quindi l'Apostolo prescinde dalla prospettiva «territoriale» propria di quel racconto. D'altronde, egli si distingue anche dalle altre speculazioni giudaiche del tempo.

In Filone Al., sia pur nel contesto del rinnovamento della promessa a Giacobbe, è documentato a proposito del «mondo» un significato universalistico-sapienziale: vi si legge infatti che la ragione dei saggi, paragonata alla sabbia della spiaggia che resiste agli assalti del mare, «conformemente alle promesse divine si estende fino ai confini dell'universo e rende chi la possiede erede del mondo in tutte le sue parti (*tôn toû kósmou klēronómon merôn*)» in quanto abilita il saggio ad «andare dappertutto, in oriente, in occidente, a mezzogiorno come a settentrione» e a beneficare, come fa il sole, tutti coloro che hanno una natura razionale (*Somn.* 1,175s). Nell'apocrifo *2Bar*, composto dopo la catastrofe nazionale del 70, si trova invece una semantica di tipo escatologico; vi si legge infatti che i giusti, a motivo delle loro opere, «abbandonano senza timore questo mondo e, fiduciosi, attendono con gioia di ricevere il mondo che hai promesso loro» (14,13; cf. 51,3).[277] La posteriore letteratura rabbinica di tipo midrashico, in un tempo in cui Israele aveva ormai perduto da tempo i suoi diritti sulla terra dei padri, parla di Abramo come «erede del mondo» in un senso semplicemente cosmologico, in quanto cioè Dio, che è padrone del cielo e della terra, affida anche a lui un'analoga sconfinata signoria (con riferimento a Gen 14,19 e 13,17).[278]

[275] In questo contesto, la Legge potrebbe non essere necessariamente quella ricevuta da Mosè al Sinai, ma semplicemente l'ingiunzione ricevuta da Abramo stesso di circoncidersi: essa non condizionò per nulla il suo atto di fede, poiché, come suggerito poco prima da Paolo in 4,9-11, tale ingiunzione fu data solo dopo la giustificazione (come denota il rapporto tra Gen 15 e Gen 17).

[276] Sul concetto biblico-giudaico di «eredità», cf. W. FOERSTER – J. HERRMANN, in *GLNT* V, 611-664.

[277] La semantica escatologica fa capolino già nel ritornello «possedere la terra» di Sal 36/37,9.11.22.29.34 detto rispettivamente di chi spera nel Signore, dei miti (così anche in Mt 5,4), di chi è benedetto da Dio, dei giusti (cf. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, II, 674-677).

[278] I due passi biblici sono utilizzati rispettivamente in *Num.R.* 14 e in *Gen.R.* 11 (cf. Strack – Billerbeck III, 209).

Nella prospettiva paolina i termini cambiano. Pur sottintendendo come punto di partenza la promessa della terra, geograficamente limitata all'antico Canaan ma proiettata in senso amplificato verso una benedizione a tutte le genti della terra (cf. Gen 12,2-3; 13,14-17; 18,18; 22,17-18; 26,4; 28,13-14; 1Cr 16,18: «A te darò il paese di Canaan come tua parte di eredità» [= Sal 105,11]; inoltre: Sir 44,21; *Giub.* 19,20-21),[279] il mondo diventa ora l'universo intero nella misura in cui non solo Israele ma anche le genti partecipano alla discendenza di Abramo. E ciò che rende possibile questo orizzonte illimitato è «la giustizia della fede» (ripresa del costrutto già presente nel precedente v. 11), cioè il fatto che lo *status* di «giusti» si ottiene mediante la fede e non mediante la legge. Ma il concetto di eredità subisce un apparente slittamento semantico dal v. 13 al v. 14.

Nel **v. 14** infatti dalla qualifica individuale del solo Abramo come erede del mondo si passa a una dimensione plurale: «Se infatti sono eredi (soltanto) quelli che si basano sulla Legge (*ei gàr hoi ek nómou klēronómoi*), è svuotata la fede ed è annullata la promessa (*kekénōtai hē pístis kaì katérgētai hē epaggelía*)». Si vede bene che Abramo era stato inteso come un tipo, in senso generalizzato, poiché ora è detto che anche altri sono eredi come lui. Ma la nostra versione del testo, con l'aggiunta dell'avverbio «soltanto», ne esclude altre due. Tutta la questione sta nel come intendere la frase condizionale di inizio. Una versione piuttosto diffusa intende la condizionale come un riferimento ai giudei («Se sono eredi quelli che si basano sulla Legge...»), in modo tale che l'insieme della frase li escluderebbe di fatto dalla eredità di Abramo ed essi sarebbero addirittura diseredati;[280] questa lettura del testo contrasta con quanto è stato appena detto nel v. 12 sul fatto che Abramo è «padre della circoncisione», dove cioè i giudei sono positivamente considerati come discendenza e quindi eredi del patriarca. L'altra versione invece legge il testo così: «Se quelli fossero diventati eredi sulla base della Legge...», in modo da riferirsi, sì, direttamente ai giudei, ma per specificare che essi sono eredi di Abramo non in base a una sua osservanza della Legge ma unicamente in base alla sua fede;[281] questa lettura è buona in quanto valorizza il giudizio positivo di Paolo sui giudei, ma essa disgiunge l'articolo pronominale *hoi* da ciò che segue (*ek nómou klēronómoi*) lasciandolo praticamente nel vago, visto che nel contesto immediato non si parla di «giudei».

[279] Cf. in merito il commento di G. VON RAD, *Genesi* (Antico Testamento 2-4), Brescia 1978, 203-204. Filone Al. allegorizza la funzione di Abramo in senso generale col dire che «il giusto è il sostegno del genere umano» (*Migr.* 121: come può essere un tizzone sotto la cenere, 123). Nel midrash *Gen.R.* 39,12, la benedizione alle genti della terra è spiegata con gli esempi di Giacobbe che benedisse il Faraone, di Giuseppe che gli spiegò i sogni, di Daniele che spiegò i sogni a Nabucodonosor e di Mardocheo che mise in guardia la regina Ester.

[280] Cf. G. KLEIN, «Römer 4 und die Idee der Heilsgeschichte», in *Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament* (BEvTh 50), München 1969, 145-169, qui 159-162; H.-J. VAN DER MINDE, *Schrift und Tradition bei Paulus. Ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief* (PThSt 3), München-Paderborn-Wien 1976, 88; F. WATSON, *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach* (SNTS MS 56), Cambridge 1986, 141s.

[281] Così NEUBRAND, *Abraham*, 256-261.

La traduzione che abbiamo suggerito, con l'aggiunta di «soltanto», salva il riferimento ai giudei lasciando nello stesso tempo ben determinato il gruppo di «quelli che si basano sulla Legge»;[282] d'altronde il successivo v. 16 specificherà chiaramente che la promessa vale «non solo per chi si basa sulla Legge», lasciando intendere che anche costoro, cioè i giudei e i giudeo-cristiani, comunque ne sono eredi. Di una eredità generalizzata si legge in 2Mac 2,17 (a proposito della Dedicazione del tempio dopo la riconquista di Gerusalemme nel sec. II a.C.): «Dio ha salvato tutto il suo popolo e ha concesso a tutti l'eredità, nonché il regno, il sacerdozio e la santificazione come ha promesso mediante la legge». Paolo tuttavia, rifacendosi al racconto di Abramo, ne trae la lezione fondamentale, secondo cui non l'osservanza della Legge ma la fede e la promessa stanno all'origine dell'eredità. Egli infatti esprime l'alternativa in termini piuttosto forti: «è svuotata la fede (*kekénōtai hē pístis*) ed è annullata la promessa (*kaì katérgētai hē epaggelía*)». Nello stesso tempo, vengono a trovarsi in parallelismo sinonimico la fede e la promessa, che in effetti sono logicamente coordinate: la fede per natura sua non si rapporta a un comando, ma a una parola data, cioè a un giuramento, a una assicurazione, senza sapere con certezza matematica se essa si sarebbe avverata e salutandone il compimento solo di lontano (cf. Eb 11,8.13). Un mero comando, una legge, avrebbero nullificato[283] questo ordine di idee basato sulla libera gratuità, da parte di Dio e da parte dell'uomo, a cui l'Apostolo tiene tanto. Infine, constatiamo che il plurale «eredi» applica la lezione a tutti coloro che seguono l'esempio del patriarca e non ha altro scopo che di coinvolgere anche i gentili nella sua discendenza. Il midrash paolino su Gen 15,6, infatti, non è un mero esercizio letterario, ma è orientato a fondare e riconoscere concretamente ai cristiani di origine pagana uno statuto di dignità pari a quello dei giudei e in specie dei giudeo-cristiani.

Il **v. 15** sembra costituire una parentesi, un inciso. In realtà, continuando l'argomentazione circa l'esclusione della Legge dalla giustificazione di Abramo e dei suoi eredi, vi si sottolinea il motivo per cui appunto non è e non può essere la Legge a garantire l'eredità e quindi l'appartenenza al suo lignaggio. I termini impiegati sono assai polemici: «La legge infatti produce ira (*ho gàr nómos orgēn katergázetai*), ma dove non c'è Legge non c'è neppure trasgressione» (*hoû dè ouk éstin nómos oudè parábasis*). Letteralmente parlando, abbiamo qui il giudi-

[282] Giustamente Moo 275 richiama 3,28 per dire che anche qui un «soltanto» espliciterebbe meglio il senso del testo («if those who have only the law are heirs...»). Vedi anche le osservazioni di Stowers, *A Rereading*, 246: «If *only* those whose status springs from the law are heirs, Abraham's faithfulness has been made useless and God's promise is unkept. If gentiles are excluded, God has not kept his promise»; e di Fitzmyer 460: «Se *l'unica* condizione per ereditare il mondo fosse l'osservanza della legge, la fede allora non ricoprirebbe alcun ruolo».

[283] I verbi paralleli «svuotare» e «annullare» accentuano fortemente l'eventuale esito negativo dovuto al venire meno rispettivamente della fede e della promessa: esse stesse, se subentra la Legge, vanno a scomparire.

zio più esplicitamente negativo che si possa leggere nelle lettere di Paolo circa la Legge. Che cosa vuol dire in realtà? Chiariamo subito che il nostro versetto presenta un chiaro esempio di entimema, cioè di sillogismo imperfetto, ellittico, che non dispiega tutte le componenti del ragionamento.[284] Se volessimo sviluppare con più logica tutti i suoi risvolti sottintesi, dovremmo rendere il testo così: «La non osservanza dei comandamenti causa l'ira da parte di Dio. Ma la legge è fatta di comandamenti, che spesso vengono trasgrediti. Dunque, la legge favorisce l'ira di Dio»; oppure, in senso inverso: «Se non c'è una legge, non c'è neppure trasgressione. Ma se non c'è trasgressione, l'ira di Dio non ha ragion d'essere. Dunque, se non c'è legge, non c'è nemmeno l'ira di Dio».[285]

Certo è presupposto un nesso stretto tra Legge e opere, come denota lo stesso verbo composto *kat-ergázomai*, letteralmente «produrre come opera, mettere in opera, operare, procurare».[286] Ma la cosa inaudita, qui dichiarata da Paolo, è che secondo lui l'opera, cioè il risultato prodotto dalla Legge, non è altro che l'ira (sott. «di Dio»). Se si pensa che al contrario nell'AT si legge con tutta chiarezza che la Legge è stata data per la vita (cf. Lv 18,5: «Colui che eseguirà queste cose vivrà in esse»; Sir 17,11: Dio «diede loro in eredità una legge di vita» [*nómon zōês eklērodótēsen autoîs*]), e che questa è l'opinione corrente in tutto il giudaismo,[287] allora ci si rende conto che quella di Paolo è «una tesi semplicemente scandalosa ed empia».[288] Sicuramente egli sa e altrove ammette che la Legge è stata data «per la vita» (Rm 7,10), «per la giustizia» (9,31), e che anzi essa è «santa e... spirituale» (7,12.14). Ma, come si vedrà soprattutto a proposito di Rm 7,

[284] Su questa tecnica, vedi in generale J.D. Moores, *Wrestling with rationality in Paul. Romans 1-8 in a new perspective* (SNTS MS 82), Cambridge 1995.

[285] Quanto alla doppia ricorrenza del termine *nómos* nel v. 15ab, non è necessario pensare a una disgiunzione semantica, come se nel primo caso si intendesse solo la legge mosaica e nel secondo ogni legge in generale (così Légasse 312); in entrambi i casi si può pensare a uno solo dei due significati, con preferenza per il primo.

[286] È sintomatico che questo verbo in tutto il NT (22 volte) risulti tipicamente paolino (19 volte) e che per ben 11 volte sia attestato nella sola Rm. Evidentemente esso appartiene al tema caldo della Legge e delle sue opere.

[287] Lo si può vedere sia in apocrifi di stampo farisaico come *Ps.Sal.* 14,1-2 («Fedele è il Signore... con coloro che camminano nella giustizia, nella Legge, che egli ci ha prescritto per la nostra vita») e *2Bar* 38,2 («La tua legge è vita»), sia in un manoscritto qumraniano di stampo esseno (cf. 4QMMT C27.31s, dove l'osservanza dei precetti ha come scopo «il bene tuo e del tuo popolo... per il bene tuo e di Israele»), per non dire del giudaismo ellenistico (cf. Filone Al., *Dec.* 17: Dio ha dato cibi e bevande «per vivere» [*pròs tò zên*] e ha dato leggi e comandamenti «per ben vivere» [*pròs tò eû zên*]).

[288] G. Barbaglio, «Alla chiesa di Roma», in G. Barbaglio – R. Fabris, *Le lettere di Paolo*, 3 voll., Roma ²1990, II, 283; cf. Schlier 227: «Questa proposizione, nelle due parti in cui si articola, è per il giudeo un'altra bestemmia, così come già le parole di 4,4ss suonavano blasfeme ad orecchie giudaiche». Naturalmente Dunn I, 214s (dal suo punto di vista, secondo cui la Legge di cui parla Paolo non consisterebbe in altro che nei precetti di demarcazione socio-religiosa, cioè la circoncisione, il sabato e le prescrizioni alimentari), cerca di stemperare l'affermazione paolina insistendo sulla sua limitatezza, sia riferendola a qualche generica massima legale (come *Nulla poena sine lege* [ma secondo Paolo bisognerebbe invertire i termini!]), sia richiamando il fatto che il nostro v. 15a non contiene tutto il pensiero di Paolo sulla Legge.

questi giudizi positivi non sono altro che concessioni retoriche fatte agli interlocutori giudeo-cristiani[289] o al massimo sincere convinzioni proprie della sua originaria matrice giudaica pre-cristiana, che perciò appartengono al suo passato. Nel nostro caso, invece, il pensiero di Paolo è dominato dal confronto decisivo con il caso di Abramo e con l'evento paradigmatico della sua giustificazione, la quale, secondo la lettura appena fatta di Gen 15,6, fu totalmente indipendente dalla Legge.

La menzione dell'ira non può non richiamare in causa ciò che l'Apostolo aveva già precedentemente esposto in 1,18–3,20. Là, ponendosi dal punto di vista del giudeo e del giudeo-cristiano conservatore, egli aveva collegato strettamente la Legge con l'idea della giustizia retributiva, secondo cui Dio come un buon contabile ricompensa chi opera il bene e punisce chi fa il male (cf. in particolare 2,5-10). Ebbene, ora si ribadisce in forma assiomatica che la Legge in quanto tale, connotata com'è da imperativi che semplicemente e categoricamente esigono determinati comportamenti morali (o rituali), di fatto non va oltre la comminazione di una pena (a partire già da Gen 3,3); e se prospetta pure un premio o una benedizione per chi la osserva (cf. Dt 28,1-14), essa lo fa lasciando comunque l'uomo solo con se stesso, con le sue sole forze, le quali non soltanto sono naturalmente incapaci di soddisfare appieno tutte le richieste della Legge stessa (cf. Qo 7,20), ma, a motivo del dominio del Peccato (cf. Rm 3,9), sono anche proclivi alla trasgressione.

In effetti il v. 15b vincola strettamente Legge e trasgressione: dove manca la prima non si verifica neppure la seconda. Il termine *parábasis*, letteralmente «andatura accanto/laterale/cioè non giusta, quindi deviazione, violazione», è preferito da Paolo per indicare il peccato come atto, come singola infrazione della norma.[290] L'enunciato paolino è di carattere generale e non ha propriamente nulla a che fare con il caso-Abramo; ma, se da una parte esso riprende quanto già detto in 2,23 (e contesto) sulla «trasgressione della Legge» da parte del giudeo, dall'altra rappresenta pure un anticipo di ciò che verrà detto più avanti sull'eredità di Adamo da parte di ogni uomo (cf. 5,13.20).[291] Evidentemente, la riflessione su Abramo e sulla sua indipendenza dalla Legge ha indotto l'Apostolo a enunciare un principio generale, che comunque sgancia da essa il complesso concettuale promessa-fede-eredità.

[289] Cf. S. Romanello, *Una legge buona ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto* (RivBib Suppl. 35), Bologna 1999.

[290] Nel NT il termine conosce appena 7 ricorrenze, di cui 4 nelle lettere paoline autentiche (Rm 2,23; 4,15; 5,14; Gal 3,19), una in 1Tm 2,14 e due in Eb 2,2; 9,15; analogamente si dica del sostantivo *parabátēs*, «trasgressore»: Rm 2,25.27; Gal 2,18; Gc 2,9.11. Cf. anche Filone Al., *Somn.* 2,123; Fl. Giuseppe, *Ant.* 18,268; Plutarco, *Comp.Ages.Pomp.* 1,5; *De tuenda sanit.* 122E («violazione di confini», in senso figurato).

[291] D'altronde, l'idea secondo cui la Legge, finché non è stata rivelata, non va necessariamente osservata, si trova espressa anche in *Giub.* 33,16 (cf. CD 5,2-3); vedi il commento a 5,13b.

Nei vv. 16-17 Paolo torna a riprendere il caso-Abramo e i temi che gli sono propri. In effetti, la frase iniziale del **v. 16**, «per questo (si è eredi) in base alla fede, perché sia secondo grazia» (*dià toûto ek písteōs, hína katà chárin*), si riallaccia chiaramente al v. 14b di cui ritornano termini e concetti.[292] Ma aggiunge un'idea nuova: quella della grazia. Con la menzione della *cháris* Paolo riporta in primo piano un concetto, che si era dimostrato decisivo già nell'argomentazione precedente, segnatamente in 3,24 («giustificati gratuitamente con la sua grazia») e in 4,4 («a colui che opera, il compenso non viene computato secondo grazia»). Proprio l'antitesi esistente tra quei due testi, dove il termine è giocato rispettivamente in forma positiva e negativa, aveva messo in luce la decisività di un tipo di favorevole comportamento divino altrimenti qualificato anche come «sua giustizia». Del resto, già in 4,4-5 i due concetti di grazia e di fede erano correlati come omogenei.

Paolo vuol dire che, se l'unico atteggiamento ammesso da parte dell'uomo di fronte a Dio è la fede, ciò significa che esso semplicemente corrisponde all'unico atteggiamento adottato da Dio stesso, che è appunto quello della pura gratuità. Ma è curiosa la costruzione finale con la congiunzione *hína*, lett. «affinché»: essa sembra suggerire che sia la grazia a costituire lo scopo della fede, invece che il contrario. Più propriamente, infatti, e teoricamente parlando, è la gratuità del comportamento di Dio ad avere come fine o come conseguenza la fede dell'uomo. Paolo però sta ragionando sulla base del racconto genesiaco concernente il caso-Abramo; ora, quel racconto parla di fede, non di grazia, e da ciò l'Apostolo trae la deduzione ermeneutica secondo cui l'evento della giustificazione del patriarca mediante la fede mette in luce, cioè porta a concludere, che a monte di tutto il processo della giustificazione stessa c'è solo la grazia. Proprio queste due realtà, la grazia di Dio e la fede dell'uomo, definiscono l'insieme della redenzione, soprattutto se in mezzo si pone Gesù Cristo e il suo sangue.

Paolo specifica che tanto la gratuità del dono di Dio quanto l'accoglienza credente dell'uomo tendono a una cosa sola: «cosicché la promessa sia sicura per tutta la discendenza» (*eis tò eînai bebaían tḕn epaggelían pantì tôi spérmati*). Con questa frase infinitiva, dal valore finale o anche consecutivo,[293] viene espressa la vera intenzione inerente alla promessa di Dio, la cui sicurezza/saldezza viene ora contrapposta a ciò che paventava il v. 14c circa il suo annullamento attraverso il criterio opposto della Legge.[294] Ma l'accento di tutta la frase cade sul complemento «per tutta la discendenza»:[295] Paolo infatti rilegge la promessa ad Abramo nel senso della destinazione dell'evangelo a tutti gli uomini.

[292] Il costrutto preposizionale *dià toûto* va di preferenza riferito a ciò che precede, in cui la nuova dichiarazione trova la sua base (con Käsemann 114, Wilckens I, 271, Schmithals 143, Theobald I, 131, Fitzmyer 461, Légasse 317 nota 29), piuttosto che a ciò che segue come sua preparazione (così Cranfield I, 241, Moo 277, Byrne 158, Schreiner 231, Pitta 195); incerto si dichiara Dunn I, 215.

[293] Cf. BDR § 402.2.

[294] Così giustamente Wilckens I, 271, secondo cui l'aggettivo *bébaios* del v. 16 si oppone al verbo *katḗrgētai* del v. 14.

[295] Cf. F. Mussner, «Wer ist "der ganze Samen" in Röm 4,16?», in *Die Kraft der Wurzel. Judentum - Jesus - Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1987, 160-163; Neubrand, *Abraham*, 268-276.

La discendenza infatti viene doppiamente specificata: «non solo per chi si basa sulla Legge ma anche per chi si basa sulla fede di Abramo» (*ou tôi ek toû nómou mónon allà kaì tôi ek písteōs Abraám*). Come si vede, Paolo qui non impiega i termini socio-religiosi di circoncisione e prepuzio, come aveva fatto poco prima nei vv. 11-12. Egli si serve piuttosto di un linguaggio «teologico», affidando il suo pensiero ai termini più generali Legge-fede, che denotano due princìpi alternativi più fondamentali. Tuttavia, il peso dell'affermazione disgiuntiva «non solo... ma anche» cade tutto intero sulla seconda parte. È più che evidente, infatti, che coloro i quali fondano la propria identità sulla legge mosaica o comunque sull'effettuazione della circoncisione sono discendenti di Abramo, non solo perché a Mosè stesso Dio si era rivelato come «il Dio dei padri,... il Dio di Abramo» (Es 3,15; 32,13), ma prima ancora perché il popolo d'Israele discende fisicamente da Abramo circonciso.[296] Meno evidente, se non addirittura ripudiabile dal punto di vista giudaico, è invece l'idea che Abramo sia padre anche di coloro che si fondano soltanto sulla fede, senza avere nulla in comune con la discendenza fisica da Abramo e quindi neppure con Mosè. La discendenza basata sulla legge (*tôi ek toû nómou*) potrebbe certamente includere non solo i giudei ma anche i giudeo-cristiani; però è certo che l'altra parte (*tôi ek písteōs Abraám*) allude soltanto agli etnico-cristiani, dove la specificazione «fede di Abramo» ricorda ancora una volta e rimarca il fatto che il patriarca venne giustificato per la sua fede quando era ancora pagano, anzi «empio» (cf. 4,3-5). Ed è come suggerire che di fatto, dal punto di vista puramente evangelico, sono più vicini al caso-Abramo i gentili che non i giudei! Comunque sia, il v. 16 termina col ribadire con una certa solennità che egli «è padre di tutti noi» (*hós estin patèr pántōn hēmôn*), confermando e sottolineando ciò che era già stato detto nei vv. 11.12. Davvero perciò Abramo è un padre ecumenico.

Il **v. 17** fonda ulteriormente ciò che è stato detto, sia sulla promessa di Dio, sia sulla fede di Abramo. *Quanto alla promessa*, questa viene esplicitamente citata nel v. 17a con il suo contenuto, riportando un nuovo testo dal racconto della Genesi su Abramo: «Ti ho posto padre di molte genti» (*patéra pollôn ethnôn tétheiká se* = Gen 17,5). L'introduzione di queste parole con la formula «Come sta scritto» riconosce e insieme conferisce al passo biblico un'autorevolezza che all'interno dell'argomentazione paolina ha certamente un peso particolare.[297] Inoltre, a proposito di Gen 17,5, vanno notate un paio di cose. L'una è che le parole citate seguono immediatamente il cambiamento di nome del patriarca a

[296] Secondo il racconto della Genesi, la nascita di Isacco (c. 21) segue alla circoncisione (c. 17), anche se questa a sua volta è successiva alla giustificazione per fede legata alla promessa divina (c. 15).

[297] Essa è confermata dal perfetto *tétheika* (qui traduzione del verbo ebraico *nātan*, «dare, costituire»), che implica un tono di ufficialità, quasi nel senso di «stabilire» (lo stesso verbo *títhēmi* in Rm si trova solo più in 9.33 [= Is 26,16: «Ecco, io pongo in Sion una pietra d'inciampo»] e in 14,13 [«Pensate piuttosto a non porre un inciampo o uno scandalo al vostro fratello»]).

opera di Dio, il quale mutò «Abram» in «Abraham», popolarmente spiegato appunto come «padre di una moltitudine»,[298] con cui si denota comunque una diversa e più ampia funzione attribuitagli da Dio stesso. L'altra è che questa promessa è registrata prima della richiesta della circoncisione (che segue in 17,9ss), come a confermare che la chiamata di Abramo e la parola data da Dio sono indipendenti dall'opera legale. In ogni caso, trattandosi di una paternità che investe i *gôyim/éthnē*, l'Apostolo specifica così che intende riferire la promessa non tanto alla discendenza fisica attraverso Isacco, e tanto meno alla terra del Canaan, quanto piuttosto a una vasta posterità a orizzonte universale, che avrebbe incluso anche i gentili.[299]

Quanto alla fede, essa occupa il resto della frase, che ne è poi la maggior parte (v. 17bc), anche se ha un inizio sintatticamente incerto.[300] La fede di Abramo viene qui affermata come un atto dal costitutivo prettamente teologico, in quanto cioè essa si riferisce univocamente a Dio. Si noti infatti che né il nome né la figura di Gesù Cristo entrano qui in conto. Si direbbe che si tratta di una fede genuinamente ebraica, del resto conforme alla prospettiva propria del testo veterotestamentario. Così era già nel precedente v. 3; ma nei versetti successivi Paolo aveva soltanto parlato della fede di Abramo, senza specificare ulteriormente l'identità di colui nel quale egli appunto credette, al quale cioè si affidò abbandonandosi alla sua parola. Ora è come se quella affermazione (derivante da Gen 15,6) venisse ripresa nel suo costrutto «Credette a Dio», per spiegarla più diffusamente. È evidente che vi soggiace un interrogativo: Chi è il Dio nel quale Abramo credette?

Paolo risponde a questa domanda, dichiarando che Dio è colui che «dà vita ai morti (*toû zōiopioûntos toùs nekroùs*) e chiama le cose che non sono come se

[298] In realtà, dal semplice punto di vista filologico, il passaggio da *'abrām* ad *'abrāhām* denota una mera variazione dialettale nella pronuncia dello stesso nome, che etimologicamente significa «il padre è esaltato» o «egli è di nobile nascita» (cf. R. De Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, Paris 1971, 190-191). La spiegazione di Gen 17,5 come «padre di una moltitudine di genti» (TM *'ab-hāmôn gôyim*, a cui corrisponde il greco della LXX, soprattutto quello di 17,4: *patèr plēthous ethnôn*, come in Sir 44,19) deriva da una certa assonanza tra *'abrāhām* e *'ab-hāmôn*; il Talmud invece spiegherà le cose in quest'altro modo assai originale: «Al principio era padre di Aram, e alla fine era padre del mondo intero» (*Ber* 13a), come a dire: da una paternità provinciale a un'altra universale.

[299] A differenza del singolare *tô éthnos* (che può anche designare Israele: cf. Es 19,6!), il plurale *tà éthnē* indica di norma nell'AT i popoli estranei a Israele, diversi e persino opposti a lui (cf. G. Bertram, in *GLNT* III, 106-110; A.R. Hulst, in *DTAT* I, 279-292). Ma anche nella grecità corrente esso viene impiegato in senso nazionalistico per indicare gli stranieri, sia negli autori sia nei papiri (cf. Bauer – Danker, *s.v. éthnos* 2).

[300] Il complemento locale *katénanti hoû epísteusen theoû* (cf. BDR § 214,4; quanto alla *attractio relativi*, cf. ib. § 294) ci spinge a chiederci a che cosa si riferisca l'affermazione «Davanti a Dio nel quale credette»: che cosa avvenne «davanti a Dio»? Probabilmente si intende il dato della paternità universale attribuita ad Abramo; ma non occorre considerare il v. 17a come una parentesi (cf. Cranfield, Schlier, Légasse), poiché il tema di Abramo-padre è riaffermato proprio qui, dove la citazione di Gen 17,5 spiega e fonda quanto detto da Paolo in chiusura del v. 16. In sostanza, è come se l'Apostolo suggerisse che tutta la storia di Abramo si svolse sotto gli occhi di Dio, alla sua presenza, in un rapporto vivo con lui, tale da spiegare la sua fede come espressione di un rapporto sommamente interpersonale.

fossero (*kaì kaloûntos tà mḕ ónta hōs ónta*)». Poche altre caratterizzazioni di Dio sono così suggestive e incisive. La definizione consiste di due parti, che stanno in parallelismo sinonimico: la prima però si esprime in modo più concreto, mentre la seconda lo fa in termini più astratti.[301] Entrambe hanno dei corrispettivi nella letteratura israelitica.

> Già in 2Sam 2,6-8 è detto che «il Signore fa morire e fa vivere...». In 2Mac 7,28 poi si legge che «il cielo e la terra... Dio li ha fatti non da cose preesistenti» (*ouk ex óntōn epoiēsen autà ho theós*). Un inno di Qumran recita: «Tu hai rivelato ciò che non avevano visto, eliminando ciò che esisteva dall'antichità e creando cose nuove, distruggendo le cose antiche e facendo sorgere ciò che sarà per sempre» (1QH 5,17-18). Filone Al. da parte sua testimonia più volte definizioni analoghe di Dio: egli viene «a risollevare ciò che era caduto e a rianimare ciò che era morto» (*Migr.* 122), «egli ha chiamato all'essere le cose che non sono (*tà mḕ ónta ekálese eis tò eînai*), produce l'ordine dal disordine...» (*Spec. leg.*4,187), specificando inoltre che «il primo dono è la nascita, grazie alla quale ciò che non è viene condotto all'essere» (*Virt.* 30: *di'hês tò mē òn ágetai pròs tò eînai*). L'apocrifo *2Bar* parla di Dio come di «colui che ha chiamato fin dal principio del mondo quel che ancora non era» (21,4), e si rivolge a lui così: «Con la parola hai fatto levare qualcosa che non era e trattieni con grande potenza quel che non è ancora venuto» (48,8). Nel romanzo *Gius. e As.* ci sono queste preghiere: «Signore Dio..., tu che dài la vita all'universo e chiami dalle tenebre alla luce, dall'errore alla verità, dalla morte alla vita (*apò thanátou eis tḕn zōḗn*)... che hai creato l'universo e hai reso visibile ciò che era senza alcuna apparenza...» (8,10; 12,2). Infine, la preghiera rabbinica delle 18 Benedizioni, tra l'altro, esalta Dio in questi termini: «Benedetto sii tu, Signore, che vivifichi i morti» (n. 2: *Bārûk 'attāh, Yhwh, mᵉḥayyeh ham-mētîm*).

Sulla base di queste testimonianze sembrerebbe di poter dire che Paolo si riferisce alla potenza creatrice di Dio, il quale ha tratto dal nulla tutte le cose (*ex nihilo sui et subiecti*). Può ben darsi che all'origine, cioè nell'uso linguistico tradizionale extra-paolino, da cui sono derivate, le parole del testo intendessero proprio questo. Ma il tema cosmologico della creazione dal nulla non ha contestualmente alcun appiglio immediato nell'argomentazione epistolare e quindi va scartato.[302] Altrettanto si dica di altre tre interpretazioni: l'una, di tipo escatologico, vede nient'altro che nella giustificazione dell'empio una prolessi della risurrezione finale, ma sarà solo in Rm 6,1-11 che si parlerà di una risurrezione del cristiano, tuttavia non legata alla giustificazione bensì al battesimo;[303] una seconda vede la potenza vivificante di Dio nell'accesso dei proseliti, della cui figura però Paolo tace del tutto;[304] una terza, analoga alla precedente, ritiene che la chiamata all'essere sia realizzata nella chiamata dei gentili a far parte della discendenza di Abramo, come se fosse questa elezione a essere paragonata a una vivificazione.[305]

[301] Può ben darsi che nel costrutto greco *hōs ónta* l'avverbio *hōs* vada inteso in senso non comparativo («come se fossero») ma consecutivo («così che siano», cioè «così che vengano all'essere»); cf. Käsemann 117, Schlier 230, Wilckens I, 275 nota 891.

[302] Contro Schlier 230. Di creazione si è parlato molto prima in 1,20.25 e se ne parlerà molto dopo in 8,19-22: entrambe le volte in contesti diversissimi rispetto al nostro.

[303] Contro Käsemann 115-117, che richiama *Barn* 6,13 («Farò le cose ultime come le prime», *poiô tà éschata hōs tà prôta*); ma il contesto in Rm 4 non allude a nulla del genere.

Piuttosto, il contesto tratta di due altri, diversi e sorprendenti generi di passaggio dal non-essere all'essere:[306] l'uno è nel v. 19 e riguarda la nascita di Isacco come frutto della condizione di morte (sessuale) di Abramo e di Sara; l'altro è nel v. 24 e concerne addirittura la risurrezione di Gesù Cristo dai morti. In ogni caso, la prima di queste due spiegazioni è più direttamente fondata nel discorso che Paolo sta conducendo: egli vuol dire che Abramo credette fermamente nella promessa divina di una discendenza, nonostante che tutto facesse pensare all'impossibilità di una nuova generazione, come si espliciterà subito dopo nei vv. 18-20, pur in vista di una paternità non solo biologica. Perciò, la doppia definizione di Dio che si legge nel v. 17c prepara i riferimenti alla sua potenza, che si leggeranno poco oltre. Si verifica qui esattamente ciò che di Abramo scrive il contemporaneo Filone Al.: «Dio non gli dice: "Ti faccio vedere", ma "Ti farò vedere" [Gen 12,1], come testimonianza della fede con cui l'anima credette a Dio... nell'attesa del futuro. Essa, aggrappata e appesa a una buona speranza, convinta senza esitare che fossero già in atto le cose che ancora non erano (*ḗdē pareînai tà mḕ parónta*), per la fede incrollabile (*dià tḕn bebaiótēta pístin*) in colui che aveva promesso, trovò come ricompensa il bene perfetto» (*Migr.* 44).[307]

La fede granitica di Abramo viene celebrata nei successivi vv. 18-21. Già il **v. 18** contiene uno dei migliori elogi possibili: egli «credette sperando contro ogni speranza» (*par'elpída ep'elpídi epísteusen*). L'espressione presenta un gioco di parole sul concetto di speranza,[308] in quanto essa è correlata alla fede. Stando al suo soggiacente timbro ebraico, si potrebbe anche tradurre così: «Contro ogni speranza, credette nella speranza / si fondò sulla speranza». Il NT infatti, e Pao-

[304] Contro Wilckens I, 274s. Certo è che in alcuni scritti rabbinici il proselito è considerato una nuova creatura; cf. *m.Pes.* 8,8: «Chi si separa dal prepuzio è come chi si separa dal sepolcro»; *b.Yeb.* 48b: «Un proselito è paragonato a un bambino che è appena nato». Però Paolo non solo non usa mai il termine «proselito», ma secondo il suo pensiero non è il proselito giudaico a essere caratterizzato come «nuova creazione», bensì il credente-battezzato cristiano (cf. 2Cor 5,17; Gal 6,15).

[305] Contro Neubrand, *Abraham*, 278-279. È vero che più avanti in Rm si parla a più riprese della *chiamata* dei gentili (cf. 8,30; 9,7.11.12.24-26), ma essa non viene mai paragonata a una risurrezione o a un passaggio dal non essere all'essere; solo in Rm 9,25 il testo citato da Os 2,25 parla di un passaggio da una condizione negativa a una positiva («chiamerò mio popolo colui che non era mio popolo»), ma esso è troppo lontano (e successivo) all'argomentazione del c. 4, sicché chi per la prima volta legge 4,17c non può pensare a 9,25!

[306] Cf. Légasse 321.

[307] Naturalmente va precisato che, come abbiamo già rilevato sopra, l'idea filoniana di ricompensa è assente dal ragionamento di Paolo.

[308] Ottimamente il Crisostomo spiega: «Contro ogni speranza umana, con la speranza di Dio» (PG 60,461).

lo in particolare, documentano alcune volte la costruzione del verbo «credere», *pisteúein*, non con il dativo o l'accusativo semplici, ma con un complemento preposizionale retto da *epí* (vedi nella stessa Rm 4,5.18.24; 9,33; 10,11): questo tipo di linguaggio è di derivazione veterotestamentaria e in particolare si spiega per il fatto che il verbo «credere» è considerato sinonimo di «confidare» (*peíthomai*), di cui peraltro è etimologicamente un derivato, come denota il loro uso nella LXX.[309] In qualche modo, dunque, la speranza funge da fondamento della fede, ma solo nella misura in cui anch'essa esprime l'idea di una base, di un punto d'appoggio sicuro.[310] Il perché si trattasse di una fede «contro [o: al di là di] ogni speranza», quindi ostinata, verrà spiegato nel successivo v. 19.

Il risultato della fede, che nel nostro caso implica anche il suo oggetto, consistette nel fatto di (*eis tò genésthai*)[311] «essere padre di molte genti secondo ciò che era stato detto: *Così sarà la tua discendenza*». Il fatto che il dono della discendenza sia la conseguenza e il frutto della fede di Abramo non significa che questa venga considerata come un atto meritorio da ricompensare (un'opera!): Paolo ha già strettamente associato nel v. 16 la fede alla grazia. Perciò, se parliamo di una conseguenza, è nel senso non di un effetto ottenuto, ma di una successione, di un venir dopo: alla fede di Abramo seguì il fatto di avere una discendenza incalcolabile, che del resto gli era stata promessa prima. A questo proposito, Paolo riporta un nuovo testo biblico dalla storia di Abramo, tornando al c. 15 della Genesi, cioè appunto al momento della promessa (cf. Gen 15,5: «Guarda in cielo e conta le stelle, se riesci a contarle...: *Così sarà la tua discendenza*»), che precede immediatamente l'atto di fede del patriarca e soprattutto è anteriore alla successiva richiesta della circoncisione (in Gen 17). È vero dunque che la promessa della discendenza precede l'atto di fede e che pertanto è questa a venire dopo la promessa. Tuttavia, l'Apostolo ha in mente il fatto dell'adesione all'evangelo di molti gentili, che per lui costituiscono la discendenza *attuale* del patriarca, la quale appunto segue la sua fede e ne rappresenta il frutto. Quanto alla solenne introduzione della citazione («secondo ciò che era stato detto», *katà tò eirēménon*), essa ripete con altre parole quella del precedente v. 17 (*kathōs gégraptai*), per sottolineare al massimo il contenuto della promessa divina. Ora, anzi, Paolo riprende come fossero parole sue quelle della precedente citazione di Gen 17,5, «padre di

[309] In merito, vedi quanto abbiamo già detto più sopra, a proposito di 4,5 (*pisteúonti epì tòn dikaioûnta*). Aggiungiamo soltanto che nel greco della LXX lo stesso verbo ebraico *bāṭaḥ* viene doppiamente tradotto sia con *peíthomai*, «confidare, credere» (55 volte su 125 occorrenze; *pisteúō* ne è di fatto un sinonimo), sia con *elpízō*, «sperare, aspettarsi» (48 volte su 93 occorrenze).

[310] Anche altrove si ha il costrutto *ep'elpídi* (cf. Rm 5,2; 8,20; 1Cor 9,10), ma non con il verbo «credere».

[311] Si può discutere se il costrutto greco *eis tò genésthai* abbia prevalentemente valore consecutivo (cioè: credette contro ogni speranza, così da diventare padre di molte genti) oppure oggettivo in rapporto al contenuto della fede (cioè: contro ogni speranza credette nel fatto di diventare padre di molte genti). Benché logicamente l'uno non stia senza l'altro, Paolo predilige il valore consecutivo ed è in questo senso che la stessa Rm impiega il sintagma per ben 17 volte (cf. 1,11.20; 3.26; 4,11[bis].16.18; 6,12; 7,4.5; 8,29; 11,11; 12,2.3; 15,8.13.16). Cf. BDR § 402,2.

molte genti», e le integra con la nuova citazione concernente la discendenza numerosissima. Abbiamo così uniti insieme i due poli correlativi della promessa: una paternità fecondissima e una discendenza innumerevole.

Il **v. 19**, dopo l'affermazione di principio del v. 18 incentrata sul credere oltre ogni ragionevole speranza, spiega il motivo della sua apparente irragionevolezza. Comincia però col ribadire l'assenza di ogni tentennamento: «senza vacillare nella fede» (*mè asthenésas têi pístei*), lett. «senza indebolirsi/perdersi d'animo nella fede». Si ha così un'ulteriore sottolineatura, sia dell'ostinazione della fede propria di Abramo, sia dell'importanza della fede stessa ai fini dell'argomentazione paolina, che tende a escludere ogni concorso di opere umane nell'essere considerati giusti da parte di Dio.[312] Ma, stando alla sintassi del periodo, l'affermazione della fede forte e resistente è subordinata a ciò che esprime il verbo principale e alla frase che esso regge;[313] ed essi ci riconducono al ciclo della storia di Abramo, il quale «si rese conto che il suo corpo era già morto, essendo di circa cent'anni, e che morto era pure il seno di Sara» (*katenóēsen tò heautoû sôma édē nenekrōménon, hekatontaetés pou hypárchōn, kaì tḕn nékrōsin tês métras Sárras*). Proprio questi sono i motivi, per cui Abramo non avrebbe potuto credere alla promessa di una discendenza legittima, assicuratagli quando egli era ormai in tardissima età. A monte infatti ci sono i seguenti testi biblici: «Allora Abramo si prostrò con la faccia a terra e rise e pensò: A uno di cento anni può nascere un figlio? E Sara all'età di novant'anni potrà partorire?» (Gen 17,17), «Sara rise dentro di sé e disse: Avvizzita come sono dovrei provare il piacere, mentre il mio signore è vecchio?» (ib. 18,12), «Abramo aveva cento anni, quando gli nacque il figlio Isacco» (ib. 21,5).[314] Il ripetuto accenno al riso di Abramo e di Sara è segno sufficiente di un certo dubbio e anzi dell'umanissima incredulità della coppia, che tende a ritenere non realistica la promessa ricevuta; il nome stesso di Isacco (= «egli ha riso»)[315] proviene dalla radice ebraica *ṣāḥaq*, «ri-

[312] Si noterà comunque che la fede implica una forte decisione personale da parte del credente (Abramo): è lui il soggetto dell'espressione verbale, sia pur formulata in termini negativi, con cui si dice che egli non solo non esitò, ma soprattutto non venne meno, non ci ripensò, cioè tenne duro contro ogni evidenza, dunque con testardaggine. Qui più che mai si vede l'esattezza delle parole di Agostino già citate (a proposito di 3,28): «Il fatto che crediamo è cosa nostra» (*quod ergo credimus, nostrum est*: PL 35,2079).

[313] Il rapporto logico tra il participio e l'indicativo qui è tale che le due forme verbali potrebbero invertirsi, così da tradurre l'insieme in questo modo: «Non vacillò nella fede, rendendosi conto che...». Quanto al senso, infatti, il verbo principale del v. 19 è *astheneîn*, il quale però qui si trova al participio (cf. Schlier 232).

[314] L'avverbio enclitico *pou*, «all'incirca», in Rm 4,19 è probabilmente giustificato dal fatto che, mentre in Gen 17,17 si parla dei cento anni di Abramo, poco dopo in Gen 17,24 si dice che «Abramo aveva novantanove anni quando si fece circoncidere la carne del membro». In quel momento «Ismaele suo figlio aveva tredici anni, quando gli fu circoncisa la carne del membro» (ib. 17,25), poiché «Abram aveva ottantasei anni quando Agar gli partorì Ismaele» (ib. 16,16).

[315] Qualcuno ipotizza che «Isacco» all'origine fosse un nome teoforo: *Yiṣḥaqēl*, «Dio ha sorriso, cioè: si è mostrato favorevole» (cf. i Commenti). In ogni caso, Filone Al. parla esplicitamente di «fatto incredibile» (*ápiston prâgma*: *Abr.* 111).

dere, sorridere, irridere; scherzare, giocare». Paolo tuttavia non fa alcun riferimento a questa circostanza; anzi, negando in Abramo ogni tentennamento nella fede, di fatto la smentisce, e in ciò si conforma almeno parzialmente a una certa tradizione giudaica, che nel riso di Abramo non voleva riconoscere una mancanza di rispetto verso Dio.[316] Altrettanto si deve osservare che Paolo non tiene conto di un altro fatto, che cioè dopo la prodigiosa nascita di Isacco, secondo il racconto biblico, Abramo sarà ancora in grado di generare addirittura sei figli da una successiva unione con Chetura (cf. Gen 25,1-2).[317]

È comunque importante percepire nel testo paolino il dominante tono di morte, a cui la fede di Abramo si oppone: morto è il corpo di Abramo (*nenekrōménon*) e morto è il seno di Sara (*tẽn nékrōsin*).[318] Se ne deduce un contrasto nettissimo, per cui la promessa di Dio e insieme ad essa la fede di Abramo superano ogni situazione di sterilità e di mancanza di vita: non solo la morte non impedisce la promessa e la fede, ma proprio essa dà modo all'una di dispiegarsi vittoriosamente (Dio in effetti è appena stato definito come «colui che dà vita ai morti») e all'altra di affermare la propria cocciutaggine di fronte all'apparente insormontabilità dell'ostacolo più estremo (e questo è credere «contro ogni speranza»). Più che mai dunque la fede risulta essere qualcosa che va oltre la ragione.

Proprio il rapporto tra promessa e fede torna a essere centrale nei **vv. 20-21**. Abramo «non dubitò per incredulità nei confronti della promessa di Dio» (*eis dé tẽn epaggelían toû theoû ou diekríthē tẽ$_i$ apistía$_i$*): così l'Apostolo ribadisce con una formulazione negativa la saldezza della fede di Abramo. E subito dopo lo riconferma con una parallela formulazione positiva: «bensì venne fortificato nella fede» (*all'endynamṓthē tẽ$_i$ pístei*). Le due frasi si richiamano l'una l'altra: come all'incredulità si contrappone la fede così al dubbio si oppone il rafforzamento. Il verbo greco *diakrínō* implica l'idea di separazione, disgiunzione, divisione, e al passivo significa «essere interiormente diviso, cioè esitare, dubitare» (così in Mt 21,21; Mc 11,23; At 10,20; Rm 14,23; Gc 2,4). Perciò qui la *apistía* indica una in-

[316] In effetti, *Giub.* 15,17 rende il testo con «si rallegrò»; i vari Targum traducono diversamente: Ps-Jon e Neof con «si stupì», Onq con «gioì»; Filone Al. addirittura ci ricama sopra: «Egli rise di un riso dell'anima... perché una gioia immensa e pura prese possesso di lui» (*Mut.* 154; cf. 131); quanto al midrash *Gen.R.* 47,3, il testo biblico riportato e commentato viene persino ritoccato con l'omissione del verbo «rise». Il commento medioevale di Rashi di Troyes, osservando che il Targum Onqelos rende diversamente il verbo a proposito di Abramo («gioì») e di Sara («rise»), precisa: «Da ciò apprendiamo che Abramo ebbe fede e gioì, mentre Sara non ebbe fede e sogghignò; è per questo che il Santo, benedetto Egli sia, si adirò con Sara [cf. Gen 18,13-15], mentre non si adirò con Abramo».

[317] A questo proposito, Légasse 326 nota 22 riporta le soluzioni di Agostino (secondo cui la sterilità andrebbe attribuita solo a Sara; ma ciò contrasta tanto con Gen quanto con Rm) e di Calvino (secondo cui Dio avrebbe reso ad Abramo la sua virilità con la quale aveva potuto generare sia Isacco sia i figli successivi).

[318] Il termine *nékrōsis*, non anteriore all'età ellenistica, era utilizzato in medicina per il deperimento del corpo e anche per la sterilità degli organi riproduttivi (cf. R. Bultmann, in *GLNT* VII, 888s).

credulità segnata appunto dall'incertezza del dubbio più che dalla negazione di un rifiuto. Ed è proprio ciò che Abramo non provò: non solo egli non si oppose a Dio rigettando le sue parole, ma neppure esitò per qualche indecisione o insicurezza. Il verbo *endynamóō* esprime proprio un opposto atteggiamento di forza acquisita, con cui si è pronti ad affrontare le difficoltà (cf. anche At 9,22; Ef 6,10; Fil 4,13: «Tutto posso in colui che mi dà la forza»; 1Tm 1,12; 2Tm 2,1; 4,17). A parte il passivo,[319] il concetto di *dýnamis* collegato alla fede induce a richiamare quanto Paolo aveva enunciato nella *propositio* principale in 1,16 a proposito dell'evangelo come potenza di Dio per la salvezza di qualsiasi credente. Se esiste un nesso logico, storico-salvifico, tra promessa ed evangelo, si deve pensare che la forza della fede di Abramo ha a che fare con una potenza superiore, che non permette di ridurre la fede stessa a mero atto umano.

L'idea portante è quella della inaspettata promessa di Dio: un tema che era partito dal v. 13 e che raggiunge il suo culmine nel v. 21: «ciò che era stato promesso egli è anche capace di compierlo» (*hò epḗggeltai dynatós estin kaì poiêsai*). Del resto, è proprio nel contesto del riso di Sara che «il Signore disse ad Abramo: Sarà mai impossibile presso Dio una cosa?» (Gen 18,14a: *mḕ adynateî parà tô$_i$ theô$_i$ rêma?*); analogamente, in rapporto al concepimento da parte della sterile Elisabetta, l'angelo dirà a Maria: «Presso Dio non sarà impossibile nessuna cosa» (Lc 1,37: *ouk adynatḗsei parà toû theoû pân rêma*).[320]

Su questa base si spiega la doppia connotazione di Abramo come colui che si rapporta al Promettente «dando gloria a Dio» e «pienamente convinto» (*doùs dóxan tô$_i$ theô$_i$ kaì plēroforētheís*). Il primo dei due atteggiamenti riprende una formulazione giudaica tradizionale,[321] la quale riconosce ed esprime l'omaggio che spetta a Dio per il suo «peso» (ebr. *kābôd*); non si tratta dunque soltanto di lodare Dio osannando a lui, ma di comprenderlo seriamente nella sua grandezza e alterità rispetto all'uomo.[322] Il secondo chiama in causa la soggettività di Abramo e la sua personale certezza;[323] analogamente in Rm 14,5 si leggerà l'augurio che «ciascuno sia pienamente convinto/persuaso nella sua mente» (cf. anche Col 4,12). Non per nulla la piena convinzione di Abramo riguarda il fatto già spiegato che Dio è capace di portare a compimento la sua inaudita promessa. Viene così messa bene in luce la totale dedizione di Abramo a Dio e alla sua parola, una dedizione senza riserve e attuata con piena coscienza.

[319] Giustamente Pitta 198 mette in guardia dal considerare ogni passivo come «divino»; in effetti, l'antitesi con il verbo «dubitare» potrebbe far pensare che qui si tratti più che altro di un riflessivo: Abramo rafforzò se stesso nella fede in Dio.

[320] Lo stesso concetto si ritrova nell'AT in Zc 8,6; Gl 4,22; Ger 39,17 A S, e nel NT in Mc 10,27; 14,36; cf. anche Filone Al., *Abr.* 175: «Sappi che per Dio tutto è possibile, anche ciò che presso gli uomini è senza speranza e privo di una via d'uscita».

[321] Cf. Gs 7,19; Sal 67/68,35; 2Cr 30,8; ecc.; e Lc 17,18; Gv 9,24; At 12,23.

[322] «Onorare Dio significa rendergli il peso che gli spetta, riconoscerlo nella sua divinità (negativamente Is 29,13 "essi mi onorano con la bocca e con le labbra")» (C. Westermann, in *DTAT* I, 692).

[323] Cf. Bauer – Danker, *s.v.* 2.

Il **v. 22** chiude l'intero midrash su Gen 15,6 iniziato da Paolo con la citazione del testo biblico nel precedente v. 3 e poi ripreso nel v. 9. La preposizione pronominale d'inizio «perciò», *diò* (= *di'hó*, rafforzata dalla congiunzione *kaí*: «proprio per questo»),[324] tira la conclusione da quanto detto. Nello stesso tempo l'ottenuta giustificazione («gli fu computato a giustizia», *elogísthē autôi eis dikaiosýnēn*) viene strettamente collegata e subordinata a quanto appena detto circa la fede di Abramo. A ottenere la giustizia, infatti, non è una fede qualunque, magari tentennante, ma è una fede forte, tenace, cocciuta, che va contro ogni apparenza e che non scambia le possibilità di Dio con le impossibilità dell'uomo.

(c) L'applicazione della giustificazione di Abramo ai cristiani (vv. 23-25)

Finalmente i **vv. 23-25** applicano quanto detto su Abramo al caso dei cristiani. Così il passato diventa luce e norma per l'oggi, e l'Antico Testamento si invera nel Nuovo, il quale da parte sua si riconosce in omogenea continuità con quello. Anzi, tutto ciò che Paolo ha esposto sul passato di Abramo è stato detto non come mero esercizio accademico, ma solo in vista del presente e dell'attuale comunità cristiana.[325] Tutt'altro che un'appendice al precedente midrash, perciò, questi versetti ne rappresentano il culmine, la necessaria conclusione. Qualcuno li etichetta come perorazione,[326] altri li connette senza soluzione di continuità con 5,1-11.[327] Certo essi costituiscono un punto d'arrivo di una doppia argomentazione iniziata almeno in 3,27 e concernente sia l'esclusione di ogni vanto nel processo della giustificazione, sia la paritarietà tra giudei e gentili in quanto non le opere ma la sola fede rende graditi a Dio: come Abramo non ebbe nulla di che vantarsi, ma aderì pienamente alla parola di Dio, così i cristiani aderiscono pienamente al Dio che risuscitò Gesù Cristo; e come Abramo venne giustificato quando ancora era peccatore, così anche ai gentili è offerta la possibilità di annoverarsi nella sua discendenza in quanto credenti.

Il **v. 23** esplicita, sia pur in termini negativi, il di più di senso inerente al caso-Abramo e al testo biblico che lo illustra: «Ma non fu scritto solo per lui che *gli fu computato*» (*ouk egráfē dè di'autòn mónon hóti elogísthē autôi*). Nello stesso tempo in cui Paolo riprende l'affermazione centrale di Gen 15,6 («gli fu computato», sottinteso «a giustizia»),[328] egli supera il suo originario ed esclusivo riferimento ad Abramo. La restrizione «Non solo per lui» ci conduce di colpo al di là del suo caso personale e ci proietta verso un qualche compimento ulteriore, del quale la vicenda del patriarca rappresenta solo una preparazione e insieme un modello, quasi una falsariga. Nonostante, dunque, Paolo abbia dedicato un così ampio spazio a quella figura, il ragionamento su di essa non era fine a se stesso. Per la verità, ciò appariva già fin dall'inizio (cf. v. 1), ma ora diventa evidente che Abramo costituiva solo un richiamo dimostrativo. Così il discorso paolino si apre su di una indispensabile integrazione aggiuntiva, che interessa molto di più.

In effetti il **v. 24** introduce nel discorso e a pieno diritto un «noi» ecclesiale, che finora era rimasto in ombra, essendo stato incluso soltanto nella formula stereotipa circa Abramo «nostro padre» (4,1.12.16). Ora il complemento «per noi» (*di'hēmâs*) fa esattamente da *pendant* con il «per lui» del versetto precedente. E immediatamente si compie un trapasso da una prospettiva individuale a un orizzonte collettivo, che in realtà è universalistico. Il «noi» infatti non può non includere insieme a Paolo anche i destinatari della lettera, che sono cristiani provenienti tanto dal giudaismo quanto dal paganesimo, semmai con un'accentuazione maggiore su questi ultimi (si ricordi l'interrogativo retorico in 3,29: «Forse Dio è solo dei giudei? Non è anche dei gentili? Sì, anche dei gentili»), tenuto conto anche del fatto che Abramo era stato addotto come esempio di gentile/empio giustificato (cf. 4,5).

Ebbene, «anche» (*kaí*) questo «noi» parteciperà del medesimo tipo di accreditamento:[329] «ai quali verrà computato» (*hoîs méllei logízesthai*). È curioso che il verbo passivo sia senza soggetto, sicché è legittima la domanda: che cosa verrà computato? Come notavamo già nel v. 3, pure il testo biblico di Gen 15,6 non specifica che cosa sia stato computato ad Abramo come giustizia. La risposta, obbligata, si trovava esplicitata solo nel commento formulato nel v. 9: «Venne computata ad Abramo la fede a giustizia». È dunque la fede a valere come unico soggetto possibile del verbo; e, d'altra parte, è l'ottenimento della giustizia l'unico esito dell'azione indicata dal verbo stesso. Proprio qui consiste la specularità dei cristiani nei confronti di Abramo: come lui, così anche noi. Naturalmente, ancora una volta, il richiamo alla fede esclude di per sé ogni valorizzazione delle opere, di qualunque opera, nel processo di giustificazione. Ma, in più, ci si deve chiedere come mai Paolo impieghi un tempo verbale al futuro: perché «verrà computato» e non «viene» o «è stato computato»? È la stessa questione già incon-

[324] Cf. BDR § 442,23.
[325] Cf. Kuss I, 259, Theobald I, 136, Légasse 329.
[326] Così Pitta 199; ci tornerà utile in seguito riprendere la sua definizione completa di «perorazione *transitoria*».
[327] Così Stowers, *A Rereading*, 247. Anche L. Ramaroson, «Un "nouveau plan" de Rm 1.16-11,36», in *NRT* 94(1972), 943-958, pretende di far cominciare qui una nuova sezione epistolare a motivo dell'introduzione di un nuovo gruppo di attori (il «noi» dei cristiani), ma dimentica che esso è già presente nel pronome «nostro» dei precedenti vv. 12 e 16.
[328] Il riporto incompleto di Gen 15,6 si spiega come citazione di una parola fondamentale (il passivo *elogísthē*) che vale da sola come richiamo dell'intera frase, a cui essa appartiene e che è già sufficientemente nota ai lettori; in effetti, il concetto più importante di quel testo biblico sta nel verbo «credette», in quanto esso esclude ogni apporto di opere umane (questa idea viene ripresa nel successivo v. 24).
[329] Cf. 4,11: «in modo che venisse computata *anche a essi* la giustizia».

trata a proposito del futuro «giustificherà» in 3,30 (cf. commento). Chi vi scorge un effettivo rimando a qualcosa che deve ancora compiersi, in senso escatologico,[330] non può spiegare l'uso immediatamente successivo dell'aoristo «essendo stati giustificati» (5,1.9; cf. anche il presente in 3,28; 4,5). In effetti, il futuro può assolvere a una funzione retorica non cronologica ma solo logica o anche gnomica, cioè sentenziosa e generalizzante, tale da prescindere dal fattore-tempo;[331] inoltre, si può ben ritenere che Paolo pensasse alla giustificazione dei cristiani come evento futuro rispetto a quello passato dell'esperienza di Abramo.

Ma soprattutto è importante sottolineare la specificità della fede cristiana: «a noi che crediamo in colui che risuscitò dai morti Gesù il Signore nostro» (*toîs pisteúousin epì tòn egeíronta Iēsoûn tòn kýrion hēmôn ek nekrôn*). Qui c'è la differenza con Abramo. Finora Paolo ha parlato di una fede esclusivamente teo-logica: il patriarca aveva avuto fede in Dio (*tôi theôi*: 4,3; *katénanti toû theoû*: 4,17), senza altre specificazioni. La componente cristologica della fede è stata finora assente dal ragionamento paolino, e il motivo di questa mancanza è duplice: da una parte, Paolo è stato fedele al senso letterale del testo biblico, secondo cui Abramo non poteva storicamente credere in Cristo,[332] e, dall'altra, a Paolo ha interessato finora il tema formale della fede in se stessa, in quanto alternativa al sistema delle opere e alla logica di una giustizia retributiva. Passando però all'applicazione della fede di Abramo al caso del cristiano, l'Apostolo non poteva fare a meno di chiamare in causa Gesù. Si noterà comunque che anche qui la fede del credente è direttamente rivolta non a Cristo ma a «colui che risuscitò dai morti Gesù il Signore nostro», dove non va trascurata la costruzione greca *pisteúein epí*, lett. «credere su», con cui si richiama la funzione di Dio come fondamento sicuro su cui costruire la propria vita (cf. sopra: 4,5). Resta perciò essenziale la dimensione teologica della fede: è a Dio che Gesù stesso rimanda, come del resto si diceva in 3,25 di Cristo come strumento di espiazione pubblicamente esposto da Dio stesso. Più che mai è confermata la permanente validità del

[330] Così Barrett 99, Käsemann 128.

[331] Cf. BDR § 349,1.

[332] Nel NT solo Gv 8,56 stabilisce un rapporto diretto tra Abramo e Cristo: «Il padre vostro Abramo si rallegrò per vedere il mio giorno, e lo vide e ne gioì»; ma Eb 11,13 dice il contrario: «Nella fede morirono tutti costoro, pur non avendo conseguito i beni promessi, ma avendoli solo veduti e salutati da lontano»; 11,39: «Tutti costoro, pur avendo ricevuto per la loro fede una buona testimonianza, non conseguirono la promessa» (in merito, vedi i Commenti). Da parte sua, commentando il testo di Gen 12,7 («Il Signore si fece vedere ad Abram»), Filone Al. spiega che in quanto pagano Abramo non poteva comprendere Dio come l'Essere, causa dell'universo, mentre solo dopo avere allegoricamente cambiato luogo di soggiorno «la sua intelligenza vide per la prima volta» colui che veramente è (*Abr.* 77-80). Sul rapporto tra Abramo e il Messia è interessante un midrash rabbinico (su Sal 18,29), secondo cui alla fine dei tempi Dio farà sedere il Messia alla propria destra e Abramo alla sinistra: lamentandosi Abramo della posizione secondaria, Dio lo calma facendogli notare che è Dio stesso a sedere alla destra di Abramo, conformemente al Sal 110,5: «Il Signore è alla tua destra»! (cf. F. Manns, *L'Israele di Dio. Sinagoga e Chiesa alle origini cristiane* [Studi biblici 32], Bologna 1998, 127).

concetto ebraico di fede/*'ĕmunāh* come stabilità e certezza, poste in colui che è «la Roccia, Dio fedele» (Dt 32,4).[333]

È interessante notare che in questa prima definizione Dio viene caratterizzato soltanto in rapporto alla risurrezione/risuscitazione di Gesù, e non ad altro (per esempio, non alla fruttuosità salvifica della sua morte come in 3,25). Ciò ha un motivo deducibile dal contesto. Poco prima, infatti, Paolo ha parlato di Dio come colui «che dà vita ai morti» (4,17) con riferimento alla morte del corpo di Abramo e del seno di Sara, in quanto incapaci di riprodurre la vita per la loro vecchiaia (4,19) ma ciononostante esposti alla potenza di un fecondo intervento di Dio (4,21). Ora, la nuova qualificazione di Dio come «colui ha risuscitato Gesù dai morti» rappresenta un richiamo e una comprova di quella caratterizzazione, come a dire: se Dio ha risuscitato Gesù, significa che poteva anche suscitare una discendenza agli anziani Abramo e Sara; e viceversa: se Dio ha superato la sterilità di quei due capostipiti, poteva ben vincere anche la morte effettiva di Gesù restituendogli la vita. Un piccolo problema posto da questa definizione «pasquale» di Dio è che qui il Risorto non viene gratificato del titolo/nome di «Cristo». Abitualmente infatti Paolo abbina i due nomi «Gesù Cristo» (66 volte) e ad entrambi associa spessissimo il titolo di «Signore» (45 volte); ma il titolo di Signore associato al solo nome storico «Gesù» è molto più raro (solo 19 volte)[334] e implica appunto una chiamata in causa della storicità del personaggio-Gesù. In ogni caso, questa è la prima volta che in Rm il titolo di Signore viene attribuito a Gesù all'interno dell'argomentazione paolina, e ciò prepara il linguaggio degli sviluppi epistolari successivi.[335]

Il **v. 25** si collega direttamente all'affermazione precedente con un pronome relativo per specificare l'identità non tanto personale quanto funzionale di Gesù Signore: «il quale venne consegnato per i nostri peccati e venne risuscitato per la nostra giustificazione» (*hòs paredóthē dià tà paraptṓmata hēmôn kaì ēgérthē dià tḕn dikaíōsin hēmôn*). Abbiamo così un notevole ampliamento della componente cristologica appena accennata nel versetto precedente; e con essa si chiude l'intera argomentazione paolina sulla figura di Abramo e soprattutto sul valore fondamentale della fede, che ora finalmente si specifica come tipica fede pasquale. Il primo dato che colpisce in questa formulazione è la sua qualità formale, cioè la sua costruzione bimembre connotata da tre componenti per ciascun membro, che si corrispondono in forma parallela: due verbi all'aoristo passivo, due comple-

[333] Cf. H. Wildberger, in *DTAT* I, 171-175.

[334] In Rm 4,24; 10,9; 14,14; 1Cor 5,5; 9,1; 11,23; 12,3; 16,23; 2Cor 1,14; 4,14; 11,31; Fil 2,19; 1Ts 2,15.19; 3,11.13; 4,1.2; Fm 5. Quanto al nome «Gesù» da solo, nelle lettere autentiche si trova appena 15 volte.

[335] Precedentemente, infatti, esso era presente solo nel prescritto 1,4.7, mentre nel Salmo citato in 4,8 il titolo aveva solo una valenza teologica e non cristologica. Nel prosieguo della lettera, invece, questa qualifica cristologica sarà abbondante (cf. 5,1.11.21; 6,23; 7,25; 8,39; 10,9.13; 13,14; 14,8[ter]; 15,6.30; 16,2.8.11.12bis.13.18.20.23.24).

menti con la preposizione *diá* (causali o finali? cf. sotto), e due pronomi di prima persona plurale al genitivo. Ciò ha fatto pensare a molti commentatori che ci troviamo in presenza di una confessione di fede pre-paolina, semplicemente ripresa dall'Apostolo nella redazione della sua lettera. Certo, se teniamo conto dell'analoga struttura dell'arcaica confessione di fede in 1Cor 15,3-5, è facile riconoscervi un modo tradizionale di esprimere la fede cristiana (vedi anche la confessione pasquale bimembre in 1Ts 4,14 e nella stessa Rm 8,34; 14,9; inoltre: 1Pt 3,18). Ma una cosa è scorgervi una citazione vera e propria[336] o, all'opposto, limitarsi al mero tenore redazionale del passo considerato sostanzialmente paolino,[337] mentre altra cosa ancora è pensare a un testo composto parzialmente con materiale della tradizione e quindi a una variazione paolina di una comune confessione di fede.[338] In generale, si deve dire che la formulazione bipartita della fede cristologica è certamente arcaica, pre-paolina, e deve risalire alla prima comunità gerosolimitana; ma il riferimento alla giustificazione è tipicamente paolino, poiché rispecchia un lessico e una concettualità che sono propri del pensiero dell'Apostolo. Quindi non si può che trattare di una formulazione composita, e qui di seguito la analizziamo secondo il tenore del testo così come suona.

I due passivi mettono evidentemente Dio in primo piano, in modo analogo a come il verbo all'attivo nel versetto precedente richiamava l'atto divino della risurrezione di Gesù. Si conferma così ulteriormente il valore tearchico del piano divino di salvezza, che si è compiuto nella morte-risurrezione di Gesù, e di conseguenza anche la dimensione ultimativamente teologica della fede cristiana. Come Abramo credette a/su Dio, così il cristiano si rapporta allo stesso Dio e fonda soltanto su di lui la propria giustizia; in più, egli confessa che Dio ha consegnato Gesù Signore alla morte e che egli lo ha risuscitato alla vita, sapendo che la giustizia ottenuta è connotata dallo stesso Gesù Cristo. Il verbo *paradídōmi*, «consegnare» (lat. *tradere*), che abbiamo già incontrato in 1,24.26.28 a proposito della consegna degli idolatri alla corruzione morale, altrove è impiegato per indicare o la consegna/l'arresto di Giovanni Battista (cf. Mc 1,14) o il «tradimento» di Giuda (cf. Mc 3,19; 14,10.11.18.21; Gv 6,71; ecc.) o in generale gli eventi della Passione (cf. Mc 9,31; 10,33; 15,1.10.15; 1Cor 11,23).[339] In Paolo invece il verbo assume una tipica valenza teologica: è Dio ad aver consegnato Gesù, sottintendendo alla morte; lo stesso atto è suggerito anche in Rm 8,32, dove riecheggia il caso di Abramo che secondo Gen 22 consegnò il figlio Isacco in sacrificio. L'atto divino di consegna non fa che portare in primo piano l'agente ultimo, il regista di tutte le «consegne» sperimentate da Gesù nella sua passione e

[336] Cf. Käsemann 121s («formula liturgica»), Schlier 236, Cranfield I,251, Stuhlmacher 67, Schmithals 148, Fitzmyer 465, Byrne 161.

[337] Cf. Moo 288, Schreiner 243, Pitta 200-201 (con buona discussione metodologica).

[338] Cf. Kuss I, 262, Wilckens I, 248, Dunn I, 224, Haacker 110, Légasse 330.

[339] Non mancano altri passi, in cui la consegna è quella dei discepoli: o negativamente alla persecuzione (cf. Mc 13,9.11.12; At 21,11) o positivamente alla causa dell'evangelo (cf. At 14,26; 15,26.40).

morte; e se altrove si legge che fu Gesù stesso a consegnarsi da solo (cf. Gal 2,20; anche Ef 5,2.25), è perché le sue consegne non furono subite passivamente ma vennero accettate con piena coscienza.

Analogamente, e ancor più, l'atto di risurrezione è incontestabilmente divino.[340] Questa del resto è la tipica coscienza giudaica, a cui appartiene la categoria stessa di risurrezione; così per esempio si legge in Sal 70,20 LXX: «Mi hai fatto provare molte e dure sofferenze; ma ripensandoci mi hai vivificato e di nuovo mi hai tratto dagli abissi della terra»[341] (cf. anche At 2,24-28). Solo a Dio infatti spetta il compito di dare o ridare la vita (cf. la reazione indignata del re di Samaria in 2Re 5,7: «Sono forse Dio perché io possa far morire e far vivere?»). E se nel nostro caso Paolo non dice che fu Gesù stesso a risorgere, non è certo perché egli neghi la dimensione divina della sua persona (peraltro implicita nel titolo di «Signore» del versetto precedente), ma perché considera in primo piano la sua umanità (peraltro esplicita nel complemento «dai morti» dello stesso versetto precedente).

I due atti di consegna e di risurrezione però sono confessati non come puro accadimento, ma specificandone il senso profondo, proprio di ciascuno dei due. Lo si vede dai due complementi che seguono e precisano il valore di entrambi i verbi, rispettivamente: «per i nostri peccati (*dià tà paraptṓmata hēmôn*)... per la nostra giustificazione (*dià tḕn dikaíōsin hēmôn*)». Senonché, la costruzione greca con la preposizione *diá* seguita dall'accusativo può avere due significati diversi: causale (a motivo di) o finale (allo scopo di). Come interpretare i due costrutti? Dal punto di vista di una mera sistematica teologica, sembrerebbe di dover disgiungere la frase in modo tale da attribuire a ciascuna delle due parti un senso diverso e complementare, cioè: la prima occorrenza della preposizione avrebbe valore causale (= i nostri peccati sono stati all'origine della morte di Gesù e l'hanno causata), mentre la seconda avrebbe valore finale (= la nostra giustificazione è il fine e il frutto della sua risurrezione);[342] tuttavia, dal punto di vista sintattico sembra improbabile attribuire al medesimo costrutto, e a così poca distanza, una semantica disuguale.[343] Perciò, altri mantengono in entrambe le parti della frase o solo un significato causale (= anche nel secondo caso, la nostra

[340] Paolo impiega il verbo *egeirō*, «risorgere», 10 volte all'attivo con Dio come soggetto grammaticale (lo stesso senso ha l'espressione «ricondurre dai morti» in Rm 10,7), 5 volte al passivo con Dio come agente e 7 volte al perfetto medio-passivo (quindi con la doppia possibilità); solo una volta impiega il verbo *anístēmi*, «risuscitare», con Gesù stesso come soggetto (1Ts 4,14). Cf. Anche R. Schnackenburg, «Zur Aussageweise "Jesus ist (von den Toten) auferstanden"», in *BZ* 13(1969), 1-17; D. Kendall – G. O'Collins, «Christ's Resurrection and the Aorist Passive of *egeirō*, in *Greg* 74(1993), 725-735.

[341] L'ebraico del TM invece ha il futuro: «ancora mi vivificherai e mi farai risalire dagli abissi della terra».

[342] Così molti commentatori: Käsemann 122, Cranfield I, 252, Schlier 237, Wilckens I, 278, Dunn I, 225, Moo 289.

[343] Ciò è tanto più vero, se si considera che più sopra in 3,30 Paolo ha impiegato addirittura due preposizioni diverse (*ek* e *diá* con il genitivo) come pura variazione stilistica con la medesima portata semantica (cf. commento).

giustificazione starebbe all'origine della risurrezione di Cristo e la causerebbe, in quanto già connessa con la morte e quindi anteriore alla risurrezione stessa)[344] oppure un unico significato finale (= anche nel primo caso, la consegna/morte di Gesù ha come scopo i nostri peccati, nel senso che essa produce la loro eliminazione).[345] È quest'ultima posizione che merita tutta la nostra considerazione. In effetti, l'argomentazione della lettera va in questa direzione. Lo si vede doppiamente sia dalle precedenti affermazioni fatte in 3,24-25, dove il sangue della morte di Gesù è inteso come giustificazione, come espiazione «per la remissione dei peccati passati» e come manifestazione della giustizia salvifica di Dio, sia dalla successiva affermazione in 5,9, dove Paolo collegherà esplicitamente la giustificazione del credente non con la risurrezione di Cristo, ma con la sua morte: «giustificati ora nel suo sangue».[346] C'è dunque una intenzionalità positiva, cioè una finalità di riscatto, che regge e innerva tutto l'operato della redenzione, morte e risurrezione insieme. Tutto è avvenuto per uno scopo: per l'eliminazione dei nostri peccati, che è semplicemente un aspetto della nostra giustificazione; detto in termini inversi: tutto è avvenuto per la nostra giustificazione, di cui la cancellazione dei peccati è una componente fondamentale.

I commentatori in genere rimandano a Is 53 LXX, cioè al quarto carme del Servo di YHWH, come antecedente linguistico della frase paolina.[347] Là infatti troviamo più volte dei costrutti analoghi: «[5]Fu ferito per le nostre iniquità (*dià tàs anomías hēmôn*) e venne fiaccato per i nostri peccati (*dià tàs hamartías hēmôn*). [6b]... E il Signore lo consegnò ai nostri peccati (*parédōken autòn taîs hamartíais hēmôn*). ... [10b]... E il Signore vuole togliere [11]il tormento dalla sua anima, mostrargli la luce e plasmarlo nella conoscenza, giustificare il giusto che serve bene i molti, ed egli porterà i loro peccati. [12]Perciò egli erediterà i molti... per i quali la sua anima fu consegnata alla morte (*anth'hôn paredóthē eis thánaton*) e fu computato tra gli iniqui; ed egli portò i peccati dei molti (*kaì autòs hamartías pollôn anḗnegken*) e per i loro peccati fu consegnato (*dià tàs hamartías autôn paredóthē*)» (Is 53,5.6.11.12 LXX).
Ma su questo testo bisogna fare più di una precisazione. Innanzitutto, si noterà che le costruzioni preposizionali affini a Rm 4,25 (con quattro occorrenze del termine *hamartía* e una volta *anomía*) riguardano tutte soltanto la prima metà della frase paolina, cioè il tema della morte di Gesù, non quello della sua risurrezione. In secondo luogo, se pur è possibile scorgere nei peccati il motivo della sofferenza del Servo (forse nel v. 6b?), la ripetuta preposizione *diá* con l'accusativo (tre volte) e la replicata affermazione secondo cui «egli porterà/portò i peccati nostri/dei molti» (vv. 11e.12e) vanno piuttosto nel senso di una finalità positiva da conseguire in favore dei peccatori.[348] In terzo luogo, la portata attribuita da Paolo alla risurrezione di Gesù («per la nostra giustificazione») è semmai presente nell'ebraico del TM di Is 53 (v. 11: «Il giusto mio servo giustificherà molti»), ma è assente dal testo greco, secondo cui Dio non fa nient'altro che giustificare il suo Servo per aver servito bene i molti.[349] Ci si può quindi chiedere se Paolo scrivésse avendo presente il TM o la LXX; senza negare che egli conoscesse l'ebraico, sembra meglio optare per una sua utilizzazione della Bibbia greca, come avviene di norma. Ma in ogni caso, la formulazione di Rm 4,25b è priva di paralleli, se non altro a motivo del lessico di risurrezione (cf. anche Rm 5,19).

[344] Così Kuss I, 260, Morris 215, Schreiner 244.
[345] Così Ziesler 134, Fitzmyer 466s, Pitta 202, Légasse 330s.
[346] La portata positiva e finale della morte di Cristo si ritroverà in 1Pt 2,24: «Egli portò personalmente i nostri peccati nel suo corpo sul legno, affinché noi allontanati dai peccati vivessimo per la giustizia».
[347] Oltre ai Commenti, cf. anche Shiu-Lun Shum, *Paul's Use of Isaiah in Romans* (WUNT 2.156), Tübingen 2002, 189-193.

In buona sostanza, i due momenti soteriologici espressi da Paolo in Rm 4,25, la cui enunciazione sarebbe assai restrittivo considerare anche solo dal punto di vista formale come un puro espediente retorico, quasi che la doppia costruzione servisse solo per una più facile memorizzazione di una formula,[350] non si possono disgiungere come se fossero due dichiarazioni diverse e autonome. Esse piuttosto sono coordinate e complementari, sicché nessuna delle due può essere considerata isolata. La loro armonizzazione, come ben si esprime s. Agostino a commento del nostro testo, porta piuttosto ad esclamare: *Ergo moriatur delictum et resurgat iustitia*, «Perciò, muoia il peccato e risorga la giustizia».[351]

La prima delle due frasi è caratterizzata dal plurale «peccati», che rimanda appunto a una pluralità di azioni riprovevoli commesse dall'uomo (il termine *paraptṓmata* appare qui per la prima volta in Rm).[352] La prospettiva, dunque, non è quella del «peccato» al singolare (*hamartía*) come potenza impersonale sovrastante l'uomo, nella quale egli si trova invischiato prima ancora di compiere qualunque atto, quale risultava precedentemente in 3,9.20, bensì piuttosto è quella di singoli comportamenti compiuti dal «peccatore» in quanto ripetutamente trasgressore. Il fine della «consegna» del Signore Gesù alla morte, pertanto, è quello di un'assoluzione o di un condono di un insieme di singole trasgressioni o inosservanze della Legge, come abbiamo appena detto.[353] Questa visione delle cose, dopo la sezione 5,12-21, cambierà in 6,1-11 con la ripresa del

[348] Proprio questo, del resto, è il senso del Targum di Is 53, secondo cui è il Signore a perdonare i peccati a motivo del Servo, come si legge a proposito del v. 6b: «E davanti al Signore fu un compiacimento rimettere i nostri peccati per causa sua» (cf. *The Isaiah Targum*, a cura di B.D. Chilton, Edinburgh 1987, 104).
[349] Da parte sua, il Targum rende addirittura così il v. 11: «Con la sua sapienza egli farà sì che gli innocenti vengano computati come innocenti, per sottomettere molti alla legge»!
[350] Contro Schlier 236.
[351] *Sermo* 236,1 (*PL* 38,1120); cf. anche Giovanni Crisostomo: «Per questo è morto ed è risorto: per fare dei giusti» (*PG* 60,467); Tommaso d'Aquino applica alla morte e risurrezione di Cristo il concetto filosofico di «causa efficiente» dell'estinzione dei peccati e dell'ottenimento della giustizia (cf. ed. Cai § 380).
[352] Il termine greco *pará-ptōma* (dal verbo *parapíptein*, lett. «cadere accanto, fare un passo falso») significa propriamente «caduta, sconfitta» (cf. Diodoro Siculo 19,100,3), «errore, mancanza» (cf. Polibio 9,10,6; Anon., *Subl.* 36,2), quindi nella LXX «trasgressione, violazione» (cf. Sal 18/19,12; Ez 14,11) e di conseguenza nel NT «peccato» (cf. Mt 6,14-15; Mc 11,25-26; Rm 5,15-20).
[353] In questo senso, cf. l'idea di *parábasis* in 2,23; 4,15 e i plurali paralleli *anomíai-hamartíai* in 4,7 derivanti da Sal 31/32,1.

concetto già espresso in 3,9. Ma l'attuale prospettiva si combina bene con l'idea contestuale di giustificazione, che appunto è conforme a una concezione di origine forense (= l'assoluzione si emette su una o più infrazioni; cf. 4,5).

Con la seconda frase si può scorgere una certa accentuazione sul dato della risurrezione di Cristo, non solo in quanto essa sta al secondo posto come inevitabile culmine di una successione di eventi, ma soprattutto perché ad essa è dichiaratamente connesso il risultato positivo della giustificazione, che pur ha nella morte di Cristo la propria inesauribile riserva.[354] A questo proposito, si noti che Paolo impiega non il mero sostantivo di qualità *dikaiosýnē*, «giustizia», ma il sostantivo di azione *dikaíōsis*, che indica l'operazione del rendere giusti;[355] esso è esclusivamente paolino (nel NT solo in Rm 4,25; 5,18), mentre non per nulla il corrispettivo verbo *dikaioûn*, «rendere giusti», che indica l'attività stessa del giustificare, nel NT è di gran lunga proprio dell'Apostolo (25 volte su 39). Nel nostro caso, dunque, l'intenzione di Paolo non è primariamente quella di riferirsi alla nostra acquisizione della giustizia (prospettiva antropologica), bensì quella di mettere in primo piano l'attività propria di Cristo risorto nel donare ai credenti un nuovo *status* di giustificati, che è contrassegnato dalla sua stessa persona (prospettiva cristologica).[356]

Va comunque sottolineato il fatto che la *tranche* dell'argomentazione paolina iniziata in 3,21 si chiude per il momento sul concetto di giustificazione, in quanto questa è connessa non con l'osservanza della Legge ma con la fede nella gratuita giustizia di Dio. L'*excursus* su Abramo, a sua volta, lo ha messo bene in luce. Ora questa idea viene subito ripresa e sviluppata nella sezione che segue immediatamente in 5,1-21.

[354] Sul valore salvifico della risurrezione di Cristo nella teologia paolina, cf. S. LYONNET, «La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul», in *Etudes sur l'épître aux Romains*, 16-35; D.M. STANLEY, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (AnB 13), Rome 1961, 171-173; B. MCNEIL, «Raised for our Justification», in *ITQ* 42(1975), 97-105; M.D. HOOKER, «Raised for Our Acquittal (Rm 4.25)», in R. BIERINGER ET ALII (edd.), *Resurrection in the New Testament. Festschrift J. Lambrecht* (BETL 165), Leuven 2002, 323-341.

[355] È interessante notare che nella grecità il termine non solo non ha mai un'applicazione teologica, ma primariamente non ha neppure un significato così pregnante come quello paolino, poiché al più sta per «reclamo di un diritto» (cf. TUCIDIDE 1,141,1) o addirittura per «condanna, punizione» (cf. TUCIDIDE 8,66,2); il senso che più si avvicina all'uso paolino è quello di «difesa giudiziaria» (cf. LISIA, *Or.* 9.8), che peraltro è maggiormente attestato dal verbo *dikaioûn* (cf. ARISTOTELE, *Et.Nic.* 5,10; POLIBIO 3,31,9); nella LXX il sostantivo si trova solo in Lv 24,22: «Vi sarà una sola "amministrazione della legge" per il forestiero e per il residente nel paese». Oltre ai lessici greci, cf. G. SCHRENK, in *GLNT* II, 1322-1323 e 1291-1292.

[356] Perciò va detto che, almeno in prima battuta, Paolo non esprime una preoccupazione morale, come invece fa Origene con accenti peraltro assai suggestivi: «Se non abbiamo ancora deposto l'uomo vecchio con le sue azioni, ma viviamo nell'ingiustizia, oso dire che Cristo non è ancora risorto per noi a giustificazione né è stato consegnato per i nostri peccati. Se infatti credo questo, come posso amare ciò per cui egli sopportò la morte?»; infatti sono del tutto impropri i termini moralistici con cui egli prosegue: «Pertanto Cristo giustifica solamente quelli che, dietro l'esempio della sua risurrezione, hanno accolto la vita nuova e gettano via i vecchi abiti di ingiustizia e di iniquità» (Cocchini I, 209.210). La vita nuova, cioè il compimento di opere buone, secondo Paolo non vale affatto come condizione della giustificazione, ma come sua conseguenza o meglio come sua richiesta.

I.B.3 I FONDAMENTI CRISTOLOGICI DELLO *STATUS* DEL PECCATORE GIUSTIFICATO, A LIVELLO INDIVIDUALE E UNIVERSALE (5,1-21)

Rm 5, come abbiamo già rilevato nell'Introduzione Generale (a cui rimandiamo per più ampi sviluppi), ha una funzione ambivalente all'interno della strategia argomentativa della lettera. Da una parte, esso sembra introdurre una sezione nuova, proiettata fin sul c. 8 e incentrata sui temi dello Spirito nei cuori e della speranza escatologica. Dall'altra, una serie di considerazioni di ordine non solo lessicale e tematico,[357] ma soprattutto retorico, vincolano il capitolo all'esposizione precedente, di cui rappresenterebbe un omogeneo ampliamento dottrinale in forma di solenne conclusione. Forse la maggior parte dei commentatori sta sulla prima posizione, ma un nutrito gruppo di autori preferisce la seconda. Con questi ultimi si colloca il presente Commentario, il quale tuttavia riconosce che il nostro capitolo, mentre conclude il discorso precedente, è però strutturalmente aperto su quello successivo: esso costituisce paradossalmente una conclusione aperta. In ogni caso, per rendersi conto della funzione di Rm 5 nel suo contesto epistolare, bisogna che ogni commentatore parta con l'ammissione metodologicamente onesta secondo cui, qualunque sia la scelta compiuta, esso è semanticamente denso e che perciò non lo si può troppo facilmente ridurre a un unico ruolo argomentativo. Chi lo connette a ciò che segue dovrebbe essere più *souple* nelle sue affermazioni, quanto lo è o dovrebbe esserlo chi lo vincola ai capitoli precedenti. La perentorietà in questi casi è dannosa per qualunque tesi si voglia sostenere.[358] Rm 5 è come una piattaforma ferroviaria, che si può far ruotare per agganciare indifferentemente il vagone da essa sorretto a un treno o a un altro.

A mio parere, i motivi per collegare il capitolo alla sezione anteriore sono più cogenti. Ma ce n'è uno, di tipo argomentativo, che li ingloba tutti. Esso riguarda il nesso esistente tra l'inedita giustizia di Dio ottenibile per fede e la dimensione cristologica del suo dispiegamento e delle sue conseguenze. Sono queste le due componenti che formavano tutto il contenuto della *propositio* enunciata in 3,21-22. Quella *propositio*, infatti, comprendeva un fondamentale fattore antropologico concernente la fede del peccatore (che era sicuramente il dato più importante da sottolineare per dei destinatari giudeo-cristiani), ma anche un fattore cristologico riguardante sia il fondamento sia il coronamento della giustificazione ottenuta per fede. Ebbene, finora Paolo ha sostanzialmente esposto quella tesi solo per quanto riguarda la prima parte, cioè la dimensione «antropologica» della giustificazione, insistendo sulla necessità e la portata della fede in quanto

[357] In questo senso, cf. Dunn I, 242-243.

[358] D'altronde, secondo il celebre principio enunciato da K. Popper, è la falsificabilità di una tesi (e quindi la disponibilità del suo sostenitore a essere contraddetto) la migliore garanzia della sua scientificità.

alternativa alle opere richieste dalla Legge. Ma non ha sviluppato o comunque non ha sufficientemente insistito sulla sua dimensione cristologica (se non con qualche accenno sia pur determinante in 3,24-25 e in 4,25). Paolo ha fatto vedere all'evidenza che legge e fede non possono coesistere nel processo di giustificazione, come risulta soprattutto dal caso archetipico di Abramo, ma ha lasciato un po' nell'ombra la dimensione propriamente cristologica di questo stesso processo.[359] Lo dimostra la semplice presenza delle parole-chiave impiegate dopo 3,21-22, sintomatiche dei relativi concetti-chiave espressi a dimostrazione della tesi: mentre di «fede» e di «credere» l'Apostolo ha parlato rispettivamente 17 e 6 volte, il riferimento a «Gesù Cristo» è stato appena di 3 volte (!) in 3,24.26 e in 4,24,[360] con al più un paio di affermazioni molto brevi in 3,25 (sangue espiatorio) e in 4,25 (consegna e risurrezione), che non rappresentano affatto degli sviluppi veri e propri. A questo proposito, non si può non rimarcare l'enorme sproporzione esistente tra l'interesse dedicato alla figura di Abramo e quello concesso a Gesù Cristo. Il primo, fatto oggetto di un'autentica trattazione, ha avuto un ampio spazio di almeno 22 versetti e tutti di seguito (4,1-22): segno di una vera e propria argomentazione unitaria e organica incentrata su di lui. Il secondo, invece, ha avuto per sé appena 2 versetti interi, in più distanziati l'uno dall'altro (3,25; 4,25), e una menzione in altri quattro, anch'essi separati, tanto più che la sua figura risultava subordinata a un discorso direttamente teo-logico (3,22a.24b.26d; 4,24b): segno della carenza di uno specifico interesse argomentativo. Eppure Abramo vale per Paolo solo come archetipo del credente, mentre a Gesù Cristo è connessa nientemeno che la rivelazione della giustizia giustificante di Dio! In effetti, l'intera argomentazione è stata finora essenzialmente imperniata sul valore della fede considerata in se stessa, e doppiamente: in senso verticale come esclusione di ogni vanto davanti a Dio e in senso orizzontale come base del superamento di ogni distinzione tra cristiani di origine giudaica e cristiani di origine gentile.

Il c. 5 in certo qual modo sopperisce alla precedente carenza di esposizione cristologica. Certo, esso non può costituire una *peroratio* di quanto detto fin qui, poiché in retorica questa sezione oratoria ha altre caratteristiche.[361] Piuttosto, il c. 5 semplicemente si aggancia alla confessione cristologica conclusiva del c. 4 e la prosegue nella forma delle *ḥatimôt* (lett. «chiusure») rabbiniche, che concludono i midrashim omiletici. In questi casi, la *ḥatimāh* non necessariamente riprende i temi trattati in precedenza ma insiste su aspetti consolatori, di fiducia e di speranza, derivanti dalla materia esposta nell'omelia.[362] Essa perciò ha comunque a che fare con la condizione personale dell'*audience* a cui il testo è rivolto.

In questo senso, Rm 5 è suddivisibile in due sottosezioni. In un primo tempo (5,1-11), Paolo presenta il valore e l'esito positivo della mediazione esercitata da Cristo, tanto nel passato della sua morte in croce quanto nel futuro del suo intervento escatologico. In un secondo momento (5,12-21), egli stabilisce un inedito e serrato confronto tra Cristo e Adamo per evidenziare il loro rispettivo, irriducibile contrasto per quanto riguarda sia la loro fondamentale, antitetica funzione nei confronti dell'umanità sia l'opposta condizione dell'uomo che a ciascuno dei due si rapporta.

[359] La dimensione cristologica, a mio parere, è ora prevalente rispetto a quella antropologica sottolineata da Theobald I, 139, il quale nella nostra sezione epistolare (pur conclusiva di quella precedente) vede soprattutto il riaffiorare del problema di un effettivo cambiamento della situazione dell'uomo sulla base dell'avvenuta giustificazione. Senza voler negare la presenza di un interesse del genere, mi pare che esso qui sia secondario e che invece emerga prioritario piuttosto nella sezione successiva dei cc. 6-8.

[360] Tra l'altro, sempre in forma variata: mentre in 3,22 si parlava di «Gesù Cristo», in 3,24 abbiamo «Cristo Gesù», in 3,26 solo «Gesù» e in 4,24 «Gesù il Signore».

[361] Vedi ciò che ne dicevamo a commento di 3,9-20. Analogamente si troverà una *peroratio* in 8,31-39.

I.B.3.a Il credente ha in Cristo il fondamento della riconciliazione con Dio (5,1-11)

[5,1]Giustificati dunque per fede, noi siamo in pace con Dio mediante il Signore nostro Gesù Cristo, [2]per mezzo del quale, con la fede, abbiamo ottenuto l'accesso a questa grazia, nella quale stiamo saldi e ci vantiamo nella speranza della gloria di Dio; [3]non solo, ma ci vantiamo pure nelle tribolazioni, sapendo che la tribolazione conduce alla fermezza, [4]la fermezza alla maturità, e la maturità alla speranza. [5]La speranza poi non delude, poiché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori mediante lo Spirito Santo che ci è stato donato. [6]Cristo infatti, mentre ancora eravamo deboli, a suo tempo morì per gli empi. [7]In effetti, è difficile che qualcuno muoia per un giusto, anche se per un buono forse qualcuno osa anche morire. [8]Ma Dio dimostra il suo amore per noi, poiché, essendo noi ancora peccatori, Cristo morì per noi. [9]Quanto più, dunque, giustificati ora con il suo sangue, saremo salvati mediante lui dall'ira. [10]Se infatti essendo nemici siamo stati riconciliati con Dio mediante la morte del figlio suo, tanto più in quanto riconciliati saremo salvati con la sua vita. [11]Non solo, ma ci vantiamo pure in Dio mediante il Signore nostro Gesù Cristo, per mezzo del quale ora abbiamo ottenuto la riconciliazione.

1. Note di critica testuale

Nel v. 1 l'espressione «siamo in pace» traduce il testo greco *eirēnēn échomen*, che mantiene il verbo all'indicativo (così S^1 B^2 F G P Y 104 365 1241 1506 1881 2464 2495 e alcuni manoscritti della Volgata); viene perciò rifiutata la variante con il congiuntivo *échōmen* (così S* A B* C D K L 33 81 630 1175; antiche ver-

[362] Cf. G. Stemberger, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti* (Collana di studi religiosi s.n.), Bologna 1992, 205.

sioni latine, Vg [*habeamus*], bohairica; Marcione), che per il suo valore esortativo si dovrebbe tradurre «cerchiamo di essere in pace». L'intero contesto infatti ha valore asseverativo, non parenetico.[363]

Nel v. 2 il complemento semplice «con la fede», *têi pístei*, è omesso da una serie di manoscritti (B D F G 0220; versione sahidica; Ambrosiaster), mentre è presente in altri (S* C Ψ, la maggior parte dei minuscoli greci, antiche versioni latine e Volgata); altri ancora recano il complemento preposizionale *en têi pístei*, «nella fede» (S^1 A, alcuni manoscritti della Volgata e la tradizione siriaca). Benché testualmente incerta, la menzione della fede nella forma grammaticale più semplice è preferibile sia all'omissione sia al suo ampliamento.

Nel v. 6 l'*incipit* è variamente attestato nella tradizione manoscritta. Noi riteniamo la variante maggioritaria *éti gár*, lett. «ancora infatti», che ripete un secondo *éti* dopo «eravamo deboli» (così S A C D^* 81 104 365 1241 1506; la versione siriaca Harclense; Epifanio; omettono però il secondo *éti* Ψ e la maggior parte dei minuscoli greci). Vari testimoni invece hanno *eis tí gár*, «per che cosa infatti», sottintendendo un'interrogazione (così D^2 F G, versioni latine e Vg [*Ut quid enim*]; Ireneo latino); altri recano *eí ge*, «se è vero che» (B 945; versione siriana peshitto); altri ancora leggono *ei gár ge*, «se infatti è vero che» (1852 e alcuni manoscritti della Vg).

Il v. 7 è curiosamente omesso nella sua interezza da Ireneo latino; nell'*incipit* un paio di manoscritti greci invece di *mólis* legge *mógis*, che però ha lo stesso significato di «a stento, difficilmente».

2. *Sguardo d'insieme*

La sezione 5,1-11 si aggancia direttamente alla sezione precedente per più motivi. In generale, va osservato che la stessa conclusione cristologica del c. 4 trova qui un recupero e uno sviluppo. Proprio la dimensione cristologica del discorso è ora centrale, mentre il tema della speranza escatologica, che pur viene fortemente accentuato, le è connesso certo strettamente ma in via subordinata.[364] In particolare, il segno più evidente del collegamento è che il concetto di

[363] Vedi anche I.A. Moir, «Orthography and Theology: The Omicron.Omega Interchange in Romans 5:1 and Elsewhere», in B.D. Ehrman – M.W. Holmes (edd.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the «Status quaestionis» in Honor of B.M. Metzger* (SD 46), Grand Rapids 1995, 179-183.

[364] Il tema della speranza invece è ritenuto centrale da P.J. Maartens, «The relevance of "context" and "interpretation" in the semiotic relations of Romans 5:1-11», in *Neot* 29 (1995) 75-108, il quale in questi versetti scorge pure il tema del «ritorno degli esiliati» addirittura con riferimento ai giudei cristiani banditi da Claudio negli anni 49-54. Ma l'insistenza di Paolo sulla doppia mediazione cristologica, sia nel passato della giustificazione (che fonda un presente di pace e di grazia) sia nel futuro del giudizio per evitare l'ira di Dio e acquisirne la gloria definitiva, sposta l'accento proprio sulla figura e la funzione determinante di Cristo. Il discorso di Paolo, in sostanza, non è socio-semiotico ma ancora sostanzialmente antropologico, nel senso che egli esprime qui il fondamento cristologico della nuova identità cristiana.

«giustificazione» in senso attivo, *dikaíōsis* (enunciato in 4,25), viene ora ripreso mediante il participio passivo «giustificati», *dikaiōthéntes* (5,1), che ne esplicita l'effettivo risultato nei credenti. In più, e soprattutto, viene ulteriormente ribadito che l'evento della giustificazione è inscindibilmente connesso con la persona di Gesù Cristo: così è sia in 4,25 («fu risuscitato per la nostra giustificazione»), sia in 5,1 («giustificati... mediante il Signore nostro Gesù Cristo»), dopo che esso, a parte il breve cenno cristologico in 3,26d (Dio si è dimostrato «giusto e giustificante colui che si basa sulla fede in Gesù»), era stato invece precedentemente correlato alla grazia di Dio (in 3,24) e alla fede del credente (in 3,28 e poi in tutto l'*excursus* su Abramo). Anche la doppia, esplicita menzione della fede in 5,1 (*ek písteōs*).2 (*têi pístei*) richiama non solo le analoghe espressioni precedenti[365] ma ripropone ancora una volta questo concetto, che scomparirà nelle pagine seguenti della lettera per riemergere soltanto in 9,30-33 (e poi 10,4.9.11.14.16). Lo stesso concetto di empietà, che affiora in 5,6 («Cristo ... morì per gli empi»), si riallaccia a quanto era stato detto in 4,5 circa la giustificazione dell'empio, con l'utilizzo dello stesso aggettivo *asebḗs*, ora al plurale (il concetto riapparirà soltanto in 11,26 con il sostantivo astratto «empietà», che richiama 1,18 quasi a formare una inclusione).

Va poi notato che la nostra sezione costituisce evidentemente una unità tematica in sé conchiusa. Infatti, nei vv. 1 e 11 ricorre il medesimo costrutto «mediante il Signore nostro Gesù Cristo» (di origine liturgica?) in forma di inclusione. Ed è curioso osservare che nelle poche ricorrenze di questa espressione in Rm essa ha sempre valore conclusivo, come si vede nel successivo v. 21 a chiusura dell'intera prima parte dell'argomentazione (solo con la leggera variante «mediante Gesù Cristo Signore nostro»), e poi in 7,25a come conclusione del capitolo sul dramma esistenziale del peccatore, e, infine, in 15,30 nell'ultima raccomandazione prima dell'escatocollo del c. 16 (che contiene i saluti finali).[366] Anche il verbo «vantarsi», ora ripreso con valore positivo rispetto alla sua precedente valenza negativa (cf. 2,17.23; 3,27; 4,2), racchiude in sé la pericope tra i vv. 2 e 11. Altrettanto va detto del concetto di riconciliazione, che viene espresso in apertura con la doppia idea dell'essere in pace con Dio (v. 1) e dell'avere finalmente accesso a lui (v. 2) e poi viene ripetutamente ripreso in chiusura con lo specifico verbo «riconciliare» nei vv. 10-11.[367]

[365] Cf. il complemento preposizionale *ek písteōs* (1,17[bis]; 3,26d.30a; 4,16; *diá písteōs* in 3,22.25.27.30b; 4,13c) e il complemento semplice *têi pístei* (4,19; *pístei* in 3,28).

[366] La variante «in (*en*) Cristo Gesù Signore nostro» si troverà a conclusione dei cc. 6 (v. 23) e 8 (v. 39). Altra cosa sono i costrutti su Dio come «padre del Signore nostro Gesù Cristo» (1,7; 15,6) e sulla «grazia del Signore nostro Gesù» (16,20b).

[367] Di riconciliazione si riparlerà solamente in 11,15, ma in termini non più strettamente personalistici bensì cosmologici. Cf. G. Helewa, «"Riconciliazione" divina e "speranza della gloria" secondo Rm 5,1-11», in *Ter* 34(1963), 275-306.

3. Commento

I **vv. 1-2** formano un unico, ampio periodo sintattico, caratterizzato da una semantica molto densa per i grandi concetti ivi espressi. L'insieme è costruito in modo tale da associare insieme i tre tempi dell'esistenza del credente: il passato della giustificazione, il presente della pace con Dio, e il futuro della gloria sperata. Il tono è assolutamente positivo, impostato secondo note di gioia e di fierezza, quasi di soddisfazione.[368]

Il costrutto iniziale, «giustificati dunque per fede» (*dikaiōthéntes oûn ek písteōs*), ha tutto il sapore di una conclusione, non solo a motivo dell'avverbio deduttivo «dunque», ma soprattutto per il tema trattato, che è una ripresa. Esso si aggancia direttamente a ciò che è stato appena detto in 4,25 sull'azione giustificante di Cristo risorto e indirettamente a ciò che è stato oggetto di discorso a partire da 3,21-22: là in forma di tesi si era stabilito tra giustizia di Dio e fede dell'uomo un rapporto di omogeneità, non tanto come tra causa ed effetto quanto come tra causa e strumento. L'effetto o il risultato viene infatti espresso qui subito dopo con i temi della pace con Dio e del ritrovato accesso alla sua grazia.

Il participio aoristo allude discretamente a qualcosa che si è compiuto puntualmente mediante l'atto di fede: è stato questo a renderci giusti davanti a Dio, a partire appunto dal momento del primo credere (cf. 13,11b: «quando cominciammo a credere» [anche là un aoristo, benché attivo]), pur sottintendendo che la nuova giustizia caratterizza ora continuativamente chi ha creduto; in effetti, in 3,24 Paolo aveva usato un participio presente (vedi anche l'infinito presente in 3,28). Da parte sua, il passivo ricorda che la giustificazione è un'opera di Dio stesso in quanto collegata alla sua tipica giustizia salvifica. Il complemento «per fede», lett. «da fede», con la preposizione *ek*, nel NT è esclusivamente paolino;[369] esso indica una provenienza dall'interno del punto di partenza («venendo da, sulla base di, a partire da») e non solo dai pressi,[370] sicché la fede risulta essere qualcosa di costitutivo, non di accessorio: essa sta all'inizio della giustificazione, ma non per questo viene dimessa, anzi ne caratterizza la natura tipica. Si riprende così quanto era stato affermato in forma di tesi e ripetutamente in 1,17 nella grande *propositio* iniziale.

Il risultato è che «noi siamo in pace con Dio», lett. «abbiamo pace verso Dio» (*eirḗnēn échomen pròs tòn theón*) come a indicare l'orientamento, la tensione verso una direzione, verso un polo complementare.[371] La pace è una realtà emi-

[368] Cf. Lutero: «Questo capitolo è scritto dall'Apostolo con l'animo che trabocca di contentezza e di gioia» (Pani I, 49).

[369] Si trova 11 volte in Rm e 10 volte in Gal (cf. anche 1Tm 1,5 dove è detto non della giustizia ma dell'agape).

[370] Così *apó* in 1Tm 6,10 (dove peraltro si parla non di provenienza ma di allontanamento).

[371] Analogamente, Platone parla delle leggi come mezzo per essere in pace gli uni verso gli altri (*ek tôn nómōn eirḗnēn pròs allḗlous*: *Rep.* 465b), ed Epitteto fra i tratti del saggio enumera anche l'essere in pace verso tutti gli uomini (*pròs pántas anthrṓpous*: 4,5,24).

nentemente relazionale, poiché suppone uno stato di quiete e prosperità nei rapporti vicendevoli, pur con degli evidenti riflessi nell'interiorità personale. Se poi il partner del rapporto è Dio, si tratta naturalmente del massimo dei beni.[372] Paolo aveva già evocato la pace non solo nella formula stereotipa dei saluti iniziali (in 1,7), ma anche come elemento di premio per chi opera il bene (in 2,10, pur in una prospettiva retribuzionistica) e poi nella citazione del biasimo biblico verso i malvagi che non conoscono la via della pace (in 3,17); più avanti nella lettera, essa sarà connessa con i valori della vita (8,6), della giustizia e della gioia (14,17; 15,13), così da dover essere perseguita costantemente (14,19). La sua connotazione teologica emergerà esplicitamente alla fine, quando Dio stesso sarà definito in termini originali come «il Dio della pace» (15,33; 16,20; cf. 1Cor 14,33; 2Cor 13,11; Fil 4,9; 1Ts 5,23; 2Ts 3,16). Nel nostro caso Paolo esprime l'acquisizione di uno *status* positivo, una condizione stabile (cf. *Note di critica testuale*) di pace e di riconciliazione, che la preposizione *prós* caratterizza comunque come qualcosa di vivo e dinamico. Il lessico della pace, derivante dai rapporti interpersonali della vita quotidiana, va oltre quello della mera giustificazione, che è di origine forense e che segna la differenza tra il giustificante e il giustificato; al tema della giustizia derivante dall'alto per un dono di Dio, quello della pace conferisce in più la dimensione di una relazione che parte dal basso e va verso Dio secondo un certo rapporto di parità o almeno di comunione.[373] E tuttavia il contesto lascia ben intravedere che la pace ottenuta è il risultato della giustificazione, come direbbe Isaia: «L'effetto della giustizia è la pace» (Is 32,27). In ogni caso, va ben tenuto presente che Paolo sviluppa il suo discorso in netta antitesi rispetto al tema dell'ira divina, con cui era iniziata l'esposizione in 1,18ss, e porta ora al culmine l'argomentazione contraria impostata a partire già da 3,21-22. Il cristiano giustificato per grazia è ormai al di fuori della portata di quell'ira e di quella condanna (cf. 8,1).[374]

[372] Cf. R. Penna, «L'évangile de la paix», in L. De Lorenzi (ed.), *Paul de Tarse, apôtre du notre temps*, Rome 1979, 175-199.

[373] Il tema perciò va oltre quello enunciato da Ez 37,26 («Farò con loro un'alleanza di pace, che sarà con loro un'alleanza eterna») e anche dall'apocrifo *1Hen* 1, 8 («Ma per i giusti, Egli farà la pace e proteggerà gli eletti; su di loro sarà la benevolenza e tutti saranno del Signore, prospereranno, saranno benedetti e la luce di Dio splenderà per loro»); qui infatti non solo è assente la figura di Gesù Cristo, ma non è nemmeno presente il fattore-fede e tutto invece è riservato a un intervento divino di sapore predestinazionistico.

[374] Una sfumatura interessante è che nel discorso dell'Apostolo riemerge qui la prima persona plurale del verbo, tale da coinvolgere realisticamente mittente e destinatari nello stesso beneficio della giustificazione, come aveva già suggerito l'impiego del pronome di prima persona plurale ripetutamente utilizzato nell'*excursus* su Abramo (cf. 4,1.12.16.24-25). Sul valore della prima persona plurale nel presente discorso paolino, cf. P.M. McDonald, «Romans 5.1-11 as a Rhetorical Bridge», in *JSNT* 40(1990), 81-96. I precedenti verbi alla prima persona plurale avevano piuttosto valore retorico (cf. 4,9.1; 3,31.28.19.9.8), come inopportunamente sostiene che avvenga anche nel nostro caso, anzi in senso diatribico, S.E. Porter, «The Argument of Romans 5: Can a Rhetorical Question Make a Difference?», in *JBL* 110(1991), 655-677.

La specificazione «mediante il Signore nostro Gesù Cristo» (*dià toû kyríou hēmôn Iēsoû Christoû*) rappresenta il culmine dell'intera frase, in quanto porta in primo piano il fondamento strumentale o lo strumento fondamentale, cioè la necessaria mediazione dell'avvenuta operazione di giustificazione. Tanto l'atto divino dichiarato nel passivo del participio («giustificati») quanto l'atto umano del credere espresso nel complemento («per fede») come pure e soprattutto il risultato di una ritrovata condizione di pace enunciato nel verbo principale («siamo in pace con Dio») trovano finalmente in Gesù Cristo il loro comune denominatore e da lui sono profondamente connotati.[375] Non c'è dunque giustificazione senza Gesù Cristo, così come senza di lui la fede cristiana perderebbe il suo specifico contenuto e la comunione con Dio sarebbe priva del suo referente tipicamente evangelico.[376] La formulazione con la preposizione greca *diá*, «mediante», riferita a Gesù Cristo si oppone con stridore alle stesse enunciazioni precedentemente incentrate sulla mediazione della Legge e delle opere da essa richieste (cf. 2,12.27; 3,20.27; 4,13; cf. Gal 3,21). D'altronde, dire «mediante Gesù Cristo» è come dire «mediante la fede», secondo quanto Paolo ha già ripetutamente dichiarato in precedenza (cf. 3,22.25.30.31; 4,13). Tanto Gesù Cristo quanto la fede in lui rappresentano l'esatto contrario di una concezione impostata rispettivamente sulla Legge e sulle opere.

La mediazione cristologica è tanto importante che l'Apostolo ne prosegue e ne sviluppa la tematica nel **v. 2,** senza soluzione di continuità. Qui anzi si ripete la stessa preposizione con il complemento relativo «per mezzo del quale» (*di'hoû*), che riprende il nome appena menzionato per insistervi ulteriormente. Mediante lui, dunque, «con la fede, abbiamo conseguito l'accesso (*kaì tḕn prosagōgḕn eschḗkamen têi pístei*)[377] a questa grazia (*eis tēn chárin taútēn*), nella quale stiamo saldi» (*en hêi hestḗkamen*). Oltre alla ripetizione del concetto di fede come fattore determinante che fonda la novità dell'identità cristiana, l'idea centrale di questa frase è quella di un insospettato accesso alla benevolenza divina.

Il termine *prosagōgḗ* nel NT è raro ed è esclusivamente paolino con valenza intransitiva (Rm 5,2; Ef 2,18; 3,12), mentre nel greco della LXX è del tutto assente. Qui, in compenso, è frequente il verbo *proságein* al transitivo (prevalentemente dall'ebr. *qārab*, «accostare, accostarsi»), che ha sostanzialmente un significato liturgico-cultuale, poiché viene usato perlopiù a proposito di offerte presentate al Signore, specie di animali da sacrificare (cf. Es 29,10; sempre in Lv [43 volte]; Nm 6,12; eccezioni: Giuseppe fa avvicinare i suoi fratelli in Gen 48,9; Mosè si avvicina al roveto ardente in Es 3,4; avvicinarsi alle mura della città in 2Sam 11,21; ecc.).[378] Negli autori greci classici il significato cultuale è ben presente (cf. Erodoto 2,58,1; 3,24,4), ma sono più caratteristici quelli di avvicinamento a un determinato luogo come un approdo (cf. Polibio 10,1,6), di udienza davanti a un sovrano (cf. Senofonte, *Cirop.* 3,2,12), di adduzione di un teste in tribunale (cf. Plutarco, *Mor.* 1049b).

La LXX però non costruisce mai il verbo con la preposizione *eis*, bensì o con *prós*, «verso», o con *énanti*, «davanti», o con il semplice dativo.[379] In Rm 5,2, invece, Paolo impiega la preposizione *eis* per indicare un accesso che non è affatto estrinseco come una mera vicinanza o, peggio, una direzione di marcia; ben di più, il costrutto suggerisce che si tratta di un vero ingresso, un'introduzione, direi una immissione: Cristo fa entrare il credente giustificato «dentro» il favore divino, da cui viene per così dire rivestito, abbracciato.[380] Nel testo epistolare precedente, la «grazia», come ambito nel quale siamo non solo accettati ma inseriti, era già stata menzionata non solo nel prescritto (cf. 1,5.7), quanto soprattutto nell'affermazione appartenente alla nostra stessa sezione epistolare, 3,24, secondo cui tutti sono «giustificati gratuitamente con la sua grazia mediante la redenzione che è in Cristo Gesù». Il vocabolo *cháris*, probabilmente un sostantivo deverbale da *chaírein*, «rallegrarsi»,[381] indica un atteggiamento di lieta disponibilità, quindi di accoglienza, di favore, di benevolenza (oltre che di bellezza, di gloria, di riconoscenza/riconoscimento). Anche in 4,16, a proposito del caso archetipico di Abramo, l'Apostolo aveva connesso la grazia con la fede, disgiungendola polemicamente dalle opere della Legge (cf. 4,4). La stessa conclusione si deve trarre ora dal nostro passo: a procurarci la benevolenza di Dio e in sostanza la comunione con lui non è l'osservanza della Legge, ma è la personale adesione di fede a Cristo Signore e a ciò che mediante lui è stato operato in nostro favore.

Nel raggio d'azione di questa grazia divina noi «stiamo saldi».[382] L'idea è la stessa che si legge in Gal 5,1: «Per la libertà Cristo ci ha liberati: state dunque

[375] Cf. M. ADINOLFI, «Cristo e la pace in *Rm* 5,1-2a», in *Il Verbo uscito dal silenzio. Temi di cristologia biblica* (Collana biblica s.n.), Roma 1992, 131.142.

[376] Calvino commenta: «Se qualcuno vuole cercare il riposo della propria coscienza mediante le opere, perderà il suo tempo... poiché solo Cristo è la nostra pace» (J. Calvin 116). Il tema della pace mediata da Cristo, e specificatamente dal «sangue della sua croce», avrà una rimarcata prosecuzione in Col 1,20, dove la pace assumerà delle connotazioni addirittura cosmiche.

[377] Alla congiunzione *kaí* dell'originale greco con ogni probabilità non va attribuito valore rafforzativo («anche»), ma semplicemente esplicativo («cioè») o addirittura pleonastico (cf. BDR § 442,6.7).

[378] Il sostantivo è presente con senso cultuale in *Aristea* 42.

[379] La preposizione *prós* è impiegata anche in Ef 2,18 («Mediante lui abbiamo entrambi accesso al Padre [*pròs tòn patéra*] in un solo spirito»), mentre il dativo è presente anche in 1Pt 2,18 («Cristo patì una volta sola per i peccati, giusto per gli ingiusti, al fine di avvicinarvi a Dio»: *hína hymâs prosagágēi tôi theôi*).

[380] Il verbo *proságein* nel senso di attirare a sé e «abbracciare» (gli amici) è impiegato da SENOFONTE, *Cirop.* 7,5,39.

[381] Cf. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, 1248; vedi l'excursus a commento di 3,24.

[382] Si noti il gioco di assonanza tra i due verbi *eschḗkamen/hestḗkamen*, dei quali il primo indica un'azione di ottenimento (perfetto del verbo *échein*, «avere»), mentre il secondo ne precisa il risultato come condizione stabile (perfetto del verbo *hístēmi*, intrans. «stare [diritto; fermo], trovarsi, essere collocato»; in PLATONE, *Rep.* 436c esso è opposto a *kineîsthai*, «muoversi»).

saldi (*stḗkete*) e non mettetevi di nuovo sotto un giogo di schiavitù». Nel nostro passo di Rm manca l'idea polemica della schiavitù (emergerà in 8,15) e ogni preoccupazione parenetica, poiché il tono è quello di chi ha solo da gioire per i beni ricevuti. Bello è il commento di Tommaso d'Aquino: «Per questa grazia, non solo ci siamo sollevati (*resurreximus*) dai peccati, ma anche stiamo (*stamus*), stabili e in piedi (*firmi et erecti*), orientati alle cose celesti (*per affectum in caelestibus*)».[383]

Un ultimo tratto caratteristico della nuova condizione cristiana è che «ci vantiamo nella speranza della gloria di Dio» (*kaì kauchṓmetha ep'elpídi tês dóxēs toû theoû*). L'affermazione integra e insieme si oppone a quella che abbiamo trovato all'inizio della nostra sezione epistolare: «Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio» (3,23). Certo, la speranza per natura sua non implica ancora il conseguimento del bene sperato (cf. 8,24-25); ma Paolo qui applica audacemente a essa il concetto di vanto, che prima aveva drasticamente escluso dall'evento della giustificazione avvenuta per grazia di Dio in Cristo e per fede del credente (cf. 3,27; 4,2). C'è dunque un vanto positivo, che caratterizza il cristiano, ed esso da una parte è basato sulla partecipazione già effettiva alla grazia di Dio e dall'altra è orientato all'acquisizione della gloria escatologica ancora a venire. Così Paolo riformula in termini affermativi ciò che aveva espresso negativamente in 1,16: «Non ho vergogna dell'evangelo»; come a dire: Anzi, mi vanto in esso.[384] Con ciò, a parte il riferimento ad Abramo in 4,18, questa è la prima volta che nella lettera egli parla di speranza per il giustificato, e lo fa in un contesto in cui tratteggia le caratteristiche fondamentali dell'identità cristiana, per cui la speranza non è la tensione inquieta verso qualcosa di incerto, ma è la ferma attesa di qualcosa di sicuro (cf. Col 1,5.27).[385]

> In effetti, la semantica biblica della speranza in senso religioso diverge assai da quella del mondo pagano antico. Qui, a parte il mito negativo del vaso di Pandora (cf. Esiodo, *Op.* 59-104) e la concezione altrettanto sfavorevole che ne ha lo stoicismo come di una passione non razionale (cf. Epitteto 3,26,11: non sperare nulla se non «da te stesso»), la speranza si limita sostanzialmente a una garanzia di immortalità offerta dai culti misterici.[386] Ma è nella LXX che si opera una «vera rivoluzione semantica», secondo cui la speranza «non è più un attendere indeterminato, ma una fede sicura e certa in Jahvé»;[387] così si legge sia nell'AT (cf. Sal 146,5: «Felice colui, la cui speranza è nel Signore, suo Dio»; Ger 17,7: «Benedetto l'uomo che confida nel Signore, e il Signore è la sua speranza»), sia a Qumran (cf. 1QH 11,30-31: «Rallegra l'anima del tuo servo con la tua verità e purificami con la tua giustizia, dal momento che ho avuto fiducia nella tua bontà e ho sperato nella tua grazia»), sia in Filone Al. (cf. *Spec.leg.* 1,310: «La più grande speranza è la speranza in Dio»; *Praem.* 13: «Degno di stima è solo colui che ha riposto la speranza in Dio»).

[383] Tommaso d'Aquino, *Super ep. ad Rom. lect.*, ed. Cai § 383; e vengono citati dalla vg Sal 120,21 (*Stantes erant pedes nostri*, «Erano fermi i nostri piedi...») e Sal 19,9 (*Nos autem surreximus et erecti sumus*, «Noi ci siamo alzati e ci siamo messi in piedi...»).

[384] Cf. Pitta 221.

[385] Sul tema, cf. G. Nebe, *«Hoffnung» bei Paulus: Elpis und ihre Synonyme im Zusammenhang der Eschatologie* (SUNT 16), Göttingen 1983; C. Spico, *Note di lessicografia neotestamentaria*, 2 voll., Brescia 1994, I, 552-567.

[386] Secondo Cicerone i misteri di Eleusi non hanno saputo offrire agli uomini niente di meglio che un motivo per vivere nella gioia e per morire «con una buona speranza» (*Leg.* 2,14,36); cf. Platone: «Bello è il premio, e grande la speranza!» (*Fed.* 114c). Peraltro, è sintomatico che Luciano descriva pessimisticamente gli uomini tormentati da uno sciame di passioni, come vespe, elencandole con la speranza al primo posto: «Speranze, timori, ignoranze, piaceri, cupidigie, collera, inimicizie, e cose simili... Ma il timore e la speranza volano sopra a tutte» (*Caronte* 15).

[387] Spico, *Note di lessicografia*, I, 559.

Va comunque notato che per Paolo la speranza non ha più come oggetto, alla maniera giudaica, una giustificazione ancora a venire, da stabilire nel corso del futuro giudizio di Dio. Essa invece verte semplicemente sulla condivisione della gloria di Dio. L'attesa giudaica in una sentenza escatologica di giustificazione era stata ben espressa dall'Apostolo in 2,12-13 (cf. commento); ma, poiché con la fede nella giustizia di Dio ormai rivelatasi in Cristo la sentenza di giustificazione per il credente è già stata emessa, non resta da attendere altro che la partecipazione della gloria divina per ogni giustificato.[388]

È questa certezza gioiosa che nei **vv. 3-4** porta Paolo a estendere il vanto persino nelle situazioni di sofferenza. La paradossalità del pensiero è evidenziata dal costrutto introduttivo «non solo, ma» (*ou mónon dé, allá*), che segna un crescendo o meglio l'applicazione, per natura improbabile, del principio-speranza a situazioni apparentemente contrarie a ogni forma di vanto. Una dichiarazione paradossale parallela si può leggere in 2Cor 7,4: «Sovrabbondo di gioia in ogni nostra tribolazione» (cf. ib. 8,2), dove appunto la gioia corrisponde al vanto come atteggiamento che si suppone naturalmente stridente con ogni forma di dolore.

Paolo utilizza qui il termine *thlîpsis*, «tribolazione, sofferenza, pena, afflizione», che nel NT è caratteristico delle sue lettere autentiche (20 volte su 45). Stando all'etimologia del termine[389] e all'uso che generalmente ne fa l'Apostolo, esso sta a significare non tanto i dolori fisici personali, come le malattie, quanto piuttosto le prove dolorose che provengono dall'esterno, dall'impegno apostolico, e che egli mette a servizio dell'evangelo.[390] Un esempio tipico di questo at-

[388] Ricordiamo che il concetto biblico di gloria (*kābôd/dóxa*) implica l'idea di splendore, di bellezza, di magnificenza: tratti tipici di Dio stesso, che la speranza escatologica qui affermata ritiene condivisibili anche dall'uomo; anzi, proprio la loro condivisione a livello antropologico è costitutiva dell'*éschaton*. Vedi *1Hen* 50,1: «La luce dei giorni sarà su di loro e la gloria e l'onore si volgeranno verso i Santi... Gli eletti e i giusti indosseranno il vestito della vita... E la vostra gloria non avrà fine al cospetto del Signore degli spiriti» (50,1; 62,15.16).

[389] Il sostantivo deriva dal verbo *thlíbō*, «comprimere, opprimere, schiacciare, angustiare, tormentare», e in Rm 2,9 serviva per qualificare la punizione di chi non opera il bene.

[390] Le malattie sono certamente comprese per estensione nel concetto di tribolazione; infatti, a meno di intendere la prima persona plurale del verbo «ci vantiamo» come un plurale maiestatico ristretto al solo scrivente, Paolo fa riferimento a una esperienza comune della vita cristiana in generale, e d'altronde è sicuro che non tutti i destinatari di Rm sono impegnati in una vita apostolica.

teggiamento si trova nella celebre pagina di 2Cor 11,21b-30, etichettata dalla critica come «Narrenrede» o discorso di un pazzo, in cui Paolo enumera tutta una serie di prove pesanti che gli sono occorse nella sua dedizione all'evangelo: è vero che là egli non impiega il nostro termine, ma ricorre a un insieme di eloquenti sinonimi (*kópoi*, «fatiche»; *plēgaí*, «percosse»; *thanátoi*, «morti»; *móchthos*, «travaglio»; *astheneíai*, «debolezze») e conclude con un'analoga affermazione: «Se è necessario vantarsi, mi vanterò delle mie debolezze» (2Cor 11,30). Il tema ha dei paralleli nella tradizione sapienziale giudaica (cf. Sap 3,4-6; Sir 2,1-9), ma ancor più nella filosofia stoica, come si vede particolarmente in Epitteto,[391] e nei riflessi che essa dimostra di avere in uno scritto giudeo-ellenistico come l'apocrifo *4Mac*. Qui l'elogio per i sette fratelli maccabei e per la loro madre offre qualche analogia con il passo paolino: «Grazie al loro coraggio e alla loro resistenza (*epì tê*$_i$ *andreía*$_i$ *kaì hypomonê*$_i$) essi riscossero l'ammirazione non solo di tutta l'umanità, ma addirittura dei loro stessi carnefici» (1,11); «Noi, grazie a questo supplizio e alla nostra sopportazione (*dià têsde tês kakopatheías kaì hypomonês*), riporteremo i premi riservati alla virtù e saremo accanto a Dio, in nome del quale appunto soffriamo» (9,8); «Coraggio, dunque, madre dall'anima santa, tu che a sostegno della sopportazione hai salda la speranza in Dio» (17,4: *tèn elpída tês hypomonês bebaían échousa pròs tòn theón*, lett. «tu che hai in Dio la solida speranza della sopportazione»).[392]

Paolo motiva il vanto nelle tribolazioni ricorrendo, dal punto di vista formale, all'espediente retorico detto *gradatio* o *climax* («scala») o *catena* ed esposto in forma di *sorite*, «cumulo, mucchio».[393] Egli infatti enumera in rapporto di causa-effetto (con il verbo *katergázetai*, «produce, provoca, opera, conduce a») la serie «tribolazione>fermezza>maturità>speranza», ripetendo ciascun elemento

[391] Vedi per tutti un paio di celebri passi: «Mostratemi un uomo malato e felice, in pericolo e felice, morente e felice, esiliato e felice, diffamato e felice. Mostratemelo: io desidero, per gli dèi, vedere uno stoico. Ma voi non potete mostrarmi un uomo così. Mostratemene almeno uno che si sta modellando in questo modo, uno che si è orientato in questa direzione. Fatemi questo piacere. Non rifiutate di farmi vedere uno spettacolo che, vecchio come sono, non ho ancora contemplato» (EPITTETO, *Diatr.* 2,19,24-25); «E com'è possibile che viva sereno chi non ha niente, chi è nudo, senza casa, senza focolare, sordido, senza schiavi, senza città? Ecco, il Dio vi ha mandato uno che a fatti vi dimostri la possibilità. Guardatemi: sono senza casa, senza città, senza beni, senza schiavi; il mio giaciglio è la terra: non ho moglie, non figli, non una casetta, ma la terra soltanto e il cielo e un unico mantello. Eppure, che mi manca? Non sono senza dolori? Non sono senza timori? Non sono libero?» (*ib.* 3,22,45-47)!

[392] Si possono distinguere e documentare due modi di considerare la sofferenza nell'antichità: l'uno la considera come il modo con cui Dio conduce alla disciplina coloro che vanno fuori strada (cf. *Ps.Sal.* 10,1-2: «Beato l'uomo, di cui il Signore si ricorda rimproverandolo, e che con la frusta è tenuto lontano dalla via malvagia... Colui che prepara la schiena alle fruste sarà purificato»); l'altro vi scorge la condizione per allenarsi nella virtù (cf. SENECA, *De prov.* 2,6: «Dio ha per i buoni l'animo di un padre. Li ama fortemente e dice: "Siano travagliati dalle fatiche, dai dolori, dalle privazioni, perché acquistino la vera forza". Una felicità ignara di ferite non sopporta alcun colpo, mentre quella che si è battuta continuamente con le avversità ha fatto il callo attraverso le prove e non cede a nessun male»); cf. Talbert 134-136.

[393] Cf. LAUSBERG, *Elementi*, §§ 256-258; in fondo si tratta di una «anadiplosi continuata» (B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Milano ^{2}1989, 197).

conclusivo di una frase all'inizio di quella seguente. La sosta rinnovata sui singoli termini, consistente nella loro ripetizione, consente una marcatura particolare di ciascuno di essi, ottenendo in più un effetto di attesa della conclusione a cui l'insieme è orientato e a cui finalmente giunge.[394] Ovviamente i due termini estremi, tribolazione e speranza, sono i più importanti e, costituendo una sorta di ossimoro, esprimono l'idea forte, che più sta a cuore all'Apostolo, cioè: non far sì che la sofferenza soffochi la speranza/fiducia. I due termini intermedi, a loro volta, hanno lo scopo di far vedere come si passa da un polo all'altro. La *hypomonḗ*, che abbiamo tradotto con «fermezza» per indicare sia la persistenza nella prova sia il risultato nella stabilità del carattere, letteralmente significa «resistenza sotto», quindi «sopportazione, pazienza, perseveranza» e per derivazione in senso positivo «costanza, tenacia, fermezza».[395] Non per nulla nel NT il termine (30 volte) è preferito, oltre che da Ap (1,9; 2,2.3.19; 3,10; 13,10; 14,12), appunto dall'epistolario paolino (10 volte nelle lettere autentiche e 6 in quelle non autentiche), avendo come sfumatura semantica anche il senso di «aspettazione» sia pur sofferta, cioè la prospettiva di uscirne fuori (cf. nella sola Rm 2,7; 5,3.4; 8,25; 15,4.5). Quanto alla *dokimḗ*, tradotta per estensione con «maturità», si tratta di un vocabolo tardivo e raro che letteralmente significa «esame, prova, esperimento», con prevalente allusione al superamento di una verifica e quindi, in senso umano, al conseguente risultato morale, cioè al carattere forgiato che ne deriva;[396] è quello che in termini commerciali odierni si direbbe, con un anglismo, di un prodotto *testato*. Si allude perciò al processo di acquisizione di una personale maturità, proveniente dalla durezza delle prove subite e dalla fermezza che in esse si è dimostrata: si è testati dalle prove della vita! Ebbene, che la speranza giunga infine come frutto di questa temperie di circostanze e di forza interiore può sembrare ben originale, certo inconsueto; ma essa in realtà costituisce appunto la via di fuga, l'uscita di sicurezza, che non solo permette di andare oltre le sofferenze, ma che cresce e matura sull'esperienza delle sofferenze stesse e quindi dentro di esse.[397]

Il **v. 5** giunge infine a spiegare la radice profonda e tipica di questa originale tensione del cristiano dentro e al di là delle sofferenze. Infatti, Paolo continua,

[394] Un esempio analogo, anche se meno sviluppato, si trova in Gc 1,3-4: «Considerate perfetta letizia, fratelli miei, quando subite ogni sorta di prove (*peirasmoí*), sapendo che la prova della vostra fede produce la pazienza (*katergázetai hypomonḗn*), e la pazienza completi l'opera sua in voi, perché siate perfetti e integri».

[395] In questo senso, *hypomonḗ* è sinonimo di *kartería*, e infatti entrambi sono accostati da Origene quando parla della passione di Gesù: «Il suo silenzio in mezzo alle sferze e alle innumerevoli ingiurie indica maggiore *fermezza e pazienza* di ogni e qualsiasi frase» (*C.Cels.* 7.55).

[396] Cf. Bauer – Danker, *s.v.*; CHANTRAINE, *Dictionnaire*, 291; SPICQ, *Note di lessicografia* I, 416.

[397] Vedi il paragone che porta Filone Al. a proposito dei malati: «Se appare un minimo germe di guarigione, bisogna, come per un tizzone rimasto sotto la cenere, rianimarlo con ogni sorta di precauzione; infatti, se questo germe sopravvive e s'ingrandisce, si può sperare che il malato godrà di una vita migliore e più sicura» (*Sacr.* 123).

«la speranza non delude (*hē dè elpís ou kataischýnei*), poiché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori (*hóti hē agápē toû theoû ekkéchytai en taîs kardíais hēmôn*) mediante lo Spirito Santo che ci è stato donato (*dià pneúmatos hagíou toû dothéntos hēmîn*)». Esaminiamo questo luminosissimo testo[398] secondo le sue tre componenti.

L'affermazione iniziale, mediante il *mot-crochet* «speranza», si aggancia alla *gradatio* appena formulata nei vv. 3b-4 e la porta a conclusione, enunciando finalmente il vero motivo del vanto cristiano. Il verbo impiegato a proposito dell'affidabile certezza della speranza, tale da escludere ogni disinganno, è lo stesso che più avanti Paolo applicherà alla solidità propria della figura di Cristo (cf. 9,33) e della nostra fede in lui (cf. 10,11). Che egli ora lo dica della speranza, è conforme a un tema frequente nel Salterio: «I nostri padri... sperando in te non rimasero delusi» (Sal 21/22,6), «Chiunque spera in te non resti deluso» (Sal 24/25,3), «In te, Signore, mi sono rifugiato, mai sarò deluso» (Sal 30/31,1), «In te mi rifugio, Signore, che io non resti confuso in eterno» (Sal 70/71,1), «Sostienimi secondo la tua parola e avrò vita, non deludermi nella mia speranza» (Sal 118/119,116). La speranza cristiana, del resto, già in quanto fondata sulla giustificazione per fede, implica in sé un'incrollabile dimensione di saldezza, derivante dalla giustizia salvifica di Dio stesso. È per questo che la speranza «non delude», cioè non è motivo di disonore, di vergogna, di ignominia, di infamia; l'uso assoluto del verbo, senza complemento oggetto (che comunque non può essere altro che un sottinteso «noi»),[399] evidenzia la negazione di tutti questi concetti sinonimi per se stessi, e, quasi come in una litote (cf. 1,16), sottolinea il suo contrario, cioè la lode, il successo, la riuscita, l'andare a fronte alta, il vanto stesso (cf. Sal 33/34,5: «I vostri volti non saranno sconvolti»; Is 28,16: «Chi crede non proverà alcuno smacco», *ho pisteúōn ou mè kataischynthêi*).

Ma la seconda componente della frase introduce un nuovo motivo di solidità e perciò di sicurezza: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori». È la prima volta che Paolo parla di amore nella nostra lettera, e lo fa connotando l'*agápē* in senso teologico, in quanto «di Dio».[400] Ma è la connotazione teologica che va sottolineata. Infatti, il genitivo impiegato da Paolo ha sicuramente valore soggettivo (= l'amore con cui Dio ama noi), non oggettivo (= l'amore con cui noi

[398] A quanto pare, questo solo passo neotestamentario, particolarmente confortante, è citato da Agostino ben 201 volte (cf. SPICQ, *Note di lessicografia* I, 566 nota 43). Vedi anche C.P. BAMMEL, «Patristic Exegesis of Romans 5:5», in *JTS* 47(1996), 532-542.

[399] Nel greco classico il verbo può avere oggetti molto vari: la natura di un uomo (cf. SOFOCLE, *Elettra* 609), la gloria (cf. EURIPIDE, *Elena* 845), la stirpe (ARISTOFANE, *Uccelli* 1451), la patria (cf. ARISTOFANE, *Nuvole* 1220), gli antenati (cf. PLATONE, *Lachete* 187a), le promesse (cf. PLATONE, *Simp.* 183e), le donne altrui (cf. LISIA, *Per l'uccisione di Eratostene* 49).

[400] L'introduzione di questo concetto, dopo che poche righe prima si è parlato sia della fede sia della speranza, allude discretamente alla classica triade cristiana fede-speranza-amore, che altrove ricorre secondo successioni diverse (per esempio in 1Ts 1,3 abbiamo fede-amore-speranza); cf. P. IOVINO, *Chiesa e tribolazione. Il tema della* thlîpsis *nelle lettere di S. Paolo*, Palermo 1985, 110.

amiamo Dio), come si deduce da più di una osservazione.[401] In primo luogo, va notata la sua immediata connessione con il dono effettivo dello Spirito Santo; in secondo luogo, Paolo stesso ne dà la spiegazione nel successivo v. 8 («Dio dimostra il suo amore per noi»); infine, bisogna cogliere la portata retorica dell'affermazione all'interno dell'argomentazione epistolare: l'effusione dell'agàpe di Dio infatti si contrappone icasticamente sia all'ira di Dio, rivelata sopra ogni empietà e ingiustizia (di cui si parlava in 1,18-32), sia al concetto di giustizia retributiva, secondo cui Dio calcolerebbe solo il dovuto in base alle effettive prestazioni dell'uomo (cf. 2,1-11).

Ebbene, sulle 117 volte in cui il termine *agápē* ricorre nel NT, esso ha una valenza morale assolutamente maggioritaria, come qualificazione del comportamento etico del cristiano. Solo in 14 casi si riscontra l'esplicito sintagma «l'amore di Dio» o «del Padre» o «suo» (in Lc 11,42; Gv 5,42; Rm 5,5.8; 8,39; Col 1,13; 2Ts 3,5; 1Gv 2,5.15; 3,17; 4,9.12.; 5,3; Gd 21), a cui vanno aggiunte le seguenti espressioni: «il Dio dell'amore» (2Cor 13,11), «l'amore è da Dio» (1Gv 4,7), «Dio è amore» (1Gv 4,8.16), «l'amore che Dio ha in noi» (1Gv 4,16), «chi rimane nell'amore rimane in Dio» (1Gv 4,16); in più, si trova alcune volte una connotazione cristologica (in Rm 8,35; 2Cor 5,14; Ef 3,19; 1Tm 1,14; 2Tm 1,13).[402]

Se collochiamo la presente affermazione nel quadro dell'argomentazione sviluppata dall'Apostolo, non si può non intravedere nel concetto dell'*agápē* di Dio una variante semantica della «giustizia (salvifica) di Dio», in base alla quale l'uomo credente viene giustificato. In entrambi i casi si tratta di un'iniziativa unilaterale di Dio stesso in totale favore dell'uomo. L'agàpe neotestamentaria, infatti, sta a indicare un amore totalmente gratuito e immotivato, rivolto verso chi non sembrerebbe degno né di *érōs* né di *filía*.[403] Bisogna però distinguere. Mentre il tema della giustizia impiega un linguaggio di tipo forense, che per natura sua implica e mantiene una distinzione qualitativa tra il giustificante e il giustificato, il tema dell'agàpe invece sottintende una dimensione partecipazionista, tendenzialmente mistica, in base alla quale l'amante e l'amato condividono una medesima qualità, essendo del resto nella natura dell'amore l'unione e anzi la fu-

[401] Agostino pensava solo a un genitivo oggettivo (cf. *De spiritu et lettera* 32,56), come pure Pelagio (cf. De Bruyn 90), mentre invece Tommaso d'Aquino pensava ad entrambi (cf. ed. Cai § 390) e l'agostiniano Lutero seguiva l'antico padre della Chiesa (cf. Pani I, 235-236). Oggi invece i commentatori sono praticamente unanimi nel parlare del solo genitivo soggettivo. Ciò del resto è già evidente sia in Origene (cf. Cocchini I, 223) sia in s. Giovanni Crisostomo (che addirittura identifica l'amore di Dio con lo Spirito Santo: cf. PL 60,470), oltre che in Erasmo (cf. Mara 179).

[402] Qualcosa di analogo succede per il verbo *agapân*: su 144 ricorrenze, e a prescindere dai testi giovannei in cui è detto che Dio ama il Figlio, solo in 19 casi esso ha Dio (o Cristo) come soggetto di un amore verso il mondo o gli uomini o la Chiesa (cf. Gv 3,16; Rm 8,37; 9,13; 2Cor 9,7; Ef 2,4; 5,2.25; Col 3,12; 1Ts 1,4; 2Ts 2,13.16; Eb 12,6; 1Gv 4,10.11.19; Gd 1; Ap 1,5; 3,9; 20,9).

[403] Per gli aspetti semantico-linguistici del vocabolo, cf. SPICQ, *Note di lessicografia*, I, 50-67 (con ampia bibliografia); e il volume tuttora stimolante di A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971; per estensione, cf. L. PIZZOLATO, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993, specie 216-218.

sione dei soggetti. In effetti, a differenza della nuova giustizia ottenuta per grazia, ora si dice che questo amore «è stato riversato»,[404] utilizzando una metafora che all'origine richiama l'idea del traboccamento o del travaso di un liquido dalla pienezza di un contenitore a un altro. È la LXX che, oltre a riferirlo a una serie di fattori molto vari (soprattutto il sangue, ma anche l'acqua, e per estensione l'ira, la preghiera, la benedizione, la sapienza), testimonia l'uso metaforico del verbo in rapporto allo Spirito di Dio (cf. Gl 2,28/3,1; 2,29/3,2; Zc 12,10: «Riverserò sopra la casa di Davide e sopra gli abitanti di Gerusalemme uno spirito di grazia e di consolazione»).[405]

Sicché, la formulazione del testo paolino lascia intendere che tra l'agàpe di Dio e lo Spirito Santo[406] esiste un nesso strettissimo, se non addirittura un'identificazione.[407] È lo Spirito infatti che funziona come mezzo (*diá*) dell'effusione dell'agàpe divina e anche, inevitabilmente, come segno della sua perdurante presenza. Che esso non sia soltanto uno strumento di trasmissione risulta dal fatto che lo Spirito Santo «ci è stato donato». Dunque, non solo l'agàpe di Dio è stata riversata (*ekchékytai*) nei nostri cuori, ma insieme a essa è stato elargito (*toû dothéntos*) anche lo Spirito di Dio.[408] Il perfetto usato da Paolo a proposito dell'agàpe allude al doppio momento concernente lo Spirito, che da una parte è già stato versato (come suggerisce l'aoristo)[409] e dall'altra rimane tuttora nel cristiano come una acquisizione stabile. Del resto, l'inabitazione dello Spirito nel cristiano è tema tipico di Paolo, come si vede per esempio in Rm 8,9 («Lo Spirito di Dio abita in voi») e in 1Cor 3,16 («Non sapete che voi siete tempio di Dio e

[404] Il verbo impiegato da Paolo è una forma ellenistica (*ek-chýnnō*) di quello classico (*ek-chéō*; così anche nella LXX) ed è lo stesso che le tradizioni sinottiche attribuiscono alle parole di Gesù sul calice durante l'ultima cena: «Questo è il mio sangue dell'alleanza, che è versato per molti» (Mc 14,24: *tò ekchynnómenon hypèr pollôn*).

[405] Così anche in Ez 39,29, ma solo nell'ebraico: «Effonderò il mio spirito (TM *šāfaktî 'et rûḥî*: LXX *exéchea tòn thymón mou*) sulla casa d'Israele».

[406] Il sintagma *pneûma hágion*, «spirito santo», è di origine giudaica e rende l'originale ebraico *ruaḥ haqqôdeš*, lett. «spirito di santità» (cf. Is 63,10.11; Sal 51,13; Sap 1,5; 9,17; Dn 5,12; 6,3; molto spesso a Qumran e nel rabbinismo; nel sintagma *pneûma hagiosýnēs* di Rm 1,4a si trova la versione greca servile dell'espressione semitica). Esso occorre qui per la prima volta senza alcuna spiegazione: segno che i lettori di Rm sapevano di che cosa si tratta (l'aggettivo «santo» rappresenta una specificazione, che distingue questo Spirito proveniente e connotato da Dio da qualunque altro spirito, impuro, diabolico, di errore, oppure umano [respiro, alito] o semplicemente cosmologico [vento]).

[407] Tuttavia, una vera sinonimìa è giustamente rifiutata da F.W. Horn, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLANT 154), Göttingen 1992, 407-409. Sarebbe invece opportuno e interessante approfondire il nesso tra lo Spirito e la fede, visto che questa sta all'inizio di tutto il processo di giustificazione; cf. in merito J.E. Aguilar Chiu, *La justificación y el Espíritu en Pablo* (Th. 713), Bern-New York 2003.

[408] Di un dono/effusione dello Spirito Santo si parla anche negli Inni di Qumran, ma solo individualmente in rapporto alla persona dell'innografo, che forse è il Maestro di Giustizia (cf. 1QH 4,26: «Ti rendo grazie, Signore, perché hai diffuso il tuo santo spirito sul tuo servo»; 5,25; 6,13.25; 8,16.20; 15,6-7; 17,32; 20,11-12).

[409] Il testo non dice quando esso sia stato dato; notiamo però che il participio aoristo *dothéntos* richiama in qualche modo quello del v. 1, *dikaiōthéntes*, e che quindi esiste forse un nesso tra questo dono e la giustificazione per fede.

che lo Spirito di Dio abita in voi?»); cf. anche Rm 8,11; 1Cor 2,12; 6,19; 2Cor 4,13; Gal 3,2.5; 4,6; Tt 3,15).

A questo proposito, si deve notare il costrutto «nei nostri cuori», che sta a indicare una presenza in profondità, quanto mai intima, dello Spirito stesso nei credenti. La formulazione diverge da quella della LXX testimoniata nei tre passi profetici citati. Là infatti il riversamento o effusione avviene «sopra», *epí* (rispettivamente «su ogni carne», «sui servi e sulle serve», «sulla casa di Davide e sugli abitanti di Gerusalemme»), a sottolineare che lo Spirito non solo proviene dall'alto, ma che esso conserva una sua tipica alterità, irriducibile a una eccessiva umanizzazione.[410] L'espressione «nei nostri cuori» è caratteristica di Paolo e, unita allo Spirito, si ritrova in due altre affermazioni analoghe: 2Cor 1,22 («Dio ci ha dato la caparra dello Spirito nei [*en*] nostri cuori») e Gal 4,6 («Dio mandò lo Spirito del Figlio suo nei [*eis*] nostri cuori»); in Rm il costrutto era già stato impiegato in 2,15 a proposito dei gentili e dell'«opera della Legge scritta nei loro cuori» (cf. commento).[411] Lo Spirito Santo, dunque, realtà sommamente relazionale (egli è di Dio, di Cristo, in noi), costituisce un *trait-d'union* tra Dio e il cristiano, quasi un comune denominatore, certo di origine e di natura divina, che nel credente fonda la speranza/attesa di una unione ultima e definitiva al di là di ogni attuale sofferenza (cf. il concetto di «caparra» in 2Cor 1,22; 5,5).[412]

Il **v. 6**, quasi riagganciandosi ai vv. 1-2, riprende il discorso su Gesù Cristo, come per dire che quanto è stato detto sull'agàpe di Dio e sul dono dello Spirito Santo non può essere affatto disgiunto dalla sua persona e soprattutto dalla sua sorte. Anzi, ora si comprende anche perché la speranza non delude: il perché sta appunto nel fatto oggettivo che Cristo morì per gli empi. Qui più che mai la particella *gár*, «infatti», ha valore esplicativo di quanto è stato detto poco prima.[413] L'Apostolo spiega in che cosa consista l'amore di Dio e, invece di definirlo, per così dire lo racconta.[414] L'importante infatti è di assicurare la sua realtà effettiva, la quale però è desumibile solo dal fatto che esso è racchiuso in un avvenimento storico, appunto nella sorte di una persona viva e concreta. Da questo punto di vista è eloquente il passaggio repentino dalla menzione dei «cuori», con tutta la sfe-

[410] Nell'AT è rarissimo leggere che lo Spirito sia «in» un uomo (così solo in Gen 41,38; Nm 27,18; Dn 5,12; 6,3) e in ogni caso si tratta di persone singole dotate di spirito profetico. Vedi in generale R. Penna, *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formula paolina*, Brescia 1976, Parte prima.

[411] La portata semantica dell'avere «nel cuore» si riscontra in quei passi in cui l'Apostolo allude alla massima interiorità personale sua o di altri soprattutto in senso affettivo (cf. 2Cor 3,2.3; 4,6; 7,3; Fil 1,7). Cf. il classico studio di E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris 1963 (= 1923), 109-128.

[412] «Lo Spirito è la nostra presente partecipazione alla vita eterna. Ma le cose stanno in modo tale che noi, mediante lui, ne diventiamo possessori solo in quanto egli si impossessa totalmente di noi» (E. Käsemann, *Saggi esegetici*, Genova 1985, 5).

[413] Lo stesso valore ha comunque la variante *eis tí gár?* Cf. *Note di critica testuale.*

[414] Cf. Pitta 225: «L'amore di Dio è raccontato più che definito».

ra di intimità che il cuore comporta, al piano dell'accadimento esterno consistente in una morte, che è piena di senso ma non per questo meno realistica.

È interessante la costruzione della frase. Paolo pone il soggetto («Cristo») subito all'inizio, e riserva il verbo principale («morì») solo alla fine. In mezzo c'è la sottolineatura della condizione umana: «mentre ancora noi eravamo deboli» (*éti... óntōn hēmôn asthenôn*), quasi a suggerire che essa è tutta abbracciata dall'evento-Cristo o almeno è tutto il suo scopo. Il concetto di debolezza, qui affermata per la prima volta in Rm (a parte la sua negazione con il verbo in 4,19 a proposito di Abramo),[415] implica in senso specifico l'idea di impotenza o di derelizione, cioè la mancanza di aiuto e l'incapacità di farcela da soli. Nel nostro caso è certamente compresa una dimensione religiosa e morale, visto il parallelismo con i tre aggettivi seguenti: «empi» (v. 6b), «peccatori» (v. 8), «nemici» (v. 10). All'interno dell'argomentazione epistolare, questa «debolezza» non può riferirsi ad altro che al quadro fosco tracciato in 1,18-32 e ancor più all'affermazione circa la generalità del peccato enunciata nella perorazione della prima parte (in 3,9-20; cf. 3,10: «Non c'è un giusto, neanche uno»): è proprio quella la situazione di cui Cristo si è fatto carico e a cui ha voluto rispondere.

La concretezza dell'evento-Cristo è sottolineata dal complemento modale «a suo tempo» (*katà kairón*). Non si può non pensare a quanto Paolo aveva già detto a proposito dell'effusione del sangue espiatorio di lui in 3,26: «Nel tempo presente» (*en tôi nyn kairôi*); alcuni commentatori rimandano persino a Gal 4,4: «Quando venne la pienezza del tempo...» (dove però si utilizza il termine *chrónos*), scorgendo anche nel nostro testo i tratti essenziali di una teoria del compimento escatologico del tempo stesso.[416] Tuttavia, l'espressione in Rm 5,6 è diversa e può avere soltanto un valore generico nel senso di «al momento opportuno, a suo tempo, a tempo debito» o addirittura «allora».[417] D'altronde, ci si può chiedere a che cosa si riferisca questa espressione temporale nella costruzione logica della frase: se al verbo «morì» (= egli morì nel tempo stabilito da Dio) o al complemento «per gli empi» (= egli morì per coloro che erano empi in quel momento) oppure al precedente «essendo noi ancora deboli» (= proprio nel tempo in cui eravamo ancora deboli Cristo morì per gli empi). Questa terza possibilità ermeneutica è probabilmente la migliore[418] e nel greco la ripetizione dell'avverbio *éti*, «ancora», certamente ridondante, conferma l'insistenza sull'interesse di Paolo per la situazione ancora peccaminosa di coloro per i quali Cristo è morto. In questo

[415] Questa famiglia lessicale è costruita con un alfa privativo, premesso all'idea di *sthénos*, «forza, vigore», che può avere un riferimento sia soprattutto fisico sia anche morale.

[416] Cf. Dunn I, 254s, Pitta 225, Légasse 343.

[417] Alla lettera il costrutto nel NT si trova solo in Gv 5,4 («Un angelo scendeva nella piscina in certi momenti [Vg *secundum tempus*]»), che peraltro è un passo rifiutato dalla critica testuale. Con l'articolo invece esso è presente in Rm 9,9 e At 19,23, ma la presenza dell'articolo determina molto di più il tempo in questione, tanto più che là il tempo è qualificato rispettivamente come «questo» e «quello». Vedi anche il costrutto analogo *pròs kairón* (Lc 8,13; 1Ts 2,17) e cf. BDR § 255,5.

[418] Cf. Käsemann 129, Schlier 261-262, Zeller 170, Moo 397, Byrne 171; incerto è Fitzmyer 476-477.

modo Paolo mette in luce il carattere «scandaloso» della morte di Cristo e della sua intenzionalità, in quanto essa non ha richiesto alcuna predisposizione morale in coloro per i quali è avvenuta. L'amore di Dio cade su una situazione negativa, senza chiedere nulla come condizione previa. Così, la primitiva confessione di fede, secondo la quale Cristo morì per i nostri peccati (cf. 1Cor 15,3; cf. Gal 1,4; Rm 4,25), viene spinta all'estremo, col dire cioè che egli morì per noi quando (= nel tempo in cui) eravamo ancora peccatori, ossia quando non c'era in noi ancora nulla che fosse degno di amore, nemmeno un atto di pentimento! Nella prospettiva della giustizia retributiva, l'ira di Dio o la sua equità presuppongono il dato previo del peccato o della virtù (cf. 1,18–3,20). Anche nella prospettiva della giustizia salutifera si presuppongono entrambe le cose, ma qui l'intervento di Dio non avviene né per castigare né per premiare, bensì solo per donare una agàpe che non è certo omogenea al peccato perché anzi lo cancella, ma che proprio per questo supera anche di gran lunga il mero calcolo di un giudice imparziale.

È ciò che l'Apostolo vuole evidenziare dicendo che Cristo «per gli empi morì» (*hypèr asebôn apéthanen*). La collocazione del verbo al culmine della frase pone l'accento proprio su questa manifestazione estrema di amore. Ma in più vanno notate alcune cose importanti. Innanzitutto, ricordiamo che l'aggettivo «empio» riprende quello di 4,5 dove Paolo enunciò il fondamentale principio secondo cui «Dio giustifica l'empio»: ora finalmente si vede bene su che cosa si basa questa giustificazione (sulla morte di Cristo) e quello che là era un singolare collettivo qui viene dettagliato in un vero plurale. Ed è come dire che, mentre gli empi sono lontani le mille miglia da un rapporto di comunione con Dio, persino incapaci e forse anche indifferenti o contrari a offrire un sacrificio di espiazione, Cristo ha fatto questo per loro. Paolo non ripete il pronome «noi» davanti a «empi», come ha appena fatto davanti a «deboli»; egli non pensa certo che gli empi siano soltanto «gli altri», avendo definito come tale lo stesso Abramo, ma forse intende distinguere tra deboli (= gentili e giudei insieme) ed empi (= solo i gentili). In secondo luogo, va sottolineato l'uso della preposizione *hypér* con il genitivo, che sta a indicare non una sostituzione vicaria ma un atteggiamento di grande benignità nei confronti di altri, per quanto contrassegnato dall'idea di una forte solidarietà.

> Quando è unita a verbi come soffrire, morire, combattere, dare la vita, la preposizione *hypér* ha per così dire un significato promozionale: «per, in favore/a vantaggio/nell'interesse di» (non «al posto di»). La documentazione in materia è abbondante, e si va dalla grecità classica (dove si legge di chi muore per la patria, per gli amici, per le leggi, per la città, per la famiglia; a volte con il verbo composto *hyper-apothnéskein*)[419]

[419] Cf. l'ampia messe di documenti raccolti da M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia 1988, 139-157; cf. per esempio ARISTOTELE, *Et.nic.* 1169 a 18: «È vero che l'uomo virtuoso agisce in molte circostanze nell'interesse dei propri amici e della patria e, se necessario, sacrifica loro la vita»; DIONE CASSIO, *Epit.* 63,13: l'imperatore Ottone, informato della propria disfatta a opera del contendente Vitellio, commenta con magnanimità: «Avete scelto un imperatore che non vi ha sacrificato per sé, ma ha sacrificato se stesso per voi» (*ouch hymâs hypèr heautoû all'heautòn hypèr hymôn dédōke*)!

alla tradizione giudaica: Is 43,4 («Io darò molti uomini in favore tuo e dei capi per la tua testa»), 1Mac 2,50 («Date le vostre vite per l'alleanza dei nostri padri»), Filone Al. (cf. per esempio *Leg.alleg.* 3,14: Mosè fuggendo dal Faraone «intraprese una lotta in favore della virtù»; *Leg. ad C.* 232: «Il nostro tempio è stato il primo a ricevere dei sacrifici per il principato di Gaio»), Fl. Giuseppe (cf. *Ant.* 13,6: Gionata Maccabeo «disse di essere pronto a morire per loro», cioè per i giudei), *Gius. e As.* 28,1 («il Signore combatte contro di noi in favore di Asenet»).

Tuttavia, a differenza del kerygma primitivo, Paolo non associa la preposizione e quindi l'atto della morte di Cristo al concetto impersonale di peccato (così in 1Cor 15,3; le eccezioni di Gal 1,4 e Rm 4,25 non fanno che riecheggiare questa formulazione tradizionale). Egli invece di norma «personalizza» la confessione di fede, specificando che Cristo morì «per noi/per voi» (Rm 5,8; 8,31; 1Cor 1,13; 11,24; 2Cor 5,21; 1Ts 5,10), «per noi tutti» (Rm 8,32), «per tutti» (2Cor 5,14-15), «per me» (Gal 2,20; 3,13), «per lui» (1Cor 14,15), e appunto «per gli empi» (Rm 5,6), evidenziando quindi una relazione personale di Cristo con gli uomini più che con i loro peccati. In più, occorre precisare che l'uso di questa preposizione in riferimento alla morte di Cristo non implica alcuna dimensione di tipo cultuale, poiché essa non ricorre mai nei testi levitici sui sacrifici d'espiazione.[420] La morte di Cristo, cioè, viene sostanzialmente considerata come un evento profano, benché fortemente caratterizzata da una destinazione soteriologica in favore di chi era lontano/malvagio (cf. Ef 2,13).

Il **v. 7** insiste proprio su questa qualifica di empi/malvagi e sull'ammissione di una sorpresa destata dalla morte di Cristo in quanto destinata proprio a loro: «In effetti, è difficile che qualcuno muoia per un giusto (*mólis gàr hypèr dikaíou tis apothaneîtai*), anche se per un buono forse qualcuno osa anche morire (*hypèr gàr toû agathoû tácha tis kaì apotolmâi apothaneîn*)».[421] Dalla prima alla seconda metà della frase si dà certamente una progressione: da una apparente esclusione si passa a concedere che si possa dare la vita per una persona giusta, buona, amica. Ma l'intero versetto è solo la prima parte di un ragionamento *a fortiori* o *a minori ad maius* (corrispondente al procedimento rabbinico detto *qal waḥomer*), di cui il v. 8 rappresenterà la punta terminale.[422] Il riconoscimento che si potesse

[420] Là invece abbiamo sempre la preposizione *perí*, «a proposito di, a riguardo di, in rapporto a» (cf. Lv 16,3.6.7.9.17.24.25.27.30.33; Nm 29,11); anche in Is 53 si trova o *perí* (vv. 4.10) o *diá* (vv. 5[bis].12). Lo stesso concetto di «sacrificio» (*thysía*) non viene applicato da Paolo alla morte di Cristo, bensì alla vita cristiana quotidiana (cf. Rm 12,1; Fil 2,17) e tutt'al più a qualche specifico atto di carità (cf. Fil 4,18). Solo Ef 5,2 ricorre a questa etichetta cultuale, ma la lettera è deuteropaolina.

[421] Respingiamo l'ipotesi secondo cui il v. 7b nella dettatura da parte di Paolo avrebbe inteso correggere il v. 7a e che invece l'amanuense Terzo avrebbe inavvertitamente lasciato nella stesura definitiva della lettera (contro Lietzmann 59, Barrett 98); consentiamo invece a quanto in materia sostiene E. Seitz, «Korrigiert sich Paulus? Zu Röm 5,6-8», in *ZNW* 91(2000), 279-287.

[422] Cf. C. Maurer, «Der Schluss "a minori ad maius" als Element paulinischer Theologie», in *TLZ* 85(1960), 149-152; e più specificamente F. Wisse, «The Righteous Man and the Good Man in Romans V.7», in *NTS* 19(1972), 91-93.

morire per una persona dabbene era ben supportato nell'ambito della grecità, non solo dalla teorizzazione di un'effettiva possibilità di morire per gli amici (cf. Epitteto, *Diatr.* 2,7,3: «Bisogna rischiare la vita per un amico e, se necessario, morire per lui»),[423] ma anche dal noto racconto mitologico circa Alcesti che morì per il marito Admeto; proprio a questo fatto Euripide dedicò un'intera tragedia con il nome della protagonista e Platone lo commentava scrivendo: «Solo coloro che amano sono disposti a morire per gli altri» (*hyperapothnḗskein*).[424] Quanto poi al singolare parallelismo paolino tra le due figure di «giusto» e di «buono», e ritenendo entrambi gli aggettivi di genere maschile,[425] ne sono state date diverse letture. Qualcuno li ha spiegati in base alla sociologia del tempo, distinguendoli così: mentre il primo aggettivo etichetterebbe semplicemente il cittadino onesto, nei confronti del quale era pressoché inconcepibile dare la vita, il secondo starebbe a indicare specificamente la figura del benefattore, per il quale era possibile che qualcuno desse la vita a motivo del rapporto di patronato che lo legava a lui.[426] Altri hanno visto nel secondo aggettivo una qualifica teologica per «Dio» come il buono per eccellenza (cf. Mc 10,18), così da segnare una progressione dalla figura degli empi a quella di un giusto fino a Dio.[427] Tuttavia, la sobrietà delle affermazioni e il contesto tematico prossimo non giustificano fughe all'esterno di questo tipo. In ogni caso, si tratta di un'esemplificazione ordinata all'affermazione successiva.

In effetti, il **v. 8** rappresenta un punto d'arrivo nell'argomentazione iniziata con il v. 6, tesa ad associare strettamente l'amore di Dio con la sorte storica vissuta da Gesù Cristo. Paolo si esprime così: «Ma Dio dimostra il suo amore per noi (*synístēsin dè tḕn heautoû agápēn eis hēmâs ho theós*), poiché, essendo noi ancora peccatori, Cristo morì per noi (*hóti éti hamartōlôn óntōn hēmôn Christòs*

[423] Anche il detto giovanneo «Nessuno ha un amore più grande di chi dà la vita per i suoi amici» (Gv 15,13) si spiega sullo sfondo di un'idea non tanto giudaica quanto greca (cf. R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, 4 voll., Brescia 1973.1977.1981.1987, III, 179-180). Vedi pure il papiro ercolanense n. 1044 citato da A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen [4]1923, 95 nota 1: «Per chi era maggiormente amato tra i parenti o tra gli amici egli [l'epicureo Filonide, ca. 175-150 a.C.] sarebbe stato pronto anche a offrire il collo (*parabállein tòn tráchēlon*)»; inoltre Seneca, *Epist.* 1,9,10.

[424] Platone, *Simp.* 179b; Platone continua: «Fu un gesto magnifico, e parve tanto nobile non solo agli uomini ma anche agli dèi, e benché di gesti belli poi se ne siano fatti molti, si possono contare su una mano le persone premiate dagli dèi con la facoltà di far riaffiorare l'anima dall'Ade: ma l'anima di quella donna fu fatta risalire per la meraviglia del suo gesto. Ciò dimostra quanto le divinità apprezzino il sacrificio e l'eroismo dell'amore» (179c-d). Il filosofo continua ricordando anche il gesto di Achille che, secondo il suo racconto, dopo l'uccisione dell'amico Patroclo «preferì non solo morire in suo nome, ma persino seguire nella morte lui già defunto» (180a). Ricordiamo, tuttavia, che Platone in queste sue pagine impiega il lessico dell'*eros*, non quello dell'*agàpe*.

[425] In teoria, infatti, è possibile che i due aggettivi greci possano essere intesi o entrambi come maschili o entrambi come neutri oppure uno al maschile e uno al neutro; tuttavia, il contestuale parallelismo con i plurali maschili «deboli / empi / peccatori / nemici» favorisce la prima di queste interpretazioni.

[426] Così A.D. Clarke, «The Good and the Just in Romans 5:7», in *TyndBull* 41(1990), 128-142.

[427] Così T.W. Martin, «The *Good* as God (Romans 5.7)», in *JSNT* 25(2002), 55-70.

hypèr hēmôn apéthanen)». Dunque, benché si possa dare il caso che qualcuno muoia per un buono o per un amico, il caso-Cristo è unico nel suo genere poiché egli è morto per dei nemici (cf. 5.10). Nel v. 8b si ripete ciò che era già stato detto poco prima nel v. 6b, con la differenza che il sintagma «per gli empi» viene ora sostituito da «per noi», più diretto e coinvolgente: non solo per altri o per gli uomini in generale, alla terza persona, ma proprio per noi, alla prima persona plurale, comprendente lo scrivente e i suoi lettori! In più, la nuova qualifica di «peccatori» evidenzia maggiormente il comune *status* religioso-morale, proprio del mittente e dei destinatari anche giudeo-cristiani. Con ciò si forma un contrasto con quanto l'Apostolo aveva scritto in Gal 2,15, dove rivolgendosi a Cefa aveva rivendicato uno statuto diverso rispetto ai gentili («Noi siamo per natura giudei e non peccatori di origine gentile»); tuttavia, anche là egli riconosceva subito dopo di avere avuto bisogno di essere giustificato con la fede in Cristo (cf. Gal 2,16). Del resto, anche in Rm 3,9 Paolo ha già espresso la tesi secondo cui «tanto i giudei quanto i greci, tutti, stanno sotto il peccato», cioè tutti stanno sotto il segno di una sorta di alienazione da Dio.

Ma il punto forte del v. 8 sta nell'associazione della morte di Cristo con l'agàpe di Dio. Anzi, è proprio quella morte che dimostra l'amore di Dio per i peccatori: come a dire, doppiamente, sia che nell'evento storico della crocifissione di Cristo prende corpo concretamente il dato metastorico dell'amore di Dio, sia che questo amore si rivela non genericamente in qualunque evento (magari naturale) ma soprattutto nell'accadimento di quella precisa morte d'uomo. Dunque, a proposito di un dato storicamente verificabile troviamo qui espressa una grandezza teologica di carattere trascendente: nonostante «l'orribile largo fossato» (*der garstige breite Graben*) di lessinghiana memoria, che sembra separare e allontanare le due sponde, l'accadimento viene chiaramente letto e interpretato in termini di altro genere;[428] questo è il paradosso tipico della fede cristiana, che nella storia vede una terza dimensione, quella della profondità teologica. Già in 3,5 Paolo aveva detto che «la nostra ingiustizia dimostra la giustizia di Dio», impiegando lo stesso verbo *synístēmi*, che significa «raccomandare (cf. Rm 16,1), provare, dimostrare». E l'accostamento dei due testi fa ben vedere, da una parte, che stato di peccato e stato di ingiustizia si equivalgono, e soprattutto, dall'altra, che la giustizia di Dio e l'agàpe di Dio si corrispondono per un'analoga semantica.

Paolo non si dilunga a precisare se l'amore in questione sia stato esclusivamente per i peccatori, ai quali Dio sacrificò il proprio figlio (cf. Rm 8,32), o se in

[428] Cf. G.E. Lessing, «Sul cosiddetto "argomento dello spirito e della forza"», in *La religione dell'umanità*, a cura di N. Merker, Roma-Bari 1991, 65-71, dove si legge: «Casuali verità storiche non possono mai diventare la prova di necessarie verità razionali. ... Questo è il brutto, largo fossato che non riesco a valicare, per quante volte io abbia seriamente tentato il salto. Chi può costruirmi un ponte, lo faccia, ve ne prego, ve ne scongiuro. Costui si sarà meritato la mia eterna riconoscenza» (ib., 68.70).

quella stessa morte fosse in atto anche l'amore di Dio per Cristo stesso (cf. Ef 1,6b; Col 1,13) o ancora se in quella morte fosse pure operante l'amore personale di Cristo per i peccatori medesimi. Quest'ultimo aspetto, anche se verrà esplicitato soprattutto in altri testi neotestamentari (cf. Gal 2,20; Ef 5,2.25; Gv 3,16; 13,1), è certamente sottinteso nei precedenti temi della pace e dell'accesso a Dio, resi possibili appunto dal «Signore nostro Gesù Cristo» (5,1-2).[429]

I **vv. 9-10** proseguono sullo stesso livello alto del v. 8, insistendo particolarmente sull'impatto antropologico proprio dell'evento-Cristo. I due versetti sono costruiti in maniera analoga secondo la forma del ragionamento *a fortiori*, però con un contenuto diverso rispetto a quello dei vv. 7-8. Là infatti il passaggio dal gradino inferiore a quello superiore riguardava solo il confronto storico tra chi dà la vita per un amico (= qualcuno) e chi la dà per dei nemici (= nessuno, se non Cristo). Qui invece il passaggio concerne due momenti successivi dell'identità cristiana: quello presente che gode già dei benefici decisivi della morte di Cristo e quello futuro che, innestandosi sul presente, sperimenterà tanto più gli effetti positivi e ultimi, definitivi, di quella morte soteriologicamente densa. Riemerge così il tema della speranza affiorato nel v. 2. Dunque, dall'oggi storico si deducono conclusioni logicamente necessarie per il domani escatologico; nello stesso tempo, si deduce che per il cristiano non c'è futuro se non costruito e ancorato sul presente; a monte di tutto, però, sta il passato luminoso dell'avvenuta manifestazione dell'amore/giustizia di Dio in Gesù Cristo.

Il **v. 9** si esprime così: «Quanto più, dunque, giustificati ora con il suo sangue (*pollôi oûn mâllon dikaiōthéntes nŷn en tôi haímati autoû*), saremo salvati mediante lui dall'ira (*sōthēsómetha di'autoû apò tês orgês*)». Le due frasi sono logicamente inseparabili, anche se le analizziamo separatamente. Il v. 9a ha un valore analogo a quello di una protasi in una frase condizionale, e l'espressione avverbiale «quanto più» corrisponde di fatto a un «anzi», un «dato che», o almeno lo presuppone, sicché l'insieme esprime un elemento acquisito, pacifico e stabile (cf. v. 2: «stiamo saldi»). Viene qui ripetuto lo stesso participio «giustificati» del v. 1 con la sola differenza che, mentre esso là era specificato dalla fede soggettiva del credente, qui è fondato sul sangue oggettivo di Cristo.[430] L'impiego del pronome personale maschile «suo (sangue)» riprende e riporta in primo piano

[429] Cf. K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul* (AnB 15), Rome 1961, 207-216.

[430] La menzione del sangue è una sineddoche per la morte violenta subita da Cristo in croce, conformemente a un linguaggio tipico delle origini, non solo nella tradizione eucaristica (cf. 1Cor 11,25.27), ma anche e soprattutto fuori di essa (cf. At 20,28; Rm 3,25; Ef 1,7; 2,13; Col 1,20; Eb 9,12.14.20; 10,19.29; 12,24; 13,12.20; 1Pt 1,2.19; 1Gv 1,7; Ap 1,5; 5,9; 7,14; 12,11). La preposizione greca *en* impiegata in Rm 5,8 ha inequivocabilmente un significato strumentale, di risonanza semitica (come in 3,25), che sarà reso evidente nell'analogo costrutto del successivo v. 10 con la preposizione *diá* (cf. anche Ef 1,7 e Col 1,20).

l'attenzione per la figura e l'operato di Cristo più che non per il tema dell'agàpe di Dio. Il discorso perciò è esplicitamente cristologico, mentre la dimensione propriamente teo-logica è appena implicita nel passivo «giustificati» e nel concetto di «ira». La precisazione temporale «ora» chiama in causa tutta intera l'esistenza cristiana attuale (cf. 8,1), in quanto essa è completamente contrassegnata dal sangue di Cristo, che non è solo il luogo della manifestazione dell'agàpe di Dio ma è anche il punto di riferimento essenziale della nostra fede e il fondamento della nostra vita morale.

L'originalità maggiore del v. 9 sta però nella seconda frase, sulla quale cade l'accento logico vero e proprio. Qui si passa davvero *a minori ad maius*, dal meno al più. Dal passato del sangue di Cristo e dal presente della nostra giustificazione Paolo trae una luminosa conseguenza escatologica, espressa nei toni di una lieta assicurazione sul futuro.[431] Ancora una volta entra direttamente in causa la figura di Gesù Cristo con il sintagma «mediante lui», che sottolinea la positiva decisività di un suo intervento di mediazione nel giudizio finale: sarà quell'intervento che renderà non deludente la speranza (cf. v. 5a). A quel momento infatti rimanda l'idea di «ira». Questo termine, qui impiegato in forma assoluta, richiama la tematica sviluppata in 1,18-32 e prospetta il giorno del giudizio divino (cf. «il giorno dell'ira» in 2,5) come terribile momento di un rendiconto certamente deficitario e perciò esposto alla collera di un Dio-ragioniere. L'assicurazione di Paolo consiste nel dare fiducia ai suoi lettori, dicendo loro che ci sarà comunque Cristo dalla loro parte. Così si legge già in 1Ts 1,10 a proposito di Gesù «che ci strappa all'ira incombente». Questa idea di Cristo-intercessore contrasta sicuramente con quella di Cristo-giudice. Nelle lettere di Paolo i due aspetti coesistono senza essere sistematizzati e riflettono una dualità presente anche nel giudaismo del tempo circa la funzione escatologica del Messia o di qualche altra figura. Ma i testi paolini sull'intervento positivo di Cristo negli ultimi tempi sono non soltanto più numerosi ma anche i più antichi.

Ricordiamo qui le due serie di testi con i rispettivi rimandi allo sfondo giudaico. (1) La funzione di Cristo-giudice, diretta o indiretta, si trova in Rm 2,16 e 2Cor 5,10 (discutibile è 1Cor 4,5, mentre 2Ts 2,8 vale solo per l'avversario finale); sullo sfondo si possono intravedere *Ps.Sal.* 17,21-25; *4Esd* 12,31-33; *2Bar* 40,1-2, a monte dei quali sta

[431] C'è chi sostiene che in realtà, a motivo dell'ottica cristiana del discorso, l'argomentazione consiste piuttosto in un passaggio «dal maggiore al minore», cioè dal dato fondamentale della morte di Cristo a un suo derivato, a una sua conseguenza, considerando l'esito escatologico del cristiano appunto come una mera derivazione di quella morte (cf. Moo 309-310, Pitta 227). Ma insieme a C. Perelman – L. Olbrechts-Tyteca sarebbe forse meglio parlare di «doppia gerarchia» argomentativa, che consiste in una correlazione fra i termini di una gerarchia ammessa e quelli di una gerarchia discussa, poiché nelle tecniche argomentative sono previste anche le relazioni tra causa ed effetto e il passaggio da una gerarchia ontologica a una gerarchia etica (cf. *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino 1966, ²1989, 356-364). Per usare un'altra immagine, nessuno nega che la sorgente di un fiume abbia valore primario rispetto alla sua foce, e tuttavia questa è più ampia di quella e, benché derivata, ne rappresenta il risultato (o in termini retorici una *amplificatio*).

probabilmente Is 11,4. (2) La funzione di Cristo-intercessore si riscontra invece in 1Ts 1,10; 5,9; Fil 3,20-21; Rm 5,9-10; 8,33-34; sullo sfondo stanno testi come *1Hen* 48,4; 11QMelch 2,6; *Apoc.Sof.* 11,1-4; *Test.Abr.* A 14,5-8; *Test.Mos.* 11,17 (vedi anche *p.Kid.* 61d: «Sebbene novecentonovantanove angeli attestino a carico di un individuo e uno solo attesti a sua difesa, il Santo, benedetto egli sia, inclina le bilance in suo favore»).[432]

La prospettiva proposta da Paolo nel nostro testo è quella della salvezza, secondo una formulazione («saremo salvati»), da cui risultano due insegnamenti preziosi. L'uno sta nel tempo futuro del verbo e dice che non c'è *sōtēría*, se non quella completa negli ultimi tempi comprendente il riscatto totale dell'uomo (cf. 1,16).[433] L'altro sta nella forma passiva del verbo, secondo cui la salvezza (come la giustificazione) è frutto non delle nostre opere bensì della grazia di Dio.

Il **v. 10** ribadisce quanto detto nel v. 9 mediante una formulazione analoga, ma introducendo un tema nuovo: «Se infatti essendo nemici siamo stati riconciliati con Dio (*ei gàr echthroì óntes katēllágēmen tôi theôi*) mediante la morte del figlio suo (*dià toû thanátou toû hyioû autoû*), tanto più in quanto riconciliati saremo salvati con la sua vita (*pollôi mâllon katallagéntes sōthēsómetha en têi zōêi autoû*)». Si ritrova qui la medesima tecnica retorica dell'argomento *a fortiori*, di cui il secondo gradino è ancora quello della salvezza futura. Ma appare il tema nuovo della riconciliazione, che proseguirà nel successivo v. 11. La dimensione teologica di questo concetto nel NT è esclusivamente paolina (cf. anche 2Cor 5,18[bis].19[bis].20);[434] a differenza dell'espiazione (cf. Rm 3,25), questa idea affonda le sue radici non nell'ambito cultuale, ma in quello delle comuni relazioni interpersonali di amicizia, ripristinate dopo essere state infrante.

È interessante osservare che nel greco extra-biblico questo vocabolario (*katallássein, katallagḗ*) non solo non viene quasi mai attestato in ambito religioso per esprimere il rapporto con la divinità (in questo senso lo si trova nella LXX in 2Mac 1,5; 5,20; 7,33; 8,29),[435] ma là dove appare in ambito profano (politico, sociale, familiare, morale) im-

[432] Per più ampi sviluppi, cf. R. Penna, «Aspetti originali dell'escatologia paolina: tradizione e novità», in *Vangelo e inculturazione*, 581-611.

[433] Cf. R. Penna, «Salut (Théologie biblique)», in J.-Y. Lacoste (ed.), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris 1998, 1049-1052.

[434] Vedi in merito gli studi di F. Büchsel, in *GLNT* I, 763-796; Spico, *Note di lessicografia*, I, 840-845; R.P. Martin, *Reconciliation. A Study of Paul's Theology*, Atlanta-London 1981; C. Breytenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WMANT 60), Neukirchen 1989; Id., «Versöhnung, Stellvertretung und Sühne. Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe», in *NTS* 39(1993), 59-79; S. Kim, «God Reconcilied His Enemy to Himself: The Origin of Paul's Concept of Reconciliation», in R.N. Longenecker (ed.), *The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought and Ministry*, Grand Rapids-Cambridge 1997, 102-124; R. Penna, «Riconciliazione», in L. Lorenzetti (ed.), *Dizionario della pace*, Bologna 1997, 762-765.

[435] In senso profano, Filone Al. parla di un coppiere rientrato nelle grazie (*katallageís*) del re per benevola decisione di quest'ultimo (*Ios.* 99; cf. anche *Abr.* 214). In rapporto a Dio, ma con un verbo

plica sostanzialmente sempre l'idea che sia l'offeso/irritato o comunque il creditore a essere riconciliato (al passivo) oppure che sia l'offensore/debitore a riconciliarsi (al medio o all'attivo). In sostanza, si tratta di «placare» la parte offesa o «placarsi» con essa, come si vede per esempio in Erodoto (1,61,2: un tizio, sdegnato di essere oltraggiato da Pisistrato, e per avere più forza contro di lui, «si riconciliò [*katallásseto tḕn échthrēn*, lett. «placò l'inimicizia»] con quelli della sua parte»), in Tucidide (4,59,4: «Ora dobbiamo cercare di metterci d'accordo [*pròs allḗlous katallagênai*] con una reciproca discussione») e in Senofonte (*An.* 1,6,1: «Oronta progettò di tradire Ciro, che prima aveva combattuto ma con il quale si era riconciliato [*katallageís*]»).

Secondo Paolo invece chi riconcilia attivamente è Dio e ad essere riconciliati siamo noi o è il mondo (cf. 2Cor 5,18-19: «Dio ci ha riconciliati con sé mediante Cristo... Egli era in Cristo per riconciliare il mondo con se stesso»). È per così dire la parte lesa che paradossalmente compie il primo decisivo passo per riconciliare a sé coloro che erano «deboli/empi/peccatori/nemici», e questo senza che essi abbiano preso da parte loro la benché minima iniziativa («quando ancora eravamo...»).[436] È qui che si manifesta un puro atto di grazia, cioè di amore appunto gratuito, libero e immotivato, oltre che generoso. La ripetizione dei passivi (*katēllágēmen*, *katallagéntes*, *sōthēsómetha*) evidenzia al massimo la unilaterale, benevola presa di posizione da parte di Dio nei confronti dell'uomo. Nello stesso tempo, essi congiungono il passato di una già avvenuta riconciliazione (che esprime una componente essenziale della giustificazione) con il futuro di una salvezza che andrà ancora oltre quell'evento di rappacificazione. Non ci sarà più una riconciliazione futura, ma ancor più ci sarà una salvezza, che, stante il concetto biblico di *sōtēría* (come già detto a proposito del precedente v. 9), coinvolgerà olisticamente l'uomo intero, non solo nell'interiorità del suo cuore ma anche nella concretezza della sua somaticità. Ebbene, in tutti i momenti di questo percorso è sempre Dio a tenere banco con la sua grazia sorprendente.

La dimensione cristologica dell'insieme è ben espressa con il costrutto «nella sua vita». Esso sta in parallelismo climatico o ascendente con il precedente «mediante la morte del figlio suo». Se la morte di Gesù è il fondamento della nostra riconciliazione, la sua vita è la base e il referente della nostra salvezza. Con ciò Paolo richiama i due momenti dell'evento pasquale. Qui infatti con la «sua vita» si fa un'implicita allusione alla risurrezione di Cristo (cf. Rm 6,10; 14,9; 2Cor 13,4: «Fu crocifisso per impotenza, ma vive per la potenza di Dio»).[437]

diverso benché sinonimo (*diallássō*), cf. Filone Al., *Mos.* 2,166, dove si parla di Mosè come «mediatore e riconciliatore (*mesítēs kaì diallaktḗs*)»; e il romanzo di Caritone di Afrodisia, *Cherea e Callirroe*, dove l'eroina prima prega Afrodite: «Riconciliati con me» (3,8,9: *diallágēthí moi*), e alla fine la ringrazia: «Ora ti sei riconciliata con me» (8,4,10: *ḗdē moi diallátt*$_{ē}$).

[436] L'inimicizia in questione si riferisce naturalmente all'atteggiamento negativo degli uomini verso Dio, non di Dio verso gli uomini (contro Cranfield I, 267; Dunn I, 258, che parlano di uno stato di mutua inimicizia); in questo senso vanno tutte le ricorrenze di questo vocabolario in Paolo (cf. Rm 8,7; 11,28; 12,20; 1Cor 15,25; Fil 3,18; Col 1,21).

[437] Dunque, anche qui come già in 4,25, «la croce di Cristo e la sua risurrezione sono presentate come fondamento della salvezza nella loro mutua e inscindibile appartenenza» (Lohse 172).

Il **v. 11** chiude il primo pannello di Rm 5, dedicato ai fondamenti cristologici dell'identità cristiana e in particolare alla mediazione riconciliatrice di Cristo. Ed è una chiusura che riprende alcuni temi precedentemente sviluppati. Innanzitutto, riemerge il tema iniziale del vanto: «ci vantiamo in Dio (*kauchōmenoi en tôi theôi*; cf. vv. 2-3)», dove il costrutto con la preposizione *en* fa di Dio non solo la causa decisiva di una nuova, acquisita sicurezza, ma anche l'ambito entro il quale ha pure ragion d'essere una certa fierezza di chi ne gode. C'è poi la ripresa della formula «mediante il Signore nostro Gesù Cristo (*dià toû kyríou hēmôn Iēsoû Christoû*; cf. v. 1)», che a questa conclusione conferisce il tono quasi liturgico di una particolare esultanza. Infine, torna il tema della riconciliazione, appena svolto: «per mezzo del quale ora abbiamo ottenuto la riconciliazione (*di'hoû nŷn tḕn katallagḕn elábomen*)»; ribadendone sia la mediazione cristologica sia la qualità di dono, si richiama ancora l'attenzione sulla sua importanza circa la decisività dell'evento soteriologico e del suo impatto sull'uomo.[438]

I.B.3 b Conclusione sulle origini antitetiche dell'umanità: da Adamo il peccato, da Cristo la giustificazione (5,12-21)

5.12Perciò, come per mezzo di un solo uomo il peccato entrò nel mondo e per mezzo del peccato la morte, e così in tutti gli uomini la morte dilagò perché tutti peccarono...

13Anche prima della Legge infatti c'era il peccato nel mondo, ma il peccato non viene imputato se non c'è legge; 14tuttavia, la morte regnò da Adamo fino a Mosè anche su coloro che non avevano peccato in consonanza con la trasgressione di Adamo, il quale è figura di colui che doveva venire.

15Ma non come la caduta è il dono di grazia; se infatti per la caduta di uno solo i molti morirono, molto più la grazia di Dio e il dono fatto per la grazia del solo uomo Gesù Cristo abbondò nei molti.

16E non come per il peccato di uno solo è stato fatto il dono; infatti, il giudizio si è compiuto sulla base di uno solo per la condanna, mentre il dono di grazia è stato fatto sulla base di molte cadute per la giustizia. 17Se infatti per la caduta di uno solo la morte regnò mediante quello solo, molto più coloro che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita mediante il solo Gesù Cristo.

[438] A proposito del costrutto avverbiale con cui inizia il v. 11, «non solo, ma...» (*ou mónon dé*), il Crisostomo così commenta: «Non solo siamo stati salvati, ma anche ci vantiamo di ciò per cui qualcuno pensa che noi dovremmo vergognarci. Infatti, l'essere stati salvati pur vivendo in tanta malvagità, è massimo segno che siamo stati molto amati da colui che ci ha salvati; d'altronde, non mediante angeli o arcangeli ci salvò, ma mediante lo stesso Unigenito. Perciò il fatto di averci salvati, e di aver salvato gente di questo genere, e di averlo fatto tramite l'Unigenito, e non genericamente attraverso di lui ma mediante il suo sangue, tutto ciò intreccia per noi mille corone di vanto» (PG 60,471)!

[18]Dunque, come per una sola caduta è venuta una condanna per tutti gli uomini, così pure per un solo atto di giustizia è venuta a tutti gli uomini una giustificazione di vita. [19]Come infatti per la disobbedienza di un solo uomo i molti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo i molti saranno costituiti giusti. [20] La legge poi sopraggiunse perché abbondasse la caduta; ma dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia, [21]affinché, come regnò il peccato nella morte, così pure la grazia regnasse mediante la giustizia per la vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo Signore nostro.

1. Note di critica testuale

Bisogna riconoscere che, nonostante la complessità semantica del brano, la tradizione manoscritta non testimonia né molte né decisive varianti testuali.

Nel v. 12 una serie di testimoni omette la seconda menzione della morte (*thánatos*[2]): D F G 2495, vetus itala, Ambrosiaster. Ma l'omissione non cambia nulla al senso della frase, poiché è evidente che basterebbe la prima menzione a farne il suo soggetto.

Nel v. 13 il verbo al presente medio-passivo *ellogeîtai*, «viene imputato», si trasforma nell'aoristo passivo *ellógato* (solo in A) o nell'imperfetto medio-passivo *enelogeîto* (S* vetus itala, volgata Clementina [*imputabatur*], versioni siriache).

Nel v. 14 abbiamo la variante più importante: l'omissione della negativa *mḗ* «non». Essa è documentata in alcuni codici minuscoli (greci: 614, 1739*, 2495*; latini: d*, m), Origene (che però ammette l'altra come presente «in parecchi esemplari») e Ambrosiaster (il quale nel suo commento rimanda pure a Tertulliano, Vittorino, Cipriano; ma è ancora nota a Tommaso d'Aquino [ed. Cai § 426]), sicché la frase risulterebbe così: «... anche su coloro che avevano peccato...» (cf. K.H. Schelkle, *Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchchliche Auslegung von Römer 1-11*, Düsseldorf 1956, [2]1959, 185-186). Tuttavia, l'altra lettura, presente nella stragrande maggioranza della tradizione, è di fatto la più sicura.

Nel v. 16 il participio aoristo *hamartḗsantos*, «(attraverso uno solo) che ha peccato», viene reso con il sostantivo al genitivo *hamartḗmatos*, lett. «(attraverso un solo) peccato», da D F G, volgata Clementina [*per unum peccatum*], versione siriaca peshitto. Il motivo può essere una conformazione ai vari sostantivi in *-ma* del contesto; il senso però non cambia.

Nello stesso versetto alla fine, dopo *eis dikaíōma*, «per la giustizia», aggiungono il genitivo *zōḗs*, «della vita», D* e alcuni manoscritti della volgata.

Nel v. 17 il costrutto *tôi toû henòs paraptṓmati*, «per la caduta di uno solo», viene a volte corretto con *en henòs paraptṓmati*, «nella caduta di uno solo» (1739, 1881, vulgata suttgartense) o con *en henì paraptṓmati*, «in una sola caduta» (A D F G).

Nello stesso versetto il costrutto *tês dōreâs*, «del dono (della giustizia)» viene reso all'accusativo *tēn dōreàn*, «il dono...» (6 104), oppure con *tês dōreâs kaì*, «del dono e (della giustizia)» (Ψ 0221 365 2495, versioni latine [*et donationis et iustitiae*] e siriache) o ancora viene addirittura omesso (B, versione sahidica, Ireneo latino, Ambrosiaster).

Nel v. 18 il costrutto *di'henòs paraptṓmatos*, «da una sola caduta», viene letto *di'henòs anthrṓpou paraptṓmatos*, «per la caduta di un solo uomo» (S*), oppure *di'henòs tò paraptṓma*, «la caduta attraverso uno solo» (F G). Analogamente il costrutto *di'henòs dikaiṓmatos*, «da un solo atto di giustizia», viene letto *di'henòs dikaíōma*, «attraverso uno solo (venne) un atto di giustizia...» (D F G). Nel v. 19 il costrutto «per l'obbedienza di uno solo» viene reso più perspicuo con «per l'obbedienza di un solo uomo», con l'aggiunta di *anthrṓpou* (D* F G, Ireneo).

2. Sguardo d'insieme

Per cogliere adeguatamente il senso di questa pagina densissima, certo una delle più celebri e importanti dell'epistolario paolino, bisogna esaminarla da diversi punti di vista.

Dal punto di vista formale, notiamo subito l'abbandono della prima persona plurale (riaffiorante solo timidamente nel «Signore nostro» conclusivo del v. 21), che viene ora sostituita dalla terza persona singolare o plurale: segno evidente di un discorso pressoché «trattatistico», che oggettivizza il tema in questione, quasi in tono contemplativo, dalla cui prospettiva peraltro non sono esclusi i soggetti né del mittente né dei destinatari.[439]

Soprattutto, stante la fondamentale comparazione tra Adamo e Cristo che domina tutto il brano,[440] esso va retoricamente classificato alla greca come *sýnkrisis*, «confronto», o alla latina come *comparatio*, «paragone». Questo espediente è ben noto alla retorica antica, dove esso è fondamentalmente considerato come una forma di *aúxesis* o *amplificatio*, «ingrandimento, accrescimento».[441] Quintiliano, proprio a proposito della *comparatio* come varietà della *amplificatio*, scrive: «Se l'amplificazione tende ad andare in alto, quella che si fa per comparazione deduce un ingrandimento da ciò che è minore. Infatti, esagerando ciò che è più in basso, necessariamente si esalta ciò che è più in alto».[442] Già questa

---

[439] In effetti, qui Paolo abbandona la distinzione tra giudei e gentili per parlare soltanto di «tutti». Secondo M. Rapinchuk, «Universal Sin and Salvation in Romans 5:12-21», in *JournEvangTheolSoc* 42(1999), 427-441, Paolo considererebbe l'universalità del peccato e della grazia come realtà senza distinzioni etniche più che senza eccezioni, cioè intenderebbe parlare di giudei e gentili più che di ogni singolo individuo in senso generico; bisogna però precisare che in Rm 7,7-25 Paolo discorrerà del peccato in prospettiva individuale.

[440] La nostra pagina, perciò, diverge dal precedente c. 4, dove la trattazione della figura di Abramo adottava piuttosto il genere dell'*exemplum*; là, infatti, il patriarca non era confrontato con un'altra figura specifica, se non solo implicitamente e genericamente con chi collega la propria giustizia alla circoncisione.

[441] La classificazione del «confronto» come sottospecie dell'«ampliamento» è attestata in greco da Teone, *Progymnasmata* (il testo in L. Spengel [ed.], *Rhetores Graeci*, 3 voll., Leipzig 1853-1856, II, 108,3-15; cf. Anderson, *Ancient Rhetorical Theory*, 62-65 e 201) e in latino da Quintiliano 8,4,3.

[442] Quintiliano 8,4,9: *Amplificatio ... quae fit per comparationem incrementum ex minoribus petit. Augendo enim quod est infra necesse est extollat id quod superpositum est.* Più propriamente quindi si tratta di un'antitesi comparativa (cf. Lausberg § 391,1).

semplice osservazione induce a renderci conto che l'accento maggiore della pagina paolina cade non sul peccato di Adamo ma sulla grazia derivante da Cristo. Ma l'Apostolo procede con un accumulo di termini in forma di ripetizione, che insistono sullo stesso tema, pur sembrando dire sempre qualcosa di nuovo.[443] Lo si constata a diversi livelli:

– i nomi espliciti di Adamo e di Gesù Cristo sono ripetuti rispettivamente in vv. 13.14 e vv. 15.17.21;

– martellante è la ripetizione del pronome numerale «uno solo», *heîs* (ben dodici volte: vv. 12.15[bis].16[bis].17ter.18[bis].19[bis]),[444] contrapposto agli aggettivi «tutti/molti», *pántes/polloí* (rispettivamente vv. 12.18[bis] e vv. 15[bis].16.19[bis]);

– soprattutto il concetto di «grazia» è variamente espresso con i termini *charis* (vv. 15[bis].17.20.21), *chárisma* (vv. 15.16), *dōreá* (vv. 15.17), *dórēma* (v. 16), a cui sono affini quelli di «giustizia» (*dikaíōma*, vv. 16.18; *dikaíōsis*, v. 18; *dikaiosýnē*, vv. 17.20; *díkaioi*, v. 19) e di «vita» (*zōḗ*, v. 17; *zōḕ aiṓnios*, v. 21);

– così è del concetto di «peccato», a cui appartiene un vocabolario analogamente ricco: *hamartía* (vv. 12[bis].13[bis].20.21), *hamartánein* (vv. 12.14.16), *hamartōlós* (vv. 8.19), *parábasis* (v. 14), *paráptōma* (vv. 15[bis].16.17.18.20), a cui sono affini i concetti di «giudizio-condanna» (*kríma-katákrima*, v. 16), e di «morte» (*thánatos*, vv. 12.14.17.21; *apothnéskei*, vv. 15);

– i due concetti sono contrapposti in netta antitesi, come avviene anche per *parakoḗ-hypakoḗ* (v. 19) e *thánatos-zōḗ* (rispettivamente vv. 12.14.21 e vv. 17.21), a cui è attribuito un successo con la ripetizione dei verbi *basileúein* (vv. 14.17[bis].21[bis]) e *pleonázein* (v. 21[bis]);

– una sottolineatura particolare è data al concetto di «abbondanza» della grazia: *perisseía* (v. 17), *perisseúein* (v. 15), *hyperperisseúein* (v. 20);

– a livello di costruzione del periodo, torna più volte la formula comparativa «come... così», *hōs/hōsper... hoútōs* (vv. 12.15.18.19.21), e anche quella accrescitiva «molto più», *pollôi mâllon* (vv. 15.17).

Alla dimensione formale del brano, oltre alla comparazione, appartengono anche alcuni altri procedimenti retorici.[445] Il più importante è quello dell'argomentazione *a fortiori* (già incontrata nei vv. 9-11), che è poi una forma di paral-

[443] Secondo la *Rhet. ad Her.* 4,42,54, una forma di *exornatio/expolitio* del discorso sta appunto nell'«insistere sullo stesso tema sembrando di dire sempre qualcosa di nuovo (*cum in eodem loco manemus et aliud atque aliud dicere videmur*)... Ma non diremo la stessa cosa alla stessa maniera (*non eodem modo*), poiché ciò annoierebbe certamente l'ascoltatore e non rifinirebbe l'idea, ma lo diremo con variazioni (*sed commutate*)».

[444] Di esse, 7 riguardano Adamo e 5 Cristo. In ogni caso, Paolo scrive a dei lettori che dovevano conoscere bene il ruolo rispettivo dei due, visto che soprattutto su Adamo non racconta nulla ma dà tutto per scontato.

[445] Cf. M.R. Cosby, «Paul's Persuasive Language in Romans 5», in D.F. Watson (ed.), *Persuasive Artistry, in Honour of G.A. Kennedy* (JSNT SS 50), Sheffield 1991, 209-226.

lelismo climatico o ascendente, altrimenti detto schema di connessione per dissociazione.[446] Di qui si deduce che il confronto tra Adamo e Cristo non è *a pari* (tipo «vite parallele»), ma, come abbiamo rilevato poco sopra a proposito della *amplificatio*, è radicalmente sbilanciato a favore del secondo, su cui converge l'attenzione maggiore;[447] anzi, dall'insieme risulta che, se Adamo è il punto di partenza letterario, il vero punto di riferimento logico dell'insieme è Cristo, sicché il confronto non va tanto da Adamo a Cristo bensì da Cristo ad Adamo.[448] Un altro procedimento consiste nella diffusa figura della prosopopea o personificazione, per cui entità astratte (come il peccato, la morte, la grazia, il dono di grazia) vengono personificate e fatte soggetto di specifici verbi di azione. Inoltre, ricordiamo il tipico anacoluto del v. 12, dove viene introdotto un primo elemento di paragone che poi non risulta bilanciato da un secondo, sicché l'intero periodo resta in sospeso (come se fosse una protasi senza apodosi). Infine, non si può non rilevare una certa pesantezza dell'insieme, a motivo di molte ripetizioni sia di vocaboli sia di concetti, non escluse alcune improprietà stilistiche (come un verbo al singolare per due soggetti nel v. 15c o il passaggio da un soggetto impersonale nel v. 17a a un soggetto personale nel v. 17b).[449]

Dal punto di vista della macro-argomentazione dell'intera lettera, al nostro brano può essere attribuita una triplice diversa funzione. Secondo i più, esso prosegue il discorso iniziato con 5,1 continuando l'apertura di una nuova sezione epistolare là cominciata (vedi Introduzione generale). Anzi, c'è chi scorge in 5,20-21 la formulazione di una nuova *propositio*, che rappresenterebbe il culmine della sezione e che in quanto tale aprirebbe l'argomentazione successiva;[450] questa visione delle cose incorre nel rischio di staccare troppo i vv. 12-21 dai precedenti vv. 1-11. Del resto, che il c. 5 funzioni come una sorta di transizione[451] verso la sezione dei cc. 6-8 è facilmente constatabile e ammissibile, senza volere né farne un nuovo inizio né andare a ogni costo a caccia di una qualche *propositio* specifica, che per di più giungerebbe solo dopo ben 19 versetti! È piuttosto l'insieme del brano tutto intero che fa da premessa indispensabile al capitolo successivo. In 6,1 Paolo riprenderà sicuramente l'obiezione già formulata molto prima in 3,8; ma 6,1 presuppone pure l'intera argomentazione della *comparatio* immediatamente precedente tra Adamo e Cristo, poiché «il malinteso espresso in 6,1 è reso possibile dal fatto che un principio valido per l'intera storia della sal-

[446] Cf. Perelman – Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, 200-201; Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, 91.

[447] Cf. anche S.-H. Quek, «Adam and Christ according to Paul», in D.A. Hagner – M.J. Harris (edd.), *Pauline Studies, Essays presented to F.F. Bruce*, Exeter 1980, 67-79.

[448] Cf. J.-N. Aletti, «Romains 5,12-21: logique, sens et fonction», in *Bib* 78(1997), 3-32, specie 25.

[449] Cf. anche sotto, nota 512.

[450] Cf. J.-N. Aletti, «Romains 5,12-21: Adam, la Loi, le Christ», in *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains* (LD 173), Paris 1998, 101-133.

[451] Cf. Haacker 118: «Uebergangscharakter».

vezza viene ingiustificatamente trasferito sul piano del conseguimento della salvezza individuale».[452]

Secondo altri, invece,[453] il brano 5,12-21 andrebbe nettamente separato dai precedenti vv. 1-11, così da rappresentare da solo l'inizio di tutta la sezione epistolare 5,12–8,39. Ma, come abbiamo detto sopra, l'intero c. 5 sviluppa la dimensione cristologica dello *status* del credente, mentre 6,1 rappresenterà uno stacco con la ripresa dell'obiezione già avanzata in 3,8; inoltre, il costrutto iniziale del v. 12 *dià toûto*, «perciò», che ha valore coordinante conclusivo, vincola il testo seguente a ciò che precede.

Non resta quindi che considerare il c. 5 come il vertice conclusivo dell'argomentazione iniziata in 3,21. Tuttavia, la sezione 5,12-21 rappresenta di fatto una ripresa della prospettiva universalistico-negativa di 1,18–3,20 e in specie di 3,9-20, dove si affermava già l'universale peccaminosità degli uomini. Si dà così una sorta di inclusione di tutta la prima parte epistolare, in quanto 5,12-21 richiama la generale condizione di peccato prospettata in 1,18ss; ma nello stesso tempo si dà pure una forma di parallelismo con 3,9-20: come quel brano concludeva il discorso sul peccato degli uomini, preparando in questo modo *e contrario* il discorso sulla rivelazione della giustizia salutifera di Dio in 3,21ss, così ora 5,12-21 conclude l'intera prima parte epistolare, preparando gli sviluppi immediatamente successivi sullo *status* positivo del battezzato. L'unica differenza non di poco conto tra le due sezioni è che, mentre 3,9-20 era unicamente dominata dalla visuale cupa e pessimistica di un'umanità sprofondata nel peccato senza eccezioni, ora invece in 5,12-21 il discorso sul peccato che contrassegna «tutti» fin da Adamo viene evangelicamente controbilanciato dall'acquisizione argomentativamente maturata nel frattempo da 3,21 in poi, secondo cui all'universalismo del peccato corrisponde in sovrabbondanza quello della grazia di Dio in Cristo.

Dal punto di vista della struttura interna, il brano può essere suddiviso in modi diversi, e infatti sono state fatte varie proposte (di cui alcune pessimistiche[454]). In realtà, le impostazioni sostenute dai diversi Autori sono fondamentalmente due. Alcuni vogliono scorgervi una struttura chiastica o circolare, anche se variamente individuata, secondo cui l'insieme inizierebbe e si concluderebbe in modo analogo e avrebbe nel suo centro una o più affermazioni principali.[455] Ma

[452] R. Schnackenburg, «Die Adam-Christus-Typologie (Röm 5,12-21) als Voraussetzung für das Taufverständnis in Röm 6,1-14», in L. De Lorenzi (ed.), *Battesimo e giustizia in Rm 6 e 8*, Roma 1974, 37-55, qui 42.

[453] Cf. soprattutto A. Feuillet, «Le règne de la mort et le règne de la vie (*Rom.*, v. 12-21). Quelques observations sur la structure de l'Epître aux Romains», in *RB* 77(1970), 481-521; e ora anche Talbert 16 e 129-130.

[454] Per esempio, secondo Schlier 272 «non si saprebbe individuare un'articolazione di tutto il ragionamento»; Käsemann 138 scorge «un grandioso anacoluto fino al v. 17»; per Moo 316 «il paragrafo procede in modo sconnesso, *disjointedly*».

[455] I.H. Thomson, *Chiasmus in the Pauline Letters*, Sheffield 1995, 186-192, divide il testo così: A v. 12, B v. 13, C v. 14, D v. 15a, E v. 15b, F v. 16 [questo versetto costituirebbe il centro], E' v. 17, D' v. 18, C' v. 19, B' v. 20, A' v. 21; invece Talbert 146 propone un altro tipo di chiasmo: A v. 12 [i vv. 13-14 sarebbero una parentesi diatribica], B v. 15, B' vv. 16-17, A' vv. 18-21 [qui il centro sarebbe nei vv. 15-17]; un'altra suddivisione è proposta da G. Segalla, «La struttura circolare di Romani 5,12-21 e il suo significato teologico», in *StudPat* 28(1981), 377-380: A vv. 12-14, B v. 15, C v. 16, D v. 17 [questo versetto costituirebbe il centro], C' v. 18, B' v. 19, A' vv. 20-21. Sull'insieme, vedi una critica in Aletti, «Romains 5,12-21», specie 3-5.

proprio le ripetizioni, che in teoria potrebbero giustificare un impianto di tipo circolare, in realtà rappresentano solo delle riprese e delle riaffermazioni ulteriori degli stessi concetti. Altri perciò preferiscono vedervi un'argomentazione a tappe consecutive, più o meno progressive. Ma anche qui le proposte divergono assai: c'è chi parla di due sezioni (vv. 12-14: il regno del peccato e della morte; vv. 15-21: il passaggio alla situazione contrassegnata dalla grazia),[456] chi di tre (vv. 12-14: l'umanità senza la grazia; vv. 15-17: si marcano le differenze tra Cristo e Adamo; vv. 18-21: si tirano le conseguenze di quanto detto),[457] chi di cinque (v. 12: inizio di una comparazione lasciata in sospeso; vv. 13-14: breve *excursus* che con la menzione di «chi doveva venire» prepara il passo successivo; vv. 15-17: si riprende la comparazione iniziale per sottolineare l'incomparabilità tra Adamo e Cristo; vv. 18-19: si conclude la comparazione affermando il trionfo della grazia; vv. 20-21: si pone la questione della Legge per dire che essa non ha nulla a che fare con la vittoria della misericordia divina).[458]

Quanto a noi, riteniamo di poter intravedere nel brano una composizione in quattro momenti ascendenti, quasi a forma di spirale, per cui i passi argomentativi compiuti procedono mediante riprese e sovrapposizioni successive. Paolo parte nel v. 12 con l'abbozzo di un paragone e, anche se lo lascia a metà, si indovina dove egli vuole parare: stabilire cioè un confronto sul piano storico-esistenziale, benché qualitativamente sbilanciato, tra il peccato e la grazia. I vv. 13-14 vi si innestano quasi come una piccola digressione (che in realtà consiste in una precisazione), la quale termina con una implicita apertura sull'orizzonte di Cristo. I vv. 15-17 infatti stabiliscono finalmente in modo esplicito la contrapposizione tra le due figure di Adamo e di Gesù Cristo, sottolineandone le diversità inconciliabili a favore dell'operato di Cristo. I vv. 18-21 infine, aprendosi con un «dunque» conclusivo, tirano le somme di quanto detto, ribadendo la comparazione a tutto favore del risultato della grazia divina finalizzata alla vita eterna (in particolare i vv. 20-21 valgono come transizione alla sezione seguente).

3. *Commento*

Il **v. 12** e con esso la nuova pericope si apre con un *dià toûto*, «perciò», che funziona come aggancio a ciò che è appena stato detto e nello stesso tempo come snodo sintattico all'interno di una stessa argomentazione, ma non come aper-

[456] Cf. P. Grelot, «Pour une lecture de Romains 5,12-21», in *NRT* 116(1994), 495-512.

[457] Cf. Fitzmyer 484, Pitta 231, Légasse 359s; tre sezioni sono anche proposte da Schreiner 268, ma diversamente individuate (vv. 12-14, vv. 15-19, vv. 20-21).

[458] Cf. Moo 316, Lohse 173s. Altri Autori propongono altre suddivisioni; per esempio Wilckens I,307-308 computa 6 piccole unità.

tura di una sezione totalmente nuova.[459] Già questa semplice osservazione grammaticale è molto importante al fine di comprendere l'esatta angolatura semantica dei vv. 12-21: essi mantengono il taglio cristologico della sezione immediatamente precedente, sicché già di qui s'intravede che nella nuova sezione l'accento cadrà su quanto ha realizzato Cristo ben più che su quanto ha compiuto Adamo.

Con un *hósper* comparativo, «come», Paolo introduce evidentemente il primo elemento di un paragone. Nella costruzione sintattica della frase viene poi sorprendentemente a mancare il secondo elemento, sicché prende forma un celebre anacoluto.[460] Ma ciò non toglie nulla all'importanza che egli sicuramente intende annettere a quel secondo elemento, anche se per ora taciuto; è su di esso infatti che insisterà lo sviluppo successivo, visto che verrà ampiamente formulato nei vv. 15ss. Quindi l'importanza attribuita al peccato entrato nel mondo, che campeggia da solo nel v. 12, è solo apparente o comunque subordinata all'altro termine di paragone e non deve distrarre dal concentrare su di esso l'attenzione. Lo si vede bene nella successiva ripetizione della formula comparativa completa «come... così», *hōs/hósper... houtōs* (vv. 15.18.19.21), oltre che in quella rafforzata in senso accrescitivo «molto più», *pollôi mâllon* (vv. 15.17),[461] le quali accostano i due termini di paragone come se il primo equivalesse a una ammissione in forma di protasi concessiva («se è vero che») e il secondo a un risultato opposto e liberatorio che va proclamato a tutti i costi («è però vero che»).

La prima basilare affermazione di Paolo consiste nel dire che «per un solo uomo il peccato entrò nel mondo (*di'henòs anthrōpou hē hamartía eis tòn kósmon eisêlthen*)». È inevitabile pensare che queste parole comportino un'allusione al racconto di Gen 2-3 circa il peccato di Adamo nel giardino di Eden.[462] Ma è importante notare che l'Apostolo fa un enunciato di principio e non racconta, cioè non fa alcun riferimento né a un luogo né a Eva né al serpente né sotto qualsiasi forma al diavolo; l'asserzione di Paolo è esclusivamente antropologica![463] Si parla di «un solo uomo», senza neanche farne il nome (che affiorerà solo nel v. 14), mentre nel v. 15 si parlerà del «solo uomo Gesù Cristo». La sottolineatura di un uomo, anzi di un uomo solo,[464] come origine del peccato nel mondo intero è condizionata da due premesse fondamentali. La prima attiene alla fede cristiana e anzi cristologica, per cui «c'è un solo mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù» (1Tm 2,5), «l'uomo profeta potente in opere e parole davanti a Dio e a tutto il popolo» (Lc 24,19): lui è «l'uomo approvato da Dio» (At 2,22), «l'uomo destinato a giudicare l'ecumene» (At 17,31), «l'uomo nuovo» (Ef 2,15), il Figlio dell'uomo (Vangeli, *passim*). La concentrazione cristologica del discorso sulla redenzione esigeva che l'Apostolo concentrasse per contrasto la sua attenzione su di un antonimo, unico responsabile della perdizione.[465]

Ma il giudaismo del tempo non conosceva alcuna relazione tipologica tra Adamo e il Messia, e in particolare quello anteriore a Paolo di fatto non riconosceva ad Adamo una vera e propria funzione di origine del peccato nel mondo.[466] Infatti, la concezione prevalente nella adamologia giudaica intendeva la pagina di Gen 3 più come un racconto paradigmatico che eziologico,[467] come icasticamente si esprimerà *2Bar* 54,19: «Non è Adamo la causa, se non per sé solo. Noi tutti, ognuno di noi è divenuto Adamo a se stesso»! Anche un testo come Sal 51,7 («Ecco, nella colpa sono nato, nel peccato mi ha concepito mia madre»), che tra l'altro non chiama affatto in causa Adamo, va inteso non nel senso di una eredità biologica, ma come intuizione di una radicale corruzione esistenziale dell'uomo,[468] peraltro comune nell'antico Vicino Oriente[469] e fin nel mondo greco-romano.[470] Anche nei manoscritti di Qumran, dove il nome di Adamo ricorre solo una decina di volte, esso non è mai connesso con una ri-

[459] Così anche in Rm 1,26; 4,16; 13,6 e in altre lettere (cf. 2Cor 4,1; 7,13). Il costrutto è affine al più frequente *dió* = *di'hó* (22 volte nelle lettere autentiche; cf. Rm 1,24; 2,1; 4,22; 13,5; 15,7.22).

[460] In effetti, la frase dovrebbe concludersi con un secondo termine di paragone: «... così per mezzo di Cristo venne la giustizia/grazia/vita» (questa in effetti è la lettura di IRENEO, *Adv.haer.* 3,21,10). Sugli anacoluti in Rm (uno l'abbiamo già incontrato in 2,20), cf. G. BORNKAMM, «Paulinische Anakolute», in *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien* (BEvTh), München 1952, 76-92, qui 80-90. Essi si spiegano al meglio come effetto di una dettatura fatta non *syllabatim* (lentamente, parola per parola) ma *viva voce* (con una parlata veloce, ripresa dall'amanuense in forma tachigrafica): cf. E.R. RICHARDS, *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT 2.42), Tübingen 1991, 24-43 e 170-172.

[461] Cf. BDR § 246,1a.

[462] Lo si vede, stando anche solo al mero livello terminologico, nella ripetizione della medesima antitesi morte-vita, sia in Rm (rispettivamente 5,12.14.21 e 5,17.21) sia in Gen (rispettivamente 2,17: *thanátōi apothaneîsthe* e 3,22: *Adam... zḗsetai eis tòn aiôna*).

[463] Paolo perciò diverge sia da Sir 25,24 («È per mezzo di una *donna* che ebbe inizio il peccato [*archḕ hamartías*] e a causa sua noi tutti moriamo»; cf. anche 2Cor 11,3; 1Tm 2,14) sia da Sap 2,24 («Per l'invidia del *diavolo* la morte entrò nel mondo e la sperimentano quelli che sono della sua parte»); sui due testi vedi la buona esegesi di A.-M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Ecriture* (LD 20), Paris 1958, 79-86.86-101. Sull'insieme, cf. R. PENNA, «Il discorso paolino sulle origini umane alla luce di Gen 1-3 e le sue funzioni semantiche», in *RSB* 6(1994)1-2, 223-239, specie 233-237.

[464] Notiamo qui che Paolo, interessato com'è a un discorso genericamente antropologico, per di più comandato dalla fede nell'unico redentore, è alieno da ogni considerazione concernente l'alternativa tra monogenismo e poligenismo, che va risolta soltanto a livello scientifico.

[465] Una forma analoga di dualismo si riscontra nel giudaismo del tempo, come a Qumran tra lo spirito della verità e lo spirito della menzogna (1QS 3,13–4,26) o nell'apocrifo *Test. 12 Patr.* con l'opposizione tra Beliar e di volta in volta la legge del Signore (*Test.Neft.* 2,6; cf. 3,1), la luce (*Test.Ios.* 22,2), l'angelo della pace (*Test.Ben.* 6,1); ma tra i due poli non vi è alcuna tipologia! Solo nel rabbinismo si trova un parallelismo antitetico tra Adamo e Mosè: come il primo, peccando, fece allontanare la Shekinàh dalla terra al primo cielo (fino poi al settimo per opera di altri interventi malvagi, rispettivamente di Caino, Enos, la generazione del diluvio, quella della torre di Babele, i sodomiti e gli egiziani del tempo di Abramo), così il secondo la ricondusse dal primo cielo fin sulla terra (sottinteso al Sinai, dopo che altri l'avevano riportata dal settimo cielo fino al primo: Abramo, Isacco, Giacobbe, Levi, Kehat e Amram) (cf. *Gen.R.* 19,7).

[466] Cf. gli importanti studi di J.R. LEVISON, *Portraits of Adam in Early Judaism. From Sirach to 2 Baruch* (JSP SS 1), Sheffield 1988; T.H. TOBIN, «The Jewish Context of Rm 5:12-14», in *StudPhilAnn* 13(2001), 159-175.

[467] Cf. C. WESTERMANN, *Genesis*, I, Neukirchen 1974, 377.

[468] Cf. H.-J. KRAUS, *Psalmen*, Neukirchen ^{2}1961, 387.

[469] Già un antico testo sumerico riconosceva senza mezzi termini che «non è mai nato a sua madre alcun bambino senza peccato» (ANET 590).

[470] Cf. SENECA, *De ira* 11,28,1: «Cominciamo col persuaderci che nessuno di noi è senza colpa»; PLUTARCO, *Mor.* 104c: «Fin dalla nostra nascita si mescola in ogni cosa una porzione di male».

flessione sull'origine del male.[471] Lo stesso avviene in quegli scritti che rinarrano *ex novo* la storia del paradiso terrestre: *Giub.* 3,9-31 (che conclude semplicemente sulla necessità di non scoprire mai le pudenda come fanno i pagani); Filone Al., *Opif.* 151-170 e *Leg.alleg.* tutto il libro III (qui Adamo è mera allegoria dell'intelligenza umana ingannata dalla sensazione [Eva] dopo che questa fu irretita dal piacere [il serpente]);[472] Fl. Giuseppe, *Ant.* 1,40-51 (dove solo Adamo ed Eva sono chiamati individualmente in causa); così anche *Or.Syb.* 1,39-55.

Solo verso la metà del sec. I d.C., praticamente nell'età di Paolo stesso, si affermò l'idea che il peccato di Adamo (o meglio quello di Eva: cf. già Sir 25,24) sta all'origine del male nel mondo. Così infatti leggiamo in quattro scritti del tempo: *LAB* 13,8-9 («... Egli ha trasgredito le mie vie... E allora la morte è stata la norma per le generazioni degli uomini... perché hanno peccato contro di me»), negli scritti paralleli *Apoc.Mos.* (32: «Tutto il peccato che ha coinvolto la creazione è avvenuto per causa mia») e *Vit.Ad.* (44, dove Adamo dice a Eva: «Hai attirato una grande calamità e peccati su tutta la nostra discendenza») e poi sul finire del secolo anche in *4Esd* 7,118 («Cos'hai fatto, Adamo! Se infatti peccasti, la rovina non è stata solo tua, ma anche di tutti noi che siamo discesi da te»; cf. 3,7).[473]

C'è poi una seconda premessa. Paolo infatti disponeva in ambito giudaico di almeno un'altra spiegazione circa l'ingresso del peccato nel mondo: quella attraverso gli angeli malvagi, secondo il racconto di *1Hen* 6-37, di cui si ritrovano echi in una vasta letteratura successiva.[474] Qui è attestata una visione fortemente pessimistica concernente l'universale corruzione ereditata da tutti gli uomini (e persino dal cosmo), derivante non da Adamo ma da un peccato primordiale, metastorico, commesso dai figli di Dio (i Vigilanti), capeggiati da Azazel, nei confronti delle figlie degli uomini.[475] Così infatti si legge in *1Hen* 10,8: «Tutta la terra si è corrotta per aver appreso le opere di Azazel ed ascrivi a lui tutto il peccato» (cf. 9,10: «Non possono salvarsi dal male che si compie sulla terra»). Abbiamo qui dell'origine del male una tipica spiegazione apocalittica, poiché «è questo il tessuto e la motivazione più profonda di ogni apocalisse: la convinzione che il male non nasca dalla trasgressione dell'uomo, ma da una trasgressione antecedente o comunque superiore, della quale l'uomo è soprattutto vittima».[476]

[471] Cf. M.G. Abegg, *The Dead Sea Scrolls Concordance*, Leiden 2003, I/1, 10.

[472] In *Cher.* 1-10 Filone commenta la cacciata di Adamo dal giardino delle delizie distinguendo tra chi è rinviato (*apostellómenos*) e chi è cacciato (*ekblētheís*): mentre il primo potrebbe pentirsi, il secondo deve soggiacere a un «esilio eterno» (*aïdios fygḗ*), e Adamo è figura atemporale di ogni «sofista» che ha contratto l'inguaribile malattia dell'insipienza lontana dalla virtù.

[473] Sul peccato di Adamo in *4Esd* e sull'importanza del «cor malignum» o istinto cattivo che portò il progenitore al peccato, cf. M.E. Stone, *Fourth Ezra*, Minneapolis 1990, 63-67.

[474] Cf. anche *Giub.* 4,15.22; 5,1-8; 10,4-5; *Test.Rub.* 5,6-7; *Test.Neft.* 3,5; *CD* 2,17-3,1; *2Bar* 56,12-15; *LAB* 34,1-5; oltre che in Gd 6; 2Pt 2,4.

[475] Nel «Libro dei Vigilanti» (*1Hen* 6-37) si intravede l'interconnessione di due tradizioni diverse: in una, il primo responsabile è l'angelo Semeyaza e il peccato consiste nell'unione sessuale con donne, a cui segue la procreazione di giganti; nell'altra, il primo angelo è Asael-Azazel e il peccato consiste in una indebita rivelazione alle donne di conoscenze e arti varie, anche cattive. Cf. G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1: A commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-110*, Minneapolis 2001, 46-47.

L'originale operazione compiuta da Paolo in Rm 5,12 consiste nell'aver attribuito al peccato di Adamo le conseguenze nefaste e universali che la tradizione enochica faceva risalire al peccato primordiale degli angeli.[477] In questo modo egli, da una parte, demitizza il racconto dell'origine del male agganciando il peccato solo all'uomo e non a potenze angeliche trascendenti, e, dall'altra, fa di Adamo l'antonimo esatto, uguale e contrario, di Cristo: il complesso tematico obbedienza-grazia-giustificazione connesso con il redentore corrisponde specularmente a quello di disobbedienza-peccato-condanna connesso con il progenitore, come risulterà nei versetti successivi.

Come intendere «il peccato», di cui qui si tratta? Certamente in prima battuta esso consiste nell'atto di trasgressione compiuto dal primo uomo (cf. v. 14b). Ma poiché si dice in termini di personificazione che «entrò nel mondo» (e poi che per suo mezzo la morte «dilagò», cioè non si limitò al solo Adamo),[478] esso ha pure evidentemente una dimensione sovrapersonale, quasi si tratti di una potenza ineludibile e opprimente. Del resto già in Rm 3,9 Paolo aveva dichiarato che «tanto i giudei quanto i greci, tutti, stanno sotto il peccato» (cf. commento; vedi anche Gal 3,22a). In ogni caso, la menzione del «mondo» non sembra alludere a delle conseguenze cosmologiche del peccato di Adamo, ma intende solo l'umanità tutta intera, poiché nel prosieguo del testo si parla solo degli uomini (cf. però 8,19-20).

L'Apostolo continua: «e mediante il peccato la morte, e così in tutti gli uomini la morte dilagò (*kaì dià tês hamartías ho thánatos kaì hoútōs eis pántas anthrṓpous ho thánatos diêlthen*)». Dalla precedente idea di un ingresso («entrò») si passa ora a quella di un aggravamento della situazione, quasi uno straripamento: «dilagò».[479] Ma la cosa più importante è che ora entra in scena, oltre il

[476] P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1981, I, 742; cf. E. Lupieri, «Il problema del male e della sua origine nell'apocalittica giudaica», in C. Gianotto (ed.), *La domanda di Giobbe e la razionalità sconfitta*, Trento 1992, 31-51.

[477] Più ampi sviluppi in R. Penna, «Origine e dimensione del peccato secondo Paolo: echi della tradizione enochica», in *Vangelo e inculturazione*, 391-418. La dipendenza di Paolo da un eventuale mito gnostico (vedi per tutti il bultmanniano E. Brandenburger, *Adam und Christus. Exegetische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Röm. 5,12-21* (WMANT 7), (Neukirchen 1968), è ormai negata dagli studiosi; cf. in particolare A.J.M. Wedderburn, «The Theological Structure of Romans V.12», in *NTS* 19(1973), 339-355; Dunn 1, 272-273 e Lohse 178.

[478] Sulla figura retorica della *fictio personae* o *prosopopoeia*, cf. Lausberg § 425. Che nel nostro caso non si tratti di un mero artificio letterario, risulta da tutto il contesto (compresi i cc. 6-7), da cui appare che la *Hamartía* è un'entità trans-soggettiva, equivalente all'ambito di una signoria, «uno stato che mi avvolge,... una sfera, la potenza che mi domina, e dalla quale non son più capace di evadere. La connessione di *hamartía* e *sárx* afferma questo e Paolo lo spiega con il fenomeno della morte, cui non posso sfuggire» (H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1991, 259). Cf. in breve anche E.P. Sanders, «Sin, Sinners (NT)», in *ABD* VI, 40-47, specie 44-46.

[479] Si noti l'allitterazione tra i verbi *eisêlthen* e *diêlthen*. Va comunque notato che il costrutto *kaì hoútōs* ha valore coordinante-consecutivo («e così»), non comparativo tale da introdurre un secondo termine di paragone («così anche»); ciò va detto contro alcuni pochi esegeti (come L. Cerfaux,

peccato, un nuovo soggetto: la morte, che del peccato è presentata come l'unica grave conseguenza. Rm è lo scritto neotestamentario che più discorre di *thánatos* (22 volte),[480] e non è un caso che sia anche lo scritto che più tratta del peccato (*hamartía*, 48 volte).[481] Si può forse dire che Paolo considera il peccato come causa della morte? Questo è certamente sottinteso in Sap 2,23-20: «Dio ha creato l'uomo per l'immortalità... Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo»;[482] vedi anche il testo citato del contemporaneo *LAB* 13,8-9 (*Et tunc constituta est mors in generationes hominum... quoniam peccaverunt in me*) e *2Bar* 23,4: «Quando Adamo peccò fu decretata la morte su coloro che sarebbero nati». Ma Paolo da una parte non parla affatto del diavolo e dall'altra non esplicita il rapporto causale. Egli semmai dirà che la morte regnò anche in coloro che non trasgredirono un esplicito comandamento (cf. 5,14), che il peccato regnò nella morte (cf. 5,21), che la morte è il salario del peccato (cf. 6,23) e che semmai il peccato la produsse solo per l'interposizione del comandamento (cf. 7,13; cf. anche 1Cor 15,56). Essa pertanto è certamente un risultato del peccato, e soprattutto il segno della sua presenza.

Ma che cosa si deve intendere con «morte»? Quando Paolo introdusse per la prima volta il confronto tra Adamo e Cristo in 1Cor 15,21-22 («Poiché mediante un uomo ci fu la morte, anche mediante un uomo ci sarà la risurrezione dei morti...»), era per opporre alla morte la risurrezione dei corpi,[483] e pertanto essa era chiaramente intesa in senso fisico: «Si semina un corpo psichico, risorge un corpo pneumatico» (1Cor 15,44a). Ma là egli non faceva nessun riferimento al peccato.[484] Qui invece la prospettiva è dichiaratamente amartiologica. In Rm 5,12-21, in prosecuzione dei vv. 1-11, Paolo intende esaltare l'operato redentivo di Cristo, i cui effetti sono non la risurrezione, ma la giustificazione, la riconciliazione, la grazia, la vita eterna. La semantica della morte perciò, pur implicando necessariamente una dimensione fisica, non si limita ad essa, ma si estende a livello di interiorità e soprattutto di comunione personale con Dio. Lo si vedrà al

Le Christ dans la théologie de Saint Paul (LD 6), Paris ²1954, 178; J.T. Kirby, «The Syntax of Romans 5.12»: A Rhetorical Approach», in *NTS* 33[1987], 283-286), e insieme a tutti i commentatori: vedi infatti la differenza con il vero costrutto comparativo *hoútōs kaí* («così anche»), ripetuto nei successivi vv. 15.18.19.21.

[480] Cf. Rm 1,32; 5,10.12(bis).14.17.21; 6,3.4.5.9.16.21.23; 7,5.10.13(bis).24; 8,2.6.38. Seguono Ap (19 volte), Eb (10 volte), 2Cor (9 volte), Gv/At/1Cor (8 volte), Mt e Lc (7 volte), ecc.

[481] Segue Eb con 25 volte.

[482] Questo testo in greco (... *thánatos eisêlthen eis tòn kósmon*) è del tutto simile a quello paolino circa l'ingresso del peccato. Ma la morte di cui si parla là non è probabilmente quella fisica bensì quella spirituale-interiore dell'anima o quella escatologica-eterna, come sostengono rispettivamente G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, Brescia 1989, I, 163-166 (con rimando a Sir 15,17) e J. Vilchez Lindez, *Sapienza*, Roma 1990, 195 (poiché ne fanno esperienza soltanto i peccatori).

[483] Ricordiamo che là il discorso era stato occasionato dalla negazione della risurrezione da parte di alcuni corinzi (cf. 1Cor 15,12) ed era partito dalla confessione di fede circa la morte e la risurrezione di Cristo (cf. 1Cor 15,3-5).

[484] Cf. R. Penna, «Cristologia adamica e ottimismo antropologico in 1Cor 15,45-49», in *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (Parola di Dio - Seconda serie 12), Cinisello Balsamo 1991, 240-268.

meglio nel v. 21 dove alla morte si contrappone non semplicemente la vita ma la vita eterna (vedi anche il concetto di *apóleia*, «perdizione», in 9,22).[485]

Il v. 12 si chiude con la celebre frase: «perché tutti peccarono» (*ef'hôi pántes hēmarton*). Che non ci sia nessun uomo esente dal peccare Paolo lo ha già scritto in 3,23 («tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio»), che a sua volta riprendeva con una formulazione all'attivo quella al passivo del precedente 3,9 («Tutti stanno sotto il peccato»); bisogna dunque rendersi conto che, secondo i due modi di esprimersi, egli intende doppiamente l'uomo, sia come colpevole in quanto autore di peccati, sia come vittima di un peccato che lo sovrasta; in ogni caso, è interessante notare che là egli non esprimeva nessun aggancio con Adamo. Quindi qui non fa problema la dichiarazione circa l'universalità degli atti peccaminosi da parte di ogni singolo essere umano (cf. anche 3,12: «Tutti hanno deviato e insieme si sono corrotti: non c'è chi faccia il bene, non ce n'è neppure uno»). Tutta la questione esegetica ed ermeneutica sta invece nell'interpretazione del costrutto *ef'hôi*, con cui si spiega quella universalità. Quanto alla versione che ne abbiamo dato, essa implica già una scelta; ma le possibilità sono più di una.[486]

La questione più elementare ma fondamentale da chiarire è se il sintagma vada grammaticalmente inteso come un complemento relativo (lett. «sul quale, in base al quale»)[487] o come un'espressione avverbiale con valore di congiunzione. Il primo significato è ben chiaro in altri passi neotestamentari (cf. At 7,33;[488] e Lc 11,22[489]); ma nel nostro caso l'originario significato spaziale non fa senso. In più, dobbiamo constatare che Paolo non dice né *en hôi*, «nel quale» (come in 1Cor 15,22: «in Adamo»), né *di'hoû*, «mediante il quale» (cf. il frequente uso della preposizione *diá* nei vv. 12a.16a.18.19; cf. 1Cor 15,21), né *ex hoû*, «da cui, a partire dal quale» (come nel v.16b; forse in Eb 2,11?): espressioni che avrebbero tolto ogni dubbio. Se comunque si trattasse di un complemento relativo, dovremmo

[485] Qualcosa di analogo avviene in *4Esd* dove la morte è pure intesa come il primo risultato del peccato di Adamo, ed essa ha una dimensione sia fisica in senso corporeo (cf. 14,9.13s; 7,78.88.100) sia spirituale come perdizione o dannazione (cf. 7,48.92.131; 8,31.38-39); cf. Stone, *Fourth Ezra*, 65-66.

[486] Vedi il panorama delle interpretazioni offerto da Cranfield I, 274-281, Fitzmyer 494-498; soprattutto J.A. Fitzmyer, «The Consecutive Meaning of *ef'hôi* in Romans 5.12», in *NTS* 39(1993), 321-339, specie 322-328; Aletti, «Romains 5,12-21», 14-18; A. Pitta, «La concezione paolina del peccato originale: *1Cor* 15,21-49; *Rm* 5,12-21», in *Il paradosso della croce*, Casale Monferrato 1998, 195-224, specie 211-217.

[487] In greco la preposizione *epí* con il dativo assume di volta in volta vari significati: soprattutto spaziale (su, sopra), ma anche temporale (in, durante, successivamente), di direzione (verso, contro), di successione (in aggiunta), di posizione (dietro, dopo), di relazione (quanto a, a capo di, in potere di, in possesso), di riferimento (riguardo a, per), causale (a causa di, per), di condizione (dato che, in base a, atteso che); cf. F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995, *s.v.* Ma sono attestati anche un significato finale («affinché»: Senofonte, *Anab.* 6,6,22) e uno consecutivo («cosicché»: cf. la documentazione in Fitzmyer, «The Consecutive Meaning», 332-338).

[488] Ma il testo di Es 3,6 LXX, a cui si rifà il passo di At, non reca *ef'hôi* bensì *en hôi*.

[489] Qui però abbiamo il femminile *ef'hêi*.

pensare che *hôi* fosse un pronome maschile, ed esso però, secondo il testo epistolare, dovrebbe riferirsi al sostantivo maschile più prossimo, cioè alla morte (in greco *thánatos* è maschile) e non ad Adamo.[490] L'antica esegesi dei Padri latini (a partire già dall'Ambrosiaster e poi soprattutto da Agostino,[491] ma così anche Tommaso d'Aquino e il Concilio di Trento[492]) dipese purtroppo dalla versione sia della *Vetus Latina* sia della *Vulgata*, che recavano *in quo*, «nel quale»,[493] e riferirono direttamente il pronome ad Adamo, benché nella costruzione della frase manchi ancora il suo nome e il sintagma «un solo uomo» sia sintatticamente lontano e del tutto improbabile. Non per nulla, i Padri greci furono di altro avviso, scorgendo nel pronome *hôi* un neutro e nell'insieme del costrutto un'affermazione non del peccato di Adamo ma dei peccati personali di tutti gli uomini.[494]

Riteniamo dunque che il sintagma paolino sia costruito non al maschile ma al neutro[495] e che esso abbia valore non di complemento relativo[496] ma di congiunzione, qualunque possa essere l'effettiva sfumatura semantica di questa. Così alcuni hanno pensato all'adempimento di una clausola («verificatasi la condi-

[490] Un riferimento al *nómos* (menzionato già in 2,12 [«quanti peccarono senza Legge e quanti peccarono con la Legge»] e poi in 5,14, oltre che richiamandosi a un frammento di Menandro in PLUTARCO, *Mor.* 103C-D) è sostenuto da F.W. DANKER, «Romans V.12: Sin under Law», in *NTS* 14(1968), 424-439: «on the basis of what (law) they sinned»; ma in Rm 5,12 di Legge non si parla e i testi invocati a sostegno sono troppo lontani.

[491] Agostino precisa che *in quo* si riferisce non al peccato, che in greco è femminile (altrimenti la traduzione avrebbe dovuto essere *in qua*) ma solo ad Adamo, «sicché si deve pensare che tutti hanno peccato in quel primo uomo, poiché in lui tutti furono presenti quando egli peccò» (*Contra duas epistolas pelagianorum* 4,4,7).

[492] Il Decreto tridentino sul peccato originale (del 17 giugno 1546) cita due volte il testo latino di Rm 5,12, non per confermare la traduzione *in quo*, ma per esprimere il senso globale del passo paolino (cf. Denz[31] §§ 789 e 791); cf. S. LYONNET, *Le péché originel en Rm 5,12 et le Concile de Trente*, Rome 1961; V. GROSSI, «L'auctoritas di Agostino nella dottrina del "peccatum originis" da Cartagine (418) a Trento (1546)», in *Aug* 31(1991), 329-360; ID., «Agostino d'Ippona e il Concilio di Trento», in G. ALBERIGO – I. ROGGER (edd.), *Il Concilio di Trento nella prospettiva del Terzo Millennio*, Brescia 1997, 313-341.

[493] La recente *Nova Vulgata* traduce invece: *et ita*, «e così», alludendo a un rapporto solo indiretto con Adamo.

[494] Valga per tutti Cirillo Al.: «Noi siamo diventati imitatori della trasgressione di Adamo, in quanto noi tutti abbiamo peccato (*tês en Adàm parabáseōs gegónamen mimētaì kath'hà pántes hēmarton*)» (*In ep. S. Pauli*, PG 74,784); più avanti lo stesso Cirillo spiega che «la moltitudine fu costituita peccatrice, non per aver con Adamo trasgredito qualche precetto, poiché essi non esistevano ancora, ma in quanto essi appartengono alla natura di Adamo, che è caduta sotto la legge del peccato» (PG 74,789): non si tratta dunque di una mera imitazione estrinseca alla maniera del citato 2Bar., di Pelagio e poi anche di Erasmo. Sull'insieme, cf. S. LYONNET, «Le sens de *ef'hôi* en Rom 5,12 et l'exégèse des Pères grecs», in *Bib* 36(1955), 436-456 (= *Etudes sur l'épître aux Romains* [AnB 120], Roma 1989, 185-202); ID., «Le péché originel en Rm 5,12, l'exégèse des Pères grecs et les décrets du Concile de Trente», in *Bib* 41(1960), 322-355; ID., «Il peccato originale (*Rom.* V)», in *La storia della salvezza nella Lettera ai Romani*, Napoli 1966, 65-95.

[495] Già Lutero riconosceva il problema, ma ammetteva entrambe le possibilità (cf. Pani I, 243).

[496] Un complemento relativo maschile è sostenuto da J. CAMBIER, *L'évangile de Dieu selon l'épître aux Romains*, Bruges 1967, 244 («à cause duquel, à cause de qui», cioè a causa di Adamo); invece, un complemento relativo neutro è sostenuto da Talbert 248 («from which it follows», «da cui consegue che»).

zione che»),[497] a un *kath'hó*, «in quanto che»,[498] a un valore finale con riferimento alla morte, «in vista della quale»,[499] a una congiunzione consecutiva, «cosicché, con il risultato che»,[500] al costrutto causale ebraico *'al kēn*, «ecco perché, è per questo che»,[501] o più semplicemente a una congiunzione causale del tipo *dióti/di'hó/hóti*, «poiché, perché».[502] Quest'ultima possibilità ci pare la migliore: *ef'hôi* ha il valore causale di «perché, dato che». Ciò risulta da più di un'osservazione. In primo luogo, oltre a constatare che questo significato è ben attestato nelle fonti antiche,[503] si può citare il fatto che il senso causale del costrutto è anche sostanzialmente quello presente nelle altre ricorrenze paoline del sintagma (in 2Cor 5,4; Fil 3,12; 4,10).[504] In secondo luogo, il senso consecutivo non si combina bene con il contesto dei versetti immediatamente successivi, che vogliono spiegare un dato di fatto.[505] Infine, e soprattutto, il *ductus* dell'intero periodo richiede di ritenere che, come il peccato di uno solo sta all'origine del dilagare della morte in tutti (v. 12a-b: *hamartía* come causa di *thánatos*; stessa relazione nel v. 15b), così pure i peccati di tutti in un certo senso stanno ugualmente all'origine della morte, benché qui i due termini vengano invertiti (v. 12d-c: *hēmarton* come causa di *thánatos*):[506] non nel senso che i peccati dei discendenti di Adamo siano con-causa paritaria e autonoma della morte, in più del peccato di Adamo, ma nel senso che nel peccato dei discendenti agisce in qualche modo il peccato del progenitore. Perciò, è il peccato che produce la morte, non viceversa.[507] Non

[497] Così S. Lyonnet negli scritti citati; ma si deve notare che un uso del genere richiederebbe o un infinito o un indicativo futuro (un indicativo aoristo, come nel nostro caso, è attestato solo tardivamente in una lettera del vescovo Sinesio di Cirene nel sec. IV d.C.).

[498] Così nel testo citato di Cirillo Al.

[499] Così FEUILLET, «Le règne», 488-491.

[500] Così Fitzmyer 497s; affine alla sua è la posizione di Schreiner 274.

[501] Così F. MONTAGNINI, *Rom. 5,12-14 alla luce del dialogo rabbinico* (RivBib Suppl. 4), Brescia 1971, 58; però non se ne può fare la verifica mancando ogni possibilità di confronto linguistico, non solo perché la letteratura rabbinica non è scritta in greco, ma anche perché nella LXX il costrutto ebraico *'al kēn* non è mai tradotto con *ef'hôi*.

[502] Così la maggior parte dei commentatori: Huby 169s, Michel 138, Kuss 1,309, Käsemann 140, Cranfield I, 279, Bruce 161, Wilckens I, 178, Barbaglio 2, 306, Pesch 52s, Schmithals 166, Dunn I, 273, Ziesler 146, Schlier 277, Stuhlmacher 80, Moo 321, Byrne 177, Zeller 179, Légasse 364, Lohse 175; anch *DENT, s.v. epí*. Una variante del senso causale è rappresentata da chi pensa a una formula constatativa: «per il fatto che» (così Pitta 233s).

[503] Questo significato è del resto ben attestato nelle fonti antiche: cf. ERODOTO 3,83,2 («Per questo [*epì toútōi*] rinuncio al potere, perché [*ep'hôi*] non voglio essere comandato da nessuno di voi»); TUCIDIDE 1,126,11 («Li fecero alzare.. perché [*ef'hôi*] avevano pattuito di non fare loro niente di male»); DIODORO SICULO 19,98; APPIANO, *Bell.civ.* 1,112 § 520; ELIO ARISTIDE, *Or.* 53.

[504] Apparentemente diverso è il caso in cui il pronome venga usato al plurale (cf. Rm 6,21: *ef'hoîs*, «delle quali cose», ma anche «a motivo delle quali cose»). Comunque, il valore causale della preposizione *epí* è frequente in Paolo anche quando essa regge un complemento all'interno di una frase senza fungere da congiunzione: cf. per esempio 1Cor 1,4; 16,17; 2Cor 7,13; 1Ts 3,9; ecc.

[505] Infatti i successivi vv. 13-14 «non vogliono affatto spiegare una conseguenza, ma una situazione universale a cui nessun periodo della storia ha potuto sottrarsi» (ALETTI, «Romains 5,12-21», 16).

[506] Nel v. 12 viene così a darsi una sorta di chiasmo: A-peccato, B-morte, B'-morte, A'-peccati.

[507] Vedi anche U. VANNI, «Rom. 5,12-14 alla luce del contesto», in *RivBib* 11(1963), 337-366, specie 341-352.

si può obiettare che il senso causale tenderebbe a eliminare la responsabilità originaria di Adamo, poiché il testo stesso, con il forte accento posto su di «un solo uomo», suggerisce in modo sufficientemente chiaro che a monte dei peccati personali e come loro spiegazione c'è appunto il peccato di Adamo.[508] Certo l'Apostolo non è interessato né a precisare come eventualmente si trasmetta il peccato di Adamo né a disquisire sulla natura della libertà umana, ma afferma il fatto che nelle azioni peccaminose degli uomini (il verbo «peccarono» rimanda a degli atti più che a uno stato) in qualche modo viene alla luce come da una corrente sotterranea e ripullula l'antico peccato di Adamo.[509] In ogni caso, l'Apostolo non intende spiegare la presenza del peccato nel mondo in base a due cause diverse, come se fossero indipendenti (cioè il peccato di Adamo e i peccati degli altri uomini); al contrario, il suo ragionamento presuppone che il peccato di Adamo abbia *quodammodo* coinvolto tutti gli uomini in un'oggettiva situazione di peccato e di morte (come del resto si dirà nel v. 19),[510] dalla quale essi non possono uscire se non per opera di Gesù Cristo.[511]

[508] Così giustamente Légasse 364 (in polemica con ALETTI, «Romains 5,12-21», 15, che preferisce la versione «sur la base de quoi», come se si trattasse di un complemento relativo neutro). La stessa dialettica «uno-molti» non tende ad altro che a sottolineare il contrasto tra la ristrettezza della causa e l'universalità dei suoi effetti (cf. P. GRELOT, *Péché originel et rédemption à partir de l'épître aux Romains*, Paris 1973, 122). Vedi anche K. ROMANIUK, «Nota su *Rom.* 5,12 (A proposito del problema del male)», in *RivBib* 19(1971), 327-334.

[509] Interessante è il tentativo di chi fa ricorso alla categoria del mito, in quanto esso implica il fatto di una ripetizione identica, per spiegare la causalità del peccato, poiché in tal modo esso può essere ascritto sia ad Adamo sia agli individui umani (così R.H. BELL, «The Myth of Adam and the Myth of Christ in Romans 5.12-21», in A. CHRISTOPHERSEN – C. CLAUSSEN – J. FREY – B. LONGENECKER [edd.], *Paul, Luke and the Graeco-Roman World. Essays in Honour of A.J.M. Wedderburn* (JSNT SS 217), Sheffield 2003, 21-36; cf. 28: «Adam's sin is projected into the lives of all who by a process of identical repetition re-enact Adam's sin»; l'Autore giunge a ritenere che la traduzione della Volgata, benché formalmente errata, «was essentially correct»: *ib.* nota 34). Il ricorso all'idea di un Adamo corporativo (sostenuta per esempio da Moo 327-328) è un altro modo per dire la stessa cosa; essa però rischia l'anacronismo, sia nel senso che si tratta di una categoria sociologica moderna, sia in quanto Paolo pensa certamente a un individuo (e non a una generica *'adamāh*; cf. Bruce 157), sia perché un eventuale richiamo al mito gnostico (che vedrebbe in Adamo un «Urmensch» collettivo) è storicamente fuori luogo; d'altronde, si ricadrebbe così nell'insostenibile prospettiva per esempio dell'Ambrosiaster: *in Adamo quasi in massa*!

[510] Si veda anche la curiosa spiegazione offerta dal midrash rabbinico *Dt.R.* 9: «A cosa si può paragonare? A una donna incinta, che fu gettata in prigione; là essa partorì un figlio e lo allevò. Quando presso quella prigione passò il re, quel bambino cominciò a gridare: O re mio signore, perché io sono stato gettato in prigione? Il re gli disse: A motivo del peccato di tua madre tu ti trovi qui». «Così anche Mosè disse: Signore, se un uomo ha trasgredito uno dei comandamenti è degno di morte. Ne ho forse trasgredito uno anch'io? Perché hai decretato la morte anche per me? E gli rispose: A motivo del peccato del primo uomo tu muori, poiché egli ha portato la morte nel mondo» (Strack – Billerbeck III, 227-228).

[511] Cf. Morris 232 (con rimando per analogia a 2Cor 5,14b); giustamente Theobald I, 163s parla di una mutua compresenza (un «Ineinander») dei due aspetti di necessaria fatalità e libera responsabilità.

I **vv. 13-14,** dopo l'inatteso anacoluto del v. 12, giungono come una parentesi,[512] che ha il compito di chiarire una difficoltà originata da quanto appena detto;[513] anzi, l'anacoluto stesso si spiega al meglio per il fatto che a Paolo si è affacciata improvvisamente un'obiezione a cui rispondere. Egli perciò abbandona per un momento la comparazione instaurata nel v. 12, e, in attesa di riprenderla poi nel v. 15, per ora vuole spiegare meglio un aspetto del suo ragionamento (anche se, per la verità, la chiarificazione non è essa stessa molto chiara[514]). Alla mente dell'Apostolo infatti si è affacciata l'idea di Legge, fondamentale per un giudeo, di cui egli ha già parlato ampiamente nelle pagine precedenti della sua lettera; essa dunque si aggiunge come terzo ai concetti di peccato e di morte, che sono stati appena correlati nel v. 12.

Ma il problema è di sapere a quale dei due Paolo voglia riferirsi chiamando in causa la Legge,[515] e quindi quale dei due intenda chiarire. Una possibilità è che l'accento cada sul peccato e che egli voglia precisare come esso abbia potuto affermarsi anche prima del dono della Legge a Mosè, sicché l'interrogativo sarebbe questo: com'è possibile imputare un peccato prima che ci sia la Legge, visto che solo in base a essa viene computata ogni trasgressione? La risposta starebbe in un'esplicita assimilazione di tutti ad Adamo e si esprimerebbe con una particolare versione del v. 14: qui Paolo non direbbe che la morte regnò anche su coloro che non avevano peccato come Adamo (cioè incorrendo nella trasgressione di qualche comando, come i giusti patriarchi), ma che la morte regnò anche su coloro che non avevano peccato trasgredendo la Legge, e questo a causa del fatto che tutti erano assimilati ad Adamo partecipando alla sua trasgressione.[516]

L'altra possibilità è che l'accento cada sull'idea di morte e che Paolo voglia spiegare come mai, anche prima della Legge, che commina una sentenza di morte a chi la trasgredisce (cf. 1,32), essa abbia regnato comunque su tutti gli uomini, anche se i peccati non potevano essere loro imputati; l'interrogativo perciò sa-

[512] Cf. C.H. GIBLIN, «A Qualifying Parenthesis (Rm. 5:13-14) and Its Context», in M.P. MORGAN – P.J. KOBELSKIJ (edd.), *To Touch the Text, FS Fitzmyer*, New York 1989, 305-315.

[513] In questo senso, i vv. 13-14 potrebbero anche definirsi retoricamente come una *expolitio* (cf. Lausberg § 365).

[514] A Paolo fa notoriamente difetto una nota distintiva della retorica antica che è la chiarezza, detta in greco *safēneia* (cf. Aristotele, *Retorica* III,2,1404b) e in latino *perspicuitas* (cf. QUINTILIANO VIII,2,1), che è «la condizione preliminare della credibilità» (Lausberg § 130). Il difetto di Paolo era già constatato da 2Pt 3,16; ma vedi anche Seneca nella lettera VII dell'epistolario apocrifo tenuto con l'Apostolo («Vorrei che mentre proferisci concetti sublimi, alla elevatezza del loro contenuto non mancasse l'eleganza formale, *ut maiestati earum cultus sermonis non desit*»; poco dopo Paolo viene definito *non legitime imbutus*, cioè «uno che non ha seguito un corso regolare di studi»).

[515] Evidentemente, rifacendosi solo a Mosè, Paolo non tiene conto dei cosiddetti precetti noachici, accennati già in Gen 9,1-7 e poi codificati in numero di sette dalla tradizione rabbinica, di cui sei proibizioni (l'idolatria, l'incesto, l'assassinio, la bestemmia, il furto, la carne di animale vivo) e una ingiunzione (costituire dei tribunali); cf. *t.Av.Z.* 8,4; *Gen.R.* 34,8.

[516] Così VANNI, «Rom. 5,12-14», 355-365; U. VANNI, «*Homoíōma* in Paolo (Rm 1,23; 5,14; 6,5; 8,2; Fil 2,7). Un'interpretazione esegetico-teologica alla luce dell'uso dei LXX», in *Greg* 58(1977), 321-345 e 431-470, qui 436-445.

rebbe questo: se non c'è stata trasgressione della Legge, perché c'è stata la morte? La risposta consisterebbe nella semplice sottolineatura del fatto stesso che la morte regnò comunque, anche su coloro che non trasgredirono alla maniera di Adamo un qualche comandamento esplicito (sicché l'assimilazione di tutti al peccato di lui sarebbe solo sottintesa).[517]

Mi chiedo se sia legittimo contrapporre le due possibilità ermeneutiche. Per Paolo il peccato e la morte vanno a braccetto, così come in alternativa la grazia e la vita sono inscindibili. Il problema è più di traduzione del v. 14 (cf. sotto); tuttavia, va sicuramente constatato che i vv. 13-14 sono costruiti quasi come una protasi e un'apodosi (= se è vero che il peccato non può essere imputato senza la Legge, tuttavia è altrettanto vero che la morte regnò su tutti), dove a una concessione circa la realtà del peccato si ribatte concentrando l'attenzione sulla realtà della morte. Del resto, il v. 21 che chiuderà la sezione è analogamente costruito secondo un parallelismo ascendente tra peccato-morte uniti insieme e grazia-vita ugualmente appaiate, da cui si deduce che la vita è considerata come l'esito della grazia allo stesso modo che la morte è il risultato del peccato. In sostanza, nei vv. 13-14 Paolo giunge a dire che l'avvento della Legge non cambiò in nulla la situazione dell'uomo, né quanto al peccato né quanto alla morte, e questo senza distinzione tra giudei e gentili.

Il **v. 13**, quasi sostituendo ciò che manca al precedente periodo bruscamente interrotto, comincia con una constatazione: «Anche prima della Legge infatti c'era il peccato nel mondo» (*áchri gàr nómou hamartía ên en kósmōi*); così si considera l'universalità del peccato dal punto di vista non solo antropologico ma anche cronologico, cioè non solo nella sua estensione ma anche nella sua durata. In effetti, Paolo conosce certamente le pagine della Genesi dove si parla per esempio di Caino, della generazione del diluvio, di Sodoma e Gomorra, ecc.[518] Era da 4,16 che Paolo non parlava più di Legge; ma, mentre là essa era evangelicamente contrapposta alla fede, qui invece la sua ripresa improvvisa è motivata dalla menzione del peccato e in quanto tale è segno della *forma mentis* giudaica dell'Apostolo, il quale non può ragionare di trasgressioni senza tirare in ballo la Torah: infatti, è mediante la Legge che avviene il riconoscimento del peccato (cf. 3,20). Ma proprio per questo essa pone un problema, poiché, pur essendo stata data molto tempo dopo Adamo,[519] la sua assenza non aveva impedito nel frattempo la presenza del peccato anche a vasto raggio («nel mondo»). Questa constatazione è molto importante, poiché lascia intravedere che il peccato è una realtà superiore alla Legge e in certo senso indipendente da essa, tanto che in 7,8 si dirà che il peccato ha solo preso nuova occasione dai comandamenti (mosaici), risultando quindi anteriore a essi e più radicato.[520] Notevole è pure la specificazione temporale (lett. «fino alla Legge»), che abbozza una periodizzazione della storia della salvezza in tre tempi: da Adamo a Mosè, da Mosè a Gesù Cristo e da Gesù Cristo in poi. Con ciò Paolo riprende uno schema analogo già enunciato in Gal 3,15–4,7, con la differenza che là il punto di partenza era Abramo e non Adamo. La prospettiva di Rm 5,13 quindi è più radicale, poiché non si limita a un orizzonte ebraico ma si estende a dimensione davvero universale.

Il v. 13b specifica ulteriormente le cose: «ma il peccato non viene imputato finché non c'è la Legge» (*hamartía dè ouk ellogeîtai mè óntos nómou*).[521] Paolo lo aveva già detto in 4,15b: «Dove non c'è Legge non c'è neppure trasgressione», ma ora egli applica questo principio generale a un periodo cronologico preciso, quello antecedente la Legge data al Sinai per il tramite di Mosè. Come già accennato, egli certamente conosce le pagine della Genesi e le molte storie di trasgressione del tempo pre-sinaitico là raccontate, e sa pure che in quei racconti non sempre a un peccato segue un'adeguata sanzione.

> Caso tipico è il peccato di incesto commesso da Ruben con la matrigna Bila, concubina del padre Giacobbe, secondo Gen 35,22 (cf. 49,3-4): Ruben non viene punito per il suo misfatto. Ma poi su questo preciso tipo di colpa si pronuncerà espressamente Lv 20,11 comminando la pena di morte (forse per lapidazione) a entrambi i trasgressori. Ebbene, mentre *Test.R.* 3,10–4,6 si limiterà ad annotare l'angoscia morale di Ruben (cf. 4,4: «Ancora mi tormenta la coscienza del mio peccato. Mio padre mi consolò e pregò per me il Signore, che la sua ira si allontanasse da me»), invece la versione dell'episodio data in *Giub.* 33,2-17 cercherà di giustificare in qualche modo il fatto che prima della legge mosaica quel peccato non sia stato punito. Qui infatti l'autore trapone la formulazione storica della legge sinaitica al superiore livello atemporale delle «tavole celesti» esistenti da sempre: «Che un uomo non si corichi con la donna

[517] Così Aletti, «Romains 5,12-21», 11-12. Insostenibile comunque è la tesi di J.C. Poirier, «Romans 5:13-14 and the Universality of Law», in *NT* 38(1996), 344-357, secondo cui nei due versetti sarebbe in questione non l'universalità del peccato e della morte, ma l'universalità della Legge per i giudei (quella mosaica) e per i gentili (quella pre-mosaica), in modo tale che gli uomini prima della Legge sarebbero morti solo a causa dei loro propri peccati.

[518] Vedi anche, per esempio, l'incesto di Ruben con la matrigna Bila in Gen 35,22; 49,3-4 (così pure il caso di Giuda e Tamar in Gen 38,6-26).

[519] Paolo comunque sa che anche Adamo aveva disobbedito a un comandamento di Dio, enunciato in Gen 2,16-17 («E Dio comandò»: TM *way'ṣaw*, LXX *kai eneteilato*); infatti in Rm 5,14 si parla esplicitamente della sua trasgressione e nel v. 19 della sua disobbedienza. Ma la Torah vera e propria risale solo agli eventi del Sinai.

[520] Semplicemente «la Legge *dice* quello che già prima *esiste*.... Ogni uomo sta sempre già all'ombra di Adamo, e nessuno può cominciare mettendosi prima di lui» (O. Hofius, «Die Adam-Christus-Antithese und das Gesetz. Erwägungen zu Röm 5,12-21», in J.D.G. Dunn [ed.], *Paul and the Mosaic Law* [WUNT 89], Tübingen 1996, 187 e 192).

[521] Il verbo *ellogeîn*, «mettere sul conto, addebitare, imputare, ascrivere», non è frequente (assente nella LXX, nel NT si trova solo più in Fm 18). Esso appartiene al linguaggio commerciale ed è usato particolarmente nei papiri; lo si vede per esempio in una lettera dell'imperatore Adriano, il quale nell'anno 119, modificando una disposizione dei suoi predecessori, stabilisce che i soldati in servizio militare possono legittimamente ereditare dai loro padri, e, invitando il Prefetto d'Egitto a notificare loro questa norma più liberale, gli chiede di precisare ai soldati che questa legge viene emanata solo perché ne siano al corrente, non perché essi si sentano in debito nei suoi confronti «né perché io sembri mettere qualcosa sul loro conto», cioè in modo da essere in credito nei loro confronti (*ouch héneka toû dokeîn me autoîs enlogeîn*: BGU 140.32).

del proprio padre... è scritto e stabilito nelle tavole del cielo: "Muoiano insieme"... E non si dica che per Ruben vi fu il vivere e il perdono..., poiché il Signore non aveva ancora manifestato, fino ad allora, la regola, la condanna e la legge perfetta per tutti. Poiché al suo tempo essa è come legge temporanea nel tempo e legge eterna per le generazioni nei secoli, e poiché non vi è, per questa legge, limitazione di tempo, non vi è alcun perdono per questo peccato» (33,10.16s; trad. L. Fusella).
Più in generale, anche a Qumran si distingue tra «leggi nascoste» e «leggi rivelate», per stemperare la responsabilità di chi trasgredisce le prime in quanto non le conosce (cf. 1QS 5,7.12).

Paolo dunque presuppone probabilmente un'immagine corrente nella letteratura giudaica del tempo, secondo cui le singole azioni umane sia buone che cattive, anche a prescindere dal riferimento a una codificazione scritta, sono registrate in speciali libri celesti.[522] Egli però rivisita l'immagine, distinguendo implicitamente tra peccati commessi e peccati imputati, ottenendo così due nuovi risultati: evidenziare che lo scopo della legge è solo quello di far conoscere il peccato (cf. 3,20) e dimostrare che il carattere morale delle azioni non dipende solo dalla legge mosaica ma anche da una legge scritta nei cuori (come del resto ha già fatto vedere in 1,18-32 e soprattutto in 2,12-16 a proposito dei gentili).[523] D'altra parte, mentre il giudaismo cercava di allineare in qualche modo le storie dei patriarchi alle leggi del Sinai,[524] Paolo invece opera con un altro punto di vista. Stanti i punti fermi sia della critica da lui precedentemente svolta nei confronti della Legge (cf. soprattutto 2,12-29) sia del suo declassamento con la rivelazione della giustizia di Dio e con l'affermazione della fede (cf. 3,21–4,25), il caso della situazione pre-mosaica diventa probabilmente ai suoi occhi il contrappunto della situazione cristiana, dove la morte, che allora nonostante tutto regnò, viene sostituita dal complesso contrario di grazia/giustizia/vita, ormai donato addirittura agli empi;[525] il metro del peccato infatti non sarà più tanto la volontà divina rivelata nella Legge quanto piuttosto l'agape di Dio dimostrata nella morte di Cristo (cf. 5,8; 14,15; 1Cor 8,11).

[522] Cf. già Dn 7,10; e poi *Giub.* 6,29; 23,31; 30,20.22; 32,10; 36,10; *1Hen* 104,7; *2Bar* 24,1; *Test.Ben.* 11,4; Ap 13,8; 17,8; 20,12; 21,27.

[523] Cf. T.H. Tobin, «The Jewish Context of Rm 5:12-14», in *StPhilAnn* 13(2001), 159-175. Essendo il verbo *ellogeîtai* al passivo, il soggetto dell'azione di addebitare il peccato va comunque ritenuto Dio (cf. 2,12) più che non la sola coscienza individuale; Tommaso d'Aquino, a proposito della legge naturale che si presenta al bambino solo con l'uso della ragione, precisa che il peccato, *quamvis... reputetur ei a Deo, non tamen imputatur ei apud homines* (ed. Cai § 423).

[524] Filone Al. giunge persino a definire i patriarchi stessi come «leggi viventi, dotate di ragione» (*Abr.* 5; cf. *Virt.* 194: «Le vite di coloro che perseguono la virtù sono leggi non scritte»; *Mos.* 1,162; 2,4).

[525] Cf. in merito G.A. Anderson, «The Status of the Torah in the Pre-Sinaitic Period: St. Paul's Epistle to the Romans», in M.E. Stone – E.G. Chazon (edd.), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1998, 1-23: per Paolo «il fattore della non-retribuzione proprio dell'epoca patriarcale non è un *problema* che necessiti di una spiegazione esegetica, ma piuttosto è un *modello* che può essere messo in relazione con l'era messianica presente» (22).

Il **v. 14**, introdotto dall'avversativa «ma» (*allá*), adduce in più l'universalità della conseguenza del peccato: «la morte regnò da Adamo fino a Mosè» (*ebasíleusen ho thánatos apò Adàm méchri Mōÿséōs*). La cronologia ora viene ben specificata con i nomi dei due personaggi che includono il periodo in questione.[526] Dunque, non solo il peccato regnò al di fuori del regime della Legge, ma anche la sua conseguenza più vistosa che è la morte conobbe una pari coestensione, benché non esistesse ancora la legge dei comandamenti mosaici. Implicitamente si suggerisce che la Legge, venuta dopo, non solo non abolì il peccato, permettendone anzi il riconoscimento e in un certo senso favorendone l'accrescimento (cf. v. 21; e Gal 3,19), ma tanto meno eliminò la morte, che continuò a regnare indisturbata. E la morte è nello stesso tempo quella fisica[527] e quella spirituale.[528]

Essa dunque regnò «anche su coloro che non avevano peccato in consonanza con la trasgressione di Adamo» (*kaì epì toùs mè hamartḗsantas epì tôi homoiṓmati tês parabáseōs Adám*).[529] Si pone qui un problema di base, che riguarda la costruzione sintattica del periodo, e ad esso si intreccia quello della traduzione del complemento *epì tôi homoiōmati*. L'interrogativo allora è se il complemento vada collegato con il costrutto immediatamente precedente (= la morte regnò... anche su coloro che non peccarono *a somiglianza / alla maniera* della trasgressione di Adamo) oppure se, scavalcando la frase immediatamente precedente, vada collegato direttamente con il verbo principale iniziale (= la morte regnò... *per l'oggettivo rapporto con la / a causa della condivisione della* trasgressione di Adamo). A seconda delle due possibilità, il peccato degli uomini viene inteso rispettivamente come «imitazione» o come «partecipazione» di quello di Adamo. La prima interpretazione è tradizionale[530] e trova il consenso praticamente unanime dei commentatori. L'altra possibilità ermeneutica è stata soste-

[526] Si tratta di un periodo di 2.708 anni, secondo B. Barc, «La chronologie biblique d'Adam à la mort de Moïse. Essai d'interprétation», in *LavPhTh* 55(1999), 215-226.

[527] Cf. Melantone: «Se [Paolo] parla soltanto del peccato di ciascuno [e non del peccato originale], perché muoiono i fanciulli, i quali non hanno ancora commesso il peccato, che chiamano attuale?» (*Loci communes*, trad. Caponetto 40).

[528] Cf. Lutero: «L'atto di accusa per il peccato domina tra gli uomini al punto di impedire loro di raggiungere la vita eterna, che è la vera vita, e di trascinarli invece alla morte seconda (che è pena eterna)» (in Pani 1, 244 = citazione di Agostino, *De pecc. mer. et rem.* 1,11,13).

[529] Molti autori antichi omettono la negazione «non», sostenendo che la morte non regnò su tutti, poiché non tutti peccarono a somiglianza di Adamo; in particolare l'Ambrosiaster fa una lunga disquisizione (cf. 5,14 §§ 1-7) per difendere l'idea che non tutti peccarono e che quindi la morte (eterna, cioè la seconda morte) non fu una pena universale, sicché alcuni «furono riservati per la venuta del Salvatore in una condizione di libertà» (§ 3a), mentre essa regnò solo sugli idolatri (cf. *Note di critica testuale*).

[530] La si trova già in Origene (cf. Cocchini I, 252). Solo il Crisostomo, e soltanto nel riporto del testo paolino, stacca le frasi: «Infatti la morte regnò, *dice*, da Adamo fino a Mosè anche su quelli che non avevano peccato. *In che modo regnò?* In consonanza con la trasgressione di Adamo» (PG 60,475), ma non vi costruisce sopra nessun commento specifico: quanto a Teodoreto di Cirro, che dipende dal Crisostomo, il suo commento non fa alcuna distinzione nel testo né vi costruisce alcuno sviluppo (cf. Scarampi – Cocchini 104s).

nuta sulla base di uno studio specifico della LXX,[531] secondo cui il sostantivo greco *homoíōma* comporta l'idea non tanto di una somiglianza esteriore quanto di un'affinità intrinseca, così da significare nel nostro caso «quell'elemento oggettivo che implica un rapporto di affinità con la trasgressione di Adamo».[532] In questo modo, tuttavia, si incorre in una triplice difficoltà: in primo luogo, si danno due significati troppo diversi alla stessa preposizione *epí* che ricorre a brevissima distanza («*su* quelli che non peccarono... *a causa* di quell'elemento oggettivo...»), mentre la seconda ricorrenza, da noi tradotta «*in* consonanza», non significa altro che «*sulla base della* consonanza»; in secondo luogo, si trascura il parallelismo presente nel contesto immediato tra le due frasi costruite entrambe con la negazione *mḗ*: «... non essendoci legge» (v. 13b) e «... coloro che non hanno peccato in consonanza con la trasgressione di Adamo» (v. 14b), cioè non hanno trasgredito come lui una legge positiva; infine, si giunge ad affermare che sono esistiti uomini che non hanno commesso peccato (sia pur specificato come peccato «legale», cioè riferito a una precisa disposizione legale), contrastando quanto detto prima dall'Apostolo sulla sua universalità (v. 12a: «il peccato entrò nel mondo»; v. 12d: «tutti hanno peccato»; v. 13a: «anche prima della Legge infatti c'era il peccato nel mondo»).

Optiamo quindi per il nesso immediato tra «coloro che non hanno peccato» e il complemento «in consonanza con la trasgressione di Adamo». Ma, come denota il termine *consonanza* nella nostra versione, va comunque recepita la conclusione linguistica raggiunta da Vanni: il termine *homoíōma* (così anche in Rm 1,23; 6,5; 8,3; Fil 2,7) non significa soltanto un'idea di analogia estrinseca, di superficiale rassomiglianza, un semplice paragone, ma richiede un elemento di affinità, di intima corrispondenza, di conformità, appunto di consonanza, quasi una raffigurazione: solo che qui essa viene espressa al negativo. *Homoíōma* allora fa riferimento a qualcosa di concreto, cioè agli atti effettivi compiuti dalle varie persone, quelli che, «non essendoci legge», sono stati messi in opera pur senza infrangere un vero precetto (come invece fu il caso di Adamo): la morte, dunque, regnò anche su chi non dimostrò di ripetere, quasi di rifare *ex novo* il gesto del progenitore, di rinnovarlo o almeno di compierne uno esattamente corrispondente a quello.

L'asserzione del v. 14c giunge improvvisa a proiettare l'attenzione ben oltre Adamo e oltre la situazione di tutti coloro che dopo di lui incorsero (o non incorsero) in una trasgressione di quel genere. Il nome di Adamo infatti dà occasione a una frase relativa, che apre su di un futuro il quale avrebbe poi dovuto infinitamente superare ciò che con lui era malauguratamente iniziato: «il quale è figura di colui che doveva venire» (*hós estin týpos toû méllontos*). È chiaro dalla versione data che, secondo l'interpretazione tradizionale, intendiamo il participio genitivo *toû méllontos* come designazione di un personaggio maschile, benché per ora anonimo, e non come un neutro (= «il tempo futuro / ciò che sarebbe dovuto venire», cioè la successiva umanità peccatrice).[533] I motivi addotti in senso contrario[534] non tengono. Infatti, il rimando di Adamo a Cristo giunge certamente improvviso nella lettera, ma esso non resta affatto isolato né incomprensibile, visto che viene subito ripreso e notevolmente sviluppato nei versetti immediatamente seguenti, sicché l'iniziale possibile ambiguità viene subito e ampiamente risolta. Inoltre, il pronome relativo *hos*, soggetto della frase, è inequivocabilmente maschile, e perciò l'intero costrutto non può limitarsi a riferirsi solo a «qualcosa» ma va parimenti rapportato a «qualcuno».[535] Infine, bisogna comprendere bene il concetto di «tipo» qui impiegato da Paolo.

> Un recente studio sull'argomento è assai chiarificatore.[536] Stando all'uso che se ne fa nella letteratura greca, il vocabolo *týpos* (lett. «colpo», derivante etimologicamente dal verbo *týptein*, «battere, colpire») dimostra di avere un arco semantico non solo vario ma persino apparentemente contraddittorio, comunque ricco. Esso infatti può significare sia un «modello-Vorbild/Urbild» sia una sua «copia-Abbild»! Lo si vede per esempio nell'accezione attiva di «sigillo/timbro» che ha in Luciano (cf. *Aless.* 21) e in quella passiva di «impronta/stampo» che ha in Euripide (cf. *Hippol.* 862), oppure nel fatto che possono essere qualificati come *týpos* sia la statua che raffigura un uomo (cf. Erodoto 3,88,3: il monumento fatto erigere a se stesso da Dario) sia l'uomo stesso che rappresenta qualcosa di inanimato (cf. *Barn.* 12,2: Mosè riproduce in se stesso una croce mettendosi a pregare con le braccia aperte). Ciò che ne risulta riguardo alla semantica del termine è che non esiste nulla che sia *týpos* in se stesso, poiché la sua caratteristica consiste essenzialmente nella funzione svolta dall'oggetto o dalla persona qualificate con questo termine: «*Týpos* designa una relazione, in cui A sta a B: se A è visibile in B, allora B è *týpos*; se B è visibile in A, allora il *týpos* è A. Né A né B sono tipi in se stessi. *Týpos* indica una relazione e non un essere... In quanto il tipo denota la relazione fra un tipizzante e un tipizzato, esso non ha bisogno di alcun concetto contrario: ciò spiega perché non si parla di *antítypos* come *pendant* di *týpos*».[537]

[531] Cf. VANNI, «*Homoíōma* in Paolo», 325-344; manca però uno studio sull'antichità classica.
[532] Cf. V. VANNI, «Rom. 5,12-14 alla luce del contesto», in *RivBib* 11(1963), 337-366, 356-365, qui 366.

[533] Così invece Haacker 120 (che si richiama già a Efrem); e D. BIJU-DUVAL, «La traduzione di Rm 5,12-14», in *RivBib* 38(1990), 353-373.
[534] Essi sono sostanzialmente tre: (1) i destinatari di Rm non conoscevano la tipologia Adamo-Cristo formulata in 1Cor 15,21-22.45 sicché qui essa giungerebbe troppo improvvisa, a parte il fatto che un rapporto del genere tra Adamo e il Messia non esisteva nel giudaismo; (2) la frase relativa in realtà riprende quanto è stato interrotto nel v. 12d, cioè non la figura singola di Adamo ma il fatto che da lui ha avuto fatalmente inizio la successiva condizione peccaminosa dell'intera umanità; (3) propriamente Adamo dovrebbe essere detto non il *týpos* ma *l'antítypos* della realtà più perfetta (come in Eb 9,24; 1Pt 3,21).
[535] D'altronde, per indicare i tempi o le cose future, le lettere paoline impiegano o il neutro plurale (cf. Rm 8,38; 1Cor 3,22; Col 2,17) o il singolare accompagnato da un sostantivo (cf. Gal 3,23; Ef 1,21); vedi in merito l'annotazione di ALETTI, «Romains 5,12-21», 13 nota 26. Quindi non è fuori luogo accostare il nostro participio *ho méllōn* (Rm 5,14) a questi altri due: *ho erchómenos* (Mt 11,3) e *ho méllōn érchesthai* (Mt 11,14).
[536] Cf. K.-H. OSTMEYER, «Typologie und Typos: Analyse eines schwierigen Verhältnisses», in *NTS* 46(2000), 112-131, con discussione di altre produzioni bibliografiche (specie di L. GOPPELT, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh 1968 = 1939).
[537] OSTMEYER, «Typologie», 119 e 129.

Venendo a Rm 5,14 se ne deduce che il concetto di «tipo» impiegato da Paolo a proposito di Adamo nei confronti di Cristo significa semplicemente che tra i due personaggi c'è qualcosa in comune, e questa cosa è la funzione di capostipite, appunto di proto-tipo, attribuita a entrambi. Il termine allora non designa propriamente una diversità, ma un'identità di aspetti che rendono possibile il confronto. Questa coincidenza non sta in ciò che essi improntano, poiché in Adamo è il peccato e in Cristo è la grazia; e un simile eventuale malinteso verrà evitato dalla precisazione del v. 15: «Non come la caduta è il dono di grazia». Il v. 14c allora fa semplicemente da ponte, da elemento di transizione fra il versante di Adamo (vv. 12-14b) e il versante di Cristo (vv. 15ss). Esso preannuncia quasi una valvola di sfogo, un'uscita futura dalla tragica condizione di peccato e di morte in cui «uno solo» ha invischiato l'umanità intera. La tipologia consiste semplicemente nel fatto che Adamo rimanda a Cristo, a prescindere dal quale (pur senza parlare di antitipo) il discorso sull'operato di Adamo non avrebbe neppure senso; e ciò conferma ovviamente che il ragionamento paolino attribuisce un primato di valore alla cristologia e al suo impatto sull'uomo.

I **vv. 15-17** arrivano finalmente a stabilire il sospirato confronto, che finora era stato fatto appena intravedere sia nell'anacoluto del v. 12 sia nella prospezione del v. 14c. La caratteristica di questa sezione è data dalle differenze tra i due esponenti, quindi dalla loro incomparabilità. In effetti, la sintassi argomentativa dell'insieme è costruita su due negazioni comparative: «non come...» (vv. 15.16),[538] a cui segue una proposizione introdotta dalla congiunzione confermativa «infatti», che mette in campo un argomento *a fortiori* (v. 17: se la morte regnò per uno solo, molto più gli uomini regneranno nella vita per il solo Gesù Cristo). L'accento cade totalmente sul secondo termine di paragone, come si vede dal fatto che, pur rimanendo il ripetuto riferimento a «uno solo», il nome proprio di Adamo scompare,[539] mentre al suo posto emerge ora due volte il nome di «Gesù Cristo» (vv. 16.17).[540]

È qui dunque che propriamente prende forma nella nostra lettera il raffronto Adamo-Cristo. Ed esso è una novità assoluta nel campo della letteratura sia giudaica sia cristiana. Né prima o fuori del cristianesimo si è mai operato un accostamento tra Adamo e il Messia/Cristo, tanto meno come primi fatali esponenti di due epoche successive tanto contrastanti (cf. anche 1Cor 15,45: il primo Adamo e l'ultimo),[541] né abbiamo notizia che prima di Paolo il cristianesimo

[538] È superfluo voler intendere i vv. 15a.16a come due interrogative (come vorrebbe C.C. CARAGOUNIS, «Romans 5.15-16 in the Context of 5.12-21: Contrast or Comparison?», in *NTS* 31[1985], 142-148).

[539] Egli è stato menzionato due volte solo nel v. 14.

[540] Egli ricomparirà poi solo alla fine del v. 21.

[541] Per la verità, si può citare un paio di testi: l'apocrifo *Test. Levi* 18,10 («Egli aprirà le porte del paradiso e devierà la spada puntata contro Adamo; darà da mangiare dell'albero della vita ai santi») e il midrash rabbinico *Gen.R.* 12,6 («Per quanto le cose siano state create perfette, quando Adamo peccò si guastarono, e non torneranno nella loro perfezione finché non verrà il discendente di Peres», che è un progenitore di Davide) (cf. F. MANNS, *L'Israele di Dio. Sinagoga e Chiesa alle origini cristiane* [SB 32], Bologna 1998, 334-344). Ma, a parte il fatto che il primo è gravato dal sospetto di interpolazioni cristiane (il commento di P. Sacchi alla sua traduzione ipotizza persino che il soggetto della frase sia non il Messia ma Dio stesso) e che il secondo è piuttosto tardivo, l'accostamento tra le due figure è di basso profilo. Perciò, le affermazioni di Paolo «dovevano sorprendere i suoi antichi compagni farisei e i suoi condiscepoli della *yeshivah* di Rabban Gamaliel», sicché ben presto «per reazione contro Paolo la caduta di Adamo avrebbe perso il suo posto centrale per essere considerata soltanto un peccato accanto agli altri peccati» (MANNS, *L'Israele di Dio*, 334 e 337).

stesso abbia mai pensato a una tipologia del genere.[542] Il risultato è un quadro straordinario dai colori vivacissimi e stridenti, formato da due pannelli contrapposti, che sono paradossalmente vincolati l'uno all'altro eppure vicendevolmente incompatibili.

Il **v. 15** comincia con una dichiarazione che ha la portata di una tesi, quasi una *propositio* retorica: «Ma non come la caduta è il dono di grazia» (*all'ouch hōs tò paráptōma hoútōs kaì tò chárisma*). L'avversativa iniziale certo non ha soltanto valore letterario, poiché introduce un'opposizione che è anche storico-salvifica e comunque dà l'avvio a una svolta nell'argomentazione paolina. Accostati in forma antitetica, ottenendo perfino l'effetto acustico di una dissonanza, sono i due concetti portanti *paráptōma* e *chárisma*; il loro comune afformante *-ma*, che in greco indica di norma «il risultato di un'azione»,[543] richiama rispettivamente l'idea di una caduta come effetto del proprio cascare (dal verbo *parapíptein*, «cadere fuori, errare») e di un favore come effetto di un atto di benevolenza altrui (dal verbo *charízomai*, «fare cosa gradita, condonare»), che per ora non viene precisato.[544] Ma la tesi di Paolo consiste nel dire che l'uno non si può paragonare all'altro. Infatti ciascuno dei due dà il tema rispettivamente alle successive formulazioni dei vv. 15b e 15c, con una spiegazione[545] imperniata su di un argomento *a fortiori* (già incontrato nei vv. 9-10).

Di questo argomento la prima parte è nel v. 15b in forma di protasi: «Se infatti per la caduta di uno solo i molti morirono» (*ei tôi toû henòs paraptṓmati hoi polloì apéthanon*). L'enunciato non formula nessuna novità, poiché ritornano qui

[542] Neppure la successiva letteratura cristiana sfrutta mai un simile parallelismo (cf. per esempio J. DANIÉLOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna 1974, 421-422); sarà solo Ireneo a riprenderlo per primo (cf. *Adv.haer.* 5,16,3), ma aggiungendovene un altro ignoto a Paolo, quello tra Eva e Maria (cf. *ib.* 3,22,4; 5,19,1). Quanto a eventuali ipotetici condizionamenti subiti da Paolo, cf. K.M. FISCHER, «Adam und Christus. Überlegungen zu einem religionsgeschichtlichen Problem», in K.W. TRÖGER (ed.), *Altes Testament - Frühjudentum - Gnosis*, Berlin 1980, 283-298.

[543] BDR § 109,2.

[544] Nel nostro caso comunque il termine *chárisma* (che nel NT è praticamente esclusivo dell'epistolario paolino: 16 volte più 1Pt 4,10), come risulterà dagli sviluppi successivi, ha un significato prettamente teologico (come poi anche in 5,16; 6,23). Esso pertanto diverge da tutti quei passi in cui invece ha la valenza ecclesiologica di un ministero (cf. Rm 12,6; 1Cor 12,4.9.28.30.31; 1Tm 4,14; 2Tm 1,6; così 1Pt 4,10) e da quelli in cui si riferisce a doni particolari di Dio (cf. Rm 1,11; 7,7; 11,29; 1Cor 1,7; 2Cor 1,11).

[545] Questo è il valore della congiunzione coordinativa e confermativa *gár*, «infatti».

tre concetti già enunciati poco prima, ripresi però con variazioni. Il primo è quello dell'unicità di un responsabile iniziale, al quale ora viene attribuito propriamente non l'atto di una trasgressione (cf. v. 14b: *parábasis*) ma il suo esito diretto, cioè la sua caduta (ovviamente morale-spirituale). Il secondo è quello della morte che ne derivò, ma ora essa viene espressa non più con il sostantivo *thánatos* bensì con l'aoristo *apéthanon*, che richiama in qualche modo lo *hēmarton* del v. 12d: viene così a darsi un nesso implicito non solo tra le due astrazioni peccato-morte ma pure tra le azioni concrete del peccare-morire. Il terzo elemento riguarda i soggetti del morire: non si parla più di «tutti» ma di «i molti»; questa variazione tuttavia non è altro che una modifica sinonimica, di stampo semitico, della formulazione precedente.[546]

È solo nel v. 15c che, enunciando la seconda parte dell'argomento come una apodosi, viene finalmente dichiarata in termini positivi, «evangelici», la novità di un risultato opposto. E la dichiarazione ha un aspetto di verbosità, quasi di ridondanza, come se Paolo non riuscisse a dire in forma asciutta quello di cui si tratta ma fosse sopraffatto dalla sua densità: «Molto più la grazia di Dio e il dono fatto per la grazia del solo uomo Gesù Cristo abbondò nei molti» (*pollôi mâllon hē cháris toû theoû kaì hē dōreà en chápiti tēi toû henòs anthrópou Iēsoû Christoû eis toùs polloùs eperísseusen*). Evidentemente la forza argomentativa della formula iniziale «molto più» sta nell'asimmetria tra Adamo e Dio/Cristo: se il primo è stato capace di tanto, figuriamoci Dio! Ma altrettanto evidente è la prolissità formale dell'insieme. Essa si nota soprattutto nella lunga formulazione del soggetto, che occupa quasi tutta la frase (ben 15 vocaboli), dato che solo le ultime tre parole («abbondò nei molti») ne sono il breve e secco svolgimento. Cos'è dunque che abbondò? Paolo in realtà parla di due soggetti, coordinati l'uno all'altro a fare un'unica somma.

Il primo soggetto è «la grazia di Dio». L'Apostolo aveva già detto all'inizio della sua argomentazione sulla giustizia evangelica di Dio che «tutti... sono giustificati gratuitamente con la sua grazia» (3,23-24). Ma se là la *cháris toû theoû* era solo un complemento di mezzo, ora invece essa viene ben più sottolineata diventando soggetto.[547] In più, bisogna precisare che, essendo il sintagma un genitivo soggettivo, esso equivale a dire che è Dio stesso in azione con una sua disposizione benevola, un atteggiamento favorevole. Il paradosso è che tale comportamento benigno riguarda «i molti» che erano morti per la caduta di uno solo; esso perciò non riguarda i presunti giusti. Si ripete così, con altre parole, ciò che era già stato detto in 5,8, sicché viene a darsi un'equivalenza semantica o si-

[546] Légasse 367 spiega molto bene l'equivalenza delle due formulazioni e quindi il valore inclusivo di *hoi polloí* nel senso di «la massa, la totalità»: cf. «tutti gli uomini» nei vv. 12.18.19 (cf. 1Cor 10,17a con 12,13 e così pure 1Cor 10,33b con 10,33a).

[547] Il costrutto si trova nel NT 32 volte, di cui 14 nelle lettere autentiche di Paolo e 7 nelle deuteropaoline (poi 7 negli scritti lucani). Si vede bene che il tema è caratteristico dell'Apostolo, sicché egli si può a buon diritto chiamare il teologo della grazia!

nonimia tra *agápē* e *cháris*. E ancora una volta balza in primo piano l'iniziativa totalmente gratuita di Dio, che non interviene in termini di retribuzione per corrispondere il compenso dovuto a un comportamento umano positivo, ma, stravolgendo la logica retributiva dell'uomo, ancora una volta si ribadisce di fatto che «Dio giustifica l'empio» (4,5).

Il secondo soggetto è «il dono fatto per la grazia del solo uomo Gesù Cristo». A Dio dunque viene inaspettatamente associato un uomo, e un'associazione del genere è inattesa per il fatto che finora è stato detto che da parte dell'uomo (cf. v. 12a: «per mezzo di un solo uomo») erano venuti soltanto il peccato e la morte. Sorprende poi che Paolo si limiti a qualificare Gesù Cristo con questo unico, semplice appellativo, senza ricorrere alla pur ricca titolatura cristologica che egli ben conosce (soprattutto Signore e Figlio).[548] Evidentemente egli vuol mantenere in qualche modo un bilanciamento di corrispondenza con Adamo ed evidenziare che la grazia non è solo di qualità divina, ma è anche connotata dall'operato di un uomo (e quindi indirettamente che l'uomo non è solo capace di peccato e di morte). D'altronde, vanno fatte due altre interessanti annotazioni: l'una è che si parla non soltanto della grazia di Dio ma anche della «grazia del solo uomo Gesù Cristo», sicché per il cristiano non esiste una *gratia Dei* che non sia anche contemporaneamente una *gratia Christi*;[549] l'altra è che in più questa grazia prende corpo concretamente in un «dono» (si noti che il sostantivo *dōreá*[550] richiama l'avverbio *dōreán* presente già in 3,24), sicché il cristiano sa che Dio in Gesù Cristo non ha solo dichiarato un soggettivo atteggiamento benevolo fatto di intenzioni, ma è passato magnanimamente ai fatti con un dono, che secondo il macrocontesto si configura con i concetti di redenzione, giustificazione, riconciliazione, santità, libertà.

Ebbene, tutto questo «abbondò nei molti», cioè superò in intensità la caduta che aveva portato la morte a tutti. Si noti che, nonostante Paolo abbia formulato due soggetti, il verbo è tuttavia al singolare; questo fatto, se da una parte è una sgrammaticatura (costruzione *ad sensum*), dall'altra funziona come una lezione teologica importante, in quanto la grazia di Dio e il dono della grazia di Cristo devono essere considerati indisgiungibili. Quanto poi al concetto di abbondanza,[551] esso implica quelli di traboccamento, di profusione, ed esprime la non comparabilità con gli effetti della caduta.

[548] La qualifica «umana» di Gesù Cristo come *ánthrōpos* si ritroverà soltanto più in 1Tm 2,5 e indirettamente anche in Ef 2,15 (senza contare la designazione evangelica di Figlio dell'uomo). Altre volte invece egli è denominato *anḗr*, «uomo-maschio» (in Lc 24,19; At 2,22; 17,31).

[549] Il NT attesta 16 volte l'attribuzione cristologica della grazia (cf. in più: Rm 16,20.24 [vedi anche 7,25]; 1Cor 16,23; 2Cor 8,19; 13,13; Gal 1,6; 6,18; Fil 4,23; 1Ts 5,28; 2Ts 1,12; 3,18; 1Tm 1,14; Fm 25; 2Pt 3,18; Ap 22,21). Giustamente Tommaso d'Aquino sintetizza l'intero epistolario paolino dal punto di vista del contenuto come *doctrina tota de gratia Christi* (ed. Cai § 11).

[550] Esso è sinonimo del più frequente *dôron*, oltre che di *dṓrēma*.

[551] Il verbo greco *perisseúō* significa propriamente all'intransitivo «essere superiore, possedere più del necessario» e al transitivo «dare in gran quantità, in abbondanza». Cf. in merito M. Theobald, *Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld* (FzB 22), Würzburg 1982. Tutta-

Il **v. 16** riprende la stessa tematica di un confronto sbilanciato, solo cambiando i termini. In un primo momento («E il dono non corrisponde a ciò che è avvenuto mediante il solo che ha peccato», *kaì ouch hōs di'henòs hamartḗsantos tò dṓrēma*) si insiste sull'assoluta asimmetria delle due realtà, parlando rispettivamente, a differenza del v. 15a, non più di caduta in maniera astratta ma più personalisticamente di peccante,[552] e non tecnicamente di *chárisma* ma più ordinariamente di «dono».[553]

Paolo poi spiega immediatamente in che cosa consista lo sbilanciamento, introducendo una originale opposizione tra i rispettivi congegni operativi: «Infatti, il giudizio è stato emesso sulla base di uno solo per la condanna (*tò mèn gàr kríma ex henòs eis katákrima*),[554] mentre il dono di grazia è stato fatto sulla base di molte cadute per la giustizia (*tò dè chárisma ek pollôn paraptōmátōn eis dikaíōma*)».[555] Il contrasto fra i due versanti non potrebbe essere più radicale, e Paolo propone un parallelismo antitetico, che consiste in un raffronto di dati totalmente disomogenei: il fattore primario dell'incomparabilità sta nella contrapposizione tra una caduta singola[556] e una molteplicità di cadute, e poi sul fatto paradossale per cui, se giustamente il giudizio su quella sola portò a una condanna, al contrario sulle altre molte cadde inaspettatamente un giudizio di grazia tale da provocare un sorprendente atto di giustificazione. L'importante dunque è ciò che si opera sul dato della o delle cadute: all'una corrisponde un giudizio di condanna (contestualmente identificabile con la «morte» come conseguenza del peccato), mentre alle altre si collega un dono di giustizia, e si sottintende già un'omogeneità semantica tra il primo e il secondo termine, siano essi *kríma* / *katákrima* oppure *chárisma* / *dikaíōma*.

Insistiamo su quest'ultimo concetto, poiché è la prima volta che appare la radice *dik-* nella nostra sezione, dopo che essa era stata valorizzata per l'ultima volta nel v. 9 della sezione precedente con il participio *dikaiōthéntes*, «giustificati», e prima che venga ripetutamente ripresa poco dopo (nei successivi vv. 17.18[bis].19.21). Se la semantica degli altri tre vocaboli è immediatamente chiara, non così risulta per questo conclusivo. *Dikaíōma*, infatti,[557] stante anche il suo afformante in *-ma*, indica fondamentalmente o un pronunciamento giudiziario, in specie una prescrizione (com'è perlopiù nella LXX;[558] così pure in Rm 1,32; 2,26), oppure anche un singolo atto moralmente giusto (com'è nel successivo v. 18).[559] Ma nel nostro caso le cose non possono stare così; infatti, il contesto non sopporta che il *dikaíōma* di cui qui si parla sia inteso né come un precetto né come un singolo atto morale, poiché esso è invece il risultato di un movimento,[560] quasi lo scopo e comunque l'esito di un atto favorevole verificatosi nei confronti di quanti hanno errato. Esso pertanto corrisponde al significato attivo di «giustificazione» (*dikaíōsis*), come del resto richiede l'antitesi parallela con *katákrima*:[561] alla condanna divina per una sola caduta corrisponde sorprendentemente l'intervento opposto di un'assoluzione, un'indulgenza, per una moltitudine di peccati.[562] Dunque, il *dikaíōma* può anche indicare, se non proprio l'atto del ren-

via una connessione del testo paolino con l'età di abbondanza propria dell'età di Augusto (così J.R. Harrison, «Paul, Eschatology and the Augustan Age of Grace», in *TyndBull* 50[1999], 79-91; Id., *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context* [WUNT 2.172], Tübingen 2003, 226-234) è al di sopra delle righe, sia perché i testi greci del tempo che celebrano l'età augustea utilizzano parecchi altri concetti (*euergesía, eirénē, aretḗ, elpís, euaggélia, archḗ, hyperbolḗ*) ma non così tipicamente quelli paolini di *charis* e di *perisseía*, sia perché Paolo stesso né qui né altrove fa specifici riferimenti a una età dell'oro inaugurata dalla svolta augustea e nemmeno ai Cesari contemporanei; è vero comunque che, in ogni caso, il dono concesso da Cristo supera enormemente quello dei Cesari (cf. *ib.* 234).

[552] Il verbo rappresenta una ripresa del concetto di peccato, con cui era partito il discorso nel v. 12; nello stesso tempo, il singolare *di'henòs hamartḗsantos* richiama il plurale *epì toùs mḕ hamartḗsantas* del v. 14.

[553] Il sostantivo *dṓrēma* è pressoché una ripetizione di *dōreá* immediatamente precedente.

[554] Chiariamo il senso dei due nomi deverbali, formati sulla stessa radice lessicale del verbo *krínein*, «separare, decidere, tranciare», quindi «far passare in giudizio». Il nome *kríma* significa «giudizio avvenuto, decisione presa» (spesso in forma negativa [cf. Mc 12,40; Rm 3,8; 1Cor 11,29] e, con la preposizione *katá* come prefisso, «sentenza di condanna già emessa, giudizio sfavorevole»; invece *krísis* significa all'attivo «emissione di un giudizio in corso, decisione in atto»).

[555] Si noti la buona costruzione greca dell'insieme con il classico bilanciamento tra le proposizioni segnato dalla concatenazione delle particelle *mén... dé* («è vero che..., ma è pur vero che...»).

[556] Il complemento del numerale genitivo *ex henós* può avere valore maschile in rapporto ad Adamo come ripetizione del precedente *di'henòs hamartḗsantos*, ma può anche essere considerato al neutro in rapporto di opposizione alle cadute del successivo *ek pollôn paraptōmátōn* e come sua anticipazione, tanto più che in entrambi i casi abbiamo la stessa costruzione con la preposizione *ek* che indica un punto di partenza.

[557] Cf. gli studi seguenti: G. Schrenk, in *GLNT* II, 1312-1316; Spico, *Note di lessicografia*, I,397-399; E. Tov, «Greek Words and Hebrew Meanings», in T. Muraoka (ed.), *Melbourne Symposium on Septuagint Lexicography*, Atlanta 1990, 83-126, specie 83-97; J. Triantaphyllopoulos, «ΔΙΚΑΙΩΜΑ», in *Διοίκησις - Πολιτική* / Administration - Politique. Mélanges en l'honneur A.G. Tsoutsos, *Athènes 1991, 635-644*; H. Cadell, «Vocabulaire de la législation ptolémaïque: Problème du sens de DIKAIÔMA dans le Pentateuque», in G. Dorival – O. Munnich (edd.), KATA TOΥΣ O' / *Selon les Septante. Trente études sur la Bible grecque des Septante, en hommage à Marguerite Harl*, Paris 1995, 207-221.

[558] Qui però, su 140 volte, ricorre di norma al plurale (*tà dikaiṓmata*; così sempre in Filone Al.), mentre al singolare si trova solo 20 volte (cf. Nm 31,21: «Questo è l'ordine (TM *ḥuqqāh*) della legge che il Signore ha prescritto a Mosè»).

[559] Cf. Aristotele: «C'è differenza tra l'atto ingiusto (*tò adíkēma*) e la cosa ingiusta (*tò ádikon*) e anche tra l'atto giusto (*tò dikaíōma*) e la cosa giusta (*tò díkaion*) [*Aristotele spiega che un'azione prima di essere compiuta è* cosa *ingiusta o giusta, ma diventa un* atto *ingiusto o giusto dopo la sua realizzazione*]... Similmente l'atto giusto (*tò dikaíōma*): in senso generale si chiama piuttosto "azione giusta" (*dikaioprágma*), mentre si chiama "atto di giustizia" (*dikaíōma*) quello che corregge un atto di ingiustizia (*adíkēma*)» (*Et.nic.* 5,7,1135a).

[560] Il costrutto *eis dikaíōma* è un complemento non tanto di direzione quanto di stato inteso come risultato di un moto (cf. per esempio Platone, *Fed.* 59d: *sullegómenoi eis tò dikastérion*, «radunandoci al tribunale»; più affine a Paolo è il costrutto *gínesthai eis*, «diventare (qualcosa)», frequente nella LXX: per esempio Sal 69,23 [citato in Rm 11,9]; Gen 2,7 [citato in 1Cor 15,45: «il primo Adamo divenne un essere vivente (*eis psychḗn zôsan*), l'ultimo Adamo uno spirito vivificante (*eis pneûma zōopoioûn*)»]; Sal 118,22 [citato in 1Pt 2,7]).

[561] Si può ben ipotizzare che l'afformante statico in *-ma* (invece di quello dinamico in *-sis*) sia stato scelto proprio a motivo di questo parallelismo per corrispondenza fonetica.

[562] Così anche Bauer – Danker *s.v.* 3. Ciò viene ulteriormente evidenziato dalla variante testuale che specifica positivamente: *dikaíōma zōḗs*, «giustizia di vita/vivificante» (D* e alcuni manoscritti latini). D'altronde, un'equiparazione perfino con il più astratto termine «giustizia» è testimoniata in Pr 8,20: «Io cammino sulla via della giustizia/*dikaiosýnēs*, in mezzo a sentieri di rettitudine/*dikaiṓmatos*».

dere giusti, certo la sentenza della giustificazione e quindi l'ambito di rettitudine nel quale personalmente ci si trova ad essere (cf. «il dono della giustizia» nel successivo v. 17). Ma, a parte ogni disquisizione filologica, è la dimensione evangelica dell'affermazione quella che conta: qui infatti la logica giudiziaria umana crolla, poiché sul dato fattuale di una molteplicità di peccati, invece di cadere una sentenza condannatoria, si effonde un atto di grazia che produce un nuovo insperato stato di giustizia; se le cose stanno proprio così, allora non può che esserci Dio in azione, e questo è il Dio dell'evangelo!

> Si può cogliere all'evidenza questa dimensione di totale gratuità, come è stato opportunamente suggerito,[563] se accostiamo il testo paolino a quello del midrash rabbinico *Sifra Lev.* 5,17: «Rabbi Josef disse: Se vuoi sapere quale sarà la ricompensa data ai giusti nel futuro, va e impara dal primo uomo, al quale non fu imposto che un solo comandamento per non fare (una cosa) ed egli lo trasgredì; vedi quante morti furono decretate per generazioni e generazioni fino alla fine delle generazioni. Infatti, qual è la misura più grande: quella della ricompensa o quella della punizione? Risposta: quella della ricompensa. (Orbene) se la misura della punizione è piccola, cioè tante morti decretate per lui e per le generazioni delle generazioni fino alla fine delle generazioni, allora colui che abbandona l'abominazione dell'idolatria e si affligge nel giorno del Kippûr, quanto più trasmetterà il favore divino per sé e per le generazioni delle generazioni fino alla fine delle generazioni!».
> Come si vede, questo testo può ben essere avvicinato a quello di Paolo per due motivi: per un parallelismo stabilito con Adamo sulla base di un argomento *a fortiori* (*qal waḥomer*) e per la netta affermazione della superiorità della ricompensa divina sulla punizione. Ma due altri motivi lo allontanano irrimediabilmente: perché il secondo elemento del parallelismo è semplicemente il giusto in generale (quindi tutti i giusti, non una figura singola come il Messia) e perché il testo mantiene comunque fermo il dato della retribuzione/ricompensa come risposta divina al comportamento positivo dell'uomo: in Paolo l'intervento salvifico di Dio è la risposta a un comportamento umano tutt'altro che pio e virtuoso!

Il **v. 17**, con l'iniziale «infatti» confermativo, prosegue il discorso, spiegando e fondando ulteriormente la straordinarietà di quanto si può constatare nel confronto tra i due poli in questione. I termini della comparazione però cambiano e diventano quelli tra la morte e la vita; il tema della morte è una ripresa di quello già ampiamente annunciato nei vv. 12.14.15b, mentre quello della vita appare qui per la prima volta: ma bisognava aspettarselo, data la naturale contrapposizione tra i due fattori. Il periodo letterario è ancora costruito in forma binaria con una protasi e un'apodosi. La protasi formula una frase condizionale del tipo della realtà: «Se infatti per la caduta di uno solo la morte regnò mediante quello solo» (*ei gàr tôi toû henòs paraptṓmati ho thánatos ebasíleusen dià toû henós*). Questa prima proposizione rappresenta una semplice ripetizione di quanto già

[563] Cf. Aletti, «Romains 5,12-21», 18-20; e Strack – Billerbeck III, 230.

detto prima sia nel v. 15b («per la caduta di uno solo») sia nel v. 14a («la morte regnò»), supponendo la verità di quanto viene ribadito; quindi qui non si dice nulla di nuovo.

La seconda proposizione invece esprime un vero *novum* all'interno dell'argomentazione in corso: «Molto più coloro che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita mediante il solo Gesù Cristo» (*pollôi mâllon hoi tḕn perisseían tês cháritos kaì tês dōreâs tês dikaiosýnēs lambánontes en zōêi basileúsousin dià toû henòs Iēsoû Christoû*). La menzione del «solo Gesù Cristo» mantiene costante il confronto asimmetrico con Adamo, benché a partire dal v. 15 il suo nome sia scomparso: come se ora fosse Cristo a occupare da solo tutto il campo. Occorre poi fare un paio di interessanti osservazioni formali, che trapassano subito in feconde conclusioni teologiche. La prima riguarda l'ampiezza dell'intera formulazione, che si distingue nettamente dalla secca brevità della protasi e sottolinea così a suo modo la ricchezza incomparabile dei benefici della redenzione, il cui mistero è più profondo e ha bisogno di maggiore riflessione per essere percepito adeguatamente.[564] La seconda consiste nella curiosa variazione del soggetto grammaticale per lo stesso verbo, sia pur variato nei tempi: secondo la protasi è *la morte* che «regnò» (al passato»), mentre qui nell'apodosi sono *coloro che ricevono l'abbondanza* i quali «regneranno» (al futuro). I concetti di grazia e di dono rappresentano una semplice ripresa di quanto già detto nel v. 15c, anche per quanto riguarda la componente della loro abbondanza inesauribile e sempre attingibile (che là era espressa solo dal verbo). Qui però, in più, si precisa che il dono consiste di fatto nella «giustizia» concessa per grazia, quindi appunto gratuita; a motivo dei parallelismi contestuali, il sintagma *hē cháris kaì dōreà tês dikaiosýnēs* («la grazia e il dono della giustizia»: v. 17) equivale né più né meno al precedente *dṓrēma, ... chárisma... eis dikaíōma* («dono, ... dono di grazia... per la giustizia»: v. 16) e a quello iniziale di *chárisma, ... dōreà en cháriti* («dono di grazia, ... dono fatto per grazia»: v. 15): tutti modi diversi per dire la stessa cosa, e cioè che l'intervento di Dio-Cristo nei confronti dei peccati non è regolato dal metro della giustizia retributiva ma da quello imprevisto e spiazzante di una giustizia salutifera, ossia della pura grazia. Il tema a sua volta riprende quello caratteristico dell'intera sezione iniziata con 3,21 (cf. 3,24 e la sua ultima riaffermazione in 5,1.9).

Degno di nota poi è il presente del participio *lambánontes*, «che ricevono», il quale contrasta in qualche modo con il futuro del verbo «regneranno». Evidentemente nella biografia del cristiano ci sono tempi diversi. Il dono della giustizia da parte di colui che giustifica l'empio (cf. 4,5) avviene già nell'oggi della storia, poiché è oggi che Dio interviene fin da ora con la sua *iustitia salutifera*, come dimostrano sia l'indicativo presente «si rivela» in 1,17 (*apokalýptetai*) sia il participio presente «venendo giustificati» di 3,24 (*dikaioúmenoi*) sia l'infinito presente

[564] Cf. Légasse 370.

«essere l'uomo giustificato» in 3,28 (*dikaioûsthai*) sia ancor più il passato dell'aoristo *dikaiōthéntes* di 5,1.9 («essendo stati giustificati»).[565] Quindi il dono della grazia o la giustificazione sono cosa sicura già oggi per l'arco dell'esistenza di coloro che sono stati variamente qualificati in 5,6.8 come «impotenti/deboli, empi, peccatori, nemici» e che, appunto in base alla giustificazione avvenuta, non sono più tali. Ma c'è anche un tempo futuro, e questo riguarda l'*éschaton*. Il rapporto dell'affermazione al presente («riceventi» oggi) con quella al futuro («regneranno nella vita») è lo stesso che si è già incontrato in 5,10 («tanto più in quanto riconciliati [ora] saremo salvati [allora] con la sua vita»). Nello stesso tempo risulta quale sia il significato di *zōḗ* (non *bíos*)[566] di cui qui si parla: in quanto opposta alla morte, di cui si è appena detto, essa consiste nella vita piena e definitiva dell'età escatologica. Una tale qualità della vita umana corrisponde implicitamente a quella dello stesso Cristo glorioso, come appare dal parallelismo con l'affermazione presente nel citato 5,10, poiché là si tratta appunto della vita del Risorto («la *sua* vita»). In più va colta una particolare sfumatura di contrasto nel verbo «regnare», *basileúein*, che è lo stesso già impiegato poco prima a proposito della morte come soggetto (cf. vv. 14.17a; e anche il successivo v. 21).[567]

I **vv. 18-19** costituiscono di fatto un'unità a sé stante, sia perché si staccano dai precedenti con il sintagma conclusivo/consequenziale *ára oûn*, «dunque»,[568] sia perché entrambi sono costruiti sulla base di una ripetuta correlazione tra la congiunzione comparativa *hōs/hṓsper*, «come», e l'avverbio modale *houtōs kaí*, «così anche» (mentre viene meno il rafforzamento comparativo proprio del costrutto *pollôi mâllon*, «molto più», dei vv. 15.17). Dal punto di vista del contenuto, si prosegue qui il raffronto precedente tra due individui («uno solo» *vs* «uno solo») e le fatali conseguenze sul piano universale legate ad entrambi, quasi ricapitolando il discorso fin qui fatto.[569]

Nel **v. 18** la protasi della comparazione, dopo l'anacoluto del v. 12, è la frase più maldestra dell'intera sezione; se nella traduzione essa risulta ben costruita («Come per una sola caduta è venuta una condanna per tutti gli uomini»), non così è nell'originale greco (*hōs di'henòs paraptṓmatos eis pántas anthrṓpous eis katákrima*, lett.: «Come attraverso una sola caduta in tutti gli uomini a condan-

[565] Sicché il futuro «verrà computato» di 4,24 va considerato di fatto un futuro logico.

[566] Ricordiamo che Paolo, mentre non ricorre mai al termine *bíos* (solo due volte nelle deuteropaoline 1Tm 2,2; 2Tm 2,4), impiega invece *zōḗ* ben 26 volte (di cui 14 nella sola Rm), e ad esse se ne aggiungono altre 11 nelle deuteropaoline.

[567] Il tema di un regno futuro dei santi è un tema apocalittico, che sottolinea l'acquisizione di un potere da parte di chi fidando in Dio ne era stato privo (cf. Dn 7,18.27 e Ap 5,10 con il commento di D.E. Aune, *Revelation 1-5* [WBC 52], Dallas 1997, 1, 362s).

[568] Cf BDR § 451,7: il costrutto è solo paolino (cf. anche Rm 7,3.25; ecc.).

[569] Cf. R.H. Bell, «Rom 5.18-19 and Universal Salvation», in *NTS* 48(2002), 417-432.

na»),[570] dove mancano sia il soggetto grammaticale sia il verbo.[571] Del resto, nessuna delle parole di questa frase è nuova; nuovo semmai è solo l'accostamento tra i termini «caduta» e «condanna», che nei versetti precedenti erano separati da contesti diversi (cf. rispettivamente vv. 15.17 e v. 16; anche il sintagma «per tutti gli uomini» ripete esattamente quello del v. 12). L'effetto ottenuto è che, attraverso una ripresa di concetti in una sorta di collage, si ribadiscono ancora una volta due nozioni che sono fondamentali in tutta la sezione per quanto riguarda il versante negativo della comparazione in corso: il rapporto causale uno-tutti e il rapporto consecutivo caduta-sanzione.

Ancora una volta, la vera novità dell'argomentazione paolina, quella «evangelica», sta nell'apodosi: «Così pure per un solo atto di giustizia è venuta a tutti gli uomini una giustificazione di vita» (*houtōs kaì di'henòs dikaiṓmatos eis pántas anthrṓpous eis dikaíōsin zōês*). Qui il parallelismo antitetico con la protasi è perfetto, sia nella contrapposizione dei termini e persino dei complementi impiegati sia nell'omissione tanto del soggetto grammaticale quanto del verbo, sicché le due frasi si oppongono specularmente.[572] Certo ci si rende conto che l'idea qui espressa non è totalmente nuova, neanche per quanto riguarda l'opposizione comparativa con la protasi; ma nuovi e interessanti sono due costrutti, che peraltro costituiscono il centro semantico dell'insieme. Il primo è: «per un solo atto di giustizia». Qui torna il termine *dikaíōma* che abbiamo già incontrato nel v. 16c, ma che ora assume un significato diverso: se là esso equivaleva di fatto a «giustificazione» in senso attivo, qui invece sta a indicare un atto di giustizia in senso oggettivo, come richiede il parallelismo con il sintagma della protasi «per una sola caduta». Ed è come dire: se Adamo ha fatto una cosa sbagliata, Gesù Cristo ha fatto la cosa giusta! Il testo per adesso non va oltre e non esplicita in che cosa sia consistita la cosa giusta: sarà il seguente v. 19 a dire in merito qual-

[570] Si può discutere se il genitivo numerale *henós* nel sintagma *di'henòs paraptṓmatos* si debba tradurre come un neutro (*hén* = «attraverso una sola caduta») o come un maschile (*heîs* = «attraverso la caduta di uno solo»); i commentatori si dividono: a favore della seconda possibilità c'è il riferimento antitetico a «tutti gli uomini» (così per esempio Lohse), mentre a favore della prima c'è la differenza con il costrutto precedente *tôi toû henòs paraptṓmati* (vv. 15.17), dove il significato maschile del numerale è ben evidente a motivo dell'articolo che lo precede e che invece qui manca (così per esempio Fitzmyer).

[571] E ciò a differenza dei versetti precedenti, dove le protasi erano ben costruite: «Se infatti per la caduta di uno solo i molti morirono» (v. 15b), «Se per la caduta di uno solo la morte regnò» (v. 17a), dove sono esplicitamente indicati sia i soggetti sia i verbi. In più, nel nostro v. 18a il doppio complemento di moto a luogo con un doppio *eis* non chiarifica certo le cose.

[572] Lo rendiamo chiaro accostando in sinossi i quattro costrutti delle due frasi:

«*hōs*	*houtōs kaì*
come	così
di'henòs paraptṓmatos	*di'henòs dikaiṓmatos*
per una sola caduta	per un solo atto di giustizia
eis pántas anthrṓpous	*eis pántas anthrṓpous*
a tutti gli uomini	a tutti gli uomini
eis katákrima	*eis dikaíōsin zōês*.
è venuta una condanna	una giustificazione di vita».

cosa di più, anche se si può fin d'ora ipotizzare che si tratti di un riferimento alla morte di Gesù (con richiamo a 3,25).[573] Certo il contrasto *paráptōma-dikaíōma* dice, da una parte, che l'atto del primo uomo non fu conforme all'ordine della giustizia ma (stando alla suddetta etimologia del termine) fu una caduta o una deviazione, e, dall'altra, che l'atto compiuto da Gesù Cristo consiste invece in un rialzamento o in una riconduzione nel giusto cammino.

Il secondo costrutto interessante è: «una giustificazione di vita». Si noti bene che con queste parole Paolo esprime l'impatto antropologico dell'atto di giustizia compiuto da Cristo. Ebbene, torna qui lo stesso termine *dikaíōsis* che avevamo già incontrato in 4,25, dove esso definiva la fecondità e l'efficacia operativa del Risorto. In questo modo viene sottolineato e rimarcato il nesso inscindibile dell'evento della giustificazione dell'uomo, non solo con la *iustitia salutifera* di Dio (dimensione teologica), ma con la persona di Cristo e ancor più con ciò che egli ha operato (dimensione cristologica). Va pure notato che in antitesi al concetto negativo di *katákrima*, «condanna», Paolo non impiega più il sostantivo statico-oggettivo *dikaíōma* (come nel v. 16c), ma quello dinamico-operativo di *dikaíōsis* per indicare un evento in corso, un'operazione viva (analogamente all'uso del verbo attivo in 4,5 a proposito di «colui che giustifica l'empio»). Molto eloquente è la specificazione «di vita»: il costrutto equivale a un genitivo di scopo e di direzione[574] o di risultato, che indica il frutto dell'operazione giustificante. Viene così a darsi una contiguità semantica tra atto del giustificare e atto del vivificare, e quindi tra giustizia e vita, nel senso che la giustificazione messa in atto da Dio in Cristo genera vita. Nello stesso tempo, se ne deduce che la vita promessa nel precedente v. 17 come condizione futura («regneranno nella vita») ha già comunque una sua anticipazione fin da oggi nell'evento della giustificazione.

Il **v. 19** è altrettanto ben bilanciato con un perfetto parallelismo tra le sue varie parti (vedi il testo in nota).[575] Si può discutere se esso sia una mera ripetizione di quanto già espresso nel precedente v. 18 oppure se rappresenti un vero passo avanti nell'argomentazione. Certo l'iniziale «infatti» ha valore esplicativo di quanto detto, ma la spiegazione offerta non fa che riprendere gli stessi concetti

[573] Non all'intera vita di Cristo e tanto meno all'idea di un suo compimento della Legge. Cf. BELL, «Rom 5.18-19», 422.

[574] Cf. BDR § 166,1; e anche Cranfield I, 289; Moo 341. Di un genitivo epesegetico parla invece M. ZERWICK, *Graecitas biblica. Novi Testamenti exemplis illustratur*, Romae 1966, § 33: «la giustificazione che consiste nella vita».

[575] Anche qui evidenziamo la struttura del testo accostando in sinossi i costrutti delle due frasi:

«hṓsper	*houtōs kaì*
come	così anche
dià tês parakoês toû henòs anthrṓpou	*dià tês hypakoês toû henòs*
per la disobbedienza di un solo uomo	per l'obbedienza di uno solo
hamartōloì katestáthēsan hoi polloí	*díkaioi katastathḗsontai hoi polloí.*
i molti sono stati costituiti peccatori	i molti saranno costituiti giusti».

precedenti mediante una novità che è solo lessicale;[576] potremmo quindi parlare di una tautologia non verbale ma concettuale, caratteristica del resto di tutta la sezione dei vv. 15-19 e della sua costruzione a spirale (cf. sopra: *Sguardo d'insieme*).

Chiariamo subito che il ripetuto soggetto delle due frasi del v. 19 («i molti»), nonostante la diversa formulazione e a motivo del parallelismo constatato, equivale né più né meno al ripetuto soggetto delle due frasi del precedente v. 18 («tutti gli uomini»). Perciò, «i molti» non implicano affatto una parzialità e quindi una esclusione, ma esprimono piuttosto alla maniera semitica l'idea di una moltitudine inclusiva, una totalità (cf. già il v. 15). La prospettiva quindi, su entrambi i versanti della comparazione, è davvero universalistica.

L'antitesi «disobbedienza-obbedienza» non poteva essere più perfetta: ambedue i termini hanno come base il verbo *akoúein*, «ascoltare», ma le preposizioni che li compongono conferiscono loro il significato contrastante rispettivamente di un ascolto trascurato e di un ascolto a cui ci si sottopone (cf. 2Cor 10,6). Osserviamo che Paolo non esplicita il nome dei rispettivi soggetti (Adamo e Cristo), ma insiste soltanto sul contrasto fra l'uno e i molti, mettendo così in luce la natura e quindi l'importanza dei comportamenti dei due individui e del risultato opposto che essi hanno ottenuto sui rispettivi discendenti o seguaci.

Il primo termine, *parakoḗ*, benché non si trovi mai nella LXX, richiama naturalmente il racconto che si legge in Gen 2,16-17; 3,2.17 circa il peccato di Adamo, di cui esso evidenzia il fatto di non aver prestato ascolto al comando divino, e del quale nella nostra sezione è anche l'ultima variazione lessicale (dopo *hamartía*, *parábasis*, *paráptōma*); ed è rarissimo anche nel NT.[577] Il secondo termine invece, *hypakoḗ*, del tutto marginale nella LXX,[578] su 15 ricorrenze neotestamentarie è presente ben sette volte nella sola Rm (cf. 1,5; 5,19; 6,16[bis]; 15,18; 16,19.26).[579] Il parallelismo con l'«atto di giustizia» del precedente v. 18 mette in luce la sua natura di accoglienza e di conformazione a un'esplicita volontà divina. Ma lo stesso parallelismo ci induce a pensare appunto a un «atto»; infatti, se ci chiedessimo a quale obbedienza da parte di Gesù Cristo alluda l'Apostolo, dovremmo pensare nient'altro che al momento della sua morte in croce, come si legge nel testo già tradizionale di Fil 2,8: «Divenne obbediente fino alla morte e

[576] Queste sono le corrispondenze concettuali (antitetiche) che è dato riscontrare tra i due versetti pur nella variazione terminologica: «caduta» / «disobbedienza»; «atto di giustizia» / «obbedienza»; «condanna» / «i molti sono stati costituiti peccatori»; «giustificazione di vita» / «i molti saranno costituiti giusti».

[577] Nel NT il sostantivo *parakoḗ*, oltre che nel nostro passo, si trova solo in 2Cor 10,6; Eb 2,2 (il verbo in Mt 18,17[bis]; Mc 5,36).

[578] Si trova solo in 2Sam 22,36 LXX dove Davide prega: «Mi hai dato la protezione della tua salvezza, e l'obbedienza a te mi ha fatto crescere»!

[579] Gli altri passi neotestamentari sono: 1Cor 7,15; 10,5.6; Fm 21; Eb 5,8; 1Pt 1,2.14.22. A essi vanno aggiunti quelli in cui ricorrono il verbo *hypakoúein* (21 volte, di cui 4 in Rm 6,12.16.17; 10,16) e l'aggettivo *hypḗkoos* (At 7,39; 2Cor 2,9; Fil 2,8).

a una morte di croce».[580] Nel contesto di Rm si dovrebbe anche rileggere a questa luce ciò che è scritto in 3,25. Là infatti si dice che «Dio (lo) ha presentato come strumento di espiazione... con il suo sangue, a dimostrazione della sua giustizia per la remissione dei peccati passati»: come si vede, l'iniziativa dell'espiazione è di Dio ed essa si compie in Cristo con l'atto del versamento del suo sangue; ebbene, proprio quello spargimento da parte di Gesù Cristo è insieme suo «atto di giustizia» (*dikaíōma*) e suo atto di «obbedienza» (*hypakoḗ*). Non che Paolo alluda a qualche esplicito comando ricevuto da Gesù Cristo per morire; non c'è infatti nessun racconto in questo senso, che sia parallelo alla disobbedienza di Adamo verso un comando esplicitamente annotato. Il discorso paolino sull'obbedienza di Gesù non è l'ingrediente di una narrazione, ma è la valutazione teologica di un fatto, che è la donazione di sé nella morte. Non per nulla la conseguenza di quel fatto è considerata dal punto di vista non di un premio riservato come ricompensa a Gesù obbediente, ma di una ricaduta vitale per coloro che ne sono stati i destinatari intenzionali e che ne sono i beneficiari effettivi.

L'ultima componente del v. 19 infatti riguarda l'impatto dei rispettivi atti di disobbedienza/obbedienza su tutti gli altri uomini. Notiamo anzitutto la contrapposizione secca «peccatori / giusti», finora non ancora instaurata e comunque originale;[581] essa sottintende evidentemente che la giustificazione elimina il peccato, come del resto è stato chiaramente suggerito in 4,3-8 (con la citazione di Sal 31/32,1-2 a commento di Gen 15,6). Ancora più interessante è l'uso dello stesso verbo *kathístēmi* sia per il peccato sia per la giustizia. Esso significa «collocare, mettere, stabilire, costituire» e in senso più estenuato «rendere (nel senso di trasformare), far diventare»,[582] e in quanto tale sta a indicare che, insieme e oltre alla dimensione del peccato, anche quella della giustizia è qualcosa di non meramente imputato ed estrinseco ma reale e «costitutivo».[583] Ma qui il verbo

[580] Si deve scartare quindi un'allusione alla virtù dell'obbedienza praticata da Gesù durante la sua vita terrena (come invece si suggerisce in Lc 2,51; Gv 4,34; 5,30). Del resto, nelle varie attestazioni di questa famiglia lessicale sopra segnalate, non si parla mai di Gesù come soggetto di obbedienza, se non soltanto in Eb 5,8: «Imparò l'obbedienza dalle cose che patì» (cf. ib. 10,5-10); ma qui non è assente un intento parenetico (cf. H. Braun, *An die Hebräer* [HNT 14], Tübingen 1984, 146; H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews* [Herm], Philadelphia 1989 [tr. it. *La lettera agli Ebrei. Commento storico esegetico*, Città del Vaticano 1999], 153), che è del tutto inesistente in Rm 5,19 e nel suo contesto.

[581] La si ritroverà soltanto più in 1Tm 1,9 («La legge non è per il giusto ma... per i peccatori...»), dove però la seconda qualifica è solo parte di una lunga serie di sinonimi, un vero *Lasterkatalog*, che comprende «gli iniqui, i ribelli, gli empi, i sacrileghi, i profanatori, i parricidi, i matricidi, gli assassini, i fornicatori, i pervertiti, i trafficanti di uomini, i falsi, gli spergiuri». Nell'AT, dove si fa un accostamento tra i due termini (cf. Tb 4,17; Sal 1,5; 31,11; 36,12.16.17.21.32; 57,11; 67,3; 74,14; 124,3; 128,3-4; 140,5; Pr 11,9; 12,13; Sir 10,23) è solo per contrapporre due categorie inconciliabili di persone, mai invece per significare un cambiamento del peccatore in giusto!

[582] Vedi per esempio Platone, *Fil.* 16,b («la strada che amo... spesso sfuggendomi mi ha lasciato solo e senza vie d'uscita», *érēmon kaì áporon katéstēsen*); Fl. Giuseppe, *Ant.* 6,93 («pregarono il profeta di rendere Dio benevolo verso di loro», *tòn theòn autoîs eumenḕ katastêsai*); 2Pt 2,8.

[583] Cf. Lohse 182: «Per Paolo non c'è nessuna differenza tra dichiarazione di giustizia (*Gerechterklärung*) e costituzione nella giustizia (*Gerechtmachung*). Infatti, quando Dio dichiara giusto, si è giusti, poiché la *dikaiosýnē* non designa una qualità etica ma la relazione con Dio».

ricorre nella forma passiva, «essere posto, essere reso, essere costituito», che però è fuori luogo interpretare come «passivo divino», poiché Dio non costituisce nessuno come peccatore, se non è l'uomo stesso a farsi tale. Piuttosto, il passivo del verbo *kathistánai* può avere valore di medio e significare semplicemente «divenire, diventare». Scegliendo questo significato,[584] è necessario precisare che con il valore medio non si deve assolutamente limitare solo al singolo uomo la responsabilità del peccare, poiché l'intero contesto vincola sicuramente ogni individuo a una sorte comune e originaria e comunque a un piano divino. In ogni caso, il risvolto teologico della scelta grammaticale non è da poco, poiché si tratta di capire se nel linguaggio di Paolo gioca l'idea di un determinismo rigoroso che tolga il libero arbitrio[585] o se nei singoli c'è spazio per una libera scelta umana. Nel nostro caso, non si può optare a cuor leggero per una sola delle due possibilità semantiche: infatti, da una parte, Paolo ha detto con sufficiente chiarezza che tutti gli uomini sono drammaticamente coinvolti nel peccato e nella condanna di Adamo (cf. vv. 12a-c.15.18), ma, dall'altra, egli ha anche lasciato intuire che la piena responsabilità del peccato dipende dalla ratificazione che ogni uomo fa di quella prima caduta (cf. 5,12d; 3,23; e persino l'ammissione che fuori della fede sono possibili opere buone in 2,7.10).

Se però le cose sono abbastanza chiare e logiche per quanto riguarda l'eredità di Adamo (nel v. 19a), si pone una questione per quanto riguarda il rapporto dei peccatori con Gesù Cristo (nel v. 19b). Ecco infatti l'interrogativo: com'è possibile «essere costituiti (o: diventare) giusti»? Forse che il *dikaíōma* o atto di giustizia compiuto da Cristo agisce automaticamente su «i molti» cioè su tutti, così come succede per il rapporto con Adamo? A questa domanda si sono date più risposte.[586] Ma non se ne esce, se non salvaguardando due fattori complementari: da una parte, bisogna avere ben presente l'effettiva destinazione uni-

[584] Esso è ben supportato nel greco da vari testi come Menandro fr. 769; Eronda 1,40 («Diventa allegro», *hilarḕ katástēthi*); Diodoro S. 17,70,3; Anon., *Del subl.* 5 («le cose che sono origine e base del successo lo diventano anche del contrario», *kaì tôn enantíōn kathístantai*); *Lett. di Aristea* 289 («Ci sono dei re figli di re che verso i loro sudditi diventano [si mostrano] inumani e duri», *anēmeroí te kai sklēroì kathístantai*); Filone Al., *Aet.M.* 133 («la crescita dei monti diventa percepibile [*kathístatai gnṓrimos*] solo in tempi lunghi»); e nel NT da Gc 3,6; 4,4 («chi vuol essere amico del mondo diventa nemico di Dio», *echthròs toû theoû kathístatai*). Esso è sostenuto nel nostro caso da A. Oepke, in *GLNT* IV, 1338 («Qui non vi è nessuna differenza né linguistica né concettuale tra *katestáthēsan* e *egénonto*»; e da Bauer – Danker *s.v.* 3; inoltre: Käsemann 149, Wilckens I, 328, Schlier 297, Dunn I, 284, Stuhlmacher 82, Byrne 185.

[585] In questo senso, cf. M. Lutero, *Il servo arbitrio*, Torino 1993, 388-389; G. Calvino, *Istituzioni della religione cristiana*, Torino 1971, I, 432-457; K. Barth 158: «L'uomo appare qui legato alla catena di bronzo che dal primo uomo scorre fino all'ultimo... Un destino fisico-psichico, una necessità meccanica ("ananke") lo confina nel circolo di un divenire e svanire privo di senso... Egli non è libero, perché non ha alcun fine libero».

[586] Bell, «Rom 5.18-19», 425-427, ne enumera quattro: (1) si tratta di una reale istanza universalistica; (2) Cristo raggiunge tutti alla sola condizione dell'atto di fede; (3) «tutti» significa «tutti coloro che sono in Cristo»; (4) «tutti» significa giudei e gentili non come individui ma come gruppi. Bell opta per la prima, richiamando anche altri testi come Rm 11,25-32; 2Cor 5,19; Fil 2,11; Ef 1,10; Col 1,20.

versale della morte di Cristo (cf. v. 18: «tutti gli uomini» / v. 19: «i molti»);[587] dall'altra, l'intera argomentazione di Paolo nella nostra lettera a partire da 1,16 fino all'esaltazione del caso di Abramo nel c. 4 consiste nel sottolineare la necessità della fede come atto personale del credente. È vero che questa insistenza paolina è di per sé orientata a negare ogni sinergia con le opere della Legge più che non a valorizzare la libertà del credente stesso; tuttavia, in 4,19-20 l'Apostolo ha detto che il patriarca non vacillò nella fede e che non dubitò per incredulità, presupponendo appunto una propria parte svolta da lui come credente, così come in 5,17 si è appena parlato di «coloro che ricevono (*lambánontes* è un participio attivo) l'abbondanza della grazia».[588] Chi poi ricorre alla categoria del «mito» riconosce che, mentre il peccato di Adamo avvenne in un tempo a-storico (*in illo tempore*), la morte di Cristo in croce ha invece un suo posto nel tempo e nello spazio e che quindi il concetto non è del tutto appropriato per comprendere l'evento-Cristo: «Mentre il peccato di Adamo è ripetuto nelle vite dei peccatori, non si può dire che l'obbedienza di Cristo (cioè la sua morte sacrificale) sia ripetuta nelle vite dei cristiani».[589] Tra i due dunque c'è una evidente asimmetria, secondo la quale per essere in Adamo non è necessario alcun atto di fede, mentre per partecipare alla fecondità del *dikaíōma* di Cristo è necessaria appunto l'adesione della fede. Dunque, il «di più» che sta sul versante di Cristo (*pollôi mâllon*) non si riferisce propriamente a un maggiore automatismo e universalismo nell'applicazione della grazia, ma sta invece nell'«eccesso della grazia» stessa,[590] cioè nella gratuità di una giustificazione incondizionata, oltre che inattesa e traboccante.[591]

[587] Vedi anche altri passi neotestamentari come Mc 10,45; 1Tm 2,4; 2Pt 3,9; 1Gv 2,2.

[588] Cf. il già citato testo di Agostino: «Il fatto che crediamo è cosa nostra (*quod ergo credimus, nostrum est*); il fatto che operiamo il bene è di chi dona lo Spirito Santo a quelli che credono in lui» (*Expositio quarumdam propositionum* § 60: PL 35,2079).

[589] BELL, «The Myth of Adam and the Myth of Christ», 30. Naturalmente bisogna mettere a parte la morte con Cristo nel battesimo (di cui si parlerà subito dopo in 6.1-11). Un caso a sé è presentato da 2Cor 5,14 («se uno è morto per tutti, quindi tutti sono morti»), dove sembra affermata una universale e automatica partecipazione alla morte salvifica di Cristo, che comunque implica una dimensione di solidarietà e di comunione (cf. il commento di MARGARET E. THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians* [ICC], Edinburgh 1994, I, 411: «How "realistically" Paul thought of this participation it is impossible to say»).

[590] Schlier 293; cf. id. 299: «Dopo questa svolta,... non è realistico l'atteggiamento di chi punta ancora sull'esistenza e sull'eone adamitico e non invece sulla salvezza nell'obbedienza di Gesù Cristo... Non è un atteggiamento realistico perché non corrisponde più al fondamento della storia del mondo». Vedi anche Moo 346: «È questo elemento di gratuità proprio dell'operato di Cristo che dà la possibilità a Paolo di esaltare il "molto più" del nostro regnare nella vita».

[591] Bellissimo il commento del Crisostomo: «Infatti siamo stati liberati dalla punizione, e ci siamo svestiti di ogni nequizia, e siamo stati rigenerati dall'alto, e siamo risorti dopo avere sepolto l'uomo vecchio, e siamo stati redenti, e siamo stati santificati, e siamo stati condotti alla filiazione adottiva, e siamo stati giustificati, e siamo diventati fratelli dell'Unigenito, e siamo stati costituiti suoi coeredi e concorporei, e come lo è il corpo al capo così siamo stati uniti (a lui). E tutte queste cose Paolo le chiama abbondanza della grazia (*perisseían cháritos*), facendo vedere che abbiamo ricevuto non solo un farmaco pari alla ferita, ma anche la sanità e la bellezza e l'onore e la gloria e la dignità che superano di gran lunga la nostra natura. Una sola di queste cose poteva scioglierci dalla morte; ma se convergono tutte insieme, di lei non c'è più nessuna traccia né alcuna ombra, essendo stata radicalmente cancellata» (PG 60,477: il commento continua così: «Allo stesso modo che uno mette in carcere chi gli deve dieci oboli [= un obolo era il sesto di una dracma], e non solo lui ma anche la moglie e i figli e i servi per causa sua; venuto però un altro, gli consegna non solo dieci oboli ma mille talenti d'oro [= un talento d'oro equivaleva a 60.000 dracme, quindi = 60 milioni di dracme], e conduce nel palazzo regale quello che prima era prigioniero e lo colloca su un trono altissimo e lo rende partecipe dell'onore e dello splendore supremo, tanto che chi gli aveva fatto il prestito non si ricorda più dei dieci oboli. Così è successo a noi»!).

Un'ultima questione sul v. 19 riguarda il verbo futuro «saranno costituiti / diventeranno». Si tratta forse di un futuro cronologico come rimando della giustificazione alla fine dei tempi oppure di un futuro logico che pensa solo alla successione consecutiva peccato-grazia? La prima possibilità è piuttosto di stampo giudaico (cf. 2,13); Paolo invece, di suo, come abbiamo già potuto notare, pensa a una giustificazione ormai avvenuta, e l'ultimo indizio in questa direzione è nel v. 17 l'uso del participio presente *lambánontes*, «coloro che ricevono». In alternativa, si potrebbe parlare di un futuro escatologico, nel senso che già nell'oggi storico, nell'attuale giustificazione per fede, avviene l'anticipazione del giudizio ultimo.

I due **vv. 20-21**, sintatticamente uniti, sembrano avere una loro propria configurazione, data l'improvvisa ripresa del tema della Legge nel v. 20 (che era stato abbandonato fin dal v. 13). Ma l'impiego della formula comparativa nel v. 21, *hósper... hoútōs kaí*, «come... così pure», ci riconduce allo stile dell'argomentazione proprio dei vv. 18-19, a cui perciò entrambi vanno collegati. In effetti, il v. 20 gioca su di una opposizione di carattere più generale, quella tra la legge e la grazia, che non è quella contestuale tra Adamo e Cristo, e tuttavia esso serve da introduzione all'ultima comparazione instaurata nel v. 21 tra i due binomi peccato-morte e grazia-vita. I due vv. in ogni caso rappresentano il culmine e la conclusione di tutta la trattazione iniziata con il v. 12.

Il **v. 20** reintroduce improvvisamente il tema della Legge. La riemersione inattesa di questa nozione, nel contesto di un dibattito sul rapporto tra peccato e grazia, deve avere un suo scopo. Evidentemente sotto tutto il lungo discorso dedicato da Paolo al confronto tra Adamo e Cristo nei vv. 15-19 ha sempre covato il problema irrisolto posto nei vv. 13-14, quello cioè del fatto che anche senza la Legge nel mondo regnò la morte quale conseguenza del peccato e quindi del perché sia sopravvenuta la Legge. La risposta a questa domanda, che finora era stata lasciata dall'Apostolo quasi in riserva, eccola ora chiaramente formulata nel v. 20a: «La legge sopraggiunse perché abbondasse la caduta» (*nómos dè pareisêlthen hína pleonásēi tò paráptōma*). Restando inteso che per «Legge» Paolo intende quella mosaica,[592] a suo proposito egli impiega un verbo composto, *par-eis-*

[592] La mancanza dell'articolo non fa difficoltà, poiché essa è tipica davanti a nomi astratti: cf. BDR § 258,2.

êlthen, lett. «si introdusse, fece ingresso, si presentò furtivamente»,[593] che nell'ottica a lui propria sta a indicare paradossalmente la sua dimensione aggiuntiva e secondaria (con la sfumatura di un introdursi quasi di soppiatto). La secondarietà del *nómos* è affermata in implicita polemica con una certa concezione giudaica circa la sua pretemporalità.[594] Il riferimento al fatto di essere sopravvenuta in seguito naturalmente va considerato in rapporto alla realtà del peccato; cioè: essa si aggiunse quando già il peccato era entrato nel mondo e vi si era ben insediato (cf. vv. 13-14). C'è dunque una priorità del peccato rispetto alla Legge: e questa è una concezione tipicamente paolina, che, se qui è appena presupposta, verrà più chiaramente riconfermata in 7,7-11. Ciò che invece Paolo qui afferma esplicitamente riguarda non l'anteriorità del peccato rispetto alla Legge ma la sua consequenzialità. Anzi, propriamente egli parla di uno scopo, un fine della Legge, quindi di un frutto da essa inteso, voluto: «perché abbondasse la caduta».

Un'affermazione del genere, certamente sorprendente, non è comunque nuova sotto la penna dell'Apostolo. Egli l'aveva già anticipata in Gal 3,19, dove la Legge data a Mosè veniva giudicata negativamente nei confronti della promessa fatta ad Abramo: «Perché allora la Legge? Fu aggiunta (*prosetéthē*) in vista delle trasgressioni (*tôn parabáseōn chárin*)»; e secondo l'esegesi migliore quest'ultima espressione va considerata non in senso causale (= la Legge fu data a causa dell'esistenza delle trasgressioni per far conoscere la retta via da seguire) ma in senso finale (= la Legge fu data al fine di produrre/provocare altre trasgressioni).[595] D'altronde, anche nella nostra lettera Paolo ha già preparato la formulazione dell'originale tesi di 5,20a con una analoga enunciazione di principio in 4,15: «La legge produce ira, ma dove non c'è Legge non c'è neppure trasgressione» (cf. commento); ed evidentemente i termini *parábasis* di 4,15 e *paráptōma* di 5,20 sono sinonimi. Ma, mentre in Gal abbiamo un passivo divino che in qualche modo riconduce a un principio superiore l'aggiunta della Legge, nel nostro testo invece è la Legge stessa che risulta essere soggetto attivo di un intervento in proprio: è essa stessa a introdursi, e la sua personificazione risulta

[593] Si noti l'assonanza con i verbi del v. 12: *eisêlthen* (detto del peccato), *diêlthen* (detto della morte). Lo stesso verbo *pareisérchomai* è utilizzato da Paolo in Gal 2,4 a proposito dei «falsi fratelli intrusi che *si sono infiltrati* (*pareisêlthon*) per spiare la libertà che abbiamo in Cristo Gesù»!

[594] Cf. per esempio *Gen.R.* 1,1: «Il Santo, egli sia benedetto, guardò la Torah e creò l'universo»: la prima parola della Genesi (*bᵉrēšît*, «in principio»), dato che la preposizione *bᵉ* in ebraico può anche significare «con, mediante», viene spiegata letteralmente così: «Con *Rēšît* [Dio creò il mondo], e *Rēšît* è la Torah»! Vedi anche Strack – Billerbeck II, 353.

[595] Cf. A. Vanhoye, *Lettera ai Galati*, Milano 2000, 94: «La scelta del termine "trasgressioni" impedisce di prendere la preposizione [*chárin*] nel senso causale e obbliga ad adottare il senso finale. Infatti, l'esistenza di trasgressioni non può essere il motivo che provoca l'istituzione della legge, perché prima della legge non esistevano trasgressioni: "Dove non c'è legge, non c'è nemmeno trasgressione" (Rm 4,15)... Lo scopo della legge fu di trasformare i peccati in trasgressioni. Con questo la legge rivela la vera situazione dell'uomo, facendo apparire chiaramente il peccato, il quale altrimenti è molto abile a camuffarsi». Così anche H. Schlier, *Lettera ai Galati*, Brescia 1965, 158-160; A. Pitta, *Lettera ai Galati*, Bologna 1996, 210-211; J.L. Martyn, *Galatians*, New York-London 1997, 354s; S. Légasse, *L'épître de Paul aux Galates*, Paris 2000, 254-256.

evidente. Inoltre, mentre in Gal c'è il plurale «le trasgressioni», in Rm 5,20a invece si trova il singolare «la caduta», che per il parallelismo con il v. 20b equivale di fatto al singolare «il peccato».[596] La diversità grammaticale del numero, tra le due lettere, induce a ritenere che nel nostro caso con il costrutto *hína pleonásē; tò paráptōma* Paolo non pensi direttamente a un moltiplicarsi di atti peccaminosi quanto piuttosto a una affermazione del peccato in quanto tale, quasi nel senso in cui Lutero scriveva che «il sommario dell'intera lettera» consisterebbe, oltre che nello «sradicare e distruggere ogni sapienza e giustizia della carne», anche nel *plantare ac constituere et magnificare peccatum*,[597] cioè nel farne vedere il radicamento e la potenza.[598] La cosa più problematica è che ora, apparentemente, Paolo attribuisce alla Legge la stessa funzione del Peccato: quella di stimolare comunque una recrudescenza del Peccato stesso e di conseguenza degli atti peccaminosi. L'Apostolo è cosciente dell'aporia in cui ci si potrebbe impigliare, affermando questa loro contiguità, e cercherà di chiarirla, sia più avanti in 7,7ss (col dire che in realtà il Peccato non si identifica con la Legge, poiché esso invero la precede), sia qui subito di seguito con la precisazione circa l'orientamento ultimo della sua furtiva introduzione.

Il v. 20b infatti determina implicitamente la finalità della Legge e del suo risultato, precisando con una eloquente particella avversativa (*dé*, «ma») che «dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia» (*hoû dè epleónasen hē hamartía hypereperísseusen hē cháris*). Una messa a fuoco del pensiero pressoché scioccante enunciato nel v. 20a era necessaria. Ebbene, ora sappiamo che il senso di quella tesi del tutto antigiudaica consiste nell'evocazione di un disegno divino superiore, il quale va oltre la Legge e il Peccato, orientando verso un esito addirittura salvifico ciò che sembra avere una valenza del tutto negativa: proprio là dove il peccato conosceva i suoi successi e i suoi eccessi, quindi esattamente a casa sua, dove esso abitava, cioè nella concreta situazione storica dell'uomo impotente/empio/peccatore/nemico (cf. 5,6-8), proprio lì «sovrabbondò la grazia». Analogamente, anche in Gal 3,22 Paolo aveva già scritto che «la Scrittura rinchiuse tutto sotto il peccato perché la promessa sulla base della fede in Gesù Cristo fosse data a coloro che credono»; e in Rm 11,32 ripeterà che «la Scrittura rin-

[596] Si noti il perfetto parallelismo sinonimico tra i due costrutti: *hína pleonásē; tò paráptōma* (v. 20a) / *hoû dè epleónasen hē hamartía* (v. 20b), diversi solo perché il primo esprime lo scopo e il secondo la sua effettiva attuazione.

[597] Cf. Pani I, 3.

[598] Il verbo *pleonázein* all'intransitivo significa «incrementarsi, straripare, eccedere, imbaldanzire» e, oltre a quello fisico, ha anche un impiego morale; cf. per esempio Zenone di Cizio: «L'anima diventa irrazionale, quando per l'esuberanza dell'impulso (*tò pleonázon tês hormês*), divenuto preponderante e dominante, viene trascinata oltre la ragione deputata alla scelta verso chissà quale esito sconveniente» (*SVF* I,50,9); Filone Al., *Rer.* 245: «I nemici più malvagi e inconciliabili dell'anima sono le stoltezze e le intemperanze, i lassismi e le ingiustizie, e tutte quelle passioni irrazionali che di solito nascono da un impulso eccessivo (*ek pleonazoúsēs hormês*)»; in particolare Sir 23,3: «Chi applicherà la frusta ai miei pensieri?... perché non si moltiplichino (*hína mē plēthynthôsin*) i miei errori e non aumentino di numero i miei peccati (*kai hai hamartíai mou pleonásōsin*)».

chiuse tutti nella disobbedienza al fine di usare misericordia verso tutti». Ma nel nostro v. 20 abbiamo un verbo composto, dove la preposizione *hyper* rappresenta non solo un'enfatizzazione del precedente verbo semplice *eperísseusen* (v. 15), ma anche un altro modo di ripetere il senso del sintagma accrescitivo *pollôi mâllon*, «molto più» (vv. 15 e 17). Il tono quindi è più alto rispetto agli altri due passi epistolari, proprio perché più insistente è stato il discorso sul peccato di Adamo e sulle sue conseguenze deleterie.

Il **v. 21** è sintatticamente legato al precedente con una nuova proposizione finale: «affinché, come regnò il peccato nella morte (*hína hōsper ebasíleusen hē hamartía en tôi thanátōi*), così pure la grazia regnasse mediante la giustizia per la vita eterna (*hoútōs kaì hē cháris basileúsēi dià dikaiosýnēs eis zōḗn aiṓnion*), per mezzo di Gesù Cristo Signore nostro (*dià Iēsoû Christoû toû kyríou hēmôn*)». Si instaura qui per l'ultima volta la comparazione che ha comandato tutta la sezione dal v. 15 in poi. I termini non sono nuovi, anche se è nuova la loro combinazione. La protasi, «come regnò il peccato nella morte», è costruita con vocaboli ripresi tutti dai versetti precedenti e qui riutilizzati nello stesso senso;[599] in particolare la *hamartía*, presente solo negli iniziali vv. 12-13 e nei conclusivi vv. 20-21, segna una sorta di inclusione di tutto il discorso condotto in questa sezione, e ad essa si accompagna il *thánatos* come suo associato inseparabile. La frase nel suo insieme non fa che riaffermare ancora una volta la situazione rovinosa indotta e comandata dal peccato, ma, dal punto di vista sintattico, essa costituisce solo una proposizione subordinata rispetto alla principale che subito segue.

Il centro del versetto infatti è costituito dall'apodosi: «così pure la grazia regnasse mediante la giustizia per la vita eterna». Di fatto questa affermazione ripete quella del v. 20b immediatamente precedente: «sovrabbondò la grazia»; anzi, il nesso sintattico tra le due frasi finisce per esprimere una forma di tautologia: «la grazia sovrabbondò affinché la grazia regnasse»! Dobbiamo però ricavarne alcune importanti sfumature che comunque arricchiscono l'enunciazione. Innanzitutto, l'insistenza sul concetto di «grazia» ribadisce per l'ennesima volta (cf. già 3,24; 4,4.16; 5,2.15[bis].17) il valore primario e insostituibile della benevolenza di Dio come origine e costitutivo del suo intervento a favore dell'uomo peccatore e quindi punto focale dell'evangelo.[600] In secondo luogo, questa *cháris* (oltre che designare etimologicamente la bellezza personale di Dio) risulta ancora una volta essere fondamentalmente una proprietà dinamica di Dio stesso, sotto la cui influenza l'uomo viene insospettatamente a trovarsi senza avere fatto nulla per meritarsela. Essa regna, anzi lo scopo di tutto il processo storico-salvifico è che essa regni tra gli uomini, cioè domini incontrastata, limpida, non offuscata da sovrastrutture legalistiche o moralistiche, sostituendosi invece al suo esatto contrapposto che è la deformità della presuntuosa affermazione di se stessi (sia davanti a Dio, sia nei confronti degli altri uomini). Poco più avanti, Paolo dirà ai suoi lettori cristiani: «Non siete sotto la Legge, ma sotto la Grazia» (6,14b; cf. Gal 5,18)![601]

In terzo luogo, Paolo precisa che il regno della grazia avviene «mediante la giustizia per la vita eterna». Il concetto di giustizia dunque si salda esplicitamente con quello di grazia, per dire che nel raggio di luce del favore divino non si entra (cf. il complemento di mezzo) se non con l'acquisizione di uno stato di giustizia, di cui sappiamo da tutto il contesto che è ottenibile soltanto per fede (cf. 3,28; 4,4.16). Paolo ha già precisato insistentemente che «il dono di grazia è per la giustizia» (v. 16) e che bisogna accogliere «il dono della giustizia» (v. 17) e che dal *dikaíōma* compiuto da Cristo «è venuta a tutti gli uomini una giustificazione di vita» (v. 18) e che per esso «i molti saranno costituiti giusti» (v. 19). Si conferma così ulteriormente che la «giustizia di Dio», di cui Paolo ha ampiamente parlato in 1,17 e 3,21ss, ha il proprio esatto sinonimo appunto nella *cháris* di Dio (non nella sua ira ma nemmeno in una logica di retribuzione). E si comprende pure così che lo scopo ultimo dell'intero processo di giustificazione sia la via eterna (cf. vv. 10.17c.18b), cioè una qualità di vita non solo cronologicamente interminabile ma soprattutto qualitativamente massima e non più migliorabile (cf. 6,23).

L'Apostolo conclude l'intera sezione con la medesima espressione di giubilo, con cui aveva iniziato lo stesso c. 5: «Per mezzo di Gesù Cristo Signore nostro». Che il costrutto abbia delle movenze liturgiche,[602] è difficile da stabilire, anche perché il costrutto nel NT è esclusivo dell'epistolario paolino e nella sua forma letterale della sola Rm (cf. le variazioni in 2Tm 1,10; Tt 3,6; 1Pt 4,11; Gd 25). Esso comunque conclude in tono solenne una sezione dallo straordinario spessore teologico, e lo fa richiamando la centralità (un mediatore sta sempre al centro!) di Gesù Cristo: egli viene confessato e celebrato come Signore non in se stesso ma in rapporto al «noi» ecclesiale, che è poi il primo ambito di coloro i quali, pur essendo impotenti/empi/peccatori/nemici, sanno e ringraziano di essere per suo mezzo i primi beneficiari della grazia di Dio. E che l'ultima parola della nostra sezione sia riservata al nome di Gesù Cristo la dice lunga sul fatto che a Paolo, ben più e ben oltre ciò che è connesso con il nome infausto di Adamo, interessa lui e tutto ciò che di liberante e vivificante è a lui collegato.

[599] Il soggetto, «il peccato», è stato il punto di partenza del discorso fin dal v. 12 (cf. vv. 12[bis].13[bis].20.21); il verbo «regnò» ripete ciò che era stato detto con il medesimo senso nei vv. 14.17a.21; e il predicato «nella morte» riafferma gli enunciati dei vv. 12(bis).14.17.

[600] Il termine *cháris* nel NT è presente 153 volte, di cui ben 99 nel solo epistolario paolino (67 volte nelle lettere autentiche [25 nella sola Rm] e 33 nelle deuteropaoline). Si noti che nel nostro versetto essa è un assoluto, poiché non viene nemmeno specificata, né con aggettivi né con qualche costrutto genitivale.

[601] Paolo non dice mai che la *cháris* di Dio è in noi (se non con il termine *chárisma*: vv. 15.16), ma semmai che noi siamo entrati in essa come in un nuovo ambito vitale (cf. 5,2); anche il diffuso linguaggio secondo cui bisogna «essere in grazia di Dio» rischia di tradire il senso originale del concetto paolino, secondo il quale Dio manifesta e dispiega la sua grazia non sui cosiddetti giusti ma su coloro che l'Apostolo designa variamente come impotenti/empi/peccatori/nemici (cf. 5,6-8): proprio questi, cioè tutti, stanno sotto il segno di una abbondante e inattesa benevolenza divina.

[602] Cf. Käsemann 150, Lohse 183.

Indice dei nomi

Abegg M.G. 301 450
Adinolfi M. 422
Agamben G. 131
Agostino 19 65 84 90 106 143 153 154 184 210 238 299 352 382 403 404 428 429 454
Aguilar Chiu J.E. 430
Alberigo G. 454
Albino 175
Aletti J.N. 60 61 63 64 68 71 72 73 75 142 164 165 204 217 239 290 299 301 320 364 365 366 368 380 445 455 456 458 463 470
Althaus P. 19 101 104 320 353
Alvarez Cineira D. 24
Ambrosiaster 22 29 36 55 65 81 82 104 134 140 144 153 168 189 238 273 284 305 312 333 335 341 352 361 362 418 442 454
Ancona G. 142
Anderson R.D. 41 59 61 72 130 443
Anon. 477
Antipatro di Tarso 195
Apollonio di Tiana 275
Appiano 455
Aristobulo 179
Aristofane 113 123 125 428
Aristotele 20 40 52 58 59 63 64 85 111 146 175 177 192 208 237 414 433 469
Arzt-Grabner P. 83
Atenagora 341
Attridge H.W. 476
Aulo Gellio 210
Aune D.E. 58 59 60 120 483

Baarda T. 175
Bacher W. 366
Balz H. 296
Bammel C.P. 89 428
Barbaglio G. 22 36 145 226 320 395 463
Barc B. 461
Barclay J.M.G. 259
Barrett C.K. 22 36 37 52 89 101 134 239 301 408 435
Barth K. 19 138 153 477
Bartsch H.-W. 47
Basevi C. 169
Basilio 352
Bassler J.M. 206 226
Bauer W. 27 28 43 44 86 177 185 200 261 291 301 329 341 342 355 357 399 405 427
Baumgartner W. 281
Beasley-Murray P. 94
Beccaria G.L. 163
Behm J. 177
Behrens A. 371
Bell R.H. 177 178 234 237 238 240 241 245 246 248 249 264 265 271 272 274 278 283 290 300 304 336 456 465 477 478
Bellarmino R. 352
Benko S. 24
Benoit P. 107
Berger K. 56 83 107
Bergmeier R. 234 238
Berkeley T.W. 228 257
Bertram G. 201 232 299 399
Betz O. 147
Bieringer R. 414
Biju-Duval D. 463
Bione 61
Blass F. 140
Boccassino R. 181
Boers H. 67 356
Boismard M.-È 96 101
Borg M. 45
Borgen P. 366 367
Bornkamm G. 47 253 448
Bosman P. 241
Bossuyt P. 22
Boterman Helga 24
Bottini G.C. 353
Bovati P. 147 149
Brandenburger E. 451
Brändle R. 23 24
Brandon S.G.F. 216
Branick V.P. 35
Bremer J.M. 181
Breytenbach C. 337 439
Brooten B.J. 194
Brown 26 30 86 100
Bruce F.F. 72 463 465
Bryan C. 60 155

Büchsel F. 331 334 439
Bühler P. 60
Bultmann R. 94 96 207 243 287 305 340 361 376 404
Burnett G.W. 158
Byrne B. 36 67 72 94 104 144 154 198 228 231 245 320 388 397 410 432 455

Cadell H. 469
Callicle 195
Calvert N.L. 363
Calvino 22 163 322 422 477
Cambier J. 91 154 388 454
Campbell W.S. 44 45 46 154 217 312 314 315 317 324
Canali De Rossi F. 327 341
Caragounis C. 23 478
Caritone di Afrodisia 122 440
Carras G.P. 212 217
Carson D.A. 145
Cerfaux L. 89 388 451
Chae D.J.-S. 25 67
Chantraine P. 327 377 423 427
Chapot F. 181
Chazon E.G. 460
Chevallier M.-A. 99
Chilton B.D. 413
Christiansen E.J. 145 272 385
Christophersen A. 456
Cicerone 24 40 41 57 58 59 85 111 123 175 176 193 195 197 237 238 329 424
Ciola N. 37
Cipriani S. 21
Cipriano 442
Cirillo Al. 352 454 461
Clarke A.D. 435
Classen C.J. 41 59
Cleante 181 238
Clemente Al. 58 312
Cocchini Francesca 51 53 65 461
Cohen S.J.D. 28 251 257
Collins J.J. 258 385
Conzelmann H. 22 117 144 451
Corsani B. 346
Cosby M.R. 444
Cosgrove C.H. 268 270 274
CountrymanW. 196
Craffert F. 35
Crafton J.A. 44
Cranfield C.E.B. 36 72 84 90 98 100 102 104 130 136 144 173 178 206 239 266 288 297 300 320 333 340 349 369 397 399 410 411 440 455
Cranford M. 364
Cremer H. 146
Crisippo 195 212 238 241 300
Crisostomo 65 81 82 84 98 106 133 143 153 189 237 270 333 341 342 352 361 377 401 413 429 461 478
Cullmann O. 81

Dabelstein R. 103
Dabourne W. 124 165 169 204 288 367
Dahl N.A. 284
Daniel S. 236
Daniélou J. 465
Danker F.W. 86 177 185 200 262 291 301 329 341 342 355 357 399 405 427
Davies W.D. 89 194 305
De Boer M.C. 338
De Bruyne T. 66 144 153
De Lorenzi L. 75 89 209 421
De Vaux R. 107 385 399
Debrunner A. 140
Deiana G. 338
Deissmann A. 56 92 331 335 339 436
Del Verme M. 70 108
Delling G. 389
Demonatte 187
Demostene 88 220 287
Derousseaux L. 296
Derrett J.DM. 254
Des Places E. 87 181
Descamps A. 89
Destro A. 122 139
Dhorme E. 182 431
Dibelius M. 370
Didimo 194
Diodoro Siculo 413 463
Diogene Laerzio 58 82 178 220 236 241 329
Dione Cassio 24 26 31 433
Dione Crisostomo 197 238 336
Dione di Prusa 176
Dionigi di Alicarnasso 238 341
Dittenberger W. 305
Dockx S. 22
Dodd B. 154 275 281
Doeve J.W. 273
Donfried K.P. 20 21 23 24 26 27 30 34 35 39 55 58 68 100 105
Dorival G. 469
Dormeyer D. 64
Drane J.W. 44
Dubarle A.-M. 449
Dunn J.D.G. 32 36 38 46 67 69 72 73 93 94 96 100 104 144 153 178 228 241 284 300 301 314 320 340 349 356 358 366 389 391 395 397 410 411 415 432 445 451 463 469
Dupont J. 73

Ebeling G. 305

Eckstein H.J. 173 241
Eco U. 40
Ehrlich E.L. 55
Ehrman B.D. 418
Elio Aristide 455
Elliott N. 28 44 45
Emmet C.W. 53
Ennio 197
Epicuro 57 220 328 329
Epifanio 82 362 418
Epitteto 61 87 113 181 195 207 237 238 241 247 251 261 262 263 287 329 342 420 425 435
Erasmo 19 66 143 129 144 168 429 461
Erma 261
Erodoto 88 146 195 218 333 334 423 440 455 463
Eronda 477
Eschilo 218
Esiodo 327 380 425
Eskola T. 94 95 98
Euripide 113 256 333 428 435
Eusebio 21 31 51 82

Fabris R. 22 395
Falaride 341
Farmer W.R. 57
Feldman I.H. 28 103 186 251
Fernandez Sangrador J.J. 23
Festugière A.-J. 106
Feuillet A. 72 451 455
Fichtner J. 172
Fiedler P. 290
Filodemo 275
Filone Al. 24 31 34 89 103 117 122 155 156 176 177 178 179 182 185 188 191 193 195 196 197 200 202 206 210 211 225 226 235 237 238 241 244 248 253 255 259 263 264 269 273 282 314 321 328 331 336 363 365 367 369 372 377 392 393 395 396 400 401 403 404 405 408 425 427 434 450
Filonide 436
Fischer K.M. 465
Fitzer G. 386
Fitzgerald J.T. 199
Fitzmyer J.A. 22 26 36 51 55 58 62 72 90 94 100 104 134 144 154 171 175 178 215 228 233 245 266 287 297 304 314 320 331 333 340 341 342 349 351 352 353 358 388 394 397 410 412 432 447 453 455 458 459
Fl. Giuseppe 24 26 27 31 34 36 52 85 112 119 122 179 182 187 194 212 235 248 250 251 253 254 255 258 261 263 282 314 321 331 336 363 369 375 377 391 396 434 450
Foerster W. 392
Fraikin D. 230
Frankemölle H. 290
Frerichs E.S. 258
Frey J. 465
Friedrich G. 83 90 147 349 390
Fryer N.S.L. 336
Funk R.W. 57
Furley W.D. 181
Furnish W.P. 193 196

Gaca K.L. 176
Gadamer H.G. 52
Gagnon R.A.J. 26 194 196
Gamble H. 53 54 82
García Martínez F. 147 300
Garlington D.B. 31 102 254
Gaston L. 299
Gathercole S.J. 212 234 235 238 240 347
Gaukesbrink M. 326 336
Gehring R.W. 35
Giamblico 275
Gianotto C. 451
Giardina A. 86
Giblin C.H. 457
Gigante M. 299
Giovenale 34 186
Girolamo 51 84 134 299
Giustino 133 259 264
Gnilka J. 22
Goldenberg R. 186 251
Goodman M. 103 251
Goppelt L. 463
Grandchamp F. 339
Granskou D. 230
Grech P. 22
Greeven H. 370
Grelot P. 107 301 447 456
Grether O. 172
Grieb A. Katherine 69 320
Groh D. 94
Grossi V. 454
Grundmann W. 136 147 232
Guerra A.J. 60 365

Haacker K. 61 72 76 94 104 135 144 154 314 320 333 349 410 445 463
Habermacher J.-F. 60
Habermas J. 20
Hagner D.A. 44 67 445
Hahn F. 93 96 97 297 308
Hall D.R. 268 282 294
Hall R.G. 257 259
Hall III S.G. 28
Hamerton-Kelly R.G. 54 366
Hansen G.W. 363

Harrill J. 331
Harris M.J. 445
Harrison J.R. 328 329 468
Harrisville III R.A. 320
Harrius M.J. 44
Harvey G. 139 248
Hauck F. 120 380
Haussleiter J. 320
Hawthorne G.F. 363
Hay D.M. 56 145
Hayes J.H. 97
Hays R.B. 56 216 256 301 320 322 364 367 368
Heiligenthal R. 218
Helewa G. 419
Hemer C.G. 84
Hengel M. 85 433
Hercher R. 21
Herrmann J. 392
Hofius O. 459
Hofmann J.B. 185
Holloway P.A. 64
Holmes M.W. 418
Holtz T. 89
Hooker M.D. 178 284 414
Horn F.W. 94 96 430
Horsley R.A. 85 195 238
Hübner H. 32 66
Huby G. 36 72 455
Hulst A.R. 399

Iammarrone G. 383
Ignazio 119 235
Ilario 352
Iovino P. 223 428
Ireneo 64 81 133 418 443 448
Iser W. 52
Ito A. 240 349
Izate 258

Janowski B. 338 340
Jeffers J.S. 35
Jehuda ben Elai 103 123
Jenni E. 86 104 146 372
Jeremias J. 49
Jervell J. 47 292
Jervis L.A. 30 44 48 68
Jewett R. 49 60 94 241
Johnson S.L. 56 145 189
Jones F.S. 86
Judge E.A. 85

Karrer M. 24
Käsemann E. 36 46 72 90 94 102 104 106 135 144 154 173 207 240 244 288 299 320 326 327 333 340 344 349 356 358 389 397 400 408 410 411 431 432 451 455 483
Keck L.E. 41 292 346
Kendall D. 411
Kennedy G.A. 59 63
Kertelge K. 88 144 278 326
Kettunen M. 44
Kim S. 439
Kinoshita J. 54
Kirby J.T. 452
Kittel G. 273 320
Klaiber W. 68
Klappert B. 55
Klauck H.-J. 35
Klein G. 44 48 105 393
Kleinknecht H. 172
Klumbies P.-G. 313
Knox J. 53
Knöppler T. 338 344
Kobelskij P.J. 457
Koch T. 211 216 256 371 372 378
Koehler L. 281
Koester H. 49 133 195 238
Koskenniemi H. 56 82
Krašovec J. 146 148
Kraabel A.T. 28
Kramer W. 81 96 101
Kraus H.-J. 335 336 338 342 344 449
Kreuzer S. 377
Kuck D.W. 216
Kuhr F. 240
Kümmel W.G. 340
Kuss O. 63 72 95 104 144 353 406 410 412 455

Lacoste J.-Y. 439
Lagrange M.-J. 36 72 82 154 288
Lake K. 53
Lambrecht J. 347 349 350 354 355 358 370
Lampe P. 24 27 35 54
Lane W.L. 30
Laurot B. 181
Lausberg H. 40 41 63 141 163 166 426 443 457
Le Déaut R. 263 268
Leenhardt F.-J. 36 72 104
Légasse S. 61 72 94 144 173 175 189 198 228 237 242 252 266 288 291 304 314 320 331 332 334 340 345 349 358 368 388 395 397 399 401 404 406 410 412 432 455 466 471
Leon H.J. 23
Lessing G.E. 436
Levison J.R. 449
Lewin A. 103
Liebeschuetz W. 103

Lietzmann H. 102 340 435
Lieu J. 28 107
Lightfoot J.B. 53
Lincoln A.T. 366
Linnemann E. 95 96
Lisia 414 428
Livingstone E.A. 178
Lohmeyer E. 83
Lohse E. 58 61 72 94 144 147 320 336 337 340 446 451 455 483
Longenecker B. 340 439 456
Lorenzetti L. 439
Luciano 187 194 218 328 424 463
Lüdemann G. 25
Lupieri E. 451
Lutero 36 66 102 143 154 189 200 207 239 299 320 351 379 382 420 429 461 477 481
Luz U. 141
Lyonnet S. 56 72 142 144 290 331 341 351 352 414 454 455

Maertens P.J. 244 418
Maillot A. 90 244
Malherbe A.J. 21 56 57 61 275
Malick D.E. 196
Malina B.J. 194
Manns F. 363 408 465
Manson T.W. 53
Mansfeld J. 175
Manzi F. 166
Mara Maria Grazia 58
Marcello di Ancyra 82
Marcione 129 418
Marcheselli Casale C. 270
Marcus J. 33
Mario Vittorino 352
Marrou H.-I. 197
Martin D.B. 193 196
Martin R.P. 363 439
Martin T.W. 435
Martinez E.R. 95
Martini C.M. 22
Martone C. 147 300
Martyn J.L. 480
Marziale 24 194 248
Mason S. 29 61
Massimo di Tiro 247
Mathewson M.D. 237
Matlock R.B. 320 321 322
Mattern L. 218
Maurer C. 241 434
Maybaum S. 366
Mc Grath A.E. 141
McDonald P.M. 421
McKnight S. 28 102 251
McLean B.H. 337
McNeil B. 414
Mead C.M. 54
Meeks W.A. 392
Meier J.P. 26 30
Melantone 57 461
Menandro 211 333 477
Merklein H. 89 290
Metzger B.M. 82
Meyer M. 59
Michel O. 36 72 84 90 92 94 104 105 117 134 340 455
Miegge G. 63 66 143
Miggelbrink R. 172
Milgrom J. 344
Milik J.T. 107
Miller J.C. 20 102 195
Mimouni S.C. 29
Mitsis P. 238
Moir I.A. 418
Montagnini F. 48 101 181 455
Montanari F. 85 333 453
Montevecchi Orsolina 24 210
Moo D. 36 46 58 61 68 72 90 94 104 144 154 173 175 202 205 207 224 228 240 241 242 257 278 288 302 304 314 320 331 333 337 340 345 349 389 394 397 410 411 432 438 446 447 455
Moores J.D. 64 395
Morgan M.P. 457
Morris L. 36 72 104 144 154 320 412 456
Mortara Garavelli B. 135 426 445
Moule C.F.D. 57
Moyise S. 292
Müller K. 237
Munnich O. 469
Muraoka T. 201 469
Murphy-O'Connor J. 51
Murray J. 36 72 228
Musonio Rufo 195
Mussner F. 397

Najman H. 196 236
Nanos M.D. 26 28 30 45
Nebe G. 424
Neubrand Maria 364 366 367 368 389 393 397 401
Neusner J. 238 258
Nickelsburg G.W.E. 450
Nicola di Lira 154
Nicolò Cusano 19
Noack B. 54
Nolland J. 194
Norden E. 94
Nygren A. 90 429

O'Brien P.T. 108 145
O'Collins G. 411
Oeming M. 372
Oepke A. 477
Olbrechts-Tyteca L. 20 40 59 438 445
Olbricht T.H. 41
Oldfather W.A. 262
Omero 87 178 261 327 380
Oppenheimer A. 123
Orazio 56 248
Origene 19 36 51 53 65 81 85 153 154 169 189 207 212 236 268 299 333 352 356 361 373 379 414 427 429 461
Orrieux C. 103 251
Ostmeyer K.-H. 463

Padovese 32 50 95 242 362
Paige T. 366
Pani G. 66 102
Panier L. 41
Panning A.J. 368
Paolo Orosio 25
Pelagio 65 153 144 256 333 335 429
Penna R. 21 23 25 32 37 42 44 46 47 50 54 61 62 69 75 92 93 94 99 101 115 136 142 155 157 166 177 180 181 211 217 225 231 244 268 269 281 282 290 294 301 337 339 362 421 431 439 449 451 452
Perelman C. 20 40 59 438 445
Perez Fernandez M. 102
Pesce M. 92 122 139
Pesch R. 22 72 455
Peterson E. 95
Pierce C.A. 241
Pindaro 112 299 327 369
Piper J. 46 278
Pitta A. 36 61 64 70 72 90 93 94 104 110 140 144 151 153 159 200 205 207 219 228 232 245 246 247 260 265 270 277 286 288 304 314 320 324 331 333 340 349 358 366 388 389 391 397 405 410 412 424 431 432 438 447 453 455 480
Pizzolato L. 429
Platone 40 57 58 59 109 113 119 122 146 175 177 178 187 192 194 195 197 218 223 232 256 298 333 350 379 380 420 423 424 428 435 469
Plauto 246
Plebe A. 59
Plutarco 24 113 122 135 185 232 247 275 321 334 396 423 449 454
Pöhlmann W. 147
Poirier J.C. 458
Polemeo Cnemade 341
Polibio 112 123 348 413 414 423
Pollastri A. 29 65
Popkes W. 169
Popper K. 415
Porcher M.-J. 380
Porter S.E. 41 59 70 169 421
Porton G.G. 122
Powers D.G. 68
Poythress W.S. 94
Ps.-Aristea 179
Ps.-Aristotele 176 178
Ps.-Cebete 212
Ps.-Cicerone 20
Ps.-Demetrio 57
Ps.-Libanio 57
Pulcinelli P. 312 320
Punt J. 293

Quarles C.L. 153
Quek S.-H. 445
Quell G. 232 290
Quintiliano 40 41 59 63 76 111 130 166 269 286 443

Rademakers J. 22
Räisänen H. 234 274 349
Ramaroson L. 154 406
Rapinchuk M. 443
Rashi di Troyes 373 404
Ravasi 98 174 383
Rehkopf F. 140
Reichert Angelika 44 48
Reid D.G. 60 110 363
Reinhold M. 251
Rengstorf K.H. 67 87 89 290
Reumann J. 326
Reynolds J. 28
Reynier C. 41
Rhyne C.T. 356 358
Richards E.R. 56 448
Richardson P. 23 24 30 34 35 39 68 230
Riedl J. 236 242
Rinaldi G. 52
Robert J. 341
Robleda O. 86
Rogger I. 454
Rolland P. 69
Roller O. 56 82 83
Romanello S. 169 276 278 396
Romaniuk K. 437 465
Rossano P. 19
Rossé G. 22
Rossi B. 73
Rosso Ubigli Liliana 193
Rottzoll D.U. 371
Rowland C. 172
Ruggieri G. 101

Rusam D. 320
Rutgers L.W. 24

Saake H. 243
Sabourin L. 331
Sacchi A. 72 154
Sacchi P. 172 223 451 456
Sanchez Bosch J. 347
Sanday W. 36 83 90 101 154 274 287
Sanders E.P. 67 68 108 139 164 303 451
Sandlay W. – Headlam A.C. 36 83 90 101 154 274 283 287
Sasson J.M. 385
Scarpat G. 31 180 452
Schäfer P. 186
Schelkle K.H. 442
Schenkeveld D.M. 70
Schlier H. 72 90 96 98 102 104 106 130 135 139 144 154 169 178 199 268 320 333 340 343 358 366 395 399 400 403 410 411 413 432 446 455 480
Schlosser J. 61
Schmeller T. 54 61 207 212 366
Schmidt H.H. 146
Schmidt K.L. 87 107 146
Schmithals W. 32 36 48 54 56 72 104 134 144 154 178 228 397 410
Schnabel E.J. 24 48
Schnackenburg R. 75 411 436 446
Schneider F. 22
Schrage W. 137
Schreiner T.R. 36 46 49 61 72 94 100 104 144 145 154 198 264 300 320 388 389 397 410 412 447
Schrenk G. 48 92 175 254 414 469
Schubert P. 108
Schulz S. 147
Schweitzer A. 67
Schweizer E. 94 96 97 99
Scippa V. 44
Scroggs R. 54 196 366
Seeberg A. 94
Segalla G. 93 170 447
Seifrid M.A. 66 67 144 145 147 152 320
Seitz E. 434
Seneca 56 57 63 70 75 109 123 176 178 181 194 197 248 293 329 426 449 457
Senofane 175 178 187
Senofonte 113 117 174 197 202 256 380 423 440 453
Sesto Empirico 239
Sevenster J.N. 273
Shiu-Lun Shum 256 412
Siegert F. 28 32 64
Simone ben Yohai 354
Simonis W. 55
Siotis M.A. 209
Slingerland D. 25
Smallwood E.M. 24
Smith M.D. 194
Snodgrass K.R. 239
Snyman A.N. 166
Socrate 202 232
Sofocle 220 238 256 287 369 428
Sonntag H. 233 236
Sordi Marta 31 122
Spengel L. 443
Spicq C. 86 115 136 201 209 241 275 331 380 424 425 427 428 429 469
Stachowiak L.R. 209
Stählin G. 22 172 173 232
Stanley C.D. 31 62 155 156 292 381 414
Stegemann E.W. 23 24
Stemberger G. 62 75 367 380 417
Stendahl K. 67
Stern M. 257
Stirewalt M.L. 58
Stökl Ben Ezra D. 336
Stolle V. 382
Stone M.E. 450 458 460 472
Stowers S.K. 41 56 61 178 207 246 285 287 304 313 337 356 366 367 394 406
Strabone 34 197
Strack H.L. – Billerbeck P. 85 92 196 215 237 300 354 370 384 386 392 456 466 470 483
Strathmann H. 113
Strecker G. 144
Stuhlmacher P. 36 44 46 67 68 72 90 91 104 143 144 147 278 320 326 340 344 410 455 473 477 483
Suhl A. 44 45 52
Sullivan K. 304
Sumney J.L. 41
Svetonio 23 24 254
Swetnam J. 388
Synofzik E. 216

Taatz I. 107
Tacito 21 31 39 52 197 254
Talbert C.H. 20 61 67 72 196 320 326 426 454
Tannenbaum R. 28
Tarocchi S. 210 211
Taubes J. 134
Teodoreto di Cirro 65 237 299 333 340 352 361 461
Teodoro di Mopsuestia 272 352
Teofilatto 341 352
Teofilo 169
Teofrasto 246
Teognide 146
Teone 443
Termini Cristina 136 179 236
Tertulliano 38 442

Thébert Y. 86
Theissen G. 51
Theobald M. 23 44 72 74 76 94 97 144 172 173 313 397 406 416 467
Therrien G. 250
Thoma C. 362
Thompson W. 249 347 348 349 350 354 355 358 370
Thomson I.H. 446
Thorsteinsson R.M. 121 207
Thrall E. Margaret 478
Thurén L. 43 46
Tigchelaar E.J. 300
Tobin T.H. 364 369 449 460
Tommaso d'Aquino 30 66 82 85 133 140 144 154 155 168 184 189 207 238 320 352 378 413 424 429 442 454 460 467
Tommaso Moro 19
Tonstad S. 320
Torti G. 93
Tov E. 201 469
Travis S.H. 172 217
Trench R.C. 85 172 187
Triacca A. 339
Triantaphyllopoulos J. 201 469
Tröger K.W. 465
Troiani L. 122
Tucidide 287 414 440 455
Turbessi G. 294

Valerio Massimo 24
van den Broeck S. 175
van der Minde H.-J. 393
van der Woude A.S. 104
van Henten J.W. 338
van Unnik W.C. 273
Vanhoye A. 320 322 339 480
Vanni U. 242 270 457 462
Vegetti M. 193
Vickers B. 59
Vidal S. 94 96
Vielhauer P. 94
Vignolo R. 52
Vilchez Lindez J. 452
Vittorino 442
Vogels H.J. 29
Volz P. 233 243
von Dobbeler A. 275 321
von Rad G. 146 184 373 393
Vos J.S. 63
Vouga F. 60

Walker W.O. 164 165
Walters J.C. 39 49
Wander B. 28
Ward R.A. 194 370
Watson D.F. 29 59 67 393 444
Weber E. 164
Wedderburn A.J.M. 30 44 49 55 178 451
Wegenast K. 326
Weima J.A.D. 68
Weinrich W.C. 346
Weiser A. 275
Wengst K. 326
Wennemer K. 331
Westerholm S. 67 349
Westermann C. 86 104 146 372 405 449
White J.L. 56 83
Widmann M. 55
Wiefel W. 26
Wilckens U. 33 36 46 49 72 76 94 101 102 104 105 107 130 135 141 144 154 173 228 268 320 340 344 349 351 355 356 358 361 397 400 401 410 411 447 455
Wildberger H. 409
Wilkins M.J. 366
Will E. 103 251
Willi-Plein I. 371
Williams S.K. 144 194 326
Wilson S.G. 284
Windisch H. 122
Winger M. 231 232
Wisse F. 434
Woyke J. 314
Wrede P. 67
Wright N.T. 145 228 234 264
Wuellner W. 59
Wyschogrod M. 362

Yinger K.L. 205 216 217 218 219 220
Young R.A. 176

Zager W. 338
Zahn T. 367
Zeller D. 36 47 71 103 104 139 144 154 320 328 333 343 432 455
Zenone di Cizio 193 481
Zerwick M. 474
Ziesler J. 71 72 144 154 320 412 455
Zimmermann H. 94 97
Zurli Emanuela 147 351

Indice

PREFAZIONE ..... pag. 5

ABBREVIAZIONI ..... » 7

BIBLIOGRAFIA ..... » 13

INTRODUZIONE GENERALE

PREMESSA ..... » 19

I. I DESTINATARI ..... » 20
1. Le origini del cristianesimo a Roma ..... » 21
2. La fisionomia della Chiesa di Roma ..... » 25
2.1 *Configurazione confessionale* ..... » 26
2.2 *Autonomia e organizzazione* ..... » 33

II. IL MITTENTE ..... » 39
1. L'atteggiamento (*êthos* e *páthos*) del mittente ..... » 39
2. Perché Paolo ha scritto questa lettera ..... » 43
2.1 *Situazione interna alla Chiesa di Roma* ..... » 44
2.2 *Motivi personali di Paolo* ..... » 46
3. Quando e dove Paolo ha scritto Rm ..... » 50

III. LA LETTERA ..... » 52
1. Unità e integrità ..... » 52
1.1 *Critica testuale* ..... » 53
1.2 *Critica letteraria* ..... » 54
2. Forma e natura dell'esposizione ..... » 56
2.1 *Genere epistolare* ..... » 56
2.2 *Retorica ed epistolografia* ..... » 60
3. Argomento e strutturazione ..... » 65
3.1 *Argomento* ..... » 65
3.2 *Strutturazione* ..... » 69

COMMENTO ... » 79

IL PRESCRITTO (O PROTOCOLLO) (1,1-7) ... » 81
1. Note di critica testuale ... » 81
2. Sguardo d'insieme ... » 82
3. Commento ... » 84
IL RINGRAZIAMENTO INIZIALE (O POST-PROTOCOLLARE) (1,8-15) ... » 108
1. Note di critica testuale ... » 108
2. Sguardo d'insieme ... » 108
3. Commento ... » 111

PRIMA PARTE (1,16–11,36): I COSTITUTIVI FONDAMENTALI DELL'IDENTITÀ CRISTIANA ... » 127

IL TEMA (O *PROPOSITIO*): L'EVANGELO RIVELA LA GIUSTIZIA SALVIFICA DI DIO UGUALMENTE PER GIUDEI E GENTILI (1,16-17) ... » 129
1. Note di critica testuale ... » 129
2. Sguardo d'insieme ... » 129
3. Commento ... » 132

I. *LA GIUSTIZIA DI DIO: ANTITESI TRA QUELLA RETRIBUTIVA E QUELLA EVANGELICA (1,18–5,21)* ... » 161

I.A L'ANTI-TESI: LA GIUSTIZIA DI DIO FUORI DELL'OTTICA EVANGELICA (1,18–3,20) ... » 163

I.A.1 LA GIUSTIZIA PUNITIVA E IMPARZIALE DI DIO (1,18–2,11) ... » 167
I.A.1.a LA GIUSTIZIA PUNITIVA (1,18-32) ... » 167
1. Note di critica testuale ... » 168
2. Sguardo d'insieme ... » 168
3. Commento ... » 171
I.A.1.b LA GIUSTIZIA IMPARZIALE (2,1-11) ... » 203
1. Note di critica testuale ... » 203
2. Sguardo d'insieme ... » 203
3. Commento ... » 206

I.A.2 DI FRONTE ALLA GIUSTIZIA RETRIBUTIVA SONO INSUFFICIENTI LE GARANZIE OFFERTE DALLA LEGGE E DALLA CIRCONCISIONE (2,12-29) » 226
1. Note di critica testuale ... » 227
2. Sguardo d'insieme ... » 228
3. Commento ... » 231
(a) INSUFFICIENZA DELLA LEGGE (2,12-24) ... » 231
(b) INSUFFICIENZA DELLA CIRCONCISIONE (2,25-29) ... » 257

I.A.3 RISPOSTA AD ALCUNE OBIEZIONI (3,1-8) E PERORAZIONE FINALE (3,9-20) » 266
I.A.3.a ALCUNE OBIEZIONI (3,1-8) ... » 267
1. Note di critica testuale ... » 267
2. Sguardo d'insieme ... » 268
3. Commento ... » 270
I.A.3.b PERORAZIONE FINALE (3,9-20) ... » 283
1. Nota di critica testuale ... » 284
2. Sguardo d'insieme ... » 284
3. Commento ... » 286

I.B LA GIUSTIZIA DI DIO ANNUNCIATA DALL'EVANGELO E LE SUE IMPLICANZE SOTERIOLOGICHE (3,21–5,21) ... » 307

I.B.1 L'EVENTO-CRISTO E IL SUO INTRECCIO CON LA FEDE (3,21-31) ... » 311
1. Note di critica testuale ... » 311
2. Sguardo d'insieme ... » 312
3. Commento ... » 314
(a) LA GIUSTIZIA DI DIO CONNESSA CON IL SANGUE DI CRISTO (3,21-26) ... » 314
(b) LA GIUSTIZIA DI DIO CONNESSA CON LA FEDE (3,27-31) ... » 346

I.B.2 IL CREDENTE HA UN ARCHETIPO IN ABRAMO (4,1-25) ... » 360
1. Note di critica testuale ... » 361
2. Sguardo d'insieme ... » 362
3. Commento ... » 367
(a) LA GIUSTIZIA DI ABRAMO È BASATA SULLA FEDE (4,1-12) ... » 367
(b) LA FEDE DI ABRAMO FONDA L'AMMISSIONE DEI GENTILI NELLA SUA FAMIGLIA (4,13-22) ... » 390
(c) L'APPLICAZIONE DELLA GIUSTIFICAZIONE DI ABRAMO AI CRISTIANI (4,23-25) ... » 406

I.B.3 I FONDAMENTI CRISTOLOGICI DELLO *STATUS* DEL PECCATORE GIUSTIFICATO, A LIVELLO INDIVIDUALE E UNIVERSALE (5,1-21) ... » 415
I.B.3.a IL CREDENTE HA IN CRISTO IL FONDAMENTO DELLA RICONCILIAZIONE CON DIO (5,1-21) ... » 417
1. Note di critica testuale ... » 417
2. Sguardo d'insieme ... » 418
3. Commento ... » 420
I.B.3.b CONCLUSIONE SULLE ORIGINI ANTITETICHE DELL'UMANITÀ: DA ADAMO IL PECCATO, DA CRISTO LA GIUSTIFICAZIONE (5,12-21) ... » 441
1. Note di critica testuale ... » 442
2. Sguardo d'insieme ... » 443
3. Commento ... » 447

INDICE DEI NOMI ... » 485
INDICE ... » 493