

LA LETTERA AI ROMANI

TRADUZIONE E COMMENTO A CURA DI DON SILVIO BARBAGLIA

1. INTRODUZIONE

«Paolo, servo del Cristo Gesù, chiamato ad essere apostolo.»

“Non l’uomo geniale di entusiasmo per l’opera creativa” (Zündel), ma un messaggero vincolato al suo incarico: tale è colui che prende qui la parola. Non un signore, ma un servo, il ministro del suo Re. Paolo sia chi vuole o quel che vuole, il contenuto della sua missione, in ultima istanza, non è *in* lui, ma in una insuperabile alterità *al di sopra* di lui. Egli non può prendere coscienza della sua vocazione, di apostolo come di un momento del suo sviluppo biografico. “La vocazione di un apostolo è un fatto paradossale, che nel primo e nell’ultimo istante della sua vita sta all’infuori della sua identità personale con se stesso” (Kierkegaard).

Egli è e rimane se stesso; ogni uomo gli è per essenza ugualmente vicino. Ma in contraddizione con se stesso, e a differenza di ogni altro uomo, egli è anche chiamato ed inviato da Dio. Un Fariseo, dunque? Sì, un Fariseo, se pure d’un ordine superiore, un uomo prescelto, isolato, diverso. In linea con ognuno, pietra tra pietre in ogni relazione soltanto nella sua relazione con Dio un fatto a sé. Appunto come apostolo, privo di un rapporto regolare con una comunità umana nella sua realtà storica; e da questo punto di vista, un fenomeno possibile soltanto come eccezione, anzi, impossibile. Il buon diritto di questa sua posizione e la credibilità del suo discorso risiedono in Dio. Non possono essere compresi come non è possibile vedere Dio stesso. Ma appunto da questo fatto egli riceve il coraggio di presentarsi agli altri, chiedendo di essere ascoltato senza timore di innalzarsi troppo o di urtare la loro suscettibilità. Appunto questo gli dà autorità: il fatto che può e vuole appellarsi soltanto all’autorità di Dio stesso».¹

Così inizia il suo commentario all’Epistola ai Romani K. Barth con il quale, nel solco della tradizione luterana, avvierà la riflessione della Teologia dialettica.

1.1. LE PROSPETTIVE DI TEOLOGIA PAOLINA

Questa Lettera rappresenta, nell’epistolario paolino, il punto di riferimento decisivo per la teologia. Sarebbe troppo complesso e dispersivo analizzare gli sforzi compiuti solo in questi ultimi cinquant’anni per riformulare il pensiero paolino tenendo come riferimento fondamentale la *Lettera ai Romani*.

Metodologicamente possiamo solo distinguere alcuni procedimenti di approccio al problema:

1] Studio del pensiero attraverso il lessico: tipico dei «dizionari teologico-biblici» che fan dipendere sostanzialmente la struttura del pensiero dalla sua verbalizzazione in un lessico definito.

2] Studio del pensiero attraverso la storia comparata delle religioni: si analizza l’influenza e il debito di Paolo nei confronti dei contesti culturali con i quali è entrato in contatto.

3] Studio del pensiero attraverso il rapporto con le strutture sociali e psicologiche.

4] Studio del pensiero attraverso un’organizzazione tematica.

5] Studio del pensiero attraverso la prospettiva storico-genetica.

E’ possibile configurare anche altri fronti di espressione della teologia paolina; a noi interessa soltanto annotare la fondamentale convergenza di tutti gli approcci: essi manifestano un interesse sostanzialmente «extra-testuale», ovvero la ricerca del «pensiero paolino». In questa prospettiva, diversi approcci sono spesso segnati da alcuni pregiudizi ermeneutici provenienti dalla storia dell’interpretazione della figura dell’Apostolo Paolo.

¹ K. BARTH, *L’Epistola ai Romani* (A cura di Giovanni Miegge; Campi del sapere, Milano 21993) 3-4.

² K. STENDAHL, *Paolo fra ebrei e pagani*. E altri saggi (Edizione italiana a cura di Paolo Ribet; «Piccola collana

Soprattutto K. Stendahl, proveniente dalla tradizione luterana svedese e docente alla Harvard University, nel suo scritto che qui riprendiamo: «Paolo tra ebrei e pagani» mettendo in evidenza tali pregiudizi, si mostra molto critico con la stessa teologia luterana sull'esito dell'interpretazione del personaggio paolino e del suo pensiero:

«Se questo è il caso di *Paolo il fariseo*, è ancor più importante notare, come vedremo, che si cercherà invano una qualsiasi prova che *Paolo il cristiano* abbia sofferto sotto il peso della sua coscienza a causa delle proprie mancanze, che egli avrebbe denominato “peccati”. La famosa formula *simul justus et peccator* (giusto e peccatore nello stesso tempo) come descrizione della condizione del cristiano, può avere qualche fondamento negli scritti di Paolo, ma questa formula non può essere ritenuta il centro dell'atteggiamento cosciente di Paolo nei riguardi dei propri peccati. Evidentemente Paolo non ha avuto il tipo di coscienza introspettiva che una tale formula sembra presupporre. Questa è probabilmente una delle ragioni per cui il termine “perdono” è il meno utilizzato negli scritti paolini per indicare la salvezza.

E' molto utile confrontare queste osservazioni su Paolo con il grande campione di quella che è stata definita “la cristianità paolina”, cioè con Martin Lutero. In lui incontriamo il problema della pietà e della teologia del tardo Medioevo. Le lotte interiori di Lutero presuppongono il complesso sistema della penitenza e dell'indulgenza, ed è significativo che le sue famose 95 tesi abbiano come punto di partenza il problema del perdono dei peccati, inserito nel contesto della penitenza: “Il Signore e Maestro nostro Gesù Cristo, dicendo: ‘fate penitenza’ (*poenitentiam agite*)...., volle che tutta la vita dei fedeli fosse una penitenza”.

Quando il periodo della missione europea fu concluso, il centro teologico e pratico della penitenza fu spostato dal battesimo, amministrato una volta per tutte, alla messa, sempre ripetuta, e già questo sottile cambiamento nell'architettura della vita cristiana contribuì ad una più acuta introspezione. Vasti ambienti della cristianità occidentale valorizzarono il lascito di manuali di auto-analisi ereditato dai monaci e dai missionari irlandesi. La grande epidemia di peste del 1348 può aver avuto un influsso significativo sullo sviluppo dell'atmosfera di fede e di vita. La rigorosa auto-analisi raggiunse un'intensità fino ad allora sconosciuta, e per coloro che la praticavano seriamente (ed erano più numerosi di quanto molti protestanti siano soliti pensare) la pressione era tremenda. Le parole di Paolo sulla giustificazione per fede in Cristo, e senza le opere della legge, appaiono come la risposta liberatrice e salvifica alla *loro* domanda: “Come posso trovare un Dio clemente?”. L'inflessibile onestà di Lutero, anche di fronte alle porte dell'inferno (cfr. specialmente il suo *De servo arbitrio*, “Sulla schiavitù della volontà”), il suo rifiuto di accettare la consolazione saggia e ragionevole dei suoi direttori spirituali, fanno di Lutero un Cristoforo Colombo nel mondo della fede, colui che ha trovato una terra nuova e fertile, al di là di quello che tutti pensavano fosse solo abisso.

In tutto questo, Lutero fu un vero monaco agostiniano, in quanto Agostino fu probabilmente uno dei primi ad esprimere il dilemma della coscienza introspettiva. Ha sempre lasciato perplessi il fatto che Paolo abbia influito così poco sul pensiero della chiesa nel corso dei primi 350 anni della sua storia. Certamente era onorato e citato, ma -dalla prospettiva teologica dell'occidente- sembra che i profondi pensieri di Paolo sulla giustificazione per fede siano stati dimenticati. E' con Agostino, tuttavia, che troviamo un'interpretazione di Paolo che utilizza quello che per noi è il livello più profondo del pensiero del grande apostolo. La spiegazione di questo fenomeno può essere rintracciata nel fatto che fino al tempo di Agostino la chiesa visse, nel complesso, con l'idea che Paolo affrontasse quei problemi che in effetti affronta: 1) Che cosa ne è della legge (la *Torah*, la legge di Mosè, non il principio del legalismo) con la venuta del Messia?. 2) Quali sono le conseguenze della venuta del Messia per i rapporti fra ebrei e pagani? *Paolo infatti non era giunto alla sua visione della legge analizzandone e soppesandone gli effetti sulla propria coscienza; ma è stato il suo cimentarsi con il problema ebrei/pagani o cristiani di origine ebraica/cristiani di origine pagana, che lo aveva portato a formulare quella interpretazione della legge che sarebbe divenuta tipicamente sua* [N.B.: il corsivo è nostro]. Le osservazioni fin qui fatte concordano col modo in cui lo stesso Paolo e gli Atti degli Apostoli descrivono la sua “conversione” come vocazione a diventare l'apostolo dei e per i pagani. Questo era il compito a cui, alla maniera dei profeti del passato, era stato destinato da Dio fin dal seno di sua madre (Gal. 1,15; cfr. At. 9,15). Non v'è, come di solito pensiamo, prima una conversione e dopo una vocazione all'apostolato, ma c'è soltanto la vocazione a lavorare tra i pagani. E' più che naturale, quindi, che almeno uno dei centri di gravità del pensiero di Paolo sia quello di definire il ruolo dei pagani nella chiesa, in base al

progetto di Dio. Romani 9-11 non è un'appendice ai capitoli 1-8, ma il culmine della lettera.

Questo, però, non era più un problema vivo dopo la fine del primo secolo, quando, in pratica, la cristianità era costituita da non-ebrei. Inoltre, fu solo con Agostino che il pensiero di Paolo sulla legge e la giustificazione venne applicato in modo coerente e splendido a un problema umano più generale e slegato da situazioni contingenti. A questo riguardo ricordiamo che Agostino è stato spesso definito "il primo uomo moderno". Per quanto questa sia una generalizzazione eccessiva, essa può contenere una buona misura di verità. Le sue *Confessioni* sono il primo grande documento nella storia della coscienza introspettiva. La linea agostiniana conduce fino al Medioevo e raggiunge il suo culmine nel tormento penitenziale di un monaco agostiniano, Martin Lutero, e nella sua interpretazione di Paolo.

[...] Il problema che stiamo cercando di definire potrebbe essere espresso con terminologia ermeneutica pressappoco in questo modo: all'interpretazione di Paolo da parte dei Riformatori soggiace un analogismo in quanto le affermazioni di Paolo su fede e opere, legge ed evangelo, ebrei e pagani vengono lette nel contesto della pietà tardo medievale. La legge, la *Torah*, con le sue precise esigenze della circoncisione e delle restrizioni alimentari, diviene un principio generale di "legalismo" in materia religiosa. Mentre Paolo si preoccupava della possibilità che i pagani venissero inclusi nella comunità messianica, le sue dichiarazioni vengono ora interpretate come risposte alla domanda di sicurezza a proposito della salvezza dell'uomo intesa in base a una comune categoria umana». ²

Il fascino di queste riflessioni, forse non eccessivamente documentate, ma certo profondamente intuitive, ci conduce a ricercare e a verificare se tale prospettiva possa essere provata attraverso l'esegesi della Lettera ai Romani, nel far emergere l'«autore implicito» della Lettera, molto più in sintonia con questo *identikit* storico offerto da K. Stendahl piuttosto che con quelli dipendenti dalla rilettura agostiniana e luterana di Paolo.

1.2. ALLA RICERCA DEL MESSAGGIO DELLA LETTERA AI ROMANI

La scelta di presentare un commento a questa lettera, almeno nella sua prima parte, quella cosiddetta dottrinale [Rm 1-11], è motivata dalla sua posizione particolare nell'epistolario e nella relazione che intrattiene con il testo degli Atti. Essa apre l'epistolario, quasi a condurre il lettore ad immergersi nelle categorie di pensiero fondamentali attraverso le quali potrà comprendere l'applicazione e l'evoluzione in relazione alle varie situazioni di chiesa. In questo testo, a motivo dell'anonimato dei destinatari, l'autore implicito Paolo appare svincolato dalla prassi concreta e libero per affrontare quelli che sembrano essere i problemi di fondo, comuni ad ogni situazione di annuncio dell'evangelo. Per questo motivo l'epistola ai Romani diviene per noi categoriale, ci vuole offrire cioè, le categorie di comprensione dell'intero epistolario.

La prospettiva entro la quale condurremo l'analisi è debitrice degli approcci sincronici, essenzialmente, e in particolare della linea retorica nella sue varie forme [cfr. sopra bibliografia]: il recinto di analisi sarà quasi esclusivamente la stessa lettera, senza contrarre contatti con altri testi dell'epistolario se ciò non si presenta come indispensabile per motivare una posizione che all'interno della lettera parrebbe dubbia. Staremo in guardia dal far dipendere il senso interno alla lettera da semantiche ad essa esterne.

1.3. LA STRUTTURA DI RM SECONDO LA BJ-CEI2008

La BJ-CEI2008 offre una struttura di Rm che interpreta la gran parte delle attuali impostazioni esegetiche relative alla lettera:

Indirizzo, Ringraziamento e preghiera [1,1-15]

Enunciazione della tesi [1,16-17]

LA SALVEZZA MEDIANTE LA FEDE [1,18-8,39]

² K. STENDAHL, *Paolo fra ebrei e pagani. E altri saggi* (Edizione italiana a cura di Paolo Ribet; «Piccola collana moderna». Serie teologica 74, Torino 1995) 26-31.

1. Come l'uomo è giustificato? [1,18-4,25]:
 - A. Su tutti gli uomini, senza eccezione, incombe il giudizio di Dio [1,18-3,20]
 - Il giudizio già effettuato [1,18-32]
 - Nessuno è al riparo dall'ira divina [2,1-16]
 - Contro il Giudeo che non osserva la Legge [2,17-29]
 - Dio è forse ingiusto? [3,1-8]
 - Nessuno può sottrarsi al giudizio [3,9-20]
 - B. La giustizia di Dio mediante la sola fede [3,21-4,25]
 - Rivelazione della giustizia di Dio [3,21-31]
 - Dimostrazione tramite la Scrittura [4,1-25]
2. L'uomo giustificato in cammino verso la salvezza [5-8]
 - La giustificazione pegno della salvezza [5,1-11]
 - Adamo e Gesù Cristo [5,12-21]
 - A. La vita con Cristo [6,1-7,6]
 - Il credente a servizio della giustizia [6,15-7,6]
 - B. L'uomo senza Cristo è sotto il dominio del peccato [7,7-25]
 - La funzione svolta in passato dalla Legge [7,7-13]
 - L'uomo in balia del peccato [7,14-25]
 - C. La vita del credente nello Spirito [8,1-39]
 - La vita dello Spirito [8,1-13]
 - Figli di Dio grazie allo Spirito [8,14-17]
 - Destinati alla gloria [8,18-27]
 - Il piano della salvezza [8,28-30]
 - Inno all'amore di Dio [8,31-39]

SITUAZIONE E SALVEZZA DI ISRAELE [9,1-11,36]

1. La Parola di Dio non è venuta meno [9,6-29]
 - Dio non è ingiusto [9,14-24]
 - La misericordia di Dio [9,25-29]
2. I motivi della situazione di Israele [9,30-10,21]
3. Dio non ha ripudiato il suo popolo e lo salverà [11,1-36]
 - Il resto di Israele ne costituisce già una prova [11,1-15]
 - L'olivo selvatico e l'olivo [11,16-24]
 - La salvezza di tutto Israele [11,25-32]
 - Inno conclusivo [11,33-36]

LA RISPOSTA DEI CREDENTI [12,1-15,13]

- Il culto spirituale [12,1-2]
- Umiltà e carità nella comunità [12,3-13]
- Carità verso tutti, anche verso i nemici [12,14-21]
- Sottomissione ai poteri civili [13,1-7]
- La carità, riassunto della Legge [13,8-10]
- Il cristiano è figlio della luce [13,11-14]
- Carità verso i "deboli" [14,1-15,13]

EPILOGO [15,14-16,27]

- Il ministero di Paolo [15,14-21]
- Progetti di viaggio [15,22-32]
- Raccomandazioni e saluti [16,1-16]
- Avvertimento. Primo post-scriptum [16,17-20]
- Ultimi saluti. Secondo post-scriptum [16,21-24]
- Dossologia [16,25-27]

Come è noto, l'edizione italiana de «La Bibbia di Gerusalemme» (editio princeps, anno 2008) riporta il testo biblico in traduzione curato dalla Conferenza Episcopale Italiana (CEI) mentre tutte le altre parti che compaiono nel testo (introduzioni ai libri, divisioni interne dei libri, note in calce e indicazione dei rimandi testuali) sono opera della scuola domenicana francese di Gerusalemme (École Biblique et Archéologique de Jérusalem) che nel 1998 ha editato la nuova edizione de *La Bible de Jérusalem*, con introduzioni e note riviste ed arricchite. Rispetto all'edizione precedente del 1974, con testo CEI dell'*editio princeps* del 1971 e introduzioni, note e divisione del testo prese

da *La Bible de Jérusalem* nella revisione del 1973 riscontriamo una sostanziale differenza: la divisione fondamentale allora era tra una *parte teologica* (intitolata: «La salvezza mediante la fede», capp. 1-11) e una *parte parenetica* (intitolata: «Parenesi», capp. 12-16 con un epilogo finale, Rm 15,14-16,27). Entro la *prima parte* («La salvezza mediante la fede», capp. 1-11) lo schema della BJ 1974 divideva in due fuochi l'esposizione, quello relativo alla teologia della «giustificazione» (Rm 1,16-4,25) e quello relativo al tema della «salvezza» (Rm 5,1-11,36), concependo due momenti complementari per la presentazione della tematica generale soteriologica: «La salvezza mediante la fede», come titolava l'intera sezione dottrinale.

L'attuale schema della BJ distingue il Vangelo di Gesù Cristo, quello portato da Paolo, che è riassunto con l'espressione «La salvezza mediante la fede» (Rm 1,18-8,39), e la salvezza promessa da Dio ad Israele (Rm 9,1-11,36). A questi due pannelli centrati sul tema della salvezza apportata da Gesù Cristo e promessa da Dio si inserisce la risposta credente (Rm 12,1-15,13). Potremmo dire che ad una prima ampia sezione che illustra la novità della fede in Gesù Cristo (per il Giudeo prima, poi del Greco) e della fedeltà di Dio alle sue promesse (per Israele) corrisponde la risposta dei credenti in Cristo; si tratterebbe di una prospettiva teologica con il corrispettivo antropologico dato dalla vita della fede credente.

L'esegesi che qui proponiamo, pur facendo riferimento ad alcuni dei commentari importanti della tradizione esegetica primigenia dei padri della Chiesa fino ai nostri giorni, terrà come punto di confronto primario il grande commentario, edito in tre volumi di Romano Penna, negli anni 2004-2008 (PENNA, R., *Lettera ai romani. Vol. I-II-III: Rm 1-16. Introduzione, versione, commento*, Scritti delle origini cristiane 6, Bologna: EDB 2004-2008). Si tratta di un'opera che si è imposta sulla scena internazionale come una delle più ampie trattazioni approfondite del testo di Paolo ai Romani.

Verranno offerti due strumenti per l'approfondimento e la spiegazione: il testo delle dispense che procede passo a passo a mostrare l'evoluzione dell'argomentazione paolina e l'elaborazione, in bozza, di un commentario alla Lettera ai Romani, con nuova traduzione e commento frutto dell'elaborazione contenuta nelle dispense.

2. RM 1,1-16A: L'ANNUNCIO DEL VANGELO E L'IDENTITÀ DEI DESTINATARÍ

2.1. TESTO

2.1.1. Greco

Identità missionaria del mittente e definizione dei destinatari

IO=PAOLO

1 Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ,
κλητὸς ἀπόστολος ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ,

EGLI=DIO

2 ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἀγίαις

3 περὶ **τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ**

EGLI=IL FIGLIO/ GESÙ CRISTO SIGNORE NOSTRO

τοῦ γενομένου

ἐκ σπέρματος Δαυὶδ

κατὰ σάρκα

4 τοῦ ὀρισθέντος **υἱοῦ θεοῦ** ἐν δυνάμει

κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης

ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν,

Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν,

5 δι' οὗ

NOI=PAOLO E GLI APOSTOLI

ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως

ESSI=NAZIONI

ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ,

VOI=CREDENTI DI ROMA

6 ἐν οἷς ἔστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 7 πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἀγίοις, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Ringraziamento a Dio e desiderio dell'incontro con la comunità

8 Πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ πάντων ὑμῶν ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ. 9 μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὡς ἀδιαλείπτως μνησθῆναι ὑμῶν ποιοῦμαι 10 πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος εἶ πως ἤδη ποτὲ εὐδοθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς. 11 ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς, ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς, 12 τοῦτο δὲ ἐστὶν συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ.

13 οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι πολλάκις προεθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, καὶ ἐκωλύθη ἄχρι τοῦ δεῦρο, ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν. 14 Ἑλλησίν τε καὶ βαρβάρους, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί,

15 οὕτως τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι. 16α Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον.

2.1.2. Traduzione italiana

Identità missionaria del mittente e definizione dei destinatari

IO=PAOLO

¹Paolo, servo di Cristo Gesù,

chiamato ad essere missionario, preservato per il Vangelo di Dio,
EGLI=DIO

²che Egli aveva preannunciato attraverso i Suoi profeti nelle Sacre Scritture
³riguardo al “**Figlio Suo**”

EGLI=IL FIGLIO/ GESÙ CRISTO SIGNORE NOSTRO

generato

dal seme di Davide

secondo la carne

⁴e con l'identità di **Figlio di Dio** per la potenza
dello Spirito che rende “Santo”

dalla resurrezione dei morti:

GESÙ CRISTO SIGNORE NOSTRO

⁵Per mezzo di lui

NOI=PAOLO E GLI APOSTOLI

noi abbiamo ricevuto l'incarico e la missione, **in obbedienza alla testimonianza della fede,**

ESSI=NAZIONI

tra tutti i popoli a vantaggio del suo nome

VOI=CREDENTI DI ROMA

⁶e, tra questi, anche voi siete stati chiamati da Gesù Cristo!

⁷A tutti coloro che sono in Roma, amati da Dio, chiamati per essere scelti, grazia a voi e pace da Dio nostro Padre e dal Signore Gesù Cristo!

Ringraziamento a Dio e desiderio dell'incontro con la comunità

⁸Anzitutto rendo grazie al mio Dio attraverso Gesù Cristo per tutti voi, poiché la vostra testimonianza di fede si è propagata in tutto il mondo. ⁹Dio, infatti, a cui rendo culto nel mio spirito con l'annuncio del Vangelo del suo Figlio, mi è testimone che continuamente vi ricordo ¹⁰chiedendo sempre nelle mie preghiere che, prima o poi, secondo la volontà di Dio, io possa realizzare di venire da voi. ¹¹Perciò, desidero ardentemente di vedervi perché possa trasmettervi qualche dono spirituale che vi sostenga ¹²e che sia sorgente di consolazione in voi, nello scambio comunione di relazioni di fiducia tra voi e me.

¹³Non voglio, inoltre, che voi ignoriate, o fratelli, che sovente mi sono proposto di venire da voi, ma mi è stato impossibile fino ad ora, per poter trarre qualche frutto anche tra voi come pure tra le restanti popolazioni: ¹⁴debitore sono ai Greci come ai barbari, ai sapienti come agli stolti!

¹⁵Così, per quanto dipende dalla mia volontà, anche a voi che siete in Roma, desidero che venga proclamato il Vangelo: ^{16a}difatti, io non mi vergogno del Vangelo!

I punti che vogliamo approfondire in questa sezione iniziale dell'epistola sono:

* Rm 1,1-5 e la complessità dell'espressione «ἐν δυνάμει» [Rm 1,4a]³□

* L'identità dei destinatari della Lettera [Rm 1,5-7]

2.2. RM 1,1-4 E IL MISTERO DELL'ESPRESSIONE «ἐν δυνάμει» [RM 1,4A]

«L'ἐν δυνάμει, che con ogni probabilità, come riconosce anche la maggior parte degli esegeti, si riferisce a *υἱοῦ θεοῦ* e non a *ὀπισθέντος* (il quale non abbisogna di alcuna specificazione), disturba il parallelismo del testo. Esso non ha un equivalente nel primo membro della formula ed è probabile che nel nostro contesto serva ad adeguare la cristologia paolina ad un'altra più antica. In effetti, secondo l'evangelo di Paolo, Gesù è il Figlio di Dio e quindi con la resurrezione dai morti non può esser *divenuto* Figlio di Dio, bensì “Figlio di Dio in potenza”. Anche altrove l'Apostolo parla del Cristo come di colui che è stato resuscitato dai morti in virtù della potenza di Dio (1Cor. 6,14), come del Risorto

³ Si confronti con: R. PENNA, *Lettera ai Romani. Vol. I: Rm 1-5. Introduzione, versione, commento* (Scritti delle origini cristiane 6), EDB, Bologna 2004, 82-104.

che va sperimentato nella sua δύναμις e in quanto δύναμις (1Cor. 5,4; 2Cor. 12,9; Phil. 3,10) mediante lo spirito e la sua opera (15,13; 1Cor. 2,4.5) e in virtù dell'evangelo (1,16; 1Cor. 1,18; 1Thess. 1,5 ecc.), della parola e della sua potenza. Cristo è la stessa θεοῦ δύναμις (1Cor. 1,24). Nella parusia la potenza di lui avrà una manifestazione definitiva (2Thess. 1,7). In quanto kyrios, Gesù è «Figlio di Dio in potenza».⁴

L'ampio commentario di H. Schlier bene mette in evidenza il «disturbo» che l'espressione «ἐν δυνάμει» provoca nel parallelismo del testo. Questa espressione attira l'attenzione per la sua ambiguità: gli esegeti, come suggerisce H. Schlier, l'associano a «Figlio di Dio», superando il pericolo di «adozionismo»⁵, posizione teologica secondo la quale Gesù sarebbe divenuto successivamente «Figlio di Dio», al momento del Battesimo e qui, nell'espressione di Paolo, nella resurrezione, mentre prima non sarebbe stato!⁶ Per aggirare l'ostacolo si intende questa affermazione come specifica della nuova realtà del *risorto*, in continuità con quella precedente: prima, Gesù Cristo era Figlio di Dio, con la resurrezione diviene «Signore», ovvero, nei termini di Paolo, «Figlio di Dio in potenza».

Se osserviamo il testo con attenzione ci accorgiamo che la conclusione del v. 4 formula un accumulo di denominazioni cristologiche: «Gesù Cristo Signore nostro»:

- «Gesù» è in relazione all'espressione «attorno al Figlio suo generato»: nell'evento di incarnazione, di incontro con la storia dell'uomo, Paolo connota Gesù come «Figlio di Dio»;
- «Cristo» è in relazione all'identità messianica «dal seme di Davide»: nella linea della carne Gesù in quanto Messia discende da Davide, appartiene a un popolo, il popolo d'Israele, non solo entra nella storia ma nell'ordine della carne, entra in modo straordinario nella storia di quel popolo;
- «Signore nostro» è in relazione a «costituito Figlio di Dio, con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la resurrezione dei morti»: il fatto che Paolo dice «Signore nostro» sottolinea l'universalità della «Signoria sui Giudei e sui Pagani»; tale Signoria dipende dalla resurrezione dei morti, quindi una Signoria sulla morte, per la vita. L'identità tracciata è quella di «Figlio di Dio» [in relazione al Padre] e «Messia-Signore nostro» [in relazione alla comunità].

⁴ H. SCHLIER, *La lettera ai Romani* (Traduzione italiana di Roberto Favero e G. Torti. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti; Commentario teologico del Nuovo Testamento VI, Brescia 1982) 64.

⁵ «Questa sorta di "adozione divina" viene sempre più spostata all'indietro dalla tradizione: i sinottici vedono un'investitura pneumatologica e la dichiarazione di una figliolanza divina già al momento del battesimo al Giordano (cf. Mc 1,9-13 //; Gc 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)», in: R. PENNA, *Lettera ai Romani. Vol. I: Rm 1-5. Introduzione, versione, commento* (Scritti delle origini cristiane 6), EDB, Bologna 2004, 98, nota 70.

⁶ «ADOZIONISTI. Con questo nome gli studiosi moderni indicano i monarchiani che facevano di Cristo un mero uomo, adottato a Figlio di Dio per i suoi meriti (il lat. *adoptiani* è molto tardo). Teodoto di Bisanzio, detto il Cuoiario, diffuse questa dottrina a Roma alla fine del II sec. Egli affermava che Gesù era stato uomo nato dalla Vergine per volere del Padre e aveva vissuto come gli altri uomini, in modo più pio sì che al battesimo nel Giordano era discesa su di lui la colomba a significare lo spirito divino di cui era stato dotato, indicato con il nome di Cristo superiore. Solo a partire da questo momento Gesù Cristo cominciò ad operare prodigi. Alcuni adozionisti collocavano in questo momento la deificazione di Gesù, altri dopo la resurrezione. Essi fondavano scritturisticamente la loro dottrina su passi evangelici (e biblici in generale) da cui si poteva ricavare che Gesù era solo un uomo: *Jo* 8,40; *Mt* 12,31, *Dt* 18,15. Un allievo di Teodoto, di nome anche lui Teodoto e anche lui di Bisanzio, detto il Banchiere, accentuava il carattere meramente umano di Gesù affermando che Melchisedek era stato una potenza divina più grande di Cristo, il quale era stato la sua immagine, basandosi su *Hebr* 5,6. L'adozionismo fu ripreso a Roma, fra il 230 e il 250, da Artemone: egli non sembra aver innovato rispetto a Teodoto; anzi rilevò il carattere tradizionale del suo insegnamento, affermando che esso risaliva agli apostoli ed era stato conservato a Roma fino al pontificato di Vittore, finché Zefirino, agli inizi del III sec., aveva innovato, corrompendo la verità. Forme più evolute di adozionismo furono proposte da Paolo di Samosata (260-270 ca.), al quale fu collegato Nestorio, e da Fotino di Sirmio (metà IV sec.). Anche Marcello di Ancira, che fa da *trait d'union* fra Paolo e Fotino, fondamentalmente può essere considerato adozionista. Gli antichi considerarono l'adozionismo un'eresia di tipo giudaico e la riattaccarono all'ebionismo, in quanto gli adozionisti, come i giudei, non riconoscevano il carattere divino di Cristo e lo riducevano a semplice uomo», in: M. SIMONETTI, *Adoionisti*, in A. DI BERNARDINO (a cura di), *Dizionario patristico e di antichità cristiane. Volume I - AF* (Istitutum Patristicum Augustinianum Roma), Marietti, Casale Monferrato 1983, coll. 53-54.

Occorre osservare tutti i termini in parallelo:

- * «Gesù Cristo, generato dal seme di Davide secondo la carne» indica la *nascita*,
- * «Signore nostro, costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la resurrezione dei morti», indica la *nuova nascita*.

La *prima nascita* proviene dal seme di Davide, la *nuova nascita* ha a che fare con la resurrezione dei morti, la *prima* nell'ordine della carne, la *seconda*, secondo lo «Spirito di santificazione». Il problema interpretativo è dato dal comprendere se le *due nascite* vadano intese come in successione l'una all'altra, come nella relazione tra la *nascita* in questo mondo che comporta una morte e la resurrezione che si pone come una *nuova nascita*, oppure entrambe le dimensioni, nascita e rinascita nello Spirito debbano essere comprese come attribuite all'ingresso nella storia umana del «Figlio di Dio»; in altre parole: l'essere del seme di Davide appartiene alla nascita di questo mondo «secondo la carne», secondo la prospettiva messianica e davidica, cioè regale; l'appartenenza anche alla «scelta divina», cioè l'essere anche «Figlio di Dio» pur essendo «figlio di Davide» va specificato con un intervento esplicito che ritrova il suo fondamento in 2Sam 7 nell'oracolo di Natan a Davide. Davide pur avendo avuto dalle sue mogli 19 figli (cfr. 1Cr 3,1-19), solo Salomone, il figlio scelto da Dio fu, ancor prima della sua nascita, dichiarato «Figlio di Dio» (cfr. 2Sam 7,14 // 1Cr 17,13-14): egli è «Salomone» («הַלְמֹדָה – *š'elōmōh*»), come «figlio di Davide» e «IedidYah» («יְדִידְיָהּ – *y'dīdyāh*»), come «Figlio di YHWH/ Dio» (cfr. 2Sam 12,24-25). Il duplice nome indica la duplice derivazione: la *prima* è dal seme di Davide (con Betsabea), la *seconda* è adottiva, per scelta divina. In tutto questo il sintagma «ἐν δυνάμει – in/ con potenza» rappresenta l'elemento di straordinarietà, ciò che definisce l'intervento inaudito di Dio. Il «portentoso», l'aspetto della «potenza» è tipico delle teofanie, delle manifestazioni apocalittiche: perciò, forse, è opportuno collegare il sintagma «in/ con potenza» all'espressione successiva: «secondo lo Spirito di santificazione». *Ovvero, l'evento decisivo della resurrezione dei morti si colloca entro uno sfondo determinato dalla potenza dello Spirito di santificazione, cioè la potenza di Dio causante la resurrezione dei morti.*

Quindi, in conclusione, «ἐν δυνάμει = in/ con potenza», non andrebbe accostato né a «ὀρισθέντος – costituito», ma neppure a «υἱοῦ θεοῦ – Figlio di Dio», bensì a «κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν – secondo lo Spirito che rende “Santo” dalla resurrezione dei morti». L'inserimento del sintagma «ἐν δυνάμει = in/ con potenza» in una struttura di parallelismi, provoca una modificazione sul piano semantico di un contenuto teologico diversamente direzionato. In altre parole, se il sintagma «ἐν δυνάμει = in/ con potenza» va posto in relazione diretta con ciò che segue, e cioè con «κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν/ secondo lo Spirito che rende “Santo” dalla resurrezione dei morti», allora la stessa figliolanza divina («περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ – riguardo al Figlio Suo») co-implica sia il «seme di Davide» – secondo la promessa di YHWH a Davide attraverso la profezia di Natan (2Sam 7), quanto l'intervento potente dello Spirito «che santifica» («ἁγιωσύνης»)⁷, quello che ha a che fare con «la resurrezione dei morti» («ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν»)⁸ e non «dai morti» («ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν»)⁹. Il sintagma «πνεῦμα ἁγιωσύνης – Spirito che rende “Santo”», che si pone come *hapax legomenon* seguito dall'espressione «ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν – dalla resurrezione dei morti», potrebbe indicare la tipologia precisa dello «Spirito che rende Santi» attraverso la «resurrezione dei morti»! E a quale dimensione o competenza dello «Spirito di Dio» si riferisce Paolo stabilendo un rapporto diretto non tanto con la «resurrezione dai morti»¹⁰, bensì con la «resurrezione dei morti»? L'unico evento veterotestamentario che evoca il

⁷ L'espressione «πνεῦμα ἁγιωσύνης» è un *hapax legomenon* in tutta la Bibbia greca, AT e NT. Analogamente al termine «δικαιοσύνη» in luogo di «δική» il sostantivo, con la terminazione -σύνη esprime l'aspetto operativo, fattuale, il cui oggetto può essere la «giustizia» oppure la «santità»; per questo motivo,

⁸ Cfr. Mt 22,31; At 17,32; 23,6,23; Rm 1,4; 1Cor 15,12-13.21.42; Eb 6,2.

⁹ Cfr. Lc 20,35; At 4,2; 1Pt 1,3.

¹⁰ Se l'espressione fosse stata «resurrezione dai morti» il riferimento sarebbe stato diretto alla resurrezione di Gesù, come in At 4,2 e 1Pt 1,3, invece la «resurrezione dei morti» indica l'idea condivisa da altri gruppi giudaici di un giudizio di Dio, di tipo comunitario e del popolo, che implicava il dono della vita riconsegnata con il superamento della morte e con la resurrezione della carne dalla morte.

ruolo potente dello Spirito di Dio nel far risorgere i morti è presentato nella visione delle ossa aride in Ez 37; lo Spirito lì invocato a cui i profeta deve profetizzare è esattamente uno «Spirito per la resurrezione dei morti». Se la funzione di quello «Spirito» profetizzato da Ezechiele era quella di ridare la vita alle ossa inaridite, ricoperte di carne e di nervi ma ancora senza vita (Ez 37,7-8), ben si comprende come questi sia il *candidato migliore*, sul fronte di una rilettura cristologica, per motivare il principio vivificante del corpo morto di Gesù. Nel medesimo tempo, però, se tale «Spirito che dà la vita» discese originariamente nella madre Maria al punto da caratterizzare da principio la qualità dello Spirito che ha fecondato la donna, il nascituro fu caratterizzato da principio come portatore dello «Spirito della resurrezione dei morti».

Infatti, se immaginiamo che nella ricomprensione degli eventi finali della vita di Gesù, al seguito dell'annuncio della sua resurrezione, furono elaborate le tradizioni testuali sulle origini di Gesù poi confluite narrativamente nelle narrazioni del Vangelo secondo Matteo (Mt 1-2), prima e poi in quello di Luca (Lc 1-2)¹¹, possiamo ragionevolmente ipotizzare che la comprensione di Paolo, in relazione alle origini di Gesù, fosse collegata con tale procedimento ermeneutico della cristologia della Chiesa delle origini. L'evento «potente» dello «Spirito di santificazione» è utilizzato nei Vangeli dell'infanzia per caratterizzare la teoria di una nascita da donna ma non da seme maschile: origine umana, in quanto nato da donna (cfr. Gal 4,4) e origine divina, in quanto nato da «Spirito Santo». Ora se analizziamo il testo dell'annunciazione a Maria secondo l'evangelista Luca, autore implicito collegato alla missione paolina,¹² emergono aspetti interessanti atti a configurare in modo nuovo la comprensione di Rm 1,1-4.

Anzitutto di Maria si dice che era una vergine data in sposa ad un uomo della casa di Davide («ἐξ οἴκου Δαυὶδ»), chiamato Giuseppe; dire «casa/ casato» oppure dire «seme» è la stessa cosa, in quanto chi appartiene alla «casa/ famiglia di Davide» è autorizzato a dare il «seme di Davide»; e ciò è collegato a Rm 1,3b.

Nel medesimo tempo, l'annuncio dell'angelo stabilisce la relazione diretta con la casa di Davide nel senso messianico regale ed eterno, come nella promessa di Natan:

³⁰L'angelo le disse: «Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio. ³¹Ed ecco, concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. ³²Sarà grande e verrà chiamato **Figlio dell'Altissimo** (υἱὸς ὑψίστου); il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre ³³e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine» (CEI2008 Lc 1,30-33).

Di fronte all'obiezione di Maria circa il fatto che non conosce uomo, l'angelo Gabriele mette in campo l'agente «Spirito Santo» quale responsabile atto a definire con chiarezza l'identità di Gesù come «Figlio dell'Altissimo/ di Dio»:

³⁴Allora Maria disse all'angelo: «Come avverrà questo, poiché non conosco uomo?». ³⁵Le rispose l'angelo: «Lo **Spirito Santo** (πνεῦμα ἅγιον) scenderà su di te e la **potenza dell'Altissimo** (δύναμις ὑψίστου) ti coprirà con la sua ombra. Perciò colui che nascerà sarà **santo** e sarà chiamato **Figlio di Dio** (διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ)» (CEI2008 LC 1,34-35).

Anzitutto va notato il parallelismo sinonimico tra «Spirito Santo» e «Potenza dell'Altissimo¹³»: si danno le seguenti corrispondenze sinonimiche: «Spirito → Potenza» e «Santo → Altissimo»: lo

¹¹ L'ipotesi di fondo dalla quale muoviamo nella formazione delle tradizioni evangeliche è quella di pensare la composizione del materiale documentario e la successiva redazione in testo più o meno in epoca contemporanea alla redazione della Lettera ai Romani, quindi in un decennio o poco più dopo la metà del I sec. d.C. La critica sinottica con la teoria delle due fonti, come è noto, posiziona la redazione dei Vangeli di Matteo e di Luca dopo l'anno 80 d.C. impedendo così ogni tipo di relazione letteraria e teologica diretta tra l'opera paolina e quella della redazione narrativa dei Vangeli.

¹² Si vedano le «sezioni noi» degli Atti degli Apostoli.

¹³ L'appellativo di «Altissimo» riferito a Dio ricorre nel NT 13x, soprattutto nella letteratura lucana (Mt 21,9; Mc 5,7; 11,10; Lc 1,32.35.76; 2,14; 6,35; 8,28; 19,38; At 7,48; 16,17; Ebr 7,1), nella LXX complessivamente 124x e traduce l'ebraico «יְיָ – 'elyōn» (Gen 14,18-20.22; Nm 24,16; Dt 32,8; 2Sam 22,14; 1,Esdr 2,2; 6,30; 8,19.21; 9,46; Est 16,16; Gdt 13,18; Tb 1,4.13; 4,11; 2 Mac 3,31; 3Mac 6,2; 7,9; Sal 7,18; 9,3; 12,6; 17,14; 20,8; 45,5; 46,3; 49,14; 56,3; 70,19; 72,11; 76,11; 77,17.35.56; 81,6; 82,19; 86,5; 90,1.9; 91,2.9; 96,9; 106,11; 148,1; Od 2,8; 9,76; 12,7; 14,1; Gb 16,19; 25,2; 31,2.28; Sap 5,15; 6,3; 9,17; Sir 4,10; 7,9.15; 9,15; 12,2.6; 17,26-27; 19,17; 23,18.23; 24,2-3.23; 26,16;

«Spirito Santo = Potenza dell'Altissimo» scendendo nella Vergine Maria denomina il nascituro come «Figlio di Dio», cioè «Figlio del Santo=Altissimo». La nascita del «Figlio del Santo/Altissimo» permette di comprendere Lc 1,35b in questo senso: **«perciò, anche Colui che è chiamato Figlio di Dio (=Figlio di Davide, Messia) è generato Santo/ Altissimo»** (Lc 1,35b), cioè «Figlio dell'Altissimo» (Lc 1,32). Tale lettura permette di interpretare in modo distinto «Figlio di Dio» da «Figlio dell'Altissimo»: mentre la prima designazione è messianica e davidica secondo l'oracolo di Natan a Davide in 2Sam 7,14 // 1Cr 17,13-14, e procede secondo «adozione», analogamente al Sal 110 (prospettiva adozionista della cristologia), la seconda «Figlio dell'Altissimo» implica una derivazione diretta dalla nascita come evento che determina una provenienza direttamente divina. Questo permette di spiegare l'obiezione di Maria all'angelo – «Come avverrà questo: non conosco uomo» (Lc 134): a ben vedere, poiché era già sposata con Giuseppe della casa di Davide, l'obiezione non sussiste perché il contenuto dell'annuncio dell'angelo, secondo l'immagine del messia davidico implicava esattamente l'attesa per conoscere uomo e la cosa poteva realizzarsi: «³²il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre ³³e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine» (Lc 1,32-33). L'obiezione di Maria è fondata sulla decodifica della nuova denominazione data al nascituro: «Figlio dell'Altissimo» invece di «Figlio di Dio» in senso messianico e davidico; Maria percepisce che il «Figlio dell'Altissimo» non può nascere dal seme di Giuseppe, suo marito, della casa di Davide. L'affermazione «πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;» andrebbe tradotta come segue: «Come avverrà questo, poiché non mi è dato di conoscere uomo?» (Lc 1,34), ovvero: perché colui che sarebbe dovuto nascere in lei, in qualità di «Figlio dell'Altissimo», sarebbe stato generato dall'Altissimo senza il contributo del seme maschile. Quindi, la domanda di Maria obietta sulla modalità generativa – che non comprende – e non più adottiva di Dio nei confronti del suo Messia che le avrebbe permesso di concepire con il seme di Giuseppe della casa di Davide¹⁴. Anzi, Lc 1,35 va a riqualificare la semantica di «Figlio di Dio», intesa da ora in avanti come «Figlio dell'Altissimo», cioè derivante, in quanto a generazione celeste, dalla «Potenza dell'Altissimo», che è lo «Spirito Santo». Il duplice statuto della nascita umano-divina di Gesù, come è raccontato anche da Mt 1 dalla parte dell'esperienza di Giuseppe, lo sposo di Maria, è qui ripreso narrativamente in Lc 1,26-38 dalla parte di Maria, la sposa di Giuseppe, a conferma del dato teologico. L'intervento «generativo» dello Spirito Santo non è sostitutivo del seme di Giuseppe/ Davide in quanto il «seme» si colloca nella logica del libro della Genesi come conseguente alla morte e al peccato (cfr. Gen 3 e 4), prima del peccato e della morte non era necessario il piano della generazione umana attraverso l'unione sessuale feconda; il piano precedente era quello di creazione che vide l'intervento di Dio come «start» dell'intera storia. L'intervento dello Spirito Santo ha quindi lo stesso marchio «creazionale» per far ripartire dalla storia, di cui Maria è figlia, la «nuova-storia» come nuova creazione, in virtù di un «intervento creazionale» ad opera dello Spirito Santo, la Potenza dell'Altissimo. L'identità gesuana è così collocata quale esito generativo dell'umanità attraverso la figura femminile di Maria e l'innesto creazionale nuovo stabilito dall'intervento dello Spirito Santo; Maria infatti non è sterile e l'intervento di Dio non è funzionale, come per Sara di

28,7; 29,11; 33,15; 34,6.19; 35,5.9.18; 37,15; 38,2; 39,1.5; 41,4.8; 42,2.18; 43,2.9.12; 44,20; 46,5; 47,5.8; 48,5; 49,4; 50,7.14-17.19.21; Sol 18,10; Mic 6,6; Is 14,14; 57,15; Lm 3,35.38; Dn 2,18-19; 3,93; 4,14.24.34.37-5,0; 7,18.22.25.27).

¹⁴ «Il termine “Figlio di Dio” è un parallelo di “Figlio dell'Altissimo”, e tutt'e due riecheggiano la designazione da parte di Dio del principe davidico come proprio “figlio” in 2Sm 7,14 e Sl 2,7. Il modo, però, in cui queste idee vengono combinate in 1,35 ci trasporta fuori del mondo delle aspettative ebraiche del Messia per introdurci in quello del cristianesimo primitivo. L'azione dello Spirito Santo e la potenza dell'Altissimo non vengono sul re davidico ma sulla sua madre, per cui non ci troviamo più davanti all'adozione di un discendente davidico che mediante l'incoronazione diventa Figlio o rappresentante di Dio: bensì assistiamo alla generazione del Figlio di Dio nell'utero di Maria per mezzo dell'azione creatrice dello Spirito di Dio. Se i vv. 32-33 avrebbero potuto far parte di una narrazione prettamente ebraica intesa ad annunciare la nascita del Messia, come si può constatare dal parallelo di Qumran, la stessa cosa non può essere detta del v. 35, poiché non esisteva una attesa ebraica in base alla quale il Messia sarebbe stato Figlio di Dio nel senso che sarebbe stato concepito senza intervento maschile», in: R. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella editrice, Assisi 1981, 418; tit. or.: *The Birth of the Messiah*, New York: Doubleday & Company 1977.

Abramo o Elisabetta di Zaccaria a superare la sterilità attraverso la generazione dell'ordine di Adamo: «Maria è una vergine che non ha conosciuto uomo, per cui il bambino è completamente opera di Dio, una nuova creazione».¹⁵

Questo è il *background* della cristologia della Chiesa primitiva più fecondo, a nostro avviso, per comprendere il passo di Rm 1,3-4, come bene argomenta anche Raymond E. Brown:

«Il passaggio in Ro 1,3-4 da discendente davidico a Figlio di Dio è analogo al passaggio da Messia Davidico a Figlio di Dio che risulta mettendo a confronto Lc 1,32.33 e 1,35. Il raggruppamento dei termini che si riscontra nella seconda metà della formula della Epistola ai Romani (dichiarazione di Figlio di Dio, potenza, Spirito Santo) è notevolmente simile al raggruppamento dei termini nella seconda metà del messaggio angelico riportato in Lc 1,35 (chiamato Figlio di Dio, potenza, Spirito Santo) [...]. I termini che la formula della Epistola ai Romani associa con la resurrezione compaiono nei Vangeli nel contesto del battesimo di Gesù. In questa occasione lo Spirito Santo discende su Gesù nel momento in cui una voce dai cieli dichiara “Tu sei mio Figlio” (Lc 3,22), quindi Gesù “nella potenza dello Spirito” (4,14) ritorna in Galilea. Luca sintetizza il quadro tracciato in At 10,37-38: “Dopo il battesimo predicato da Giovanni, Dio unse di Spirito Santo e di potenza Gesù di Nazaret”. In altre parole, quando il momento cristologico fu spostato indietro dalla resurrezione all'inizio del ministero, anche il linguaggio cristologico “chiamato Figlio di Dio, potenza, Spirito Santo” fu spostato indietro. E nel racconto dell'infanzia di Luca nel quale il momento cristologico è stato ulteriormente spostato indietro fino al concepimento, anche il linguaggio cristologico ha subito uno spostamento a ritroso rilevante. È questo quello che intendo dire quando sostengo che il messaggio angelico in 1,35 è semplicemente la versione lucana di una formula cristologica cristiana primitiva. A ogni modo, siccome la designazione di Gesù quale Figlio di Dio al momento della resurrezione o dell'intronizzazione in cielo o del battesimo comportava una generazione simbolica (si vedano rispettivamente At 13,33 e il testo occidentale di Lc 3,22 secondo i quali Dio dice, “Oggi ti ho generato”), l'associazione della formula cristologica con il concepimento comporta ora una generazione da prendersi maggiormente alla lettera. La “venuta” dello Spirito Santo in 1,35b (che spiega perché il bambino viene chiamato santo in 1,35b) e la potenza dell'Altissimo che copre con la sua ombra in 1,35 (che spiega perché il bambino viene chiamato Figlio di Dio in 1,35d) danno *veramente* luogo alla generazione del bambino come Figlio di Dio: qui non si tratta più di adozione».¹⁶

In tale quadro di comprensione, Rm 1,3-4 non andrebbe letto come, ad es., Antonio Pitta afferma:

«Paolo non dice come il Figlio di Dio è nato dal seme di Davide, mentre sottolinea la potenza divina per la sua costituzione di Figlio di Dio. Nella prima parte manca anche il corrispondente dell'espressione “risurrezione dei morti”. Per questo, più che un parallelismo antitetico, è opportuno considerarlo come *climax* o gradazione, in cui l'accento è posto sul secondo momento: colui che è *nato* non diventa Figlio di Dio dal momento in cui è generato ma è costituito come tale dalla risurrezione dei morti».¹⁷

La formulazione paolina non apparirebbe dunque, come la gran parte dei commentatori pensano, ad una primitiva formulazione giudeo-cristiana e quindi non paolina sebbene da lui riplasmata, ma si collocherebbe in linea con la testimonianza evangelica dei vangeli dell'infanzia il cui centro di produzione fu Gerusalemme e la cui cristologia già presenta una struttura di filiazione divina riletta nell'evento del concepimento e della nascita al mondo, come una sorta di «nuova creazione». Occorre così riconoscere che la qualità dello «Spirito che rende santo» è quella che compete al far risorgere i morti, cioè è lo «Spirito Santo», in quanto «Potenza dell'Altissimo» abile a far risorgere i morti, a ridonare la vita; e tale «Spirito» è quello preannunciato dal profeta Ezechiele, *in primis* (Ex

¹⁵ Cfr. R. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella editrice, Assisi 1981, 421; tit. or.: *The Birth of the Messiah*, New York: Doubleday & Company 1977.

¹⁶ Cfr. R. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella editrice, Assisi 1981, 420-421; tit. or.: *The Birth of the Messiah*, New York: Doubleday & Company 1977; si veda anche il contributo specifico di: G. A. DANELL, *Did St Paul know the Tradition about the Virgin Birth?*, «Studia Theologica. Nordic Journal of Theology» 4,1 (1950) 94-101.

¹⁷ Cfr. A. PITTA, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Nuovo Testamento), Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, 48.

37). Ora, l'obiezione all'ipotesi qui avanzata sembra essere quella proveniente dalla formula cristologica finale certamente di Paolo: «Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν – Gesù Cristo, Signore nostro» (Rm 1,4b) in cui la titolazione di «Signore nostro» emergerebbe solo e unicamente a partire «dalla resurrezione dei morti», nel senso che in quanto «Gesù» è compreso unicamente come *personaggio storico*; in quanto «Cristo», è descritto in qualità di Messia «dal seme di Davide»; ma in quanto «Signore nostro», soltanto dall'intronizzazione finale, data dalla «resurrezione dei morti». Senza nulla togliere alla proclamazione della «Signoria divina» di matrice paolina, alla luce della glorificazione nella resurrezione e nell'ascensione al cielo (cfr. ad es. Fil 2,11: «Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre»), se si prova ad analizzare quanto il testo da noi ritenuto matrice di Rm 1,3-4, offre cioè l'opera matteana e soprattutto lucana, si osserva che ciò che dice la parente Elisabetta a Maria, solo qualche versetto oltre – «43 καὶ πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς ἐμέ; – ⁴³A che cosa devo che la madre del mio Signore venga da me?» (CEI2008 Lc 1,43) – mostra con chiarezza che la titolazione di «Κύριος – Signore» è attribuita allo stesso Gesù ancor prima della nascita; così pure nel cantico di Zaccaria: «76 Καὶ σὺ δέ, παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ· προπορεύσῃ γὰρ ἐνώπιον κυρίου ἐτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ – ⁷⁶E tu, bambino, sarai chiamato profeta dell'Altissimo perché andrai innanzi al Signore a preparargli le strade» (CEI 2008 Lc 1,76) oppure ancora alla nascita: «11 ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτὴρ ὅς ἐστιν χριστὸς κύριος ἐν πόλει Δαβὶδ – ¹¹oggi, nella città di Davide, è nato per voi un Salvatore, che è Cristo Signore» (CEI2008 Lc 2,11); oppure ancora nell'episodio del vecchio Simeone: «26 καὶ ἦν αὐτῷ κεκηρατισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου μὴ ἰδεῖν θάνατον πρὶν [ἦ] ἂν ἴδῃ τὸν χριστὸν κυρίου – 26 Lo Spirito Santo gli aveva preannunciato che non avrebbe visto la morte senza prima aver veduto il Cristo del Signore» (CEI2008 Lc 2,26). Non ci sono dubbi, dunque, che nella teologia lucana del suo Vangelo dell'infanzia il personaggio di cui si narrano le origini sia già *da subito*: «Gesù, il Cristo e Signore nostro». Tale guadagno, la comunità delle origini lo ebbe certamente a partire dall'evento pasquale, ma ciò non toglie che qui sia configurato e già compreso nei racconti d'inizio.

In altre parole, Rm 1,3-4 altro non sarebbe che una sintesi molto concentrata della fede nella messianicità e nella signoria di Gesù da principio, in virtù dello Spirito Santo che rende Santo, cioè che ha la Potenza per creare una «cosa nuova»; tale Spirito, scendendo in Maria rende idoneo Gesù ad essere Figlio dell'Altissimo, quindi «figlio della resurrezione». Ogni preoccupazione adozionista o ogni tentativo di spiegazione per forme teologiche primigenie di matrice giudeo-cristiana verrebbero meno in tale quadro ricostruttivo.

Il cammino dell'argomentazione dovrà mostrare a che livello siamo uniti a Gesù Cristo nostro Signore: al livello della carne, essendo «figli di Davide», membra dello stesso popolo, oppure al livello dello Spirito di santificazione, essendo «figli di Dio», membra della stessa comunità? Per questi aspetti rimandiamo a Rm 8 che presenta il tema della «figliolanza adottiva», Figli nel Figlio istituendo così la relazione tra la sua figliolanza *ab origine* e la nostra «adottiva», per discesa dello Spirito nel Battesimo (cfr. Rm 8,14-17). In sintesi, l'esito della vicenda terrena di Gesù (morte, resurrezione e ascensione al cielo con l'intronizzazione alla destra del padre), avvenuta «in potenza con lo Spirito che rende “Santi”, dalla resurrezione dei morti», diventa «luogo ermeneutico» per la scrittura di una «storia nuova», per ricomprendere l'evento inaugurale della vita documentata di Gesù nell'episodio del Battesimo al Giordano e, a sua volta diventa, la griglia interpretativa a ritroso per l'origine divina nella storia, dalla nascita e, infine, *ab aeterno* nel seno del Padre, con la teologia della pre-esistenza del Verbo o del Figlio di Dio. Ma in Rm 1,3-4 l'attenzione cade sulla piena identità del «Figlio di Dio».

2.3. RM 1,5-7: L'IDENTITÀ DEI DESTINATARÎ DELLA LETTERA

Per meglio comprendere le argomentazioni, in uno scritto retorico, è fondamentale avere le idee chiare sull'identità dei destinatari dello scritto stesso. Molto è stato elaborato in questo senso, con la maggioranza dei critici schierati sull'ipotesi di una comunità mista prevalentemente segnata da cristiani provenienti dal paganesimo, ma con una discreta presenza di cristiani provenienti dal

giudaismo. Inoltre, siccome questa lettera, più di altre, si impegna in argomentazioni *midrashiche* tipiche del procedimento di ricerca biblica del mondo giudaico si è pensato che i destinatari fossero abilitati a comprendere dette argomentazioni e quindi provenissero dal mondo e dalla formazione giudaica. Anche in questo senso la ricerca dei destinatari è sempre partita dagli accenni della lettera per riflettere sul dato storico, sulla realtà «extra-testuale».

2.3.1. «Status quaestionis»

Riportiamo ad es. l'argomentazione molto puntuale di R. Penna:

«Oggi nessuno più segue la vecchia opinione di F. Chr. Baur secondo cui la Chiesa romana negli anni 50 era interamente di origine giudaica e l'Apostolo indirizzò ad essa una esposizione antiggiudaica del vangelo per emanciparla dal suo particolarismo. Ma è pure inaccettabile la tesi di chi sostiene al contrario che essa fosse costituita soltanto da cristiani di origine pagana [Nota 8: «Cfr. J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhagen 1954 (190-203; *Das Manifest des Glaubens*)»]. Né ci sono sufficienti indizi per affermare, come fa uno studio di W. Wiefel spesso citato [Nota 9: «*Die jüdische Gemeinschaft im antiken Rom und die Anfänge des römischen Christentums*, «Judaica», 26 (1970), 65-88 (*The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity*, in K. Donfried, ed., *The Romans Debate*, Minneapolis 1977, 100-119)»], che al ritorno degli ebrei a Roma dopo la cacciata (con Nerone dal 54 in poi) essi avrebbero trovato una comunità cristiana organizzata in senso etnico-cristiano; la ricostruzione storica infatti è del tutto ipotetica. Altrettanto infondata mi pare la posizione di U. Wilckens [Nota 10: «Cfr. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 1-5)*, Einsiedeln-Neukirchen Vluyn 1978, 38 (EKK VI/1)»], il quale vuole che i primi cristiani di Roma appartenessero al gruppo degli «ellenisti» di Stefano (cfr. At 6,1s.) e precisamente a quei «liberti(ni)» di At 6,9 (discendenti dei giudei fatti schiavi da Pompeo nel 63 a.C. e poi liberati), che dopo il martirio di Stefano sarebbero tornati a Roma; infatti, non solo si tratta di pura ipotesi, ma il testo degli Atti dice che la sinagoga dei liberti (insieme a quella dei cirenei, degli alessandrini, di quelli di Cilicia e di Asia) si oppose accanitamente alle tesi di Stefano. [...] Così parzialmente fuorviante sarebbe il voler fare di Rom 14,1-15,13 (presa di posizione circa le tensioni tra «forti» e «deboli»; vedi anche 11,11-24) la chiave d'interpretazione di tutta la lettera, nel senso di scorgere all'interno della comunità un conflitto fra i cristiani di origine giudaica e quelli di origine pagana [Nota 11: «Cfr. H.W. Bartsch, *Die historische Situation des Römerbriefes*, «St Ev», 4 (1968), 282-291; E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1980⁴, 388s (HNT 8a) (anche se vi aggiunge il motivo del rapporto con Gerusalemme); C.E.B. Cranfield, *A Commentary on Romans*, I, ICC, Edinburgh 1975, 18-21] o un conflitto nell'ambito della sola comunità di provenienza pagana».¹⁸

2.3.2. La riflessione esegetica di R. Penna sui destinatari e sull'intenzionalità

«Per giungere a delineare la fisionomia di quella comunità, si impongono alcune constatazioni, per quanto possibile semplici e oneste.

1) La comunità cristiana di Roma è di composizione mista. In 9,24 l'Apostolo riconosce apertamente, sia pur in termini generali, che Dio «ci ha chiamati non solo tra i giudei ma anche tra i pagani»; e mentre in 2,1 egli apostrofa indistintamente «chiunque tu sia, o uomo che giudichi», poi in 2,17 si rivolge, in forma di discorso diretto, ad un interlocutore di origine giudaica («Se tu ti vanti di portare il nome di giudeo e ti riposi sicuro della legge...»), e altrettanto fa in 11,13 per la controparte («Ecco cosa dico a voi, gentili...»). Come a dire che ce n'è per tutti!

2) Occorre qui formulare un'annotazione di principio: anche se i cristiani di Roma negli anni 50 fossero stati in maggioranza di origine pagana, questo non significa affatto che essi vivessero un tipo di cristianesimo liberale e antiggiudaico. Si affermerebbe soltanto la loro identità etnica, non certo quella «confessionale». Bisogna sempre calcolare la possibilità tutt'altro che teorica di una conversione dal paganesimo, che non rifiutasse del tutto il giudaismo, almeno in alcune sue pratiche e nel valore da riconoscere alla legge [Nota 13: «Ciò è esplicitamente attestato per la fine del I secolo dal poeta satirico Giovenale (*Sat.* XIV 96-106; cfr. vv. 100s: i romani «*Romanas autem soliti contemnere leges/Iudaicum*

¹⁸ R. PENNA, *L'apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia (Parola di Dio. Seconda serie 12, Cinisello Balsamo (Milano) 1991) 67-68.

ediscunt et servant ac metuunt ius”) e dallo storico Dione Cassio (*Hist.* LXVII 14: “molti deviano verso i costumi dei giudei”); cfr. anche Svetonio, *Dom.* 12,2 (“qui improfessi iudaicam viverent vitam”)]. A Roma questo è tanto più verosimile, in quanto la comunità cristiana non è certo di formazione paolina e tantomeno giovannea (cfr. 15,22-24) [Nota 14: «Purtroppo, di ciò non si tiene sufficientemente conto, quando si parla della composizione della comunità romana; cfr. per es. G. Bornkamm, *Paolo, apostolo di Gesù Cristo*, Torino 1977; 97; H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1977, 5 (HthKNT VI) çin tr. it., Brescia 1983). Vedi invece K. Kertelge, «*Rechtfertigung*» bei Paulus, Münster i.W. 1967, 74, NA NF 3 (in tr. it., Brescia 1990): “E’ del tutto possibile ritenere che la comunità cristiana di Roma avesse un’impronta giudeo-cristiana molto forte, anzi persino preponderante... Si è portati a credere che il primitivo cristianesimo a Roma si possa qualificare come uno spiccato giudeo-cristianesimo”.

3) E’ determinante situare storicamente la lettera, e non vederla astrattamente come un trattato dogmatico. Anche se essa, più delle altre, reca i segni di un’impostazione più meditata, non dobbiamo lasciarci sfuggire la sua dimensione di occasionalità, che ne illumina lo scopo concreto. Essa è scritta non solo per anticipare il progetto di un viaggio in Spagna e chiedere ai romani un’assistenza al tal fine (cfr. 15,24.28); che senso avrebbe allora tutto il dibattito teosoteriologico condotto così ampiamente per tante pagine? [...] L’apostolo, invece scrive nell’imminenza di recarsi non a Roma ma a Gerusalemme (cfr. 15,25-27: per portarvi la colletta raccolta in Macedonia e in Acaia); e si sente tutta la sua trepidazione alla vigilia di questo viaggio: egli chiede apertamente di lottare con lui nelle preghiere (cfr. 15,30), “perché io sia liberato dagli infedeli della Giudea e il mio servizio a Gerusalemme sia gradito a quella comunità” (15,31). E Luca che scrive già *post eventum*, gli fa dire mentre è a Mileto: “Io vado a Gerusalemme senza sapere ciò che là mi accadrà... so soltanto che mi attendono catene e tribolazioni” (At 20,22.23). Ebbene, oggi sta formandosi un *consensus* su questa precisa intenzionalità della lettera ai Romani: anticipare ai cristiani di Roma la propria difesa, che l’Apostolo avrebbe voluto tenere a Gerusalemme di fronte ai responsabili conservatori di quella Chiesa (Giacomo e il suo presbiterio), esponendo con ampio respiro il proprio pensiero sul mistero cristiano [Nota 15: «Cfr. J. Jervell, *Der Brief nach Jerusalem. Über Veranlassung und Adresse des Römerbrief*, «StTh», 25 (1971), 61-73; G. Bornkamm, *Der Römerbrief als Testament des Paulus*, in *Gesammelte Aufsätze*, IV, München 1971, 120-139; Käsemann, *An die Römer*, 389s; Wilckens, *Der Brief*, 43-46»]. Per fare ciò, Paolo rivede e attenua le sue precedenti posizioni polemiche sul valore e la funzione della legge, già espresse nella lettera ai Galati, quando doveva affrontare degli oppositori giudeo-cristiani ultraconservatori; non è possibile fare qui un’analisi di confronto, che peraltro è già stata condotta da autori, ai quali rimandiamo [Nota 16: «L’evoluzione del tema è studiata soprattutto da H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus*, FRLANT 119, Goöttingen 1978 (cfr. 129: anche per Gal potrebbe valere come titolo la frase di Rom 10,4, “Cristo è la fine della legge”, ma significherebbe che “Cristo è la fine della legge mosaica”, mentre in Rom significa soltanto che “Cristo è la fine dell’abuso carnale della legge”); U. Wilckens, *Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses*, «NTS», 28 (1982), 154-190; R.E. Brown, *Antioch and Rome*, 111-114; E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983, 148s.».]. L’apostolo, dunque, scrive a Roma, ma con un occhio a Gerusalemme. E scrive per chiedere, neppur tanto velatamente, il sostegno e l’appoggio dei cristiani romani, come anche si può ricavare dal lungo elenco di nomi di amici, ricorrente nel cap. 16: quasi ad un rimando a dei garanti, presso i quali la comunità di Roma può informarsi sulla vera identità dello scrivente (una prassi mai seguita nelle lettere indirizzate a Chiese da lui fondate), che deve apparire degno di fiducia.

Orbene, il motivo di questa sorta di appello all’aiuto della Chiesa romana non può essere altro che la stretta connessione della medesima con la Chiesa-madre di Gerusalemme, da cui con ogni probabilità è stata fondata e con cui doveva mantenere buoni rapporti (cfr. At 28,21) di lealtà se non di obbedienza. La conclusione provvisoria, pertanto, è che la comunità cristiana di Roma negli anni 50 si configurava per la sua adesione a un giudeo-cristianesimo moderato, a cui l’Apostolo di fatto rende omaggio». ¹⁹

2.3.3. La nostra posizione sui destinatari della Lettera ai Romani

Abbiamo riportato questa lunga citazione di R. Penna per l’autorità dello studioso e per l’utilità

¹⁹ R. PENNA, *L’apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia (Parola di Dio. Seconda serie 12, Cinisello Balsamo (Milano) 1991) 69-71.

della riflessione stessa. Vogliamo, da parte nostra, presentare alcune idee in linea con l'impostazione esegetica del Corso. Abbiamo annotato più volte la struttura del procedimento per investigare l'identità dell'autore e dei destinatari: si parte dai segnali del testo per ricostruire una fisionomia ipotizzata al livello «extra-testuale». *Nel caso preciso in analisi dobbiamo distinguere il problema dell'identità dei destinatari progettati all'interno del testo della Lettera dall'identità della comunità storico-ecclesiale di Roma.* Inoltre, quando affermiamo che in tutte le città alle quali Paolo aveva inviato lettere vi era una comunità, facciamo un'affermazione sintetica che non risponde sempre e necessariamente ai dati della storia. In ogni città è probabile che fossero sorte anche più comunità cristiane, e che avessero momenti di incontro comuni o separati; che queste comunità fossero composte da realtà miste oppure sostanzialmente omogenee [ad es.: di provenienza pagana, barbara, cioè non romani né greci, oppure giudaica]. Problemi di convivenza con realtà miste sono facilmente rintracciabili all'interno delle lettere ai Corinzi: infatti, generalmente si studiano tali lettere per ricostruire il substrato sociologico delle comunità paoline. Ma la realtà di Corinto non necessariamente era la realtà di Roma, di Efeso, di Tessalonica... In sintesi, mi pare di poter dire che un primo pregiudizio nella ricerca storica dei destinatari sia dato dalla visione preferenzialmente monolitica della realtà di Chiesa in una città, a motivo del termine «ekklesia»²⁰ al singolare [=a una città corrisponde una comunità che può essere di provenienza pagana, giudaica o da entrambe]; nulla esclude, invece, la possibilità di incontro tra minori realtà comunitarie distinte tra loro anche attraverso la provenienza. Il miracolo, constatato da Paolo, era quello di riuscire a credere entro l'unica fede e in questo senso anche l'ideologia delle varie provenienze doveva porsi al servizio della novità della fede in Cristo.

2.3.3.1. Il peso delle argomentazioni

Precisato questo elemento di criteriologia storica, ritorniamo all'interno del testo per osservare se realmente i destinatari sono pensati come provenienti dal giudaismo e dal paganesimo. Valutiamo i dati:

1] Le citazioni che vengono portate per suffragare tale ipotesi sono: Rm 2-3 nel dibattito speculare con i pagani [Rm 1,18-32] sulla responsabilità di fronte a Dio; Rm 7,1 dove Paolo aggiunge l'inciso: «parlo a gente esperta di legge» e si ritiene che questi siano destinatari provenienti dal giudaismo; Rm 9,24: «tra i quali egli ci ha chiamati non solo dai Giudei ma anche dai pagani», questo indicherebbe la composizione genetica pagana e giudaica della comunità cristiana. Infine, secondo questa ipotesi, anche le argomentazioni midrashiche richiedono destinatari esperti.

2] Anzitutto per stabilire i destinatari interni di un testo occorre osservare se essi appaiono in modo esplicito oppure in modo implicito. Se ci troviamo in questo secondo caso, i destinatari sono presupposti dall'autore implicito al punto tale da configurarli entro alcune categorie culturali e codici precisi. Supponiamo di valutare il problema nel vangelo di Matteo: in esso non sono indicati esplicitamente destinatari nominali, ma si percepisce il progetto di discepolato cristiano possibile per persone provenienti sia dal paganesimo, sia dal giudaismo. Ciò che conta in questo processo è l'individuazione del punto di arrivo: l'essere cristiano, l'essere discepolo di Gesù! L'autore non si preoccupa della provenienza, direttamente. Ora, nel caso della Lettera ai Romani se l'autore implicito avesse taciuto alcuni punti, nei quali definisce i destinatari come provenienti dal paganesimo, noi avremmo pensato esattamente il contrario, in quanto tale lettera sembra rivolta a cristiani provenienti dal Giudaismo nostalgici o poco disponibili ad accogliere la novità straordinaria di Cristo! Questo effetto sarebbe inevitabile se l'autore non avesse annotato il contrario, come tra poco vedremo.

3] I testi, invece, che sostengono l'identità pagana dei destinatari sono i seguenti:

- Rm 1,5-7 dove Paolo colloca tra le nazioni i destinatari e tra queste i membri della/e chiesa/e di Roma

²⁰ E' utilizzato al singolare nelle lettere ai Tessalonicesi e Corinzi, mentre al plurale per le Chiese della Galazia; per le altre lettere si utilizza il termine «chiamati, santi, fedeli».

⁵Per mezzo di lui noi abbiamo ricevuto l'incarico e la missione, in obbedienza alla testimonianza della fede, tra tutti i popoli a vantaggio del suo nome ⁶e, tra questi, anche voi siete stati chiamati da Gesù Cristo! ⁷A tutti coloro che sono in Roma, amati da Dio, chiamati per essere scelti, grazia a voi e pace da Dio nostro Padre e dal Signore Gesù Cristo! (Rm 1,5-7).

- Rm 15,15-16

¹⁵Tuttavia vi ho scritto con un po' di audacia in qualche parte, come per ricordarvi quello che già sapete, a causa della grazia che mi è stata concessa da parte di Dio ¹⁶di essere un ministro di Gesù Cristo tra i pagani, esercitando l'ufficio sacro del vangelo di Dio perché i pagani divengano un'oblazione gradita, santificata dallo Spirito Santo» (Rm 15,15-16).

- Rm 16,25-27:

²⁵A colui che ha il potere di confermarvi nel mio Vangelo, che annuncia Gesù Cristo, secondo la rivelazione del mistero, avvolto nel silenzio per secoli eterni, ²⁶ma ora manifestato mediante le scritture dei Profeti, per ordine dell'eterno Dio, annunciato a tutte le genti perché giungano all'obbedienza della fede, ²⁷a Dio, che solo è sapiente, per mezzo di Gesù Cristo, la gloria nei secoli. Amen. (Rm 16,25-27)

Questi testi si collocano in parallelo come chiusura ai versetti iniziali della Lettera, e richiamano, come in apertura la missione dell'annuncio del vangelo ai Pagani. Questa comunità sembra essere il «distillato» e la concretizzazione storica di tale missione paolina!

- Rm 11,13:

¹³Pertanto, ecco che cosa dico a voi, Gentili: come apostolo dei Gentili, io faccio onore al mio ministero... (Rm 11,13).

R. Penna accostava questo testo di Rm 11,13 rivolto a destinatari provenienti dal paganesimo al testo di Rm 2,17. In Rm 2,1ss l'interlocutore è fittizio, funzionale al ragionamento, in Rm 11,13 *l'interlocutore è reale*, soprattutto considerando il fatto paradossale che proprio nei capp. 9-11 di Rm, che trattano il problema storico e teologico di Israele, i destinatari interni sono proprio coloro che provengono dal paganesimo e non dal giudaismo!

Inoltre, Rm 9,24: Paolo sta definendo la realtà dell'essere cristiani, comune a Paolo, proveniente dal giudaismo, ai destinatari della lettera provenienti dal paganesimo e a tutti i cristiani: per questo può dire: «*ci ha chiamati non solo tra i giudei ma anche tra i pagani*», infatti è questo secondo punto il vertice della dimostrazione che riprenderà nelle citazioni bibliche successive di Osea ed Isaia [Rm 9,25-29].

Infine, Rm 7,1 è tra i testi più significativi per intuire l'identità dei destinatari, in quanto sono pensati come reali e non fittizi:

«Ma a quale νόμος fa riferimento? Alcuni esegeti [Nota 1: «Cfr. B. Weiss, Kühl, Lagrange, Sickenberger e altri»] pensano alla legge romana e dicono, per esempio: “Con un richiamo di sapore quasi umanistico alla cultura giuridica dei Romani, universalmente noti per il loro *ius*, Paolo fa attestare da loro stessi che una persona umana è sottoposta alla legge solo fin che vive” (Jülicher). Ma trattare da *iurisprudentes* la povera gente che componeva la comunità cristiana di Roma (sottolineato nostro) sarebbe stato davvero troppo. È molto più probabile che νόμος come quasi sempre in Paolo, indichi la legge mosaica [Nota 2: «Cornely, Zahn, Bardenhewer, Schlatter, Lietzemann, Althaus, Michel, Kuss, H. W. Schmidt, Schmithals e altri»]. Due considerazioni reggono questa interpretazione: 1. anzitutto una frase come “la legge ha potere sull'uomo finché vive” meglio si adatta alla legge mosaica (Michel); 2. in caso diverso, Paolo avrebbe usato, qui e ai vv. 4ss., il medesimo vocabolo νόμος con significati differenti. Non è possibile dire se qui il riferimento veda in modo specifico alla legge matrimoniale giudaica. È probabile che l'Apostolo abbia in mente la legge mosaica com'era generalmente nota ai cristiani di Roma. Ma che cosa sanno precisamente gli interlocutori di Paolo, conoscendo la legge? La risposta vien dato nella proposizione introdotta da ὅτι. Questa ha tutto l'aspetto di una norma giuridica, la quale, così com'è formulata, non si trova nell'A.T., ma è ben nota alla tradizione rabbinica».²¹

²¹ H. SCHLIER, *La lettera ai Romani* (Traduzione italiana di Roberto Favero e G. Torti. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti; Commentario teologico del Nuovo Testamento VI, Brescia 1982) 360.

Valutiamo le argomentazioni di H. Schlier: l'escludere la possibile «captatio benevolentiae» di Paolo verso i Romani amanti della cultura giuridica a motivo della povertà culturale della gente romana significa non accorgersi che per capire solo il cap. 7 della Lettera ai Romani era ed è richiesta una preparazione decisamente superiore ad una vaga nozione del diritto [poiché sta citando una norma di universale conoscenza]: se la «povera gente che componeva la comunità» non era sufficientemente colta per comprendere questo elementare punto di partenza nell'argomentazione, a maggior ragione non avrebbe capito nulla di tutta la Lettera! In altre parole, non possiamo partire dalla fisionomia concreta del destinatario storico perché non la conosciamo, possiamo solo affermare che *l'autore Paolo ipotizza un interlocutore acutissimo e preparato sui procedimenti retorici, della retorica rabbinica e della retorica greco-romana*. In secondo luogo, affermare «ex auctoritate», citando Michel, che tale norma si adegua meglio alla Tôrâ piuttosto che alla legislazione romana, significa non tenere presente la struttura monogamica del matrimonio romano [con l'istituto del «concubinato», realtà parallela, ma altra dal matrimonio] e del matrimonio giudaico, da una parte, e dall'altra l'istituto del divorzio in entrambe le culture.²² Paolo sta sottolineando un caso che in sé poteva patire eccezioni in entrambi i codici legislativi! Questo quindi non prova la peculiarità giudaica della norma. La seconda affermazione di H. Schlier è smentita e non provata dal contesto: infatti, se c'è un termine in questi capp. 7-8 che muta semantica continuamente, per la cui mutazione risulta molto complesso l'atto ermeneutico, è esattamente il termine: νόμος. Anzitutto vi è la legge mosaica: «la legge è spirituale» [Rm 7,14]; «altra legge» diversa dalla «Legge di Dio»[Rm 7,21-23]; «la legge della mia mente» e la «legge del peccato» [Rm 7,23] e infine, «la legge dello Spirito» [Rm 8,2]. Analizzeremo più oltre il vasto campo semantico del sostantivo «νόμος» progettato in questi capitoli, ora ci è sufficiente segnalare la possibile ambiguità del termine in Rm 7,1: non vogliamo negare che la norma citata in Rm 7,1b possa rimandare eventualmente alla legge mosaica, vogliamo sostenere invece che l'affermazione esplicita rivolta agli interlocutori in Rm 7,1 può essere pensata in rapporto a gente proveniente dal paganesimo, introdotta attraverso vari livelli di sistemi legislativi -giudaico, pagano e antropologico- alla «Legge dello Spirito».

2.3.3.2. Conclusione: i destinatari impliciti a Rm sono «cristiani provenienti dal paganesimo»

Non neghiamo la possibilità, anzi siamo convinti della probabilità che nella città di Roma vi fossero più comunità cristiane nel tempo in cui Paolo inviava questa lettera e queste erano segnate dall'elemento pagano e dall'elemento giudaico. Quindi la situazione, da un punto di vista sociologico, era probabilmente complessa. Ciò che interessa al nostro scopo è stabilire se il progetto dei destinatari interni alla Lettera, promosso dall'autore implicito «Paolo», è esattamente quello che la storia presentava nella città di Roma a metà del I sec.: i due mondi sono distinti, un conto è quello appartenente al progetto del testo, un conto è quello della storia! Piuttosto dobbiamo domandarci il senso della stesura di un testo rivolto totalmente a gente proveniente dal paganesimo centrato sul problema Israele-Nazioni in vista della salvezza. Perché Paolo direbbe queste cose a coloro che apparentemente appaiono come i meno competenti in materia, perché non profondamente conoscitori delle tradizioni giudaiche? Qual è lo scopo - riletto in senso «inter- ed intra-testuale» - di tale procedimento?

Proviamo ad interpretare questa scelta nel quadro più globale della missione paolina per comprendere il significato che questa lettera abbraccia nello sfondo del suo operato.

Se vale l'interpretazione data dei destinatari, questa ai Romani, può essere considerata la «Magna Charta» della missione paolina, missione destinata ai pagani, «missionario dei gentili» (Rm 11,13): essa contiene il Vangelo che Paolo ricevette per annunciare alle nazioni! E scrivere il contenuto di tale Vangelo alla comunità di Roma, che ancora non aveva personalmente incontrato, significava

²² Cfr. per il diritto matrimoniale romano e greco: N. GEOFFREY - L. HAMMOND - H. H. SCULLARD (a cura di), *Dizionario di antichità classiche* (Edizione italiana a cura di Mario Carpitella; Cinisello Balsamo (Milano) 21995) 1308-1310.

rivolgersi alla «capitale dell'impero delle nazioni»! Per questo, la Lettera ai Romani *appare più uno scritto programmatico della missione paolina piuttosto di un testo redatto per una specifica comunità*. Il difetto nell'interpretazione di questi dati sta nel volere insistere sulla ricaduta storica ed effettiva dei destinatari concreti, senza cogliere il tipo di progetto insito nello scritto stesso che porta in sé una volontà globalizzante la stessa immagine della destinazione del messaggio evangelico.

Il fatto, ancora, che egli non conosca i destinatari ma annunci loro, significa la precedenza del Vangelo nell'esperienza di Paolo; ma, il fatto che essi siano pagani, dice anche il tipo di Vangelo, quello per il quale Paolo fu inviato, appunto! La Lettera ai Romani annunciando il vangelo pone gli interlocutori di origine pagana nella condizione di ricordare ciò che erano prima e ciò che sono divenuti in Cristo, cristiani, figli di Dio nello Spirito. Ebbene, Paolo si riconosce, in rapporto al punto di arrivo, uguale a loro, mentre si sente diverso sulla partenza: un ebreo di fronte ai pagani! Infatti in questi versetti iniziali della Lettera appare chiaramente annunciata una profonda unità nella fede: essi sono «chiamati da Gesù Cristo... amati da Dio, per vocazione santi» [Rm 1,6-7], di loro esalta la fede [Rm 1,8], una «fede comune a quella di Paolo [Rm 1,12]. Queste parole sembrano anticipare ciò che mostrerà in Rm 8: in quel capitolo Paolo e i destinatari etnico-cristiani saranno riconosciuti tutti come «figli di Dio»!

Essi sono presentati come accomunati a Paolo: ecco il problema, un Giudeo accomunato ai pagani, a motivo della fede! Come mostrare questa possibilità e come spiegare il fenomeno di coloro che, da Giudei, si rifiutarono di accogliere la parola del Vangelo? La parola di Paolo, passato dalla Legge al Vangelo, è la prova migliore dell'uguaglianza in Cristo di ogni uomo, prova offerta a coloro che erano pagani. Lo studio di questa lettera può portare a focalizzare al meglio l'autocomprensione di Paolo come ebreo e come cristiano. Questo modo di intendere la dinamica interna alla Lettera ben si accorda con il lettore che, giunto al termine degli Atti degli Apostoli, si attende di sentire ciò che Paolo vorrà dire ai pagani di Roma; la lettura della Lettera porterà ad ascoltare ciò che l'Apostolo delle genti dirà ai cristiani di quella città provenienti dal paganesimo.

2.3.4. Rm 1,5: il termine tecnico «πίστις» quale sintesi programmatica di carattere salvifico

Comprendiamo già da subito, in relazione alla missione di Paolo come «apostolo dei gentili», che la finalità della sua azione è quella di condurre i popoli all'«obbedienza della fede» (εις ὑπακοὴν πίστεως), espressione compresente all'inizio e al termine della Lettera ai Romani, in Rm 1,5 e in Rm 16,26, nel corpo della dossologia finale. L'accostamento dei due termini, entrambi importanti nell'ambito della predicazione primitiva, ottiene l'effetto di lasciar intendere qualcosa di più della sola sommatoria semantica dei due significati meramente accostati: «obbedienza della fede». Anzitutto, occorre osservare che l'uso stesso del sostantivo («ὑπακοή – obbedienza») e del verbo («ὑπακούω – obbedire») è funzionale a qualificare il tipo di esperienza di fede collocata nella relazione tra padrone e servo, entro un'immagine obbedienziale di servizio; si vedano ad esempio come il sostantivo e il verbo ricorrano con grande frequenza nella Lettera ai Romani:

Rm 1,5 per mezzo di lui abbiamo ricevuto la grazia di essere apostoli, per suscitare **l'obbedienza della fede** in tutte le genti, a gloria del suo nome,

Rm 5,19 Infatti, come per la disobbedienza di un solo uomo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per **l'obbedienza** di uno solo tutti saranno costituiti giusti.

Rm 6,12 Il peccato dunque non regni più nel vostro corpo mortale, così da sottomettervi (**obbedire**) ai suoi desideri.

Rm 6,16 Non sapete che, se vi mettete a servizio di qualcuno come schiavi per **obbedirgli**, siete schiavi di colui al quale **obbedite**: sia del peccato che porta alla morte, sia dell'**obbedienza** che conduce alla giustizia? ¹⁷Rendiamo grazie a Dio, perché eravate schiavi del peccato, ma **avete obbedito** di cuore a quella forma di insegnamento alla quale siete stati affidati.

Rm 10,16 Ma non tutti hanno obbedito al Vangelo. Lo dice Isaia: *Signore, chi ha creduto dopo averci ascoltato?* (κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;)

Rm 15,18 Non oserei infatti dire nulla se non di quello che Cristo ha operato per mezzo mio per condurre le genti all'obbedienza, con parole e opere,

Rm 16,19 La fama della vostra obbedienza è giunta a tutti: mentre dunque mi rallegro di voi, voglio che siate saggi nel bene e immuni dal male.

Rm 16,26 ma ora manifestato mediante le scritture dei Profeti, per ordine dell'eterno Dio, annunciato a tutte le genti perché giungano all'obbedienza della fede

Accanto al termine e verbo inerenti la dimensione obbedienziale, in cui si fa esperienza della disparità tra il patrone e il servo, tra il padre e il figlio occorre svolgere una riflessione anche attorno al sostantivo «πίστις» e al verbo «πιστεύω»: si tratta di un utilizzo altissimo della terminologia nel corpo della Lettera ai Romani al punto da avallare l'ipotesi di termine tecnico, di cifra teologica che va indagata con attenzione; il sostantivo «πίστις», solo nella Lettera ai Romani, ricorre 35x²³ mentre il verbo «πιστεύω» ricorre 21x²⁴, in tutto 56x. Si tratta, senza dubbio, di un delimitato campo semantico, ristretto originariamente ad un sostantivo e a un verbo, spesso in relazione al sostantivo «δικαιοσύνη» che ricorre 29x nella Lettera ai Romani. Più oltre riprenderemo l'analisi della questione relativa alla «fede di o in Gesù Cristo», per ora ci basti annotare il fatto che la Lettera ai Romani si apre e si chiude mettendo in campo il tema della «fede» unitamente a quello dell'«obbedienza».

Abbiamo deciso di rendere l'espressione: «εἰς ὑπακοὴν πίστεως» come «**in obbedienza alla testimonianza di fede**»; si tratta di interpretare il singolo sostantivo «πίστις» non con un corrispettivo vocabolo nella traduzione italiana «fede» bensì di supportarlo con la dinamica insita alla teoria stessa posta alla base dell'idea di «fede» che nella tradizione ebraica non è mai e non potrebbe essere dissociata dalla dimensione pratica che coinvolge tutta l'esistenza; per questo, la categoria di «testimonianza» che è una delle più decisive entro la teologia della giustizia/giustificazione ebraica, in quanto inerente l'ambito forense, può rendere eloquente il termine, diversamente ambiguo, di «fede».

Un conto è, infatti, dire «obbedienza della fede», altro è «obbedienza alla testimonianza di fede»: mentre la prima espressione, nel nostro contesto di comprensione, risuona come un obbedire a «verità di fede», a «verità di fede cristologica» (=fides quae) oppure sottolinea un atteggiamento fiduciale (=fides qua), producendo una sorta di coincidenza tra il contenuto della fede e l'obbedienza stessa²⁵, la seconda espressione rimanda invece all'intera dinamica credente della tradizione ebraica che si presenta nella prospettiva della testimonianza di vita laddove non c'è differenza tra «fides quae» e «fides qua», distinzioni figlie della teologia cristiana ma non certo della tradizione biblica.

N.B.: le altre annotazioni di ordine esegetico sulla sezione di Rm 1,1-16a si vedano alle note ai versetti nel nostro commentario alla Lettera ai Romani.

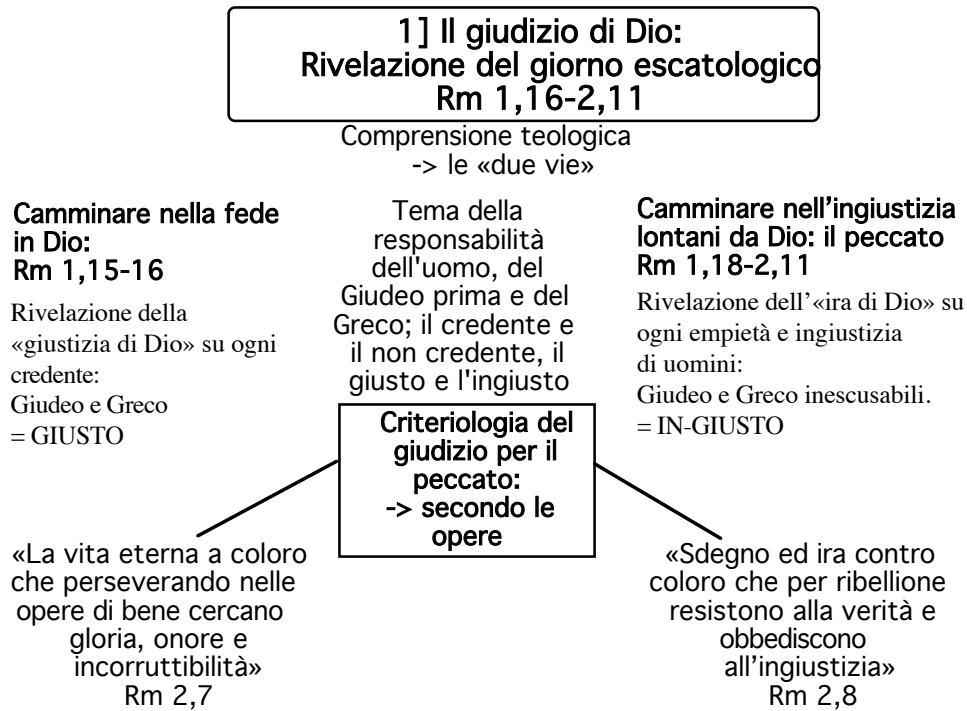
²³ Cfr. Rm 1,5.8.12.17; 3,3.22.25-28.30-31; 4,5.9.11-14.16.19-20; 5,1-2; 9,30.32; 10,6.8.17; 11,20; 12,3.6; 14,1.22-23; 16,26.

²⁴ Cfr. Rm 1,16; 3,2.22; 4,3.5.11.17-18.24; 6,8; 9,33; 10,4.9-11.14.16; 13,11; 14,2; 15,13.

²⁵ «Lo scopo di un tale impegno è "l'obbedienza della fede". *Hypakoé* nell'epistola è termine tecnico del linguaggio missionario (cf. Rm 6,16; 10,16^o; 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 accettazione docile e manifestazione di consenso alla via di salvezza proposta da Dio in Cristo. Non si tratta quindi di obbedienza alla fede nel senso della *fides quae creditus*, 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 *apeitheia*, "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», in: R. PENNA, *Lettera ai Romani. Vol. I: Rm 1-5. Introduzione, versione, commento* (Scritti delle origini cristiane 6), EDB, Bologna 2004, 102.

3. PRIMA SEZIONE: LE «DUE VIE», IL «GIUDIZIO FORENSE», LA «LEGGE» E IL DOMINIO DEL PECCATO [Rm 1,16b-3,20]

Anzitutto, è utile proporre da subito uno schema riassuntivo che faccia comprendere il senso dell'articolazione del complesso pensiero paolino in questa prima sezione del testo della lettera ai Romani.



3] Giudei e Greci: la differenziazione del Giudeo Rm 3,1-8

La superiorità del Giudeo non dipende da lui stesso ma da Dio:
-> ha ricevuto le rivelazioni di Dio!
Fedeltà-infedeltà [Rm 3,3]
Giustizia-ingiustizia [Rm 3,5]
Se l'ingiustizia degli uomini provoca il giudizio d'ira di Dio,
l'infedeltà degli uomini provoca l'abbandono di Dio?
Sulla fedeltà di Dio è fondata la speranza!

4] La trascendenza del «peccato»: il suo dominio Rm 3,9-20

L'osservazione ormai è di sintesi, cambia anche l'angolo di visuale: mentre nelle parti precedenti lo sguardo era rivolto alla responsabilità dell'uomo, inescusabile comunque, Giudeo o Greco, ora lo sguardo si volge ad una struttura trascendente la volontà stessa dell'uomo, quella del «peccato». Nonostante la Legge, le rivelazioni, la circoncisione, il «peccato» esercita il suo dominio su tutti, Giudei e Greci. Questa conclusione della prima sezione [Rm 1,16-3,20] è anche il nuovo inizio della sezione successiva che dovrà affrontare il tema della liberazione di questa struttura trascendente l'umanità stessa: il «peccato» [Rm 3,21-8,39]

La struttura nei due ordini si ripresenta ai vv. 19-20:

Legge secondo lo Spirito:
osservare la Legge significa
accoglierla nel cuore,
secondo la «fede». La Legge
porta infatti alla conoscenza
del peccato

Legge secondo la Lettera:
fissare la circoncisione nella
carne, esteriormente:
nessuna carne per questo sigillo è
giustificata davanti a Dio

3.1. TESTO

3.1.1. Greco

16b δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν
παντὶ τῷ πιστεύοντί Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι.

17 δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ
ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται
ἐκ πίστεως εἰς πίστιν καθὼς γέγραπται·
δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.

18 Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ
ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων
τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων,

3.1.2. Italiano

^{16b} Dio, pertanto, esercita la sua potenza per la salvezza
di chiunque testimonia la fede – del Giudeo anzitutto, poi del Greco –;

¹⁷ la giustizia di Dio, infatti,
si rivela per mezzo di chiunque testimonia la fede,
di fedeltà in fedeltà, come è scritto:
“Il giusto, invece, dalla testimonianza di fede riceverà la vita”. [Ab 2,4]

¹⁸All'opposto, infatti, *si rivela l'ira di Dio dal cielo su tutti gli uomini empì e ingiusti che pervertono la verità con l'ingiustizia!*

3.2. RM 1,16-17: UNA «CRUX INTERPRETUM»?

Questo testo, osservando le varie traduzioni, pare non presenti problemi particolari. Al contrario, sembra, invece, che proprio in questi versetti siano racchiuse possibilità semantiche diverse dalla tradizionale traduzione che la Lettera ai Romani approfondirà e ne diverrà la dimostrazione. Anzitutto segnaliamo le varie versioni, della Vulgata, Neo-Vulgata, versioni italiane e straniere; in seguito proporremo un'interpretazione alternativa, nella traduzione e nella lettura di questi due versetti; infine, porremo in rilievo il problema ermeneutico globale e le conseguenze di tale traduzione.

3.2.1. Le versioni

VERSIONI LATINE:

- Vulgata:

«¹⁶Non enim erubescio evangelium. Virtus enim Dei est in salutem omni credenti, Iudaeo primum et Graeco. ¹⁷Iustitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem, sicut scriptum est: *Iustus autem ex fide vivit*»

- NeoVulgata:

«¹⁶Non enim erubescio evangelium. Virtus enim Dei est in salutem omni credenti, Iudaeo primum et Graeco. ¹⁷Iustitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem, sicut scriptum est: *Iustus autem ex fide vivet*»

VERSIONI ITALIANE:

- **CEI (2008):**

«¹⁶Io infatti non mi vergogno del Vangelo, perché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo, prima, come del Greco. ¹⁷In esso infatti si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: *Il giusto per fede vivrà*»

- **CEI (1974):**

«¹⁶Io infatti non mi vergogno del vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima e poi del Greco. ¹⁷È in esso che si rivela la giustizia di Dio di fede in fede, come sta scritto: *Il giusto vivrà mediante la fede*»

- **Commentario Paoline di M. Lutero, tr. it. (1515-1516):**

«^{16b}È infatti potenza di Dio ... ¹⁷La giustizia di Dio si rivela»

- **Commentario Marietti di Mons. V. Jacono (1951):**

«¹⁶Perché non mi vergogno dell'Evangelo: ch'è esso è potenza di Dio per la salvezza di ogni credente, del Giudeo in primo luogo e del Greco. La giustizia di Dio, infatti, vi si rivela dalla fede alla fede, come sta scritto: or il giusto vivrà di fede»

- **Commentario Feltrinelli di K. Barth, tr. it. (1954):**

«Poiché io non mi vergogno dell'Evangelo. Poiché esso è la potenza di Dio per la salvezza di ognuno che crede, per il Giudeo anzitutto e anche per il Greco. ¹⁷Poiché la potenza di Dio si rivela in esso: dalla fedeltà alla fede, come sta scritto: il giusto vivrà per la mia fedeltà»

- **Commentario di O. Kuss, tr. it. (ed. ted. 1957-1959):**

«Io infatti non mi vergogno dell'evangelo, poiché esso è la forza di Dio per la salvezza di tutti quelli che credono, del Giudeo anzitutto ed anche del Greco. Difatti in esso la giustizia di Dio vien rivelata dalla fede alla fede, conforme sta scritto: "Il giusto per la fede vivrà"»

- **Commentario Pro Civitate Christiana di S. Cipriani (1963):**

«¹⁶Io infatti non ho vergogno del Vangelo, poiché esso è forza di Dio per la salvezza di chiunque crede, per il Giudeo prima e quindi per il Greco. ¹⁷Infatti in esso si rivela la giustizia di Dio da fede in fede, proprio come sta scritto: "Il giusto vivrà di fede"»

- **NVBTU (Paoline) U. Vanni (1967):**

«¹⁶Infatti non mi vergogno del Vangelo; esso infatti è un'energia operante di Dio per apportare la salvezza ad ognuno che crede, Giudeo anzitutto e Greco. ¹⁷Infatti la giustizia di Dio si rivela in esso da fede a fede, secondo quanto è stato scritto: *Il giusto però in forza della fede vivrà*»

- **Commentario di Città Nuova K. Kertelge (tr. it. 1973):**

«¹⁶Infatti non mi vergogno del Vangelo: esso è in realtà la forza di Dio per la salvezza di ognuno che crede, per il giudeo anzitutto, e poi per il greco. ¹⁷Infatti la giustizia di Dio si è manifestata in lui [=Gesù Cristo], da fede a fede, come è scritto: "Il giusto vivrà della fede"»

- **ABU [in lingua corrente] (1976-1985, revisionata nel 2014):**

«¹⁶Io non mi vergogno del messaggio del vangelo, perché è la potenza di Dio per salvare chiunque ha fede, prima

l'ebreo e poi tutti gli altri. ¹⁷Questo messaggio rivela come Dio, mediante la fede, riabilita gli uomini davanti a sé. Lo afferma la Bibbia: *il giusto per fede vivrà*»

• **Commentario Paideia di H. Schlier tr. it. (ed. ted. 1977):**

«¹⁶Io infatti non mi vergogno dell'evangelo, che è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del giudeo anzitutto e poi del greco. ¹⁷In esso la giustizia di Dio si rivela da fede a fede, come sta scritto: "il giusto vivrà di fede"»

• **Commentario Paideia di G. Torti (1977):**

«¹⁶Io infatti non mi vergogno dell'evangelo che è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo anzitutto e poi del Greco. ¹⁷In esso la giustizia di Dio si rivela da fede a fede, come sta scritto: *Il giusto vivrà di fede*»

• **Commentario Borla di G. Barbaglio (1980):**

«¹⁶Io infatti non mi vergogno del vangelo: è potenza di Dio tesa alla salvezza di chiunque crede, del giudeo prima e poi del pagano. ¹⁷Sì, perché nel vangelo si disvela la giustizia di Dio in forza della fede. Come dice la Scrittura: Chi è giusto in forza della fede avrà la vita»

• **Commentario Morcelliana di D. Zeller, tr. it. (ed. ted. 1985):**

«¹⁶Non mi vergogno infatti del Vangelo; è infatti forza di Dio per la salvezza per ogni credente, per l'ebreo per primo come per il greco. ¹⁷Giustizia di Dio infatti viene manifestata in esso dalla fede e per la fede, secondo quanto è scritto: il giusto a causa della fede vivrà»

• **Commentario Mondadori di A. Pitta (2000):**

«¹⁶Non mi vergogno infatti del vangelo: è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, tanto del giudeo (in primo luogo) quanto del greco. ¹⁷In esso si rivela la giustizia di Dio, da fede in fede, come sta scritto: *Il giusto però mediante la fede vivrà*»

• **Commentario Paoline di A. Pitta (2001):**

«¹⁶Non mi vergogno infatti del vangelo: è difatti potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, tanto del giudeo prima, quanto del greco. ¹⁷In realtà, in esso si rivela la giustizia di Dio, da fede in fede, come sta scritto: "Il giusto però mediante la fede vivrà"»

• **Commentario EDB di R. Penna (2004):**

«¹⁶Infatti non ho vergogna dell'evangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di qualsiasi credente: tanto del giudeo, prima, quanto del greco. ¹⁷È la giustizia di Dio, infatti, che in esso si rivela di fede in fede, come sta scritto: *Il giusto per fede vivrà*»

VERSIONI IN LINGUA STRANIERA (INGLESE, FRANCESE, SPAGNOLO, TEDESCO):

• **RSV (Revised Standard Version) with Apocrypha:**

«¹⁶For I am not ashamed of the gospel: it is the power of God for salvation to every one who has faith, to the Jew first and also to the Greek. ¹⁷For in it the righteousness of God is revealed through faith for faith; as it is written, "He who through faith is righteous shall live"»

• **New RSV (Revised Standard Version):**

«¹⁶For I am not ashamed of the gospel; it is the power of God for salvation to everyone who has faith, to the Jew first and also to the Greek. ¹⁷For in it the righteousness of God is revealed through faith for faith; as it is written, "The one who is righteous will live by faith"»

• **King James Version:**

«¹⁶For I am not ashamed of the gospel of Christ: for it is the power of God unto salvation to every one that believeth; to the Jew first, and also to the Greek. ¹⁷For therein is the righteousness of God revealed from faith to faith: as it is written, The just shall live by faith»

• **New American Standard Bible:**

«¹⁶For I am not ashamed of the gospel, for it is the power of God for salvation to everyone who believes, to the Jew first and also to the Greek. ¹⁷For in it the righteousness of God is revealed from faith to faith; as it is written, "But the righteous man shall live by faith"»

• **New King James Version:**

«¹⁶For I am not ashamed of the gospel of Christ, for it is the power of God to salvation for everyone who believes, for the Jew first and also for the Greek. ¹⁷For in it the righteousness of God is revealed from faith to faith; as it is written, "The just shall live by faith"»

• **World English Bible:**

«¹⁶For I am not ashamed of the gospel of Christ, for it is the power of God for salvation for everyone who believes; for the Jew first, and also for the Greek. ¹⁷For in it is revealed God's righteousness from faith to faith. As it is written, "But the righteous shall live by faith"»

• **New Jerusalem Bible:**

«¹⁶For I see no reason to be ashamed of the gospel; it is God's power for the salvation of everyone who has faith—Jews first, but Greeks as well— ¹⁷for in it is revealed the saving justice of God: a justice based on faith and addressed to faith. As it says in scripture: Anyone who is upright through faith will live»

• **NET (New English Translation):**

«¹⁶For I am not ashamed of the gospel, for it is God's power for salvation to everyone who believes, to the Jew first and also to the Greek. ¹⁷For the righteousness of God is revealed in the gospel³⁶ from faith to faith, just as it is written, "The righteous by faith will live"»

• **Commentario in inglese di C. E. B. Cranfield (1975):**

«¹⁶For it is God's saving power for everyone who believes, both for the Jew first and for the Greek. ¹⁷For in it God's righteousness is being revealed from faith to faith, even as it is written: "He who is righteous by faith shall live"»

• **NEG (La Sainte Bible. Nouvelle Edition de Genève):**

«¹⁶Car je n'ai point honte de l'Évangile: c'est la puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit, du Juif premièrement, puis du Grec, ¹⁷parce qu'en lui est révélée la justice de Dieu par la foi et pour la foi; selon qu'il est écrit: Le juste vivra par la foi»

• **NJB (La Bible de Jérusalem):**

«¹⁶Car je ne rougis pas de l'Évangile : il est une force de Dieu pour le salut de tout homme qui croit, du Juif d'abord, puis du Grec. ¹⁷Car en lui la justice de Dieu se révèle de la foi à la foi, comme il est écrit : Le juste vivra de la foi. Les païens objet de la colère de Dieu»

• **TOB (Traduction Oecuménique de la Bible):**

«¹⁶Car je n'ai pas honte de l'Évangile: il est puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit, du Juif d'abord, puis du Grec. ¹⁷C'est en lui en effet que la justice de Dieu est révélée, par la foi et pour la foi, selon qu'il est écrit: Celui qui est juste par la foi vivra»

• **Reina Valera Spanish:**

«¹⁶Porque no me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree; al judío primeramente, y también al griego. ¹⁷Porque en el evangelio la justicia de Dios se revela por fe y para fe, como está escrito: Mas el justo por la fe vivirá»

• **Luther Bible:**

«¹⁶Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht; denn es ist eine Kraft Gottes, die selig macht alle, die daran glauben, die Juden zuerst und ebenso die Griechen. ¹⁷Denn darin wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben; wie geschrieben steht: Der Gerechte wird aus Glauben leben»

• **Die Heilige Schrift. Einheitsübersetzung:**

«¹⁶Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht: Es ist eine Kraft Gottes, die jeden rettet, der glaubt, zuerst den Juden, aber ebenso den Griechen. ¹⁷Denn im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart aus Glauben zum Glauben, wie es in der Schrift heißt: *Der aus Glauben Gerechte wird leben*»

• **Commentario tedesco di O. Michel (1955):**

«¹⁶Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht: ist es doch eine Kraft Gottes zur Errettung für jeden, den da glaubt, für den Juden zuerst und auch den Griechen. ¹⁷Denn Gerechtigkeit Gottes wird in ihm offenbart aus Glauben zum Glauben, wie geschrieben steht: Der Gerechte wird aber aus Glauben leben»

3.2.2. Proposta di traduzione del testo

3.2.2.1. I punti decisivi

Uno sguardo complessivo sulle varie versioni ci rende immediatamente edotti su alcune sostanziali convergenze:

1] L'unione logica e consequenziale tra il segmento del v. 16a [«infatti non mi vergogno del vangelo...»] con quello del v. 16b [«esso è infatti potenza...»];

2] La struttura sintattica dell'espressione: «δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι»

3] L'interpretazione pressoché unanime dell'espressione «ἐν αὐτῷ» del v. 17a, inteso come «in esso=Vangelo»; l'unica eccezione è data dall'ambiguità, analoga al greco, della versione latina, e dalla versione di K. Kertelge che intende il pronome riferito a Gesù Cristo stesso [=«in lui»].

3.2.2.2. Analisi

1] **I segmenti di Rm 1,16a e 16b:** il segmento del v. 16a rappresenta con quello di 16b un rapporto tra strutture paratattiche, senza subordinazione sintattica; l'espressione «infatti non mi vergogno del vangelo» può essere unita all'espressione precedente e non necessariamente a quella successiva: «... anche a voi che siete in Roma, desidero che venga proclamato il Vangelo...» e quindi... «difatti, non mi vergogno del Vangelo!». Dal punto di vista sintattico, tale espressione può concludere logicamente l'affermazione precedente con senso logico. L'aspetto interessante di questo passaggio è l'analoga dipendenza che l'espressione successiva ha nei confronti di questa affermazione, generalmente tradotta: «esso è infatti potenza di Dio...». Questo tipo di traduzione, evidentemente, attira il segmento del v. 16a verso quello del v. 16b sganciandolo dal v. 15b. Questo modo di procedere presuppone anzitutto il primato argomentativo del termine «Vangelo», termine

che piloterebbe semanticamente le espressioni successive [cfr. analogamente 1Cor 1,18 con la categoria di «Ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ»]. Il ruolo di «ponte» che questo segmento ricopre tra la conclusione del v. 15b e il v. 16b va studiato *per interpretare la posizione sintattica* del termine «δύναμις»: ovvero, esso va considerato predicato nominale del soggetto sottinteso «vangelo» [«(il Vangelo) è potenza di Dio...»], oppure va compreso esso stesso come soggetto. La differenza nella traduzione è la seguente:

- come predicato nominale: «esso [=il Vangelo] è infatti potenza di Dio...»
- come soggetto: «c'è infatti una potenza di Dio...»

Conseguenze:

- Nel primo caso, «potenza» qualifica il termine «Vangelo»; nel secondo, «potenza» apre l'interesse per comprendere quale sia l'entità di tale «potenza di Dio», cioè come essa si manifesti, analogamente alle manifestazioni della «potenza di Dio» nell'AT. Possiamo dire che, semanticamente, nel primo caso si guarda *indietro* [al Vangelo], nel secondo, *in avanti* [alla «giustificazione»].
- Inoltre, nella prima modalità è affidata al «Vangelo» la potenzialità soteriologica, ovvero al centro vi sta l'atto di parola, di annuncio; nella seconda, si rimanda in avanti per la definizione di tale realtà salvifica (=«giustizia di Dio»), si afferma solo che essa si manifesta, in termini escatologici e apocalittici, come «potenza di Dio».
- Nel primo caso il termine «Vangelo» non può che rimandare a quel che Paolo aveva già annunciato in Rm 1,1b-2: «...il *Vangelo di Dio*, che Egli (=Dio) aveva preannunciato attraverso i Suoi Profeti nelle Sacre Scritture riguardo al Figlio Suo» (cfr. anche Rm 1,9.15; 2,16 «mio Vangelo»); si tratterebbe dello stesso Vangelo già annunciato nei Profeti e che con Paolo è detto essersi realizzato nel Figlio di Dio. Invece, il termine «potenza» la si ritrova appena al seguito, al v. 4: se vale l'interpretazione data, «potenza» è in relazione all'azione dello «Spirito che rende "Santo"», è lo Spirito di Dio; per questo motivo tale vocabolo, nel contesto di Rm 1,16-17, può sintetizzare l'evento salvifico di Dio [«...per la salvezza...»], specificato immediatamente nel seguito, entro la categoria di «giustificazione di Dio». È evidente che i due termini in Rm 1,2-4 non corrispondono semanticamente: cioè, il Vangelo è l'*atto di annuncio* che ha un contenuto figurato in scrittura e parole, mentre la «potenza di Dio» è l'*evento che accade*, cioè il contenuto stesso dell'annuncio.
- Infine, nella seconda modalità, quella da noi sostenuta, avremmo la presentazione del contenuto del messaggio evangelico che inizierebbe esattamente in questa successione: «...così, da parte mia, sono desideroso anche per voi che siete in Roma di annunciare il Vangelo: infatti non mi vergogno del Vangelo! [→inizio del contenuto dell'annuncio], trad. lett: *C'è infatti una potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede: del Giudeo anzitutto e del Greco; la giustizia di Dio infatti in lui...»*. Nella prima ipotesi l'agente in scena sarebbe esattamente il «Vangelo», potremmo dire, in forma ipostatizzata: il «Vangelo è potenza di Dio» attraverso il quale o nel quale si rivelerebbe la «giustizia di Dio»! Ora, la struttura del triplice «γάρ»²⁶ impone una relazione tra i tre passaggi di Rm 1,16a, 1,16b e 1,17a: nella nostra impostazione Rm 1,16a è in relazione anzitutto con Rm 1,15b, e solo conseguentemente con Rm 1,16b, volendo così affermare l'importanza dell'annuncio evangelico [come in Rm 1,1.9] che si dispiega mostrando l'evento salvifico di Dio: in questa prospettiva, l'evento salvifico diverrebbe *oggetto*, cioè il contenuto del messaggio evangelico [Rm 1,15b-16a] avente però Dio come *soggetto operante* [«C'è, infatti, una potenza di Dio = Dio, pertanto, esercita la sua potenza per la salvezza...»], mentre nell'interpretazione consueta l'evento di salvezza avrebbe come *soggetto operante* il «Vangelo» stesso [«il Vangelo è potenza di Dio per la salvezza»]!
- In sintesi, la posta in gioco è la seguente: dove e quando accade la salvezza annunciata? Che cosa è fondativo per la salvezza divina? È fondante l'*annuncio* che Cristo è risorto oppure il *fatto* che

²⁶ Più sotto considereremo anche il quarto «γάρ» di Rm 1,18.

Cristo sia risorto? Che cosa mette in moto la possibilità salvifica offerta all'uomo? L'atto dell'annuncio del Vangelo o ciò a cui rimanda l'annuncio stesso, fondato in un evento già passato ed accaduto? È indubbio che la coscienza della comunità primitiva vedeva nell'evento stesso la fondazione e non nell'atto dell'annuncio dell'evento. La «potenza di Dio», pertanto, si manifesta nell'evento salvifico di cui il Vangelo è servitore ma non soggetto causante. Questa è la posta in gioco della duplice interpretazione qui presentata.

• Obiezione all'interpretazione offerta: in 1Cor 1,18 Paolo utilizza l'espressione sinonimica di Rm 1,16 e in quel contesto i termini «potenza di Dio» sono predicato nominale della «parola della croce»:

1Cor 1,18 Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστὶν τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστίν»

¹⁸La parola infatti, quella della croce è pazzia per coloro che vanno in perdizione, mentre per noi che siamo salvati è **potenza di Dio** [1Cor 1,18]

Osserviamo anzitutto che nella Lettera ai Corinzi il problema è esattamente quello di porre in evidenza «due logiche di potere»: quella umana e quella divina. Pertanto il «discorso della croce», potremmo dire, la «logica della croce», è l'oggetto di discussione di tutta l'argomentazione che è posta in tensione tra pazzia, scandalo o autentica potenza. Il potere lo esercita chi determina le regole: le regole stabilite dall'evento della croce sono l'autentico esercizio di potere... Potremmo continuare, ma ciò è sufficiente per comprendere quanto la categoria di «potere» posta in rapporto a Dio sia collegata esplicitamente e indissolubilmente alla discussione in atto, discussione relativa al senso o al non-senso della «logica della croce», cioè del «Vangelo». Altri sono i valori in gioco nella Lettera ai Romani: non si sta discutendo sulla potenza del Vangelo contro un'altra parola che pretende di essere più potente [cfr. ad es. la sapienza dei Greci] ma l'oggetto è l'intervento escatologico di Dio in Cristo, e le sue conseguenze per la salvezza del Giudeo e del Greco! Di fatto, mentre in 1Cor 1,18 l'oggetto del Vangelo è la «logica della croce», in Rm 1-1 non troviamo che sia tale l'oggetto, anzi possiamo dire che non si parla affatto di «logica della croce»; in Rm 1,3-4 emerge la «logica della resurrezione», quella della «potenza secondo lo Spirito che rende “Santo” dalla resurrezione dei morti» e poi ancora in Rm 2,16 il «Vangelo di Paolo» ha a che fare con la stessa logica legata al giorno del giudizio di Dio, espressa e anticipata in Rm 1,16-18, cioè quella delle «due vie», come vedremo entro un quadro di «giustizia forense», tipico dell'impostazione della teologia del Primo Testamento: «¹⁶Così avverrà nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini, secondo il mio Vangelo («κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου»), per mezzo di Cristo Gesù» (CEI2008 Rm 2,16).

Accanto a questa riflessione di carattere retorico «inter-testuale» è necessario valutare se il campo semantico legato alla radice «δυν- = potere, potenza» nella Lettera ai Romani sia attribuito altre volte alla realtà del «Vangelo» oppure a «Dio»: questo dato è decisivo!²⁷

Osserviamo il termine «δύναμις - δυνατός» al singolare; esso appare in:

- Rm 1,4 [vedi sopra] ed è attribuibile a Dio;
- Rm 1,16, cioè il testo in analisi: da definire;
- Rm 1,20:

²⁰Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue [di Dio] perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da Lui [=Dio] compiute, come la sua eterna «**δύναμις = potenza**» e divinità [Rm 1,20].

... anche in questo testo il termine è attribuito a Dio;

- Rm 9,22:

²²Se allora Dio, volendo mostrare l'ira e far conoscere il suo «**δυνατόν=potere**», ha sopportato nella sua grande magnificenza vasi d'ira, destinati alla perdizione... [Rm 9,22]

... anche in questo testo il termine è attribuito a Dio;

²⁷ Le ricorrenze del termine, sostantivo e verbo in Rm sono le seguenti: Rm 1,4.16.20; 4,20.21; 8,3.7.8.38.39; 9,17.22; 11,23; 12,18; 14,4; 15,1.13.14; 15,19; 16,25.

• Rm 11,23:

²³ Anch'essi se non persevereranno nell'infedeltà saranno innestati: Dio infatti è “**δυνατός=potente**” al punto da innestarli nuovamente [Rm 11,23]
... anche in questo testo il termine è attribuito a Dio.

Le altre citazioni sono meno funzionali all'argomentazione «pro o contro» [cfr. anche Rm 15,19, là dove cita la predicazione avvenuta con la «potenza di segni e prodigi, con la potenza dello Spirito»]. Al termine di questa escursione terminologica dobbiamo riconoscere che l'attribuzione di «potenza» al «Vangelo» sarebbe un «unicum» nella Lettera ai Romani, la quale documenta invece il valore di «potenza» nel senso maggiormente attestato nella Bibbia stessa, come modalità dell'intervento di Dio. Questo termine qualifica il tipo di intervento, «la giustizia di Dio», questo è manifestazione di potenza di Dio. Pertanto il v. 16b inizierebbe con un soggetto che andrà determinato nella sua qualificazione: «C'è infatti una potenza di Dio, cioè Dio ha il potere di...».

• R. Penna nel suo contributo «Il Vangelo come «potenza di Dio» secondo 1Cor 1,18-25» afferma sulla semantica del termine nell'epistolario paolino:

«Una semplice statistica ci mostra che il nostro sostantivo, anche senza tenere conto dei derivati verbali e aggettivali, è di gran lunga più usato da san Paolo che da ogni altro autore del NT [Nota 18: “Egli lo adopera quarantasei volte, senza contare le lettere pastorali e quella agli Ebrei. Chi più se ne serve dopo di lui è Luca, il quale vi ricorre complessivamente venticinque volte, nel vangelo e negli Atti. Il quarto vangelo non usa mai il sostantivo, preferendovi sempre il verbo δύναμαι”]. Appare chiaramente che esso costituisce per lui uno dei termini essenziali per esprimere il proprio pensiero.

1] In un primo contesto, la δύναμις caratterizza Dio come creatore del mondo visibile. Il passo principale è Rom 1,19-20 (cfr. Apo 4,11), strettamente connesso col tema della conoscenza naturale di Dio, resa possibile appunto mediante un tipo di rivelazione cosmica; Dio viene così raggiunto nei suoi attributi di ἀΐδιος δύναμις e di θεϊότης. Questo primo aspetto della δύναμις di Dio non trova sviluppi considerevoli nelle lettere paoline [Nota 20: “Rom 1,20 però, pur essendo un testo isolato, non va tanto accostato alla δύναμις cosmica nel senso dell'elaborazione stoica, quanto ai testi giudaici della *Lettera di Aristeo*, 1,32; Giuseppe Flavio, *Contro Apione* II, 167, in prosecuzione di Sap. 13; *Apoc. di baruc* 54,17-18; *Test. di Neftali* 3,3-4”]. Pare quindi che nel testo citato, Paolo non intenda soltanto la pura causalità fisica (così Huby), bensì alluda già implicitamente a una comunione di vita, che Dio intende preparare a livello naturale, ma che dovrà sbocciare in un rapporto interpersonale, sulla base di una nuova manifestazione della sua stessa δύναμις. Questo ultimo significato salvifico è ben testimoniato del resto nella stessa Rom, dove alcuni passi ci orientano verso una δύναμις manifestata da Dio nella storia, sia in favore del suo antico popolo (9,17), sia ancora per conquistarlo alla fede cristiana (11,23), ma soprattutto per compiere le sue promesse storico-salvifiche (4,21; 9,22; cfr. 2Cor 9,8; Eb 11,19).

2] Paolo inoltre impiega il vocabolo in due altri significati: al singolare in espressioni preposizionali (1Ts 1,5; 2Cor 1,8; 8,3), peraltro senza rilevanti incidenze teologiche; e al plurale, nel senso già ricorrente di “miracoli” (1Cor 12,10.28.29, 2Cor 12,12) o di “potenze celesti” (Rom 8,38; sing.: Ef 1,21).

3] Ma l'uso paolino di δύναμις che più ritiene la nostra attenzione perché il più originale, è un altro. Secondo alcuni passi del suo epistolario, Paolo parla della δύναμις come di una potenza vivificante, propria insieme di Dio Padre e di Cristo. Tale equiparazione tra Dio e Cristo è fondata su di un avvenimento originalissimo, qual è la resurrezione al terzo giorno (cfr. 1Cor 15,4); essa di fatto segna il momento della massima manifestazione della δύναμις θεοῦ e della concreta possibilità trasmessa al Cristo di esercitare ormai una sua δύναμις propria. I testi che ce ne parlano per la verità non sono molti; ne possiamo enumerare con sufficiente certezza almeno cinque: Rom 1,4; 1Cor 6,14; 2Cor 13,4; Fil 3,10; Ef 1,19. In sostanza, ciò che risulta da questi testi è che la “potenza sovrana dispiegata dal Padre nella resurrezione del Cristo non ha agito su di lui soltanto dall'esterno, ma si è comunicata a lui, lo ha permeato intimamente, facendo così di lui il principio di vita e di resurrezione dell'intera umanità salvata” [Nota 22: “P. Biard, *La puissance de Dieu*, Travaux de l'Institut catholique de Paris 7, Parigi 1960, 149”].²⁸

²⁸ R. PENNA, *L'apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia (Parola di Dio. Seconda serie 12, Cinisello Balsamo (Milano) 1991) 204-206.

2] La struttura sintattica dell'espressione: «δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι»

Il problema di fondo consiste nell'interpretare la funzione del verbo «essere» nel suo valore sintattico di copula, oppure nel suo senso forte legato alla semantica dell'«esser-ci». La relazione tra le due semantiche dipende dalle rispettive *dimensioni gnoseologiche e ontologiche dell'essenza e dell'esistenza*. Tale problematica relativa al verbo «essere» è condivisa da tutte le lingue in cui si presenta questa forma sintattica. Sarà necessario osservare se nell'epistolario paolino vi sia tale disposizione per indicare il valore dell'«esser-ci», secondo la disposizione di un sostantivo collocato prima del verbo. Le possibilità sono pertanto due, rispetto al ruolo del verbo «essere» nell'espressione. Mentre vi sono testi paolini che mostrano quanto Paolo usi il valore del verbo «essere» nel senso dell'«esser-ci» attraverso la struttura: «verbo-sostantivo» e non viceversa (cfr. 1Cor 15,44; 2Cor 11,10), ve n'è uno che appoggia la nostra ipotesi di lavoro: 1Cor 12,4.5.6:

12:4 Διαρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα·

5 καὶ διαρέσεις διακονιῶν εἰσὶν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος·

6 καὶ διαρέσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν ᾗσιν.

⁴Vi sono diversi carismi, ma uno solo è lo Spirito;

⁵vi sono diversi ministeri, ma uno solo è il Signore;

⁶vi sono diverse attività, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti

(CEI2008 1Cor 12,4-6).

In tale struttura emerge la disposizione del sostantivo con genitivo seguito dal verso «essere» con il valore esistenziale dell'«esser-ci», come nell'espressione: «δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν...»

3] La forma «ἐν αὐτῷ» del v. 17a, il «luogo e la modalità della rivelazione» nel confronto delle traduzioni

• «la giustizia di Dio infatti *in esso*, cioè *nel Vangelo* si rivela...»

• «la giustizia di Dio infatti *in lui*, cioè *in chiunque crede* [Giudeo anzitutto e Greco] si rivela...».

La differenza è la seguente: pensare alla «giustizia di Dio» nel suo rivelarsi nell'annuncio del Vangelo, nell'atto di parola oppure interpretare la «giustizia di Dio» come *evento* nella vita di ogni credente! Il punto di osservazione nel primo caso sarebbe il «Vangelo della giustificazione», nel secondo, «l'evento di rivelazione della giustificazione di Dio nel credente».²⁹ *Nel primo caso l'evento di giustificazione dipende dalla Parola, nel secondo la Parola dipende dall'evento.*

Con le seguenti parole R. Penna commenta la questione:

«Il luogo della rivelazione è indicato da un complemento pronominale, *en autōi*, 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») [nota 87: “I Commenti non discutono la questione, ritenendo ovvio che si tratti di un pronome neutro, come del resto pare anche a me”]. Nel secondo caso, andrebbe comunque escluso il nome di Gesù Cristo, che è del tutto assente nel contesto prossimo³⁰. Qualcuno invece suggerisce di riferire il pronome alla persona del “credente”, di cui si parla nel precedente v. 16 in senso universale [nota 88: “La proposta è del prof. S. Barbaglia del Seminario Teologico di Novara, in una conversazione orale e negli appunti di un suo corso sull'esegesi paolina”]. L'ipotesi è certo interessante, non solo perché il verbo *apokalýptein* altrove in Paolo è costruito con un

²⁹ Rimandiamo il lettore alle riflessioni di R. Bultmann sull'evento di annuncio, indispensabile per la reinterpretazione esistenziale del vangelo.

³⁰ R. Penna non cita autori di riferimento e rimandiamo per questa posizione a K. KERTELGE, *Lettera ai Romani* (Commenti spirituali del Nuovo Testamento), Città Nuova, Roma 1973 [«Infatti non mi vergogno del Vangelo: esso è in realtà la forza di Dio per la salvezza di ognuno che crede, per il giudeo anzitutto, e poi per il greco. Infatti la giustizia di Dio **si è manifestata in lui (=Gesù Cristo)**, da fede a fede, come è scritto: “Il giusto vivrà della fede”»]. Pensiamo, inoltre, che l'ipotesi di K. Kertelge, secondo la quale la giustizia di Dio si manifesterebbe «in Lui», cioè in Gesù Cristo, non si possa sostenere, se non in parte come vedremo. Infatti, non si capirebbe il silenzio del nome di Gesù Cristo, vista la frequenza con la quale compare nelle Lettere paoline e precedentemente citato in Rm 1,1.4.6.7.8, ma soprattutto perché gli unici personaggi espliciti in scena sono Dio da una parte, nell'azione salvifica e l'uomo credente dall'altra, come destinatario di salvezza. Certamente la Lettera ai Romani annuncerà Cristo in relazione alla salvezza, ma in questo contesto la semantica dell'espressione potrà evocare «Gesù Cristo» solo come derivazione di significati a partire dall'insieme della Lettera, come vedremo.

analogo complemento personale (cf. Gal 1,16: rivelare il Figlio suo in me, *en emoi*), 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»³¹.

Agli aspetti a favore della nostra ipotesi, R. Penna ne contrappone una serie in opposizione che vogliamo passare in rassegna e sottoporre a nostra volta a critica:

«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. 1 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 pyri apokalýptetai*»), 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 autoî* 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. Il costrutto pronominale, perciò, va riferito come neutro al preciso sostantivo “evangelo” del versetto precedente».³²

Di seguito le controdeduzioni alle osservazioni di R. Penna:

(1) È vero che normalmente il pronome personale «αὐτός» sta per un nome determinato ma siccome non abbiamo nella letteratura paolina un caso simile da confrontare in cui al seguito di una struttura con pronome indefinito «πᾶς», «τις» o il pronome relativo «ὃς» + verbo (=Rm 1,16: «παντὶ τῷ πιστεύοντι») corrisponde il pronome personale conseguente («αὐτός»), occorre osservare se in altri punti nel NT è rintracciabile una struttura sintattica simile. Abbiamo riscontrato i seguenti esempi:

Mt 10,32 Πᾶς ὃν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω καὶ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς:

³²Perciò **chiunque** mi riconoscerà davanti agli uomini, anch’io **lo** riconoscerò davanti al Padre mio che è nei cieli [CEI2008 Mt 10,32 par. Lc 12,8]

1Gv 2,10 ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν

¹⁰**Chi ama** suo fratello, rimane nella luce e non vi è **in lui** occasione di inciampo [CEI2008 Gv 2,10]

1Gv 2,15 Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἔάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ.

¹⁵Non amate il mondo, né le cose del mondo! Se uno ama il mondo, l’amore del Padre non è **in lui** [CEI2008 1Gv 2,15]

³¹ Cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani. Vol. I: Rm 1-5. Introduzione, versione, commento* (Scritti delle origini cristiane 6), EDB, Bologna 2004, 152.

³² Cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani. Vol. I: Rm 1-5. Introduzione, versione, commento* (Scritti delle origini cristiane 6), EDB, Bologna 2004, 152-153.

1Gv 3,9 **Πᾶς ὁ γεγεννημένος** ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.

⁹**Chiunque è stato generato** da Dio non commette peccato, perché un germe divino rimane **in lui**, e non può peccare perché è stato generato da Dio [CEI2008 Gv 3,9]

1Gv 3,15 **πᾶς ὁ μισῶν** τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἴδατε ὅτι **πᾶς ἀνθρωποκτόνος** οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν.

¹⁵**Chiunque odia** il proprio fratello è omicida, e voi sapete che **nessun omicida** ha più la vita eterna che dimora **in lui** [CEI2008 1Gv 3,15]

1Gv 4,15 **Ὅς ἐὰν ὁμολογήσῃ** ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ.

¹⁵**Chiunque confessa** che Gesù è il Figlio di Dio, Dio rimane **in lui** ed egli in Dio [CEI2008 1Gv 4,15]

Gli esempi tratti dal NT (per la LXX si veda, ad es.: Lv 21,18.21; Nm 19,13) sono sufficienti per mostrare quanto l'ipotesi che il sintagma «ἐν αὐτῷ» sia maschile e si riferisca all'espressione che la precede immediatamente al dativo «παντὶ τῷ πιστεύοντι – in ogni credente» sia alquanto più fondata di quella che ritiene di riferirlo al sostantivo neutro «τὸ εὐαγγέλιον» di Rm 1,16a. Dagli esempi tratti, ciò che grammaticalmente (nella prima parte dell'affermazione) può essere definito un sintagma «distributivo e indefinito» («qualsiasi credente...») – come sottolinea R. Penna – a ben vedere, appare invece assolutamente *personale e singolare* attraverso la ripresa del secondo membro dell'affermazione attraverso il pronome personale «ἐν αὐτῷ». Gli esempi sopra riportati confermano il dato secondo il quale ha ancor più senso transitare alla citazione di Ab 2,4 in cui il riferimento è direttamente rivolto «al credente», personalmente e singolarmente inteso. Il sintagma «ἐν αὐτῷ» rappresenta il passaggio dal primo al terzo elemento della referenza all'esperienza credente: 1) «παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι» → 2) «ἐν αὐτῷ» → 3) «ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται».

(2) La citazione di Gal 1,16 è, nella letteratura paolina, quella più vicina al lessico in oggetto in Rm 1,16-17. Riportiamo il testo e svolgiamo le nostre riflessioni:

Gal. 1,16 **ἀποκαλύψαι** τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι

16(si compiacque) **di rivelare in me** il Figlio suo perché lo annunciassi in mezzo alle genti, subito, senza chiedere consiglio a nessuno [CEI2008 Gal 1,16]

Le obiezioni di R. Penna a sostegno di una lettura di Rm 1,17 nella relazione terminologica tra il verbo «ἀποκαλύπτω» e il pronome personale «ἐν αὐτῷ» sono tutte di raffronto sintattico tra forma passiva o medio-passiva del verbo, oppure forma attiva o, ancora, nella funzione tra soggetto e complemento oggetto. Occorre però leggere il contenuto di Gal 1,16 nella sua completezza e non fermarsi a Gal 1,16a. Infatti, l'espressione presenta una duplice azione, l'una causante l'altra: Dio (=soggetto) si compiacque di rivelare («ἀποκαλύψαι») il Figlio Suo in me → perché io evangelizzassi il Figlio suo in mezzo alle genti... In altre parole, senza la rivelazione operata da Dio in Paolo del Figlio Suo, facendo accadere l'evento di Damasco, Paolo non avrebbe portato il Vangelo. Il Vangelo non è pertanto istituito come l'evento di potenza che accade in Paolo, bensì l'evento di potenza accaduto in Paolo è la rivelazione del Figlio suo in lui, causante la testimonianza evangelica. Ai cristiani di Roma, provenienti dalla genti, Paolo porta il suo Vangelo a loro e nell'annunciarlo riprende da capo la logica che lui stesso aveva sperimentato, cioè la rivelazione potente di Dio nella vita di colui che viene alla fede, come era accaduto in Paolo. Il Vangelo è lo strumento per ridire come avvennero attraverso i Profeti le opere potenti di Dio e quella annunciata ai Romani consiste nell'evento collegato al «Figlio suo Gesù Cristo, nostro Signore». Pertanto, anche in Gal 1,16 il Vangelo è al servizio della «potenza di Dio», della sua rivelazione nel cuore del popolo credente e del singolo credente: annuncia e testimonia tutto ciò; ma la «potenza di Dio» sta *nella sua opera che si rivela e non nel Vangelo che successivamente la*

racconta e la testimonianza.

(3) Il riferimento a 1Cor 3,13 che presenta il verbo nella forma passiva o medio-passiva e il dativo strumentale o modale pare a R. Penna più aderente alla sintassi di Rm 1,17:

1Cor. 3:13 ἐκάστου τὸ ἔργον φανερὸν γενήσεται, ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει, ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται· καὶ ἐκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ [αὐτὸ] δοκιμάσει.

¹³l'opera di ciascuno sarà ben visibile: infatti quel giorno la farà conoscere, perché **con il fuoco si manifesterà**, e il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno [CEI2008 1Cor 3,13]

Anche il valore strumentare più tipico della traduzione greca del prefisso ebraico *b^e*, non crea problemi alla comprensione del sintagma «ἐν αὐτῷ» riferito alla testimonianza credente. Infatti, la «potenza di Dio per la salvezza di chiunque testimonia la fede» si manifesta o *in colui che testimonia la fede* oppure anche *attraverso colui che testimonia la fede*. Sono possibili entrambi le interpretazioni e non fanno problema per il fatto che anche in Paolo l'esperienza della rivelazione potente di Dio del Figlio suo in lui lo ha portato a testimoniare la fede nel Figlio di Dio; la manifestazione *in lui* precede la manifestazione *attraverso di lui*, con la prima si riceve da Dio, con la seconda si offre ad altri l'esperienza ricevuta. Ed è esattamente l'autentica dinamica della fede ebraica, ricettiva e poi attiva nel e attraverso il credente. Se fosse riferito al Vangelo dovremmo sostenere che la salvezza di Dio è *operata* dall'annuncio del Vangelo e che il Vangelo stesso è lo strumento perché accada la giustizia di Dio; senza Vangelo non ci sarebbe il dono della giustizia di Dio. Il Vangelo non è all'origine, ma rappresenta la cassa di risonanza di ciò che è originario, fondato sull'evento della giustizia di Dio, nell'esperienza credente. Pertanto riconfermiamo la plausibilità del costrutto «ἐν αὐτῷ» riferito all'esperienza credente e *non* al Vangelo.

(4) Quest'ultimo aspetto delle osservazioni di R. Penna è il più delicato: se il tema è la manifestazione della «giustizia di Dio» che avviene fuori dalla persona credente, come nel caso del Vangelo annunciato che è «altro» e «di fronte» all'uomo che può accogliere o non accogliere, e tale sarebbe la manifestazione della «potenza di Dio», dobbiamo riconoscere che ci troveremo di fronte allo schema tipico della rivelazione veterotestamentaria, laddove a un Dio che dà la Legge corrisponde la risposta dell'israelita nel fare la Legge; così ad un Vangelo annunciato corrisponde la risposta del cristiano nell'adesione di fede e in quest'intreccio si manifesta la potenza del Vangelo. Invece, il registro posto in essere nella «nuova alleanza», presentata dai profeti Geremia ed Ezechiele, sposta il *punto d'incontro* dall'esterno e all'interno: dall'ordine della Legge su tavole di pietra, all'ordine della Legge scritta sul cuore, all'interno del popolo e di ciascun credente. Tale, ci pare, sia il profilo della presentazione di Paolo: non tanto un Vangelo annunciato dall'evangelista o apostolo che come Mosè proclama la parola e in quella si dà l'adesione o meno, bensì un intervento potente di Dio che irrompe nella storia del popolo, vi entra, vi abita, va a risiedere nel «suo cuore»; dall'ordine esteriore (Legge *alias* Vangelo) all'ordine interiore (giustizia di Dio come sua potente azione salvifica). La risposta credente avviene a partire dall'evento potente che parte da Dio, nella logica tipica della discesa dello Spirito Santo, Spirito di potenza, cioè di Santificazione. Il luogo e lo strumento per la diffusione è il «cuore del credente» e il Vangelo è l'esplicitazione in parola dell'evento fondatore. La potenza sta nell'evento, nell'atto di giustificazione, cioè nell'azione di salvezza, da parte di Dio. Giustizia attiva di Dio e accoglienza da parte del credente permettono entrambi di far agire la potenza di Dio *nel* e *con* il credente. Tale schema è ben presentato a conclusione della sezione in Rm 2,25-29 nel dimostrare quale sia la vera circoncisione, cioè il vero segno dell'alleanza: «²⁹ma Giudeo è colui che lo è *interiormente* («ἐν τῷ κρυπτῷ») e la circoncisione è quella del cuore, *nello spirito* («ἐν πνεύματι»), non nella lettera; la sua lode non viene dagli uomini, ma da Dio» [Rm 2,29]. Come si vede, l'ordine della salvezza che è basato sull'alleanza simbolizzata dalla circoncisione segue esattamente il registro interiore e non esteriore come sarebbe invece quello del «Vangelo», analogamente alla «Legge» data a Mosè.

Dalle controdeduzioni qui offerte ci pare molto più probabile ritenere che il costrutto pronomiale «ἐν αὐτῷ» si riferisca al «credente» piuttosto che all'evangelo, sebbene la totalità degli interpreti

neppure si sia posta il problema della duplice possibilità semantica dell'espressione.

Soprattutto la scelta della citazione del testo di Abacuc ci pare decisiva per questa riflessione esegetica: se è il «Vangelo» il soggetto agente della proposizione e in esso si rivela la giustizia di Dio «dalla fede alla fede, **come sta scritto...**», a questo punto ci aspetteremmo una citazione che faccia emergere un termine legato al campo semantico della «parola», dell'«annuncio», invece viene presentata la figura del «giusto», cioè una figura, potremmo dire, *personale*: il vero punto di osservazione è la potenza di Dio, la sua giustizia che si rivela nel credente, ricompreso come «giusto» che vive dalla fede!

Per questi motivi, riteniamo che in questi versetti Paolo dia il via alla presentazione dell'ordine salvifico fondamentale trattato nelle pagine dell'AT e che ha a che fare con la forma tipica della «giustizia forense», la quale salva il giusto, premiandolo e condanna l'empio, punendolo. Il profilo della duplice via è così riassunto in Rm 1,16-18 e sviluppato fino a Rm 3,20, giungendo all'aporia di tale visione salvifica, al punto da dover spingere nella nuova direzione, quella prospettata dalla forma della giustizia che chiamiamo «giustizia del re», caratterizzata dalla sospensione o annullamento della pena rispetto alla colpa contratta da tutta l'umanità. Il Vangelo annuncia entrambi le modalità entro le quali si è posta la giustizia di Dio nella storia; la sua ultima espressione, nel Figlio Gesù Cristo, assume la forma della «giustizia del re». Rm 1,16-17, presentando la «potenza di Dio per la salvezza di chiunque testimonia la fede», e questa è chiamata «giustizia di Dio», altro non fa che aprire già alla nuova possibilità dell'altro ordine salvifico, quello della «giustizia del re», solo nella misura in cui viene annullata la pena a motivo di un riscatto realizzato nella morte redentrice del Figlio Gesù. In questo senso, Rm 1,16-17 è collegato con Rm 3,21ss.

3.2.3. Proposta di interpretazione complessiva

3.2.3.1. Comprensione del testo

Martin Lutero, nel suo commento alla Lettera ai Romani, così si esprime attorno a questo testo:

«E' infatti potenza di Dio (1,16)

[...] Dunque affermare che l'Evangelo è potenza di Dio, cioè che l'Evangelo è forza dello Spirito, è ricchezza, armatura, ornamento, è ogni bene dello stesso Spirito (dal quale si riceve tutta la propria capacità), e affermare che tutto ciò viene da Dio è fare un discorso valido quanto quest'altro: ricchezze, armi, oro argento, regni ed altre cose di questo genere costituiscono la potenza degli uomini, sono ciò grazie a cui essi hanno la forza di fare tutto quel che fanno, e senza di cui non possono fare nulla.

La giustizia di Dio si rivela (1,17)

Nelle dottrine umane viene rivelata ed insegnata la giustizia degli uomini, cioè chi sia giusto ed in che modo si sia giusti e come si diventi tali ai propri occhi e davanti agli uomini. Invece, solo nell'Evangelo si rivela la giustizia di Dio (cioè chi sia giusto, come si sia giusti e come si diventi tali davanti a Dio), per mezzo della sola fede con cui si crede alla Parola di Dio, com'è detto nell'ultimo capitolo di *Marco*: “Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo; chi non crederà, sarà condannato”. Infatti la giustizia di Dio è la causa della salvezza. Qui di nuovo per “giustizia di Dio” non si deve intendere quella grazie alla quale Dio è giusto in sé, ma quella mediante la quale noi veniamo giustificati da lui. Ciò accade per mezzo della fede nell'Evangelo. / Onde il beato Agostino, al capitolo XI dello scritto *Lo spirito e la lettera*, afferma: “Si dice perciò giustizia di Dio, perché è Dio che, impartendola, ci fa giusti. Come pure è salvezza del Signore quella con cui egli ci fa salvi”. Agostino dice la medesima cosa nel capitolo IX dello stesso scritto. / E ciò è detto per distinguerla dalla giustizia degli uomini, la quale risulta dalle opere, appunto come la definisce apertamente Aristotele nel III libro dell'*Etica*. Secondo lui, la giustizia consegue agli atti e sgorga dagli atti. Invece, secondo Dio, la giustizia precede le opere e le opere provengono da essa. / Per fare un paragone: come nessuno può svolgere le mansioni di un vescovo o di un sacerdote, senza essere stato prima consacrato e santificato a questo scopo, così le opere di persone non ancora giustificate sono come quelle d'un uomo che, pur non essendo sacerdote, svolga le mansioni del sacerdote e del vescovo; in altri termini: sono

azioni sciocche, sono scene da commedianti, simili a quelle dei ciarlatani./

In secondo luogo bisogna osservare che l'espressione: **da fede a fede** (1,17) viene interpretata in maniera diversa. Lyra la intende così: "Dalla fede informe alla fede formata". Ma ciò non va affatto bene, poiché nessun giusto vive per la fede informe, né da essa proviene la giustizia di Dio. Qui però il testo sostiene l'una e l'altra cosa [Nota 98: «Cioè che "il giusto vive di fede" e che la giustizia di Dio proviene dalla fede»]. A meno che, con fede informe, non si voglia intendere la fede dei principianti, con fede formata, la fede dei perfetti [Nota 99: «La fede dei principianti è quella di chi non è ancora del tutto in chiaro sul modo d'intendere la giustificazione in tutte le sue implicazioni»]. Infatti, la fede informe non è fede; ma rappresenta piuttosto l'oggetto della fede. Non penso proprio che uno possa credere con fede informe; invece con essa si può ben vedere ciò che è da credere e così si può rimanere in sospeso. [...] Dunque il senso è manifestamente questo: la giustizia di Dio proviene totalmente dalla fede, in modo tale però che, crescendo progressivamente, non si risolve in visione, ma diventa una fede sempre più luminosa, secondo quanto è detto in *II Corinzi*, al capitolo IV: "Noi veniamo trasformati passando di splendore in splendore" ed anche: "Progrediamo di potenza in potenza". Così, anche qui, "da fede a fede" significa che la fede andrà sempre più aumentando, affinché "chi è giusto continui ad essere ulteriormente giustificato", e nessuno ritenga subito di avere già raggiunto la meta, e con ciò smetta di progredire, cioè cominci a venir meno./ Il beato Agostino, nel capitolo XI dello scritto *Lo spirito e la lettera*, interpreta così: "Dalla fede di coloro che annunciano alla fede di coloro che obbediscono". Paolo di Burgos dice: "Dalla fede della sinagoga" (assunta come punto di partenza) "alla fede della Chiesa" (intesa come punto d'arrivo). Ma l'apostolo dice che la giustizia proviene dalla fede; ora i pagani non hanno avuto una fede a partire dalla quale avrebbero potuto essere condotti ad un'altra fede ed essere giustificati». ³³

I due versetti in oggetto sono un concentrato di terminologia che solo l'analisi attenta della Lettera riuscirà a presentare: il rapporto tra «giustizia di Dio», la figura del «giusto» della citazione, il concetto di salvezza, la realtà della fede.

Tentiamo di sintetizzare la posta in gioco annunciata in questa apertura della Lettera tenendo come punto di osservazione le cose dette e l'analisi della struttura e il significato che porta in sé la citazione di Ab 2,4.

• Il testo di Paolo: «ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται»

• Il testo ebraico: הַגִּיּוֹר עֲפֹלָה לְאִישׁ יִשְׁרָאֵל בּוֹ יִצְדִּיק בְּאֵמוּנָתוֹ יִהְיֶה

[«Ecco, soccombe chi non ha l'animo retto; il giusto invece per la *sua* fedeltà vivrà»]

• Il testo della LXX: «ἐὰν ὑποστείληται οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται» [«se si sottrae io non mi compiaccio di lui, invece il giusto per la *mia* fedeltà vivrà»]

È utile osservare che sapientemente Paolo fonda la sua affermazione su Ab 2,4 senza specificare a chi appartenga l'azione credente e di fiducia. Mentre il testo masoretico ebraico fondava il dono della vita, quindi la salvezza sulla fedeltà/ fede del credente [«... per la *sua* propria fedeltà vivrà»], il testo greco della LXX, invece, fonda la vita del giusto sulla fedeltà di Dio [«...per la *mia* fedeltà vivrà»]. L'incrocio tra la fede/ fedeltà del soggetto credente e quella di Dio è lasciata aperta dalla citazione di Paolo al fine di permettere una creazione di una nuova interpretazione in ambito salvifico, inserendovi la figura stessa di Gesù come credente, fedele e testimone per eccellenza, a partire da Rm 3,21ss. Riprenderemo l'approfondimento di questo aspetto tra poco.

Dice H. Schlier concludendo il suo commento:

«La σωτηρία però si attua solo là dove c'è la fede che si apre ad essa e l'accoglie. Soltanto per chi ha la fede questa anticipata δικαιοσύνη θεοῦ diviene esperienza e realtà della salvezza. Ciò è posto in rilievo con l'espressione ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. È questo un semitismo che ha paralleli non solo in un'iscrizione funeraria (ἐκ γῆς εἰς γῆν ὁ βίος οὗτος), ma anche in numerosi passi dei LXX, ad es. *Ier.* 9,2: ἐκ κακῶν εἰς κακὰ, *Ps.* 83,8: ἐκ

³³ M. LUTERO, *La Lettera ai Romani (1515-1516)* (A cura di Franco Buzzi; Classici del pensiero cristiano 7, Cinisello Balsamo (Milano) 1991) 203-208.

δυνάμεως εἰς δύναμιν, 2Cor. 2,16: ἐκ θανάτου εἰς θάνατον ... ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν (cfr. 3,18; 4,17). Il significato semplicemente rafforzativo di ἐκ πίστεως non allude in alcun modo allo svolgimento della fede nel tempo e al suo processo interiore; è quindi fuori luogo intendere ἐκ πίστεως εἰς πίστιν o nel senso che la fede nasce come fiducia per trasformarsi in assenso, o che dalla fede di colui che predica nasce la fede di colui che ascolta, o che la πίστις muove dalla “fedeltà” di Dio e approda alla “fede” dell’uomo, oppure ancora che dalla fede veterotestamentaria si passa a quella del N.T. Grammaticalmente la nostra formula non si riferisce né al soggetto né al verbo, bensì è un’apposizione di tutta la frase. Essa specifica, diciamo così, la dimensione entro la quale si attua questa rivelazione della giustizia di Dio. Che l’evento della giustizia di Dio si compia nell’evangelo, purché incontri una fede senza limiti e riserve, cioè, secondo l’Apostolo, è conforme alla Scrittura, la quale vien citata nel v. 17b a confermare appunto la verità di questa asserzione. [...]

Paolo, dunque, nei vv. 16-17 passa dalle considerazioni personali al tema della lettera e con parole proprie -a differenza di 1,3s.- espone alla comunità romana quel che secondo lui l’evangelo è, ossia una potenza di Dio che si manifesta e apporta la salvezza a chiunque crede, non importa se giudeo o greco. In effetti, nell’evangelo si appalesa la “giustizia di Dio”, quella giustizia che si attua ed agisce nell’ambito della fede, come attesta già la Scrittura in Abac. 2,4s».³⁴

Utile per un approfondimento puntuale della citazione, questo commento considera l’espressione di Rm 1,17b -che ritroviamo anche in Gal 3,11 [«ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται»] e in Eb 10,38 [«ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται»]- in relazione all’espressione «ἐκ πίστεως εἰς πίστιν». Centriamo di nuovo l’osservazione sulla differenza della citazione di Paolo rispetto al TM e alla LXX:

- Il TM contrappone un giudizio di condanna per chi non ha animo retto, e la vita per chi è giusto a motivo della propria fedeltà al Signore. Il contesto della citazione in Abacuc è di carattere escatologico, è annunciato un tempo, un’ora in cui si dovrà compiere il giudizio di Dio. Questo dato non ci deve sfuggire, soprattutto se consideriamo il tenore di questi versetti nella Lettera ai Romani e l’argomentazione a partire da Rm 1,18, caratterizzata da elementi apocalittici, legati all’ira imminente di Dio.

- I LXX spostano l’accento della fedeltà al Signore: ovvero la salvezza per il giusto dipenderà dalla fedeltà *del* Signore: «il giusto per la *mia* fedeltà vivrà»!

È curioso notare quanto i due testi rispondano alle due prospettive della fede nell’AT, quella dell’uomo, nella fedeltà alla Legge del Signore, e quella di Dio nella fedeltà alla sua alleanza con il popolo. Paolo lascia in sospeso l’annotazione del pronome personale, sembra prendere le distanze da un’appropriazione dell’esperienza di fede: così facendo lascia ulteriormente indeterminato il valore della stessa «fede», aumentando il quoziente di incomprensione del testo stesso.

«Come sta scritto...»: la struttura della citazione della scrittura provoca retoricamente un duplice effetto; anzitutto un confronto tra parola ed evento, quel che la Parola aveva affermato si conferma nell’evento annunciato; in secondo luogo l’evento illumina la scrittura e la scrittura illumina l’evento. Se vogliamo comprendere i vv. 16-17 necessariamente dobbiamo «condizionarli» semanticamente a partire dalla citazione scritturistica; e se vogliamo comprendere il senso offerto da Paolo alla citazione -con le dovute variazioni dall’originale- dobbiamo considerare la logica interna ai vv. precedenti.

Ora, discostandoci dall’interpretazione di H. Schlier -che abbiamo riportato per l’autorità che rappresenta- tentiamo di rileggere complessivamente questi due versetti illuminandoli a partire dalla citazione finale.

La citazione, come abbiamo già osservato, *non ha* come soggetto agente il «Vangelo» bensì la figura del «giusto». Questa è posta in relazione a due grandezze, quella della «fede» e quella della

³⁴ H. SCHLIER, *La lettera ai Romani* (Traduzione italiana di Roberto Favero e G. Torti. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti; Commentario teologico del Nuovo Testamento VI, Brescia 1982) 95-97.

«vita». La prima -la «fede»- è richiamata per due volte in questi versetti: «in chiunque crede, per il Giudeo anzitutto e per il Greco» e «dalla fede alla fede». La seconda -la «vita»- è invece sottesa al termine «salvezza» poiché questo è posto in relazione alla figura del «credente»; inoltre si intuisce che il campo semantico della «vita», oltre ad acquisire il valore della «salvezza» ha anche a che fare con «giustizia/giustificazione». Quindi la salvezza, come la giustizia sono *di* Dio, donati a chiunque crede, Giudeo e Greco; cioè, la giustificazione di Dio che dona la salvezza si rivela in ogni credente secondo quella che è la dinamica della fede, descritta con l'espressione «di fede in fede/dalla fede alla fede...».³⁵ La radice semitica di questa espressione, richiamata da H. Schlier, può essere probabile -indicando la «pienezza della fede»- anche se, ci si domanda, per qual motivo Paolo non avrebbe dovuto tenere la sola prima parte dell'espressione [«ἐκ πίστεως»] in parallelo con la citazione di Abacuc. Un esempio analogo in italiano potrebbe suonare così: «tutto si manifesta *da una parte all'altra*, come dice il proverbio: l'uomo fortunato *da una parte* trova la via d'uscita»: è chiaro per tutti che nell'idioma italiano, «da una parte all'altra» significa «da ogni parte», ma il fatto di avere citato un proverbio [inventato per l'esempio!] che riprenda solo la prima metà dell'espressione obbliga a immettere una dinamica diversa all'espressione «da una parte all'altra», ovvero fa nascere la domanda circa la destinazione e il cammino che procede appunto «da una parte all'altra». Così è per l'espressione «da fede in fede»: ammettiamo anche che esso significhi «l'autentico contesto della fede o la pienezza della fede», ma l'aver citato il testo di Abacuc imprime anche all'orecchio semita l'impressione di un cammino entro il quale si rivela la giustificazione di Dio. Per questo è importante che il cammino sia compiuto da una persona, da ogni persona, da ogni credente, perché in lui [non nel vangelo] si rivela la potenza salvifica che è detta «giustizia di Dio». Infatti, come questa giustizia si rivela nell'itinerario della fede nel credente, così l'ira di Dio dai cieli si rivela su ogni empietà e ingiustizia di uomini: endiadi per dire che essa si rivela sugli uomini empì [Rm 1,18ss]!

Ecco il parallelismo:

- la rivelazione della giustizia di Dio sul giusto dalla fede;
- la rivelazione dell'ira di Dio sull'empio!

Questa è la transizione al quarto «γάρ»: Rm 1,18ss.

In sintesi, contro una certa enfasi kerygmatica,³⁶ fortemente centrata sull'ipostatizzazione dell'annuncio evangelico, questo testo paolino, considerato tra i testi più importanti, sostiene che il luogo di rivelazione vero dell'intervento salvifico di Dio non è il *Vangelo* ma *l'uomo credente*, in

³⁵ Cfr. anche la presentazione di U. Vanni: «*da fede a fede*: le interpretazioni di questa frase quanto mai densa si possono ridurre a due serie. La prima dà all'espressione: "da... a...", il valore di moto o luogo figurato e ne segue necessariamente una variazione del primo termine rispetto al secondo: da una fede minore a una fede maggiore (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, V, 12,4); dalla fede dei predicatori alla fede dei credenti (LEENHARDT, 33). Ma, sulla scorta dell'uso parallelo della espressione in 2Co 2,16, e tenendo presente l'uso semitico di indicare una totalità mediante i suoi estremi (ad es. "Da Dan a Bersabea", 1Sm 3,29; 1Re 5,5 ecc., indica tutta e sola la regione palestinese), emerge una seconda interpretazione, preferibile perché più consona al pensiero di Paolo: "da fede a fede" significa che tutta l'azione della giustificazione è come immersa nella fede, avviene nell'ambito della fede e in senso esclusivo»: U. VANNI, *Lettere ai Galati e ai Romani* (Versione introduzione e note di Ugo Vanni; Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 40, Milano 1979) 97.

³⁶ Riportiamo un passo dalla «Teologia del NT» di R. Bultmann che bene illustra questa concezione: «Su questa stessa linea va letto *Rom.* 1,17, dove si dice che la δικαιοσύνη θεοῦ viene 'rivelata' (ἀποκαλύπτεται) attraverso la predicazione. Il senso non è infatti che la predicazione presenta una dottrina sulla giustizia, ma che attraverso la predicazione la giustizia diventa una possibilità (realizzata nel credente) per l'uditore.

Nello stesso senso in *Rom.* 1,18 si dice della γὰρ ὀργὴ θεοῦ: ἀποκαλύπτεται ἀπ' οὐρανοῦ, cioè il giudizio in cui si esprime la collera di Dio (cf. § 31,1) viene alla ribalta, si compie, appunto nel presente. E ancora sulla stessa linea leggiamo in *Gal.* 3,23: Πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι, [prima che venisse la fede noi eravamo rinchiusi sotto la custodia della legge in attesa della legge [sic! «fede»] che doveva essere rivelata]; ora questo ἀποκαλυφθῆναι è realtà presente (ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως [venuta la fede] v. 25), cioè non che ora venga presentata una dottrina finora sconosciuta sulla πίστις ma è la fede stessa che è diventata possibilità, anzi per il credente realtà, è la fede stessa che è entrata nel mondo degli uomini»: R. Bultmann, *Teologia del Nuovo Testamento* (Biblioteca di teologia contemporanea 46, Brescia 1985) 261-262.

lui si rivela Dio. Questo prepara la strada per la comprensione cristiana della rivelazione, *centrata sulla persona di Gesù Cristo nella cui esperienza storica è inscritta la rivelazione di Dio, il Vangelo di Dio, la giustizia di Dio che è potenza per la salvezza di chiunque crede!*

3.2.3.2. Rm 1,16-17: «propositio» o «partitio» dell'intera Lettera?

Per chi lavora con l'esegesi retorica, attenta alla «dispositio» del testo nelle le modalità attraverso la quali Paolo ha disposto i vari elementi argomentativi nei suoi scritti, intravede in Rm 1,16-17 un luogo di osservazione particolarmente importante su tutta la Lettera. C'è discussione tra gli studiosi attorno all'estensione di tale enunciato sul corpo della lettera. J. N. Aletti nel suo saggio sulla lettera ai Romani³⁷ fa lo «status quaestionis» del problema e richiama soprattutto le proposte di moltissimi commentatori secondo i quali questi versetti sarebbero una «propositio» o forse, meglio una «partitio». La «propositio» vuole enunciare in sintesi -con interesse argomentativo- i valori che successivamente emergeranno nell'analisi; la «partitio» è maggiormente attenta ad accennare alla divisione dei momenti argomentativi, cioè i capitoli salienti del discorso retorico.³⁸ Ecco l'esempio:

1,16 annuncia Rm 9-11: «del Giudeo anzitutto e del Greco»

1,17a enuncia la tesi di Rm 1-4: «ora, indipendentemente dalla legge si è manifestata la giustizia di Dio... » [Rm 3,21-22]

1,17b enuncia la tesi di Rm 5-8: «il giusto dalla fede vivrà»

Coloro che insistono sul valore di Rm 1,16-17 come «propositio» pongono il testo in relazione stretta con Rm 3,21-22, affermando che essa ne è l'anticipazione.

Questo modo di procedere, che ha la finalità di scandire e sezionare il pensiero dell'autore entro schemi logici, corre il rischio di non cogliere sufficientemente la dinamica del testo.

Ci spieghiamo: è vero che esiste uno stretto rapporto parallelo³⁹ tra i due testi, ma ciò non deve oscurare la tensione interna ed esterna di Rm 1,16-17, testo rivolto a ciò che precede, nella tematica del «Vangelo» e a ciò che segue, in struttura parallela, con la tematica dell'«ira di Dio» su tutti gli uomini. Ebbene, riprendendo il rapporto con Rm 3,21-22, annotiamo che esso non è corretto poiché questo testo sintetico va esteso includendovi il v. 23 [«tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio»], che corrisponde, in massima sintesi, al tema dell'«ira di Dio» trattato in Rm 1,18ss; ebbene, tale scansione, giustizia di Dio, salvezza del credente, da una parte e ira di Dio sull'empietà e il peccato dell'uomo, dall'altra, rappresentano la sintesi della sezione di Rm 1,16-3,20! Questo significa che per comprendere l'argomentazione che inizia da Rm 3,21 occorre entrare nella sezione molto complessa di Rm 1,16-3,20.

Conclusione: Rm 1,16-17 non può essere intesa come «propositio» e neppure come «partitio», essa rappresenta solo una faccia dell'intera medaglia che mostra anche il volto altrettanto misterioso dell'ira divina sull'empietà, accanto al volto del Dio salvatore: ma per enunciare la novità evangelica occorre ricostruire i termini drammatici della questione della salvezza: questo è il compito della sezione di Rm 1,18-3,20. Ancora: in che cosa consiste il Vangelo di Dio, cioè la buona novella, se esso afferma la salvezza per il «giusto»? [=Il giusto dalla fede vivrà?]. Questo concetto di salvezza era già presente anche nel giudaismo: il giusto vivrà, il malvagio perirà: è il tema delle «due vie» collocato entro una prospettiva della «giustizia forense»!⁴⁰ Ora, è il tema della «giustizia di Dio» e dell'«ira di Dio» che permette di riqualificare entrambe le categorie solo a partire dalla rilettura dell'evento Cristo. Cioè, Paolo si colloca entro lo schema giudaico della

³⁷ J. N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*. Clefs pour interpréter l'épître aux Romains (Paris 1991) 39ss.

³⁸ Per questi aspetti cfr.: R. BARTHES, *La Retorica antica* (Traduzione dal francese di Paolo Fabbri; Milano 21985); B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica* (Studi Bompiani, Milano 1992⁶).

³⁹ J. N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*. Clefs pour interpréter l'épître aux Romains (Paris 1991) 50ss.

⁴⁰ N.B.: l'espressione è nostra, non di Paolo, finalizzata a raccogliere concettualmente il movimento argomentativo, secondo il quale il Vangelo non è tanto ciò che è detto in Rm 1,16-17, quanto piuttosto l'ampiezza dell'argomentazione che si distenderà a partire da Rm 3,21 fino a Rm 11.

salvezza e lo fa procedere re-interpretandolo alla luce dell'evento cristologico! In questo sta la novità! Pertanto, non ci si deve bloccare su Rm 1,16-17 e cogliere in questi versetti l'entità del Vangelo, poiché, se li leggiamo alla maniera giudaica, restano perfettamente coerenti:⁴¹ il Vangelo di Dio è esattamente l'evento salvifico nel «Figlio suo Gesù Cristo nostro Signore», ma ciò non è detto esplicitamente in questi versetti, semmai solo nella sezione precedente [Rm 1,1-15]. Paolo è interessato a riqualificare le categorie veterotestamentarie della «giustizia» e del «giudizio di Dio», categorie tipicamente escatologiche e apocalittiche. Per far questo egli si impegna per oltre due capitoli: Rm 1,16-3,20.

3.3. RM 1,18-3,20: UN TESTO CONTRADDITTORIO NEL CORPO DELLA LETTERA?

«Il brano epistolare Rom 1,18-2,29 presenta notoriamente delle interessanti questioni, non solo a livello di esegesi di dettaglio, ma anche per quanto riguarda la sua valutazione globale: e non solo dal punto di vista letterario, ma anche storico-teologico. Proprio a questo proposito vogliamo prendere in considerazione due tesi diverse anzi opposte. Secondo alcuni, si rifletterebero qui la prassi e il contenuto della predicazione missionaria di Paolo. Secondo altri, invece, queste pagine non sarebbero altro che una ripresa di schemi e contenuti giudaici e quindi saremmo in presenza di una *pièce* né paolina né cristiana.

I. Predicazione missionaria di Paolo?

La prima esposizione diffusa di questa tesi si trova in uno studio d'inizio secolo ad opera di E. Weber. Questo autore, stabilendo persino un parallelo con il discorso dell'Areopago di At 17, sostiene che i primi tre capitoli di Rom, più che ogni altra lettera paolina, riflettano la predicazione missionaria dell'Apostolo o almeno parti di essa; per la verità egli precisa che non abbiamo qui la semplice riproduzione di un discorso missionario, ma il quadro propedeutico dell'annuncio missionario vero e proprio. In pratica, Paolo cominciava con un appello all'unico Dio e all'apertura alla verità presente nell'uomo; anche il giudeo era invitato a superare la resistenza dell'autoaffermazione, poiché se non la si spezza non c'è spazio per l'evangelo.

Nella letteratura più recente questo tipo di approccio al nostro brano si trova appena accennato nei commenti di O. Michel e O. Kuss, mentre è criticato da E. Käsemann. [...]

Dal punto di vista funzionale, le pagine del nostro passo sono ordinate a fare da contrappunto al tema della «giustizia di Dio», che è sostanzialmente nuovo nell'ambito delle lettere paoline. Quindi l'intera sezione Rom 1,18-2,29 (anzi, fino a 3,20) sa di apposita riflessione, formulata in termini nuovi così da illuminare per contrasto tale decisivo concetto evangelico.

II. Inserimento di un sermone sinagogale?

Una tesi del tutto opposta alla precedente è sostenuta da E.P. Sanders, secondo cui Paolo in Rom 1,18-2,29 riporta soltanto materiale omiletico del giudaismo della diaspora. A parte la piccola frase in 2,16b, nulla sarebbe distintivo del pensiero di Paolo, che non vi lascia alcuna impronta specifica. L'autore è categorico: il nostro passo «va letto come un sermone sinagogale...; il punto di vista cristiano non vi gioca alcun ruolo, l'intero capitolo è scritto in una prospettiva giudaica» [Nota 7: «*Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983, 129 (tr. it. SB 86, Brescia 1989)]. Ciò risulterebbe, oltre che dalla polemica anti-idolatra in 1,18-32 tipica del giudaismo ellenistico, da alcune affermazioni del capitolo 2: così in 2,4 il detto sulla *metanoia* è completamente atipico; in 2,13 è sorprendente che l'Apostolo riconosca una giustificazione in base all'osservanza della legge; ancora in 2,13 la locuzione *dikaios parà tōi theōi* («giusto presso Dio») è giudaica e priva di paralleli paolini; in 2,27 l'affermazione secondo cui i pagani che osservano la legge giudicheranno i giudei è in discordanza con 1Cor 6,2 secondo cui saranno i cristiani a giudicare il mondo; infine il *pneûma* in 2,29 non è lo Spirito di Dio bensì «the inner self», poiché la *sarx* del v. 28 a cui si oppone non è una potenza negativo-alternativa ma è il corpo fisico della circoncisione.

Sanders poi ritiene che queste pagine non siano comunque una vera interpolazione, perché si adatterebbero tematicamente all'intento di Paolo: anche se non fu l'Apostolo a

⁴¹ La giustizia di Dio diviene salvezza operante in ogni credente appartenente al popolo d'Israele, del discendente dalle dodici tribù e del pagano, che entra come proselito in seno alla tradizione ebraica: questa consegna nella fede a Dio offre la vita al «giusto». Se pensiamo quindi l'espressione «per il Giudeo prima e per il Greco» in un'ottica di proselitismo ebraico comprendiamo fino in fondo il valore della precedenza per il popolo di Dio chiamato all'origine. Tutte le nazioni potranno entrare a far parte di questa eredità, secondo le promesse dei profeti, nei tempi escatologici.

comporre il passo in questione, egli lo inserì qui perché tratta della salvezza e in particolare di quella che dipende dall'obbedienza alla legge. [...]

III. Teologia inculturata

[...] La cosa più evidente nel nostro brano epistolare è che Paolo vi sviluppa una riflessione teologica profondamente inculturata: essa infatti, anche se concerne gli uomini in generale, li considera culturalmente "situati". Perciò l'Apostolo non si accontenta di accusare da una posizione di mera diversità, ma lo fa impegnando linguaggio e concetti propri di coloro ai quali si rivolge. Ecco perché si può ritrovare in queste pagine un "vorgeformtes Material". Esso è reperibile più facilmente in Rom 1,18-32, che di fatto gode in genere della maggiore attenzione degli studiosi; qui si individuano: il tema apocalittico di una universale peccaminosità, il tema (giudeo-ellenistico) di una retribuzione immanente che considera il vizio stesso come propria pena, e lo schema tanto ellenistico quanto giudaico del "Lasterkatalog". Ma anche Rom 2 rivela chiare tracce di argomentazioni comuni ai contemporanei di Paolo: così l'esigenza della conversione (tanto giudaica quanto pagana), il giudizio finale in base alle opere (*idem*), il concetto ellenistico di legge naturale, quello deuteronomistico di circoncisione del cuore, e l'idea giudaica (rabbinica) dell'equivalenza fra la trasgressione di un precetto e la trasgressione di tutta la legge (unitamente al concetto di legge come incarnazione della volontà di Dio: 2,20b).

Ora, tutta questa tematica stabilisce certo dei ponti tra Paolo e gli uomini del suo tempo. Ma l'intero discorso, tutt'altro che proclamare la speciale elezione di Israele (come avviene nel giudaismo ellenistico), è subordinato all'annuncio dell'evangelo cristologico. L'Apostolo accosta e fonde elementi ellenistici e giudaici, ma conferendo loro un particolare orientamento. Sulla scorta di Bussmann possiamo scorgere tre gradi nella sua argomentazione. Pur appoggiandosi alla filosofia ellenistica da una parte e alla torologia giudaica dall'altra, egli supera entrambe formulando un'accusa sui rispettivi versanti. Poi appare che, in opposizione alla predicazione giudaica dell'elezione e dell'ira, la sua accusa non conosce eccezioni, poiché tutti sottostanno all'ira di Dio. Infine, risulta che non l'ira di Dio è lo scopo ultimo dell'accusa, ma essa fa solo da sfondo contrastante all'annuncio della giustizia salvifica di Dio, su cui in 3,21ss culminerà tutta la sezione come ripresa del tema già prospettato in 1,17.

Tutto il discorso racchiuso in Rom 1,18-2,29, dunque, contiene ben poco di specificamente cristiano, se si eccettua il frammento vagante 2,16b, che non riesce certo a conferire un'impronta veramente paolina all'insieme; inoltre, resta perlomeno discutibile il senso di *pneûma* in 2,29. Ma, come già accennato, il taglio cristiano dell'esposizione non consiste propriamente nella materia trattata, bensì nella sua cornice e nella sua funzione. Ciò non implica, comunque, che la materia sia desunta in blocco da una composizione anteriore (né preredazionale, né extracristiana).⁴²

Questa lunga citazione tratta da uno studio di R. Penna vuole introdurci nel merito della questione dell'interpretazione di questo apparente «masso erratico» nella Lettera ai Romani. Nostro scopo è mostrare il ruolo indispensabile della sezione, superando il pre-giudizio dello sganciamento da Rm 1,16-17. Infatti, l'interpretazione che abbiamo offerto di Rm 1,16-17 ci ha portati a rileggere il testo in parallelo con i versetti seguenti, entro una visione di «rivelazione del giudizio di Dio», salvezza per il «credente giusto» [vv. 16-17] e condanna per l'«empio e l'ingiusto» [vv. 18ss]. Presentiamo ora anzitutto la documentazione sulla struttura parallela, in seguito il processo argomentativo lungo la sezione, infine, la sintesi attraverso uno schema visivo.

3.3.1. Elementi del parallelismo

L'aver collocato Rm 1,16-17 in stretta relazione con i versetti successivi, ci porta a non affidare a quel testo quell'importanza retorica conclamata così da isolarlo dal suo contesto precedente e successivo [collegandolo, come abbiamo visto, con Rm 3,21-22]. Già abbiamo evidenziato il parallelo, nel senso della ripresa dell'annuncio tradizionale profetico impostato sul tema delle «due vie», tematica tipicamente etica, spostata sull'impegno e la responsabilità dell'uomo di fronte al dono di Dio. È curioso osservare infatti come Paolo in questa sezione in oggetto di analisi parta dalla concezione profetica della salvezza e la qualifichi dall'interno, rileggendola nella sua attesa

⁴² Da: «Rom 1,18-2,29 tra predicazione missionaria e prestito ambientale» in: R. PENNA, *L'apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia (Parola di Dio. Seconda serie 12, Cinisello Balsamo (Milano) 1991) 126-133.

escatologica, identificando l'evento escatologico in Cristo Gesù.

Il parallelo delle «delle vie» in questi due pannelli ha molti punti di contatto, li evidenziamo:

- «δύναμις=potenza»: abbiamo già annotato come questo termine sia annunciato in Rm 1,4 riferito a Dio, al suo Spirito e in Rm 1,20 riferito sempre a Dio. In questa seconda citazione troviamo il parallelo, là dove Dio manifesta la sua «potenza» nel salvare, giustificare ma anche nella sua ira: è il tempo escatologico del giudizio!

- «σωτηρία=salvezza»: evidentemente il parallelo funzionerà al contrario, nel senso della condanna, come conseguenza dell'empietà e dell'ingiustizia: cfr. Rm 1,24-2,11:

«E pur conoscendo il giudizio di Dio, che cioè gli autori di tali cose meritano la **morte**, non solo continuano a farle ma anche approvano chi le fa» [Rm 1,32]

- «παντι τῷ πιστεύοντί Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι= ogni credente, del Giudeo prima e del Greco»: all'espressione legata al tema della fede siamo portati in avanti a partire dall'inizio del cap. 3; mentre il bilancio circa il «Giudeo e il Greco» è fatto in due momenti:

«Tribolazione e angoscia per ogni uomo che opera il male, per il Giudeo prima e poi per il Greco; gloria invece, onore e pace per chi opera il bene, per il Giudeo prima e poi per il Greco, perché presso Dio non c'è parzialità» [Rm 2,9-11]

«Abbiamo infatti dimostrato precedentemente che Giudei e Greci, tutti, sono sotto il dominio del peccato, come sta scritto...» [Rm 3,9ss]

- «δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ=la giustizia infatti di Dio; ὁ δὲ δίκαιος=il giusto»: colpisce, anche in questo senso notare quanto il campo semantico dei valori di «giustizia, giustificazione, giudizio» continui in modo molto preciso lungo tutta la sezione: alla giustizia di Dio [Rm 1,32; 2,5], nella seconda sezione, si oppone l'ingiustizia dell'uomo empio [Rm 1,18.29; 2,8]; all'«uomo giusto» della citazione di Abacuc corrisponde la distinzione in relazione alla Legge: «non infatti quelli che ascoltano la legge sono giusti presso Dio, ma quelli che praticano la legge saranno giustificati» [Rm 2,13]; inoltre vi è anche «la giustizia della legge» [Rm 2,26] che determina il «vero Giudeo», secondo l'ordine interiore del cuore; dal Dio che giustifica di Rm 1,17 al Dio riconosciuto giusto di Rm 3,4-5; infine, l'affermazione secondo cui, essendo tutti sono sotto il dominio del «peccato»... «non c'è un giusto, neppure uno»!

- «ἐν αὐτῷ=in lui»: tutta la sezione tende a mostrare quale referente fondamentale della rivelazione di Dio l'uomo stesso, sia esso credente o empio. L'immediato parallelo del verbo «ἀποκαλύπτεται=si rivela» è al v. 18; inoltre cfr. anche Rm 2,5 dove viene citato il «giorno dell'ira e della rivelazione del giudizio di Dio»; in un contesto di rivelazione della gloria futura cfr. Rm 8,18-19.

- «ἐκ πίστεως εἰς πίστιν καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται=nell'itinerario della fede, come è scritto: “Il giusto dalla fede vivrà”»: se poniamo in rapporto queste espressioni con quelle al termine della sezione, Rm 3,1-20, troviamo apparentemente che nessun uomo è giusto, solo Dio è giusto; ogni uomo è sotto il dominio del peccato, ogni uomo è esposto alla morte. La Scrittura non è più citata da Paolo fino a Rm 3,4, là dove afferma la «giustizia di Dio», Dio è verace e ogni uomo mentitore; inoltre in Rm 3,10b-18, là dove afferma che non c'è nessun uomo giusto! Questo è paradossale, se considerato in parallelo, perché sembra che la Scrittura contraddica se stessa, l'una [Abacuc] afferma la figura del «giusto», l'altra [i Salmi, i profeti] la negano. Chi è il «giusto» che permette alla Scrittura di non contraddirsi, affinché la «giustizia di Dio» sia comunicata all'uomo come salvezza?

In altre parole, non si può dissociare la Scrittura di Rm 1,7 da Rm 3,4.10b-18, pena non cogliere la necessità dell'argomentazione teologica.

3.3.2. Il processo argomentativo

Distinguiamo in quattro passaggi questa sezione:

- 1] Il giudizio di Dio: rivelazione del giorno escatologico [Rm 1,16-2,11]
- 2] La «Legge» e la «circoncisione»: osservare o trasgredire. Il «vero Giudeo» [Rm 2,12-29]
- 3] Giudei e Greci: la differenziazione del Giudeo [Rm 3,1-8]
- 4] La trascendenza del «peccato»: il suo dominio su tutti gli uomini, Giudei e Greci [Rm 3,9-20]

3.3.2.1. Il giudizio di Dio: rivelazione del giorno escatologico [Rm 1,16-2,11]

Solitamente il brano successivo a Rm 1,16-17 viene distinto in due discorsi: l'uno rivolto ai pagani [Rm 1,18-32] l'altro ai Giudei [Rm 2,1-11]; se osserviamo con attenzione non ci sono indicatori specifici che determinino questa divisione, si può invece riconoscere che tutta la sezione ha come destinatari, «anzitutto il Giudeo e poi il Greco», in continuità con Rm 1,16-17. Questa consapevolezza scaturisce dall'espressione finale:

«...ira e indignazione, ⁹tribolazione e angoscia su ogni persona umana che opera il male; sul Giudeo anzitutto, poi sul Greco! ¹⁰Al contrario, gloria, onore e pace su chiunque opera il bene, sul Giudeo anzitutto, poi sul Greco! ¹¹Non c'è infatti favoritismo presso Dio!» [Rm 2,9-11]

Sono sottolineati, sul modello degli oracoli profetici contro le nazioni e contro Israele, la responsabilità dell'uomo e il giudizio imminente di Dio. Lo schema in sé è semplice, è quello mutuato dalla tradizione giudaica, come abbiám detto, secondo l'immagine delle «due vie», la novità consiste nel fatto che non c'è parzialità, il giudizio è per tutti *secondo l'operato*. I destinatari di queste parole di giudizio sono riconosciuti doppiamente «ἀναπολογῆτοι=inescusabili», Rm 1,20 e 2,1, anzitutto perché sono a conoscenza della verità di Dio, ma la rifiutano stravolgendo la logica del creato; e in secondo luogo perché viene sconvolto il piano della «giustizia», sostituendosi a Dio nel giudizio.

In sintesi: la logica che presiede al giudizio è *quella delle opere*:

«⁵Tu invece, con la tua ostinazione e con un cuore contrario alla conversione, accumuli come tesoro per te stesso ira, per il giorno dell'ira e della rivelazione del giusto giudizio di Dio. ⁶Egli renderà a ciascuno secondo le sue opere! ⁷A coloro che nel perseverare operando il bene ricercano la vita eterna, renderà gloria, onore e incorruttibilità; ⁸a coloro invece che per ribellione, obbedendo all'ingiustizia, disobbediscono alla verità: ira e indignazione, ⁹tribolazione e angoscia su ogni persona umana che opera il male... » [Rm 2,5-9]

3.3.2.2. La «Legge» e la «circoncisione»: osservare o trasgredire. Il «vero Giudeo» [Rm 2,12-29]

A partire da Rm 2,12 compare per la prima volta nella Lettera il termine « νόμος-Legge» e accanto a questo «ἥμαρτον=peccato-peccare»: all'operato dell'uomo Giudeo o pagano di fronte al giudizio di Dio si aggiunge una grandezza che distingue storicamente il Giudeo dal pagano, la Legge, la *Tôrâ*. Non a caso accanto a questa appare la categoria di «peccato» che segnerà l'argomentazione della successiva sezione [Rm 3,21-8,39]. La Legge apparentemente potrebbe porre il Giudeo in vantaggio rispetto al pagano: anche in questo caso Paolo ripensa il guadagno della riflessione veterotestamentaria alla luce dell'evento cristologico, in termini di autenticità.

Nella parte precedente la domanda soggiacente poteva essere: chi ottiene la vita eterna? Risposta: colui che opera il bene credendo in Dio. Ora ci si domanda: chi osserva realmente la Legge? In altre parole -essendo la Legge rivolta al Giudeo- chi è il «vero Giudeo»? Risposta: il «vero Giudeo» può essere anche un *pagano* perché osserva la legge ascoltandola e agendo conformemente ad essa! Come nella parte precedente era l'ordine delle opere che reggeva la distinzione tra giusto ed empio, in questa parte la differenza è tra coloro che solo ascoltano la Legge e coloro che ascoltano ed operano conformemente alla Legge. Questi ultimi saranno giustificati, gli altri no. Ma poiché la Legge è quella dello Spirito, la circoncisione è quella del cuore, vero Giudeo è quello nascosto, interiore, allora anche il pagano può essere giustificato entro questa prospettiva di un ripensamento ontologico della Legge. Mentre prima, tutti erano inescusabili perché potevano conoscere Dio e

riconoscerlo come giusto giudice, ora tutti possono mettere in pratica la Legge, Giudei e Greci [cfr. soprattutto Rm 2,25-29].

3.3.2.3. Giudei e Greci: la differenziazione del Giudeo [Rm 3,1-8]

L'evoluzione della riflessione ha condotto, evidentemente, ad annullare i privilegi e le differenze tra Giudeo e Greco nella riconduzione all'ordine interiore di quei valori evidenti nell'ordine esteriore [emblematica è la «circoncisione»]; ecco allora la necessità di precisare il pensiero stabilendo una differenziazione per poi ricondurla nuovamente all'identificazione.⁴³ R. Penna così riscrive il senso degli interrogativi retorici di Rm 3,1-8:

«Dei nove interrogativi presenti in 3,1-8, in realtà alcuni hanno semplice valore retorico (cfr. v. 3: τί γάρ; v. 5: τί ἐροῦμεν;), altri con valore logico si possono di fatto unificare (così i due del v. 1: τί e τίς; quelli del v. 5 sono in parallelismo sinonimico con quello del v. 7: cfr. sotto). Dal punto di vista formale, la progressione del pensiero si struttura nel modo seguente:

- | | |
|------------------------|--|
| A) Obiezione (3,1): | Qual è il di più del Giudeo? |
| B) Risposta (3,2): | Grande! Ha le parole di Dio. |
| C) Obiezione (3,3): | Ma l'incredulità di alcuni non annulla la fedeltà di Dio? |
| D) Risposta (3,4): | No, perché Dio resta giusto nei suoi giudizi, anche se l'uomo è mendace. |
| E) Obiezione (3,5): | Ma la sua ira non è forse ingiusta, dal momento che la nostra malvagità gli permette di manifestare la sua misericordia? |
| F) Risposta (3,6): | No, perché egli è il giudice universale. |
| G) Obiezione (3,7-8a): | Ma, per favorire la gloria di Dio, non dobbiamo forse continuare a fare il male perché ne venga il bene, come alcuni dicono che Paolo stesso sostenga? |
| H) Risposta (3,8b): | No, anzi, chi mi attribuisce questo insegnamento mi calunnia e va condannato. |

Come si vede, questa articolazione del testo presenta quattro obiezioni. Tuttavia, dal punto di vista del contenuto, esse sono riconducibili a due paia: la prima e la seconda sono omogenee tra di loro, così come lo sono la terza e la quarta. In effetti, la pericope 3,1-8, pur in una continuità omogenea di fondo, formula *due diversi problemi*. Ad essi viene data subito una risposta, ma breve, provvisoria, interlocutoria. Poiché la linea di pensiero iniziata in 1,18 deve ancora seguire il suo corso, la risposta dettagliata e diffusa alle due questioni viene rimandata più avanti nella lettera. Dei due problemi, il primo si innesta direttamente su quanto detto in 1,18-2,29, mentre il secondo promana direttamente dal primo.⁴⁴

L'argomentazione prende le mosse dalla preoccupazione sull'identità del Giudeo, ma di fatto si sposta sull'immagine di Dio. La superiorità non dipende dal Giudeo, ma solo da Dio: a loro ha affidate le parole, la rivelazione. I Giudei sono stati guardati in modo speciale da Dio, ma essi non hanno guardato a Lui: se c'è superiorità è solo dalla parte di Dio. Per questo l'argomentazione si sposta esattamente sulla superiorità di Dio.

Dio è stato presentato nell'azione imminente del giudizio: Dio è fedele alle sue promesse? Alla sua alleanza? Queste domande, che diverranno esplicite in Rm 9-11 sono sottese a queste altre. L'atteggiamento malvagio, infedele e ingiusto dell'uomo può condizionare l'atteggiamento di Dio?

- all'infedeltà dell'uomo corrisponde la fedeltà di Dio [v. 3]
- alla menzogna dell'uomo corrisponde la verità di Dio [v. 4]⁴⁵

⁴³ Per questi aspetti cfr. l'ampia documentazione di R. Penna da «La funzione strutturale di 3,1-8 nella Lettera ai Romani» e «I diffamatori di Paolo in Rom 3,8» in: R. PENNA, *L'apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia (Parola di Dio. Seconda serie 12, Cinisello Balsamo (Milano) 1991) 77-110; 135-149.

⁴⁴ Cfr. «La funzione strutturale di 3,1-8 nella Lettera ai Romani» in: R. PENNA, *L'apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia (Parola di Dio. Seconda serie 12, Cinisello Balsamo (Milano) 1991) 92-93.

⁴⁵ La citazione scritturistica del v. 4 va tradotta come segue: «Perché tu sia riconosciuto giusto nelle tue parole e trionfi quando ti impegni nel giudizio» [Sal 51,6]: questa citazione è rivolta a Dio, riconosciuto «Giusto» e vittorioso nel giudizio.

- all'ingiustizia dell'uomo corrisponde la giustizia di Dio [v. 6].

3.3.2.4. La trascendenza del «peccato»: il suo dominio su tutti gli uomini, Giudei e Greci [Rm 3,9-20]

1] Infine, concludendo il ragionamento, Paolo è interessato a passare da un regime di salvezza [nel quale si distingueva in «giusti ed empi», entro la teologia delle «due vie», secondo il modello del «giudizio forense»], ripensato nella sua radicalità includendo sullo stesso piano Giudei e Greci, entrambi interpellati sulla responsabilità personale al giudizio escatologico sul peccato di ogni uomo. Ovvero, tutto lo svolgimento dell'argomentazione si è centrato sostanzialmente sul tema profetico della responsabilità personale, del Giudeo e del Greco. L'analisi dei frutti di questa responsabilità personale è la stessa dei profeti, di Ezechiele, di Geremia, di Isaia: viene invocato l'intervento escatologico di Dio che sani l'incapacità dell'uomo ad essere fedele all'alleanza: cfr. i famosi brani di Ger 31,27-37; Ez 11,14-21; 36,22ss. attorno al valore di *un'alleanza nuova, un cuore nuovo*. Per questo il bilancio rivolto sui frutti prodotti dalla responsabilità dell'uomo è profetico ed annunciato attraverso parole della Scrittura prese dai Salmi e da Isaia: «Non c'è nessun giusto, nemmeno uno!». Urtante è l'effetto di questa espressione: *che senso ha l'affermazione: «il giusto dalla fede vivrà», se «non c'è nessun giusto, nemmeno uno»?* La lunghezza della citazione, la più ampia di tutta la Lettera vuole sottolineare il motivo di fondo, il volano che dovrà far ruotare l'interesse della successiva argomentazione. Finora la tematica del «peccato» è emersa in relazione ad alcuni [Rm 2,12ss], in Rm 3,9 Paolo fa un'affermazione di capitale importanza:

«Τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως· προητiasάμεθα γάρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, [Che dunque? Siamo avvantaggiati? Per nulla! Infatti abbiamo precedentemente dimostrato che Giudei e Greci, tutti, sono sottoposti al Peccato]» (Rm 3,9).

La differenza fondamentale consiste nel fatto che la dimostrazione fin qui presentata aveva distinto l'umanità in «giusti ed empi», alcuni peccavano senza la Legge altri con la Legge; su questa base era progettata la possibilità escatologica di essere giustificati mettendo in pratica la Legge [Rm 2,12ss]. Da questo ragionamento, che distingue nel giudizio secondo la responsabilità e le scelte dell'uomo, Paolo trae la conclusione che «tutti sono sotto il [dominio del] Peccato/ Male (ἁμαρτία)»! E' questa nuova grandezza ermeneutica che obbliga Paolo a mischiare le carte in tavola per ripartire da un'altra prospettiva, *non più dalla responsabilità dell'uomo ma più in radice dall'impossibilità dell'uomo di opporsi, come vincitore alla struttura di «Peccato/ Male»*. In questo testo Paolo non afferma che «tutti hanno peccato» [lo dirà più avanti in Rm 3,22b-23 e 5,12], ma che «tutti si trovano sotto [il dominio del] Peccato»! La differenza non apparirebbe se Paolo più avanti non avesse ripreso la discussione in modo radicale. Occorre badare con attenzione che anche questo nuovo aspetto della discussione appartiene al dibattito presente nei testi apocalittici relativi all'origine del Male [riprenderemo questi approfondimenti per Rm 5]: l'origine del Peccato/ Male dipende dalla responsabilità dell'uomo o precede l'uomo stesso oltre la sua nascita? Il Peccato (ἁμαρτία) si manifesta come *potenza* in contrasto con la *potenza* di Dio.

Se l'ordine di salvezza giudaico ha dato gli stessi frutti del tempo dei profeti, chi potrà avvicinare i tempi escatologici promessi dagli stessi profeti? Come potrà esser salvato l'uomo se «tutti hanno traviato e si sono pervertiti» [Rm 3,12] e sono sotto il dominio del Peccato? Ecco l'urgenza di annunciare il Vangelo di Dio attorno all'evento salvifico del Figlio suo Gesù Cristo, evento preannunciato dalla Legge e dai Profeti!

2] Prima di passare alla successiva sezione dobbiamo soffermarci sui problemi di traduzione di Rm 3,19-20. Ecco il testo greco e la traduzione della CEI2008:

«19 οἶδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα φραγῆ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ· 20 διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας» [19 Ora, noi sappiamo che quanto la Legge dice, lo dice per quelli che sono sotto la Legge, di modo che ogni bocca sia chiusa e il mondo intero sia riconosciuto colpevole di fronte a Dio. 20 Infatti in base alle opere

della Legge nessun vivente sarà giustificato davanti a Dio, perché per mezzo della Legge si ha conoscenza del peccato] (Rm 3,19-20).

Proponiamo la seguente traduzione:

«¹⁹Noi sappiamo che quanto la Legge dice a coloro che vivono per la Legge, lo enuncia affinché ogni bocca sia chiusa e tutto il mondo sia sottomesso al giudizio di Dio; ²⁰perciò dalle opere della Legge nessun mortale sarà riconosciuto giusto al suo cospetto: infatti, la Legge serve solo per la conoscenza del Peccato» (Rm 3,19-20).

• Cerchiamo di spiegare il testo come generalmente è inteso a partire dalla traduzione della CEI, pressoché condivisa ovunque; riportiamo a mo' di esempio la spiegazione di U. Vanni:

«v. 19: Paolo si richiama ad una persuasione acquisita presso i giudei che sono i principali interlocutori in questo brano, anche se non gli unici: *la legge*, e cioè, qui, in senso più generale, la Scrittura si rivolge a *coloro che si trovano sotto la legge*, a coloro che hanno un rapporto di sudditanza con la legge stessa: cioè ai giudei; la legge stessa, alla quale si appellano come a un titolo di privilegio, li riconosce e dichiara peccatori. Dalla citazione scritturistica segue, come primissima conseguenza, che i Giudei dovranno “ammutolire”, ma deriva anche una seconda conseguenza: *tutto il mondo* umano è in stato di colpevolezza, *reo* (lett. «sottoposto a un'accusa») *davanti a Dio*.

v. 20: Paolo dà, in sintesi, la ragione della sua forte affermazione precedente, citando il Salmo 143,1-2, ma con variazioni significative: nei LXX, infatti, si dice semplicemente: “poiché non sarà giustificato nessun vivente dinanzi a te”. Paolo, oltre a dare al concetto di “giustizia” e “giustificare” il contenuto più profondo che gli è proprio, aggiunge alla citazione “dalle opere della legge” e sostituisce “vivente” con “carne”, insistendo così ancora di più sulla debolezza dell'uomo. Il mondo umano è reo davanti a Dio perché esso, nella sua debolezza, non è giustificato in base alle opere della legge. Il contesto insinua il motivo: l'uomo -giudeo o pagano- data la sua debolezza non riesce ad osservare la legge, né quella mosaica né quella dettata dalla natura. Le opere della legge non esistono, sono un nulla: e un nulla non può certo giustificare. Si pone allora il problema: se le opere della legge, per ipotesi, ci fossero, sarebbero sufficienti a giustificare l'uomo? La risposta nel contesto generale del pensiero paolino, è indubbiamente negativa, come apparirà dai versetti seguenti. Ma l'ipotesi stessa è contraria al pensiero di Paolo: è possibile osservare veramente la legge -e precisamente la “nuova” legge, che è un perfezionamento dell'antica- solo se si è giustificati. Quindi la giustificazione precede in ogni caso l'osservanza della legge e non può derivarne. Finalmente Paolo accenna, alla fine del versetto, a un'idea che sarà sviluppata ampiamente nel cap. 7: la legge positiva mosaica, indicando chiaramente il male da evitare e il bene da fare, ma non dando quel supplemento di forza necessario per farlo, di fatto non fa che aumentare la conoscenza concreta, cioè *un'esperienza maggiore di peccato*».⁴⁶

• Non si riesce a capire – secondo la posizione dei commentatori – come possa Paolo, di punto in bianco, trasformare la sua argomentazione positiva attorno alla Legge in una valutazione negativa e critica. Noi dobbiamo -per interpretare questi testi- partire dalla concezione positiva della Legge e del rapporto che va tenuto con essa, elaborati in Rm 2,12-29. Se è vero che occorre passare dal «falso Giudeo» al «vero Giudeo», sarà altrettanto importante sottolineare il «vero rapporto con la Legge», quello dettato dallo Spirito, dal cuore, dalla profondità e dal nascondimento... Ora, se questo è lo sfondo, ci posizioniamo nel livello argomentativo di Rm 3,19-20, al seguito dell'affermazione della situazione oggettiva di «Peccato» entro la quale tutti, Giudei e Greci, sono collocati e seguiamo la traduzione che abbiamo offerto, commentandola.

«¹⁹Noi sappiamo che quanto la Legge dice a coloro che vivono per la Legge, lo enuncia affinché ogni bocca [=ogni uomo] sia chiusa e tutto il mondo sia sottomesso al giudizio di Dio»: anzitutto la variazione dalla traduzione della CEI [e molte altre] è decisiva. In quelle si afferma chiaramente che ciò che la Legge dice, lo dice *soltanto* per «quelli che sono sotto la Legge», mentre Paolo non ha

⁴⁶ U. VANNI, *Lettere ai Galati e ai Romani* (Versione introduzione e note di Ugo Vanni; Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 40, Milano ⁵1979) 116-118.

fatto altro fin qui che mostrare il valore universale delle cose scritte nella Legge e nei Profeti, realtà significative per i Giudei e per i pagani. Un conto è dire che i pagani non conoscono le cose scritte nella Legge, *un conto è affermare che ciò che è contenuto nella Legge non sia valido anche per i pagani* [cfr. Rm 2,12 ss]. Allora siamo portati a correggere l'edizione critica del testo greco per la punteggiatura e considerare «λαλεῖ» come introduttorio della proposizione finale:

Punteggiatura dell'edizione critica C. Tischendorf, A. Merk, «Nestle-Aland» e «The Greek New Testament»:

19 οἶδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα φραγῆ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ. → ¹⁹Ora, noi sappiamo che quanto la Legge **dice, lo dice** per quelli che sono sotto la Legge, di modo che ogni bocca sia chiusa e il mondo intero sia riconosciuto colpevole di fronte a Dio

Nostra proposta:

19 οἶδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ, λαλεῖ ἵνα πᾶν στόμα φραγῆ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ. → ¹⁹Noi sappiamo che quanto la Legge **dice** a coloro che vivono per la Legge, **lo enuncia affinché** ogni bocca sia chiusa e tutto il mondo sia sottomesso al giudizio di Dio

Questo significa che la Legge è considerata come entità parlante, ovvero, nel concetto forte del Giudaismo l'entità della «Parola di Dio»: ebbene che cosa dice la Legge a coloro che possono ascoltarla? Afferma che ogni uomo, Giudeo e Greco, è messo a tacere, come è in silenzio il colpevole e tutto il mondo [parallelismo sinonimico] è sottoposto al giudizio di Dio: questo non solo è ciò che dice la Legge, ma soprattutto ciò che opera o provoca la Legge! È essa stessa che provoca il giudizio sul peccato del mondo, è essa che fa emergere la peccaminosità di ogni uomo. L'espressione «opere della Legge» compare per la prima volta nella Lettera e va compresa nel suo contesto. Generalmente si intende con questa espressione le opere che il Giudeo compie conformemente alla Legge e in base alle quali pensa di procedere per la salvezza: camminare secondo la Legge, significa essere «giusto»; pertanto Paolo, in questa espressione vorrebbe escludere la possibilità di questa «auto-salvezza» che l'uomo può assicurare per sé. Di conseguenza sembrerebbe che non sia la Legge a salvare ma la Fede. In tutto questo vanno precisati i termini della questione. In primo luogo dobbiamo intendere la prospettiva nella quale Paolo vuole collocare l'entità della Legge. Nel v. 19 di fatto Paolo attribuisce alla Legge ciò che egli stesso ha ribadito fin qui, ovvero che ogni uomo, ogni bocca, tutto il mondo è sottoposto al giudizio di Dio: tutto questo è detto a coloro che vivono nella Legge [v. 19a] ma vale anche per coloro che non lo sono, come i pagani, anch'essi sotto il giudizio di Dio. *Quindi nel v. 19 la valutazione offerta alla Legge è estremamente positiva, perché in accordo perfetto con ciò che egli stesso vuole dimostrare.* Ma occorre sottolineare che l'esito contenuto nella Legge, esito legato al giudizio dell'ira di Dio non può essere sanato dalla Legge stessa; *essa fa emergere il giudizio di Dio facendo emergere la situazione dell'uomo, la situazione universale di Peccato.* Se questa è la situazione dove il «Peccato» esercita la sua potenza sull'umanità, è necessario comprendere l'espressione: **«dalle opere della Legge non sarà giustificata “alcuna carne” (alcun mortale) al cospetto di Dio»** (Rm 3,20). I commentatori insistono sul valore di finitudine e debolezza di Paolo nel descrivere l'uomo come «carne»: il punto, forse non è la debolezza ma la prospettiva; la prospettiva della «carne» è quella tracciata in ordine alla circoncisione in Rm 2,25-29: «la circoncisione non è quella visibile nella carne»; di nuovo è tracciato l'ordine della Lettera, del «falso Giudeo»: in questa prospettiva, nonostante la Legge preveda la circoncisione, se non si osserva la Legge, il segno sulla carne, dato dal precetto della «circoncisione» non garantisce assolutamente la salvezza; per questo le «opere della Legge» di cui Paolo parla sono quelle in relazione alla «carne»; J. Dunn chiamava queste «opere della Legge» i «marcatori d'identità». Ritroviamo, in questo senso la coerenza nella

continuità con gli assi portanti della riflessione precedente. L'osservatorio della «circoncisione» è per Paolo un osservatorio idoneo per ampliare la riflessione su tutta la Legge, ovvero sull'atteggiamento fondamentale del Giudeo nei confronti della Legge. Ogni opera della Legge può essere come la «circoncisione»: apparire nella carne, all'esterno, ma non corrispondere all'interno, nel «cuore». Ebbene questo modo di concepire le «opere della Legge» non può giustificare, perché è fondato non sull'osservanza della Legge, ma sulla trasgressione! Si trasgredisce la Legge quando l'ordine è esteriore, non interiore, carnale, non spirituale. Pertanto, *oggetto di giudizio di Paolo è la prospettiva del «falso Giudeo» nei confronti della «Legge». Occorre ancora sottolineare che il giudizio negativo non è sulla Legge, ma sul rapporto instaurato con essa, sopra delineato!*

A questo punto nascono degli interrogativi relativi alla giustificazione di Dio: collocandoci nell'«ordine interiore» qual è il rapporto con la Legge? L'«ordine interiore» prevede la simbolica del «cuore» come basilare, secondo la riflessione profetica, simbolica capace di restituire a Dio la libertà di scrivere oltre la Legge stessa:

«¹⁴Se infatti le popolazioni che non hanno ricevuto la Legge, per natura agiscono secondo la Legge, esse, pur non avendo avuto per se stesse la Legge, realizzano la Legge!

¹⁵Costoro dimostrano che l'operosità della Legge è **iscritta nei loro cuori** (ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν) e che **la loro coscienza** (αὐτῶν τῆς συνειδήσεως) è insieme testimone tra i loro ragionamenti, sia di accusa, sia di difesa ¹⁶nel giorno nel quale Dio ha giudicato, attraverso Gesù Cristo, tutto ciò che degli uomini è interiormente nascosto, secondo il Vangelo da me annunciato! » [Rm 2,14-16]

Se è vero questo, allora l'ordine interiore precede la Legge stessa, anche se da essa è testimoniato e manifestato. Precedendo la Legge offre anche ai pagani la possibilità di trovarsi, senza distinzioni di fronte allo stesso Dio! Come può essere definita l'esperienza di rapporto con Dio, segnato dal «cuore», dallo «Spirito»? Con queste riflessioni Paolo ha delineato la posizione «autentica» dell'uomo di fronte a Dio [ordine interiore], ma nel contempo la posizione dell'uomo di fronte al «dominio del Peccato». L'intervento salvifico di Dio si compie come «giustificazione» solo entro la prospettiva dell'«ordine interiore» tracciato in questa sezione. Così, dopo avere delineato e purificato il rapporto dell'uomo con Dio, Paolo passa a delineare lo stile di Dio nell'andare incontro all'uomo. Lo vediamo nella prossima sezione: Rm 3,21-8,39.

4. SECONDA SEZIONE: LA «VIA DELLO SPIRITO» [RM 3,21-8,39]

Abbiamo deciso di considerare questo blocco di testo come un'unica sezione, a motivo dell'argomentazione. Come vedremo, solo alla conclusione del cap. 8, è possibile ritenere conclusa l'articolazione dell'intervento salvifico di Dio. Nella sezione precedente l'obiettivo era stabilire l'autentica osservanza, il «vero Giudeo»; in questa, dopo avere affermato l'universalità del dominio del peccato si pone il problema della relazione dell'osservanza falsa o autentica con la «giustizia di Dio». Il «Vangelo paolino» chiude così una sua prima parte atta ad includere, in sintesi, le spinte più rilevanti provenienti dall'antica alleanza. Si apre ora il secondo versante del «Vangelo paolino» attento a rispondere a ciò che le strutture offerte dalla storia della prima alleanza non sono riuscite a far fronte. Si tratta del tema del Peccato che attraverso in vario modo i capp. 3-8 della Lettera ai Romani.

4.1. PRIMA SOTTO-SEZIONE: RM 3,21-31

«1. Il contrasto tra Paolo e il giudaismo non consiste però unicamente nella sua affermazione che la δικαιοσύνη□è presente, ma in una tesi ancor più decisiva, riguardante cioè la condizione a cui è legata la sentenza assolutoria di Dio. Per il giudeo tale condizione è ovviamente l'osservanza della legge, la prestazione delle 'opere' che la legge prescrive. La tesi di Paolo si contrappone a questa, anzitutto al negativo: senza le opere della legge. Dopo che la prova della decadenza di pagani e giudei sotto il peccato, condotta in *Rom.* 1,18-3,20, si è conclusa con l'affermazione: διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ (cioè τ. θεοῦ) [infatti in virtù delle opere della legge nessun uomo sarà giustificato davanti a lui (cioè a Dio)], la tesi di Paolo prende avvio al v. 21: Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανερωται [ora invece indipendentemente dalla legge si è manifestata la giustizia di Dio], e dopo una breve spiegazione viene sintetizzata al v. 28: λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου [noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge] (dove quel πίστει□ha evidentemente, nel contesto, il senso di *sola fide*). Il c. 4 adduce la prova scritturistica della tesi: anche Abramo ha raggiunto la sua giustizia a prescindere dalle opere. Nelle considerazioni svolte ai capitoli 9-11 sul destino del popolo giudaico l'idea si affaccia di nuovo (9,31s.; 10,4-6; 11,6), soprattutto nella frase lapidaria: τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι [ora, il termine della Legge è Cristo, perché sia data la giustizia a chiunque crede]. La stessa affermazione viene sostenuta e difesa nella *lettera ai Galati* contro i giudaizzanti che vorrebbero combinare la fede cristiana con l'assunzione della legge (*Gal.* 2,16; 3,11.21; 5,1); in particolare 2,21 formula l'idea nel modo più netto: εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν [infatti se la giustificazione viene dalla legge, Cristo è morto invano]. Nelle altre lettere, in cui Paolo non polemizza contro il giudaismo e le tendenze giudaizzanti, mancano ovviamente frasi del genere; ne ritroviamo una però nella *lettera ai Filippesi* (3,9: μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου [non con una mia giustizia derivante dalla legge])».⁴⁷

Così si esprime R. Bultmann stabilendo una marcata spaccatura nei confronti della legge. I due ordini sono le «opere della legge» contrapposte alla «fede». Il tempo della legge è così -per Bultmann e per la maggior parte dei commentatori- proclamato concluso definitivamente dall'evento Cristo. Questo modo di concepire la riflessione paolina rischia di non tenere in considerazione tutte le affermazioni altamente positive che Paolo rivolge alla Legge soprattutto in Rm 2 e 7: da qui il sospetto che Paolo non abbia di mira la «sostituzione» dell'ordine della Legge con il nuovo ordine in Cristo, quanto il mostrare la centralità cristologica testimoniata e sostenuta dalla Legge stessa. In altre parole è la stessa Legge che afferma ciò che sta sostenendo Paolo. Per meglio chiarire questi concetti è opportuno offrire una traduzione del testo a partire dalla quale ci confronteremo con i valori in gioco.

⁴⁷ R. BULTMANN, *Teologia del Nuovo Testamento* (Biblioteca di teologia contemporanea 46, Brescia 1985) 265-266.

4.1.1. Testo

4.1.1.1. Greco

²¹ Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται
μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν,

²² δικαιοσύνη δὲ θεοῦ
διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γάρ ἐστιν διαστολή,

²³ πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ

²⁴ δικαιοῦμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι
διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·

²⁵ ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον

διὰ [τῆς] πίστεως
ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι

εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων
ἁμαρτημάτων

²⁶ ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ
νῦν καιρῷ,

εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν
ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

²⁷ Ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως.

²⁸ λογιζόμεθα γὰρ

δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.

²⁹ ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν, ³⁰ εἶπερ εἰς ὁ θεὸς
ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως.

³¹ νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο·
ἀλλὰ νόμον ἰστάνομεν.

4.1.1.2. Italiano

[21] Ora, invece, indipendentemente dalla Legge, la giustizia di Dio si è manifestata,
– peraltro già testimoniata dalla Legge e dai Profeti–

[22] cioè, la giustizia di Dio (si è manifestata ora),
attraverso la testimonianza di fede *di* Gesù Cristo,
a vantaggio di tutti coloro che testimoniano la fede; infatti, non c'è distinzione
[=tra Giudeo e Greco],

[23] tutti, in effetti, hanno obbedito al Peccato e sono privi della gloria di Dio.

[24] Resi giusti gratuitamente, per la grazia di Dio,
attraverso la redenzione in Cristo Gesù,

[25] che Dio ha prestabilito come strumento di espiazione,
mediante la testimonianza di fede [di Gesù Cristo]
con il suo sangue [=di Gesù Cristo],

- secondo la dichiarazione della Sua [=di Dio] giustizia nel rimettere i peccati passati [26] per la clemenza di Dio,
- in vista della dichiarazione della sua [=di Dio] giustizia nel tempo presente, così da essere Egli stesso giusto e rendere giusto chi proviene dalla “testimonianza di fede” di Gesù...

[27] dove, dunque, il vanto? È stato escluso! Attraverso quale Legge? La Legge delle opere? No! Piuttosto attraverso la Legge della “testimonianza di fede” (di Gesù)!

[28] Riteniamo, infatti, che
l'uomo è reso giusto per la "testimonianza di fede" (di Gesù)
indipendentemente dalle opere della Legge.

[29] Forse Dio è soltanto dei Giudei? No! Anche delle popolazioni pagane? Sì, anche delle popolazioni pagane! [30] Poiché non c'è che un solo Dio
che renderà giusti coloro che sono circoncisi per la "testimonianza di fede"
e coloro che mantengono il prepuzio in virtù della "testimonianza della fede".

[31] Sviliamo dunque la Legge attraverso la "testimonianza della fede"? Non sia mai!
Anzi confermiamo la Legge!

4.1.2. Problemi di traduzione e commento

4.1.2.1. Le proposizioni principali e subordinate

Tipograficamente abbiamo disposto nella traduzione i due livelli dell'espressione [proposizioni principali e subordinate], alla sinistra le proposizioni principali, con il rientro dei tabulatori le proposizioni secondarie [seguendo la logica del pensiero rientrante]. Sottolineati compaiono i verbi finiti, all'indicativo, collocati nei livelli diversi dell'espressione. Solo uno sguardo epidermico alla forma dell'espressione ci offre la possibilità di stabilire quali siano i punti attorno ai quali ruota l'argomentazione.

- vv. 21-22: il v. 22 appare come un ampliamento ed approfondimento del significato dell'espressione centrale «giustizia di Dio»; in esso emergono i valori della «fede» di «Gesù Cristo» e di «tutti i credenti»: tutti i credenti sono destinatari della «giustizia di Dio»; il tutto è collocato in un tempo passato in quanto: «si è manifestata»;
- v. 23: a fronte dell'affermazione dei vv. 21-22 il v. 23 sottolinea sempre al passato, la situazione universale di «peccato» e di conseguente privazione della gloria di Dio;
- vv. 24-27: se la frase principale è al termine e l'espressione inizia con una serie di subordinate ciò significa che la preoccupazione fondamentale di Paolo non è tanto quella di annunciare la modalità della «giustificazione di Dio», quanto attraverso questa demolire l'atteggiamento del «vanto» in relazione alla salvezza, atteggiamento legato alla logica dell'esteriorità, della vanagloria, della ricerca di gloria dagli uomini... Cioè l'azione giustificante di Dio impedisce al giudeo di collocarsi nella prospettiva dell'esteriorità, altrimenti detta delle «opere della Legge» che instaura una sorta di «Legge delle opere», secondo la quale sono le opere stesse che stabiliscono le condizioni della «giustificazione di Dio». La «legge della fede» invece cammina secondo il piano di Dio.
- v. 28: sintetizza la riflessione svolta nei versetti precedenti
- vv. 29-30: alla giustificazione universale corrisponde un Dio dei Giudei e dei pagani che giustifica gli uni e gli altri.
- v. 31: questo versetto conclusivo mostra il passaggio alla discussione successiva: in gioco c'è la validità e il vantaggio della Legge oppure l'atteggiamento nei confronti della Legge? La prospettiva della fede, invece, rinforza il valore della Legge!

4.1.2.2. La novità della «giustizia di Dio» in Cristo e la *quaestio disputata* sulla «Fides Jesu» [Rm 3,21-23]

- «Νὺν δὲ»: questo inizio può essere tradotto entro due sensi fondamentali, il primo è temporale: «ora, adesso!», il secondo logico: «ora, dunque/ invece...». Preferiamo la prospettiva logica, traducendo: «Ora, invece, ...», in quanto ci pare che questi tre versetti raccolgano l'argomentazione con gli elementi fin qui emersi e li fa procedere verso la soluzione. Troviamo inoltre che nei vv. 21-22 Paolo riprenda la prospettiva salvifica annunciata precedentemente, mentre nel v. 23 si ribadisce l'ostacolo fondamentale, il dominio del Peccato su tutti. Questi tre versetti paiono raccogliere le due prospettive, ma se ben guardiamo essi sono finalizzati a ridurre il tutto ad una sola prospettiva, quella della «giustizia di Dio» su tutti i credenti.

• In questo senso, il problema di fondo è quello di stabilire l'ampiezza dell'espressione «tutti»: Paolo, avendo dimostrato che «tutti sono sotto il dominio del Peccato», citando la Scrittura secondo la quale «non c'è alcun giusto» [Rm 3,9ss] può affermare che «tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio» [Rm 3,23]. Quindi il «tutti» del v. 23 è inclusivo di Giudei e Greci, mentre il «tutti coloro che credono» è inclusivo soltanto di quei Giudei o Greci che sono entrati o entreranno nella prospettiva della «fede».

• «διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ»: vogliamo qui trattare il complesso problema del genitivo in questa espressione: «fede in Gesù Cristo» [genitivo oggettivo] oppure «fede di Gesù Cristo» [genitivo soggettivo]?⁴⁸ Ascoltiamo, in partenza, la posizione netta di Heinrich Schlier, rappresentativa della *communis opinio* in tema di «Fides Jesu» di derivazione teologica⁴⁹:

«Il genitivo Χριστοῦ è oggettivo. La giustizia di Dio diviene quindi presente o accessibile mediante la fede in Cristo (cfr. 3,26; Gal. 3,14.20; 3,22; Phil. 3,9; Eph. 3,17). Essa dunque, come subito risulterà chiaro, deve avere un qualche rapporto con Cristo. Il senso di πίστις è controverso; si può intendere la “fede” in contrasto con νόμος ossia in senso oggettivo come la nuova via e il nuovo patrimonio di salvezza, come il messaggio della fede (cfr. Gal. 1,23; 3,23.25, o Rom. 3,27 [νόμος πίστεως], o ancora 10,8 [ῥῆμα τῆς πίστεως]); in altre parole come *fides quae creditur*, oppure è possibile interpretare il vocabolo secondo un'altra accezione che in Paolo è più frequente, nel senso di atto di fede, *fides qua creditur*. Si potrebbe però obiettare che la nozione di *fides qua creditur* è espressa nell'εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. Ma va osservato che: 1. διὰ πίστεως in altri passi paolini si può intendere anche nel senso di *fides qua creditur* (3,25.28.30; Gal. 3,14; Eph. 2,8; 3,17; 1Thess. 3,2), e 2. che εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας è stato aggiunto a motivo del πάντες, il quale risponde al πάντες di πᾶν στόμα (3,19); lo dimostrano le considerazioni che vengono subito dopo incentrate sui πάντες e quindi sull'universalità della salvezza (3,23.25s.29.30). 3. πεφανέρωται δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως corrisponde a ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον (v. 25). In entrambi i casi siamo di fronte a un evento salvifico che è accessibile solo attraverso l'atto di fede o per la via della fede. La giustizia di Dio della quale ora si tratta, quella giustizia che già l'A.T. ha indicato, ma che si è manifestata nel presente, è una giustizia a cui accede soltanto la fede in Cristo; più precisamente, tutti coloro che hanno fede, senza eccezioni di sorta e senza il concorso della legge».⁵⁰

Con grande disinvoltura H. Schlier e con lui la pressoché totalità di commentatori di Paolo afferma che il «genitivo è oggettivo», citando testi che pongono esattamente lo stesso problema interpretativo. Ovvero, qualora si sostenesse il valore di «genitivo soggettivo», cioè la «fede di Gesù Cristo» non si esclude -entro la riflessione paolina- anzi si include anche la «fede in Gesù Cristo». Non troviamo argomentazioni per questo punto entro la Lettera ai Romani, ma soprattutto nella Lettera ai Galati.

a) La prospettiva teologica

Per affrontare la problematica teologica che ha posto le basi alla questione qui dibattuta è utile da una parte prendere in considerazione l'impostazione della «PARTE PRIMA» del Catechismo della Chiesa Cattolica intitolata «La professione di fede» alla «SEZIONE PRIMA» intitolata «IO

⁴⁸ Per approfondire l'argomento rimandiamo a: J. N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*. Clefs pour interpréter l'épître aux Romains (Paris 1991) 97-98. Cfr. anche: R. B. HAYS, *The Faith of Jesus Christ*, California 1983 [anche questo testo sostiene il genitivo soggettivo della «fede di Gesù Cristo»]; A. VANHOYE, *Πίστις Χριστοῦ: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?*, «Biblica» 80 (1999) 1-21; R. VIGNOLO, *La fede portata da Cristo. “PISTIS CHRISTOU” in Paolo*, in G. CANOBBIO (a cura di), *La fede di Gesù* (Scienze religiose. Nuova serie 2), EDB, Bologna 2000, 43-67; F. CAMPAGNOLI, *“Fides Jesu” Storia della questione e ripresa teologica. Theses ad Doctoratum in S. Theologia*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2011.

⁴⁹ Si vedano per questi aspetti le annotazioni riportate in: F. CAMPAGNOLI, *“Fides Jesu” Storia della questione e ripresa teologica. Theses ad Doctoratum in S. Theologia*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2011. Per un'esposizione della posizione di san Tommaso nella *Summa* (S. Th. III, q. 7, a.3), cfr. pp. 64-75.

⁵⁰ H. SCHLIER, *La lettera ai Romani* (Traduzione italiana di Roberto Favero e G. Torti. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti; Commentario teologico del Nuovo Testamento VI, Brescia 1982) 189-190.

CREDO» – «NOI CREDIAMO» (§ 27-184)⁵¹.

La fondazione teologica di tale prospettiva può essere individuata nella posizione discussa da san Tommaso nella sua *Summa Theologica* (S. Th. III, q. 7, a.3)⁵²:

Articolo 3:

SE CRISTO AVESSE LA FEDE

Sembra che Cristo avesse la fede. Infatti:

1. La fede è una virtù più nobile delle virtù morali, per es. della temperanza e della liberalità. Ma queste virtù c'erano in Cristo, come si è detto [a.2 prec.]. Molto più dunque c'era in lui la fede.
2. Cristo non insegnava delle virtù che egli stesso non avesse, secondo quelle parole [At 1, 1]: «Gesù cominciò a fare e a insegnare». Ma di Cristo si dice [Eb 12, 2] che è «autore e perfezionatore della fede». Quindi in lui la fede ci fu in grado sommo.
3. Tutto ciò che comporta imperfezione va escluso dai beati. Ma nei beati c'è la fede: infatti alle parole dell'Apostolo [Rm 1, 17]: «In esso si rivela la giustizia di Dio di fede in fede», la Glossa [ord.] aggiunge: «dalla fede nelle parole di speranza alla fede nelle realtà manifestate». Quindi anche in Cristo c'era la fede, non implicando essa alcuna imperfezione.

In contrario: L'Apostolo [Eb 11, 1] afferma che «la fede è prova delle cose che non si vedono». Ma a Cristo nulla era ignoto, secondo ciò che a lui disse S. Pietro [Gv 21, 17]: «Tu sai tutto». In Cristo dunque non c'era la fede.

Rispondo: L'oggetto della fede, come si è detto nella Seconda Parte [II-II, q. 4, a. 1], è la realtà divina non evidente. Ora l'abito della fede, come anche ogni altro, riceve la sua specificazione dall'oggetto. Se dunque si toglie l'inevidenza della realtà divina, viene meno la fede. Ma Cristo fin dal primo istante della sua concezione ebbe la piena visione dell'essenza di Dio, come vedremo [q. 34, a. 4]. Quindi non ci poteva essere in lui la fede.

Soluzione delle difficoltà:

1. La fede è più nobile delle virtù morali perché ha un oggetto più alto; tuttavia il modo in cui lo attinge comporta una certa imperfezione, che in Cristo non c'era. Quindi in lui non ci poteva essere la fede, sebbene ci fossero le virtù morali, che non comportano tale imperfezione relativamente al loro oggetto.
2. Il merito della fede consiste in questo, che l'uomo per obbedienza a Dio ritiene come vero ciò che non gli è evidente, secondo le parole di S. Paolo [Rm 1, 5]: «Per ottenere l'obbedienza alla fede da parte di tutte le genti a gloria del suo nome». Ora, Cristo ebbe una perfettissima obbedienza verso Dio, come asserisce l'Apostolo [Fil 2, 8]: «Facendosi obbediente fino alla morte». È quindi vero che egli non insegnò nulla di meritorio che egli stesso non eseguisse in un modo più eccellente.
3. Come dice la Glossa [ord. di Agost.] nel medesimo passo, «la fede consiste propriamente nel credere le cose che non si vedono». Perciò quella che ha per oggetto le realtà evidenti viene detta fede in senso improprio, e per una certa somiglianza nella certezza o fermezza dell'assenso⁵³.

È utile leggere, in qualità di riflessione teologica, la riflessione di Hans Urs von Balthasar nel suo saggio *Sponsa Verbi*⁵⁴ per la sua importanza nell'aver posto in termini chiari il problema in ambito teologico e la ripresa critica avviata dalla Scuola teologica di Milano⁵⁵.

⁵¹ Si possono leggere utilmente in sintesi i punti § 176-184.

⁵² Per il commento a queste tesi si rimanda a: F. CAMPAGNOLI, *“Fides Jesu” Storia della questione e ripresa teologica. Theses ad Doctoratum in S. Theologia*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2011. Per un'esposizione della posizione di san Tommaso nella *Summa* (S. Th. III, q. 7, a.3), cfr. pp. 64-75.

⁵³ http://www.mysticreader.eu/Somma%20Teologica/Somma_Teologica1/Parte%20III/QUESTIONE%207.html

⁵⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi* (Saggi Teologici 2), Morcelliana, Brescia 1969 (or. 1961), 41-72.

⁵⁵ Si consigliano in particolare i contributi di Franco Giulio Brambilla e di Andrea Toniolo: F. G. BRAMBILLA, *Gesù autore e perfezionatore della fede*, in G. CANOBBIO (a cura di), *La fede di Gesù* (Scienze religiose. Nuova serie 2),

Per una sintesi della questione tra teologia e fonte biblica proponiamo i seguenti punti per una riflessione sull'impostazione "binaria" e dialogica del sistema "rivelazione-fede", Dio-Uomo e la collocazione della figura cristologica nel sistema:

- a. Dio -> rivelazione/Parola -> Gesù Cristo/ pienezza e compimento dell'atto rivelativo del Padre
- b. Uomo -> fede come risposta alla rivelazione di Dio che vede il suo compimento in Gesù Cristo, quindi fede in Dio e in Gesù Cristo e in tutto ciò che Cristo ci ha lasciato.
- c. Fede nella sua duplice declinazione di "fides qua creditur" (=fiducia in Dio e nel Figlio suo) e "Fides quae creditur" (=depositum fidei/ dottrina cristiana/ simbolo della fede)
- d. La figura cristologica è soggetto di rivelazione, essendo rivelante la verità di Dio Padre ma non è soggetto credente in Dio Padre, ma solo oggetto creduto in quanto la fede nella sua duplice struttura di "Fides qua" e "Fides quae" è unicamente predicabile per l'uomo e non per Dio.
- e. Da dove deriva il teorema secondo il quale Gesù è in tutto simile agli uomini eccetto che nel peccato (Ebr 4,15) e, dovremmo aggiungere, e "nella fede"; come non poteva – per natura – peccare, così non poteva, sempre per natura sua, credere, avere fede?
- f. La teorizzazione che ha posto le basi a questa impostazione teologica risale, nella sua struttura teorica, a San Tommaso d'Aquino e la citazione fondante di Ebr 11,1: «La fede è fondamento di ciò che si spera e prova di ciò che non si vede»

b) La prospettiva biblica

Offriamo anzitutto uno *statu quaestionis* della bibliografia di settore sulla tematica. Al seguito sono segnalate le opere e gli articoli che maggiormente hanno scandito il dibattito relativo alla «Fides Christi / Jesu». Si consiglia di leggere o consultare i testi resi disponibili in appendice⁵⁶. Poiché tale dibattito è contrassegnato da importanti conseguenze sulla teologia cristiana *tout court*, relativamente all'unione ipostatica rispetto alla figura cristologica, indicheremo in **grassetto** le opere provenienti quasi esclusivamente dall'esegesi che intendono istituire la figura della fede avente quale soggetto credente lo stesso Gesù (=fede *di* Gesù Cristo; significato soggettivo del genitivo); in sottolineato, le opere provenienti dalla teologia che pongono la riflessione tomista (*in primis*) quale teoria gnoseologica fondamentale per impostare le prove di ragione e bibliche secondo le quali Gesù non può essere creduto come «soggetto credente» ma deve essere compreso solo come «oggetto creduto» (=fede *in* Gesù Cristo; significato oggettivo del genitivo). In **sottolineato e grassetto** quelle opere che pur provenendo da competenze bibliche sostengono la lettura oggettiva del genitivo (=fede *in* Gesù Cristo). Esse costituiscono il fondamento esegetico della teoria teologica sull'impossibilità da parte del Figlio di Dio di «avere fede». L'opera di J. Barr, in carattere normale, è importante perché vuole metodologicamente mettere in crisi e destituire di scientificità i contributi di G. Hebert e di Th. Torrance:

- 1891 HAUBLEITER, J., «Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube», *Neue kirchliche Zeitschrift* 2 (1891) 205-230.
- 1955 HEBERT, G., «"Faithfulness" and "Faith"», *Theology* 58 (1955) 373-379.
- 1956 TORRANCE, TH. F., «One Aspect of the Biblical Conception of Faith», *Expository Times* 68 (1956-1957) 111-114.221-222.
- 1960 VALLOTTON, P., *Le Christ et la foi. Étude de théologie biblique*, Genève: Labor et Fides 1960.
- 1961 «Fides Christi», in: VON BALTHASAR, H. U., *Sponsa Verbi*, Saggi Teologici 2, Brescia: Morcelliana 1969 (or. 1961), pp. 41-72.
- 1961 «"Fede" e "verità": esame di alcune argomentazioni linguistiche», in: BARR, J., *Semantica del linguaggio biblico*, Introduzione all'edizione italiana a cura di Paolo Sacchi, Bologna: Il Mulino 1968 [tit. or.: *The*

EDB, Bologna 2000, 69-124; A. TONIOLO, *Dalla fede di Gesù alla fede dei discepoli*, in G. CANOBBIO (a cura di), *La fede di Gesù* (Scienze religiose. Nuova serie 2), EDB, Bologna 2000, 125-143.

⁵⁶ Wallis, Ian G. - La fede di Gesù Cristo nelle tradizioni cristiane antiche.pdf; Zani, Antonio - Orientamenti bibliografici su La fede di Cristo nei Padri.pdf; Canobbio, Giacomo - La fede di Gesù.pdf; Vanhoye, Albert - Pistis Christou. Fede in Cristo o affidabilità di Cristo.pdf

Semantic of Biblical Language, Oxford: Oxford University Press 1961], 229-286.

- 1967 HOWARD, G., «On the “Faith of Christ”», *Harvard Theological Review* 60 (1967) 459-484.
- 1969 BARTH, M., «‘The Faith of the Mesiah’», *Heythrop Journal* 10 (1969) 363-370.
- 1969 GALLI, A., «Perché Karl Rahner nega la visione beatifica in Cristo», *Divinitas* 13 (1969) 418-454.
- 1969 NIGRO, C., «Il mistero della conoscenza umana di Cristo», *Divinitas* 13 (1969) 345-368.
- 1970 ROBINSON, D. W. B., «“Faith of Jesus Christ” - a New Testament Debate», *Reformed Theological Review* 29,3 (1970) 71-81.
- 1973 HOWARD, G., «The ‘Faith of Christ’», *Expository Times* 85 (1973-1974) 212-214.
- 1978 ROSSI, G. L., «La perfettissima scienza dell’anima di Cristo: Spunti di magistero e tradizione», *Renovatio* 13 (1978) 459-501.
- 1980 HULTGREN, A. J., «The PISTIS CHRISTOU Formulation in Paul», *Novum Testamentum* 22,3 (1980) 248-263.
- 1982 JOHNSON, L. T., «Rom 3:21-26 and the Faith of Jesus», *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982) 77-90.
- 1983 DE MARGERIE, B., «Foi ou fidelié de Jesus? Qu’en disent Suarez et le Card. De Lugo?», *Doctor Communis* 36 (1983) 40-48.
- 1983 DE MARGERIE, B., «De la science du Christ: Science, préscience et conscience, même prépascales du Christ rédempteur», *Doctor Communis* 36 (1983) 123-157.
- 1983 FEUILLET, A., «La science de vision de Jésus et les évangiles», *Doctor Communis* 36 (1983) 158-179.
- 1983 SALGADO, J. - M., «La science du fils de Dieu fait homme prises de position des pères et de la pré-scholastique (IIè-XIIIè siècle)», *Doctor Communis* 36 (1983) 180-286.
- 1983 IAMMARRONE, L., «La visione beatifica di Cristo viatore nel pensiero di san Tommaso», *Doctor Communis* 36 (1983) 287-330.
- 1983 BOBLOLO, L., «Strutture antropologiche e visione beatifica dell’anima di Cristo», *Doctor Communis* 36 (1983) 331-346.
- 1983 SCHMITZ, R. M., «Christus Comprehensor. Die “Visio beatifica Christi viatoris” bei M. J. Scheeben», *Doctor Communis* 36 (1983) 347-359.
- 1983 TOINET, P., «Un progrès hors du commun: de la clairvoyance à la cécité», *Doctor Communis* 36 (1983) 360-383.
- 1983 NICOLAS, M. - J., «Voir Dieu dans la “condition charnelle”», *Doctor Communis* 36 (1983) 384-394.
- 1983 OLS, D., «À propos de la vision béatifique du Christ Viateur: Notes de lecture», *Doctor Communis* 36 (1983) 395-405.
- 1983 CORVEZ, M., «Le Christ voyait-il l’essence de Dieu pendant sa vie mortelle?», *Doctor Communis* 36 (1983) 406-411.
- 1983 HAYS, R. B., *The Faith of Jesus Christ. An Intestigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, Society of Biblical Literature. Dissertation Series 56, Missoula, MT: Scholars Press, University of Montana 1983.
- 1987 WILLIAMS, S. K., «Again Pistis Christou», *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987) 431-447.
- 1989 HOOKER, M. D., «PISTIS CHRISTOU», *New Testament Studies* 35 (1989) 321-342.
- 1989 WILLIAMS, S. K., «The Hearing of Faith: AKOH ΠΙΣΤΕΩΣ in Galatians 3», *New Testament Studies* 35 (1989) 82-93.
- 1991 DUNN, J. D. G., «Once More, PISTIS CHRISTOU», *Society of Biblical Literature. Seminar Paper Series* (1991) 730-744.
- 1991 HAYS, R. B., «PISTIS and Pauline Christology: Wath Is at Stake?», *Society of Biblical Literature. Seminar Paper Series* (1991) 714-729.
- 1993 LONGENECKER, B. W., «PISTIS In Romans 3.25: Neglected Evidence for the ‘Faithfulness of Christ’?», *New Testament Studies* 39 (1993) 478-480.
- 1994 HARRISVILLE III, R. A., «ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ: Witness of the Fathers», *Novum Testamentum* 36,3

(1994) 233-241.

- 1995 OLS, P. D., «Le ragioni della visione beatifica di Cristo viatore», *Divinitas* 39 (1995) 239-247.
- 1995 PIOLANTI, A., «La triplice scienza dell'anima di Cristo», *Divinitas* 39 (1995) 248-268.
- 1995 WALLIS, I. G., *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions*, Society for New Testament Studies. Monograph Series 84, Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- 1999 VANHOYE, A., «Πίστις Χριστοῦ: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?», *Biblica* 80 (1999) 1-21.
- 2000 CANOBBIO, G. (a cura di), *La fede di Gesù*. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998, Scienze religiose. Nuova serie 2, Bologna: EDB 2000.
- 2000 SEQUERI, P. A., «Fede di Gesù e filiazione divina», in: G. CANOBBIO (a cura di), *La fede di Gesù*. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998, Scienze religiose. Nuova serie 2, Bologna: EDB 2000, 13-41.
- 2000 BRAMBILLA, F. G., «Gesù autore e perfezionatore della fede», in: G. CANOBBIO (a cura di), *La fede di Gesù*. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998, Scienze religiose. Nuova serie 2, Bologna: EDB 2000, 69-124.
- 2000 VIGNOLO, R., «La fede portata da Cristo: "PISTIS CHRISTOU" in Paolo», in: G. CANOBBIO (a cura di), *La fede di Gesù*. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998, Scienze religiose. Nuova serie 2, Bologna: EDB 2000, 43-67.
- 2000 TONIOLO, A., «Dalla fede di Gesù alla fede dei discepoli», in: G. CANOBBIO (a cura di), *La fede di Gesù*. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998, Scienze religiose. Nuova serie 2, Bologna: EDB 2000, 125-143.
- 2000 MATLOCK, R. B., «Detheologizing the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate: Cautionary Remarks from a Lexical Semantic Perspective», *Novum Testamentum* 42,1 (2000) 1-23.
- 2002 AMATO, A., «Fede di Gesù?: A proposito di una recente pubblicazione», *Salesianum* 64 (2002) 87-112.
- 2010 WALLIS, I. G., *La fede di Gesù Cristo nelle tradizioni cristiane antiche*, Traduzione, adattamento delle note e Postfazione di Gianluca Pasquale Ofm Cap., Saggi per il nostro tempo 20, Roma: Lateran University Press 2010 (or. 1995)
- 2011 CAMPAGNOLI, F., «Fides Jesu» *Storia della questione e ripresa teologica*. Theses ad Doctoratum in S. Theologia, Roma: Pontificia Università Lateranense 2011.

Riportiamo al seguito le occorrenze del sintagma che pone in relazione il tema della «fede» con la figura di Gesù Cristo all'interno dell'epistolario paolino (compresa la lettera agli Ebrei); la versione della CEI2008 sarà evidenziata con il **grassetto** ogniqualvolta l'espressione del testo greco mostra la forma del genitivo – sempre reso come «oggettivo» dalla CEI e dalla maggioranza delle versioni bibliche – e con il corsivo sottolineato quando nel greco corrisponde in diverso sintagma che è comunque sempre reso dalla versione della CEI come «fede in...»:

| NT Greco | CEI 2008 |
|--|---|
| Gal 2:15-16 15 Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἔθνῶν ἀμαρτωλοί· 16 εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεῦσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ. | ¹⁵ Noi, che per nascita siamo Giudei e non pagani peccatori, ¹⁶ sapendo tuttavia che l'uomo non è giustificato per le opere della Legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo , abbiamo creduto anche noi <i>in Cristo Gesù</i> per essere giustificati per la fede in Cristo e non per le opere della Legge; poiché per le opere della Legge non verrà mai giustificato nessuno. |
| Gal 2:19-20 19 ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῶ ζήσω. Χριστῷ συνεσταύρωμαι· 20 ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος | ¹⁹ In realtà mediante la Legge io sono morto alla Legge, affinché io viva per Dio. Sono stato crocifisso con Cristo, ²⁰ e non vivo più io, ma Cristo vive in me. E questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio , |

| | |
|--|--|
| ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. | che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me. |
| Gal 3:22 22 ἀλλὰ συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν, ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν. | ²² la Scrittura invece ha rinchiuso ogni cosa sotto il peccato, perché la promessa venisse data ai credenti mediante la fede in Gesù Cristo. |
| Gal 3,26-27 26 Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· 27 ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. | ²⁶ Tutti voi infatti siete figli di Dio <u>mediante la fede in Cristo Gesù</u> , ²⁷ poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. |
| Rm 3:22 22 δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή, | ²² giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo , per tutti quelli che credono. Infatti non c'è differenza |
| Rm 3:26 26 ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιῶντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. | ²⁶ mediante la clemenza di Dio, al fine di manifestare la sua giustizia nel tempo presente, così da risultare lui giusto e rendere giusto colui che si basa sulla fede in Gesù. |
| Fil 3:8b-9 δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθη, καὶ ἠγοῦμαι σκύβαλα, ἵνα Χριστὸν κερδήσω 9 καὶ εὐρεθῶ ἐν αὐτῷ, μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει, | Per lui ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero spazzatura, per guadagnare Cristo ⁹ ed essere trovato in lui, avendo come mia giustizia non quella derivante dalla Legge, ma quella che viene dalla fede in Cristo , la giustizia che viene da Dio, basata sulla fede |
| Ef 3:12 12 ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ. | ¹² nel quale abbiamo la libertà di accedere a Dio in piena fiducia mediante la fede in lui. |
| Ebr 12:1-2 1 Τοιγαροῦν καὶ ἡμεῖς τοσοῦτον ἔχοντες περικεῖμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων, ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν, δι' ὑπομονῆς τρέχουμεν τὸν προκειμένον ἡμῖν ἀγῶνα 2 ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν, ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν. | Anche noi dunque, circondati da tale moltitudine di testimoni, avendo depresso tutto ciò che è di peso e il peccato che ci assedia, corriamo con perseveranza nella corsa che ci sta davanti, ² tenendo fisso lo sguardo su Gesù, colui che dà origine alla fede e la porta a compimento. Egli, di fronte alla gioia che gli era posta dinanzi, si sottopose alla croce, disprezzando il disonore, e siede alla destra del trono di Dio. |

Dalle valutazioni espresse nell'analisi delle singole citazioni sopra riportate, possiamo confermare che il senso dell'espressione di Rm 3,21-22 è il seguente: *indipendentemente dalla realtà della Legge la giustizia di Dio si è manifestata in coerenza con ciò che è detto nella stessa Legge e nei Profeti, -quindi la Legge testimonia la validità di questa prospettiva, perché ad essa rimanda-; tale giustizia di Dio si è manifestata attraverso la testimonianza di fede di Gesù Cristo verso tutti i credenti, cioè la giustizia di Dio raggiunge tutti i credenti passando all'interno dell'evento di affidamento completo di Gesù Cristo al Padre, nell'evento di affidamento/ fede totale, nella sua morte!*

Se questo vale si può anche affermare che la condizione prima della «giustizia di Dio» è la fedeltà del Figlio suo al Padre, e la partecipazione all'evento salvifico di Gesù Cristo, evento di consegna totale a Dio, determina la natura cristologica della fede. Questa categoria «partecipativa» emergerà soprattutto in seguito [con la modalità «συμ-»] ma le basi sono da ricercare in questi testi.

Concludendo l'analisi di questi versetti vediamo quanto sia stato determinante l'intervento

innovativo della testimonianza di fede di Gesù Cristo, evento che determina e connota nella novità le categorie di «giustizia-salvezza-fede» contenute in Rm 1,16-17. Infatti i testi di Rm 1,16-17 e Rm 3,21-22, pur avendo sempre come soggetto agente principale Dio stesso, vanno letti in continuità verso la determinazione cristologica dell'esperienza credente e della soteriologia.

4.1.2.3. Non c'è vanto: tutto è grazia [Rm 3,24-27]

• «διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ»: come lo schiavo che viene affrancato indipendentemente dalla sua prestazione, così il peccatore giustificato gratuitamente. La prospettiva è quella della «liberazione dal potere del peccato» che avviene in Cristo. Ovvero, quello che traduciamo con «redenzione» era concretamente l'azione di affrancamento dello schiavo: in questo senso si è giustificati gratuitamente, come dono attraverso l'azione liberatoria che si è compiuta in Gesù Cristo.

• «ὄν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι»:

«ἱλαστήριον è attestato nel N.T., oltre che qui, in *Hebr.* 9,5, dove indica, in una enumerazione degli oggetti che si trovavano nel *Sancta Sanctorum* del tempio, il coperchio dell'arca dell'alleanza. Con ciò *Hebr.* 9,5 riprende l'uso linguistico dei LXX. In *Ex.* 25, 17 la *kapporet* per la prima volta viene designata con ἱλαστήριον ἐπίθεμα, mentre negli altri casi la traduzione è il semplice ἱλαστήριον (*Ex.* 25,18ss.; 31,7; 35,12 ecc.), che è dunque il neutro sostantivato dell'aggettivo ἱλαστήριον. La *kapporet* poi è il luogo sul quale Jahvé appare in una nube. Essa viene spruzzata col sangue espiatorio delle vittime, che in questo modo deve avvicinarsi il più possibile alla divinità (*Lev.* 16,14). Quale importanza ciò avesse, balza evidente dal fatto che in *1Chr.* 28,11 il *Sancta Sanctorum* è chiamato *bet hakkapporet*. [...] Ma non è questo l'unico significato di ἱλαστήριον nel giudaismo ellenistico. Nei Lxx ἱλαστήριον è anche traduzione di 'azarâ, una delle parti dell'altare degli olocausti di cui parla Ezechiele, la quale nel rito della purificazione e dell'espiazione viene bagnata con un po' di sangue della vittima (*Ez.* 43,14.17.20; ἱλαστήριον τὸ μέγα - τὸ μικρόν) i LXX. Il termine non è dunque legato ad un particolare oggetto materiale, bensì all'essere questo un luogo di espiazione. [...] Oltre a quanto abbiamo detto, si consideri ancora che i lettori dell'epistola ben difficilmente avrebbero inteso l'uso di ἱλαστήριον nel senso di *kapporet* (l'Apostolo, peraltro, non sempre si dà cura di tali difficoltà), ma soprattutto che gli elementi della concreta *kapporet* nonché avere un qualche significato nel nostro contesto, sono in contraddizione con quanto Paolo viene dicendo. Non v'è qui il significato di "luogo della presenza di Dio" e nemmeno si parla dell'aspersione col sangue, bensì del versamento di sangue inteso come l'evento in cui si compie il προτίθεσθαι dell'ἱλαστήριον». ⁵⁷

Accettando l'interpretazione offerta, come *luogo dell'espiazione, strumento di espiazione* cogliamo in esso l'evento della fedeltà di Dio alle sue promesse [testimoniate nella Legge e nei Profeti] e del Figlio nella consegna al Padre: entro questo contesto di «fede» si colloca l'espiazione attraverso il sangue di Gesù: questo evento salvifico mostra, in rapporto al passato, il perdono dei peccati, e in rapporto al presente, che Dio è giusto e che giustifica tutti coloro che partecipano dell'evento di Cristo, attraverso l'esperienza di fede. [Rm 3,25-26].

4.1.2.4. La transizione al problema del rapporto: «fede-legge» [Rm 3,31]

Abbiamo sostenuto che l'evento salvifico offerto mediante la fede è stato possibile anzitutto perché inaugurato dal Cristo credente. Nell'opera di Cristo si manifesta la giustizia di Dio: la fede di Gesù Cristo è il contesto nel quale si colloca l'opera di redenzione, di salvezza, così l'evento cristologico è esattamente l'«opera della fede» di Gesù Cristo. Le «opere della Legge» sono poste in contrapposizione alla fede, ma, a ben vedere, all'«opera della fede», ovvero ciò che la fede ha significato nel Figlio Gesù. Come vedremo, la partecipazione in Cristo del mistero pasquale diviene l'autentica esperienza di fede, cioè, nel Figlio, credere in Colui che ha fatto resuscitare Gesù Cristo dalla morte.

⁵⁷ H. SCHLIER, *La lettera ai Romani* (Traduzione italiana di Roberto Favero e G. Torti. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti; Commentario teologico del Nuovo Testamento VI, Brescia 1982) 195-197.

Il senso dell'obiezione di Rm 3,31 è fondata sull'apparente inutilità della Legge: di fatto l'argomentazione paolina ha condotto a trasformare il metro di confronto. La Legge conduce a comprendere l'evento di Cristo, senza di essa non sarebbe fornita la criteriologia per il riconoscimento. E' la Legge stessa che determina il modello della «fede» colto nella storia di Abramo.

4.2. SECONDA SOTTO-SEZIONE: RM 4,1-5,11

È la stessa scrittura di Mosé, la Genesi a presentare, nella vicenda di Abramo, l'emblema della fede. Occorre non perdere il filo del discorso: al termine di Rm 2, come abbiám detto più volte, è emersa la possibilità del «vero Giudeo» che raccoglieva in sé ogni uomo osservato entro la prospettiva dell'interiorità. Mentre all'inizio del cap. 3 Paolo è andato profilando la situazione paradossale dell'entità misteriosa del peccato.

Due pannelli, dove il secondo complica il primo: il secondo afferma che la possibilità offerta ad ogni uomo di osservare la Legge entro la prospettiva dello Spirito, nella circoncisione del cuore è ostacolata dal dominio del peccato che incombe inesorabile su ogni uomo. Rm 3,21ss. ha inaugurato il punto di arrivo sintetico del quale i capp. successivi saranno l'ampiamiento.

- Rm 4,1-5,11 riprende in un certo senso il tema di Rm 2 approfondendolo e radicandolo nella scrittura attraverso la lettura tipologica di «Abramo-Cristo-credente». Dalla tipologia rilegge la posizione del credente giustificato.

- Rm 5,12ss riprende il tema di Rm 3,1-20 per mostrare il peso trascendente della potenza del peccato entro la rilettura tipologica di «Adamo-Cristo-uomo».

- Rm 6-8, infine, sviluppano l'entità delle affermazioni contenute sinteticamente in Rm 3,21-31.

Per analizzare la pericope di Rm 4,1-5,11 dobbiamo non isolare l'esempio di Abramo, quasi fosse un masso erratico nel corpo della Lettera, ma rileggerlo come ci propone Paolo in relazione a Cristo, da una parte e in relazione ai credenti, dall'altra. *Per questo motivo la pericope non può terminare alla fine del quarto capitolo, ma deve procedere per coerenza fino a Rm 5,11, là dove emergono alcuni tratti dell'esperienza di Abramo, ma soprattutto emerge la differenza con Abramo, l'essere stati salvati quando «eravamo peccatori» [Rm 5,8].*

4.2.1. L'evoluzione dell'argomentazione sullo statuto della «fede» di Abramo

Paolo è interessato a far emergere nella figura di Abramo un preciso schema e contenuto di fede:

4.2.1.1. Prima evoluzione

In Rm 4,1ss sottolinea che la «fede» si muove entro l'ottica del dono e non del debito. L'interpretazione dell'espressione: «Abramo credette a Dio e gli fu accreditato come giustizia» [Gen 15,6] è così presentata:

| | | | |
|---|-------------|---------------|--------------------------------|
| 1] A chi opera | la mercede | è accreditata | [non come dono] ma come debito |
| 2] A chi crede - senza operare- in Colui che giustifica l'empio | la sua fede | è accreditata | come giustizia |

Cerchiamo di capire come Paolo intenda questa espressione: il parallelismo dei membri appare immediatamente eloquente. Nella linea orizzontale superiore abbiamo l'ordine delle opere, in quella inferiore quello della fede; del primo non si esprime l'oggetto dell'operare, ma solo l'azione.

1] Il primo schema accentua l'attenzione sulla dimensione prassica tipica del dipendente che stabilisce con il datore di lavoro un contratto secondo il quale alla forza lavoro corrisponde una mercede; chi lavora si trova in una posizione di credito nei confronti del datore di lavoro, il quale, per sanare la propria posizione di debito, è tenuto a saldare per ristabilire la giustizia entro il contratto.

2] Il secondo schema è svuotato di opere ma riempito di contenuto: si tratta di credere in un Dio che giustifica non il giusto, ma l'empio, cioè esattamente in un Dio che perdona le colpe e i peccati [come viene sottolineato dalla citazione di Rm 4,7-8]; questo *incipit* instaura la logica del dono, del gratuito: come Dio perdona al peccatore, e a lui non computa il peccato, così il credente crede secondo una fede che salva perché gratuita. La corrispondenza tra «mercede» e «fede», da una parte, e tra «debito» e «giustizia» dall'altra connota quest'ultima come «perdono gratuito», come «dono». Così Abramo crede con una «fede» come dono che è coerente all'operato di Dio nel giustificare l'empio.

Questa logica del gratuito viene riconosciuta alla fede di Abramo quando egli non è ancora circonciso [Rm 4,9ss]: la circoncisione, diviene il sigillo della «giustizia della fede», ovvero ciò che diverrà il segno nella carne dell'essere Giudeo, in realtà documenta quanto la sua verità risieda nel «cuore», là dove non si opera, ma si crede! [Cfr. Rm 2,25-29]. In sintesi, l'opera della circoncisione è segno, sigillo di ciò che è originario, la «giustizia della fede», come le opere della Legge devono essere segno e sigillo di ciò che è originario, la fede. Per questo la Legge è confermata! Infine, Abramo può essere «padre di coloro che credono», di quelli dalla circoncisione e di quelli non circoncisi.

4.2.1.2. Seconda evoluzione

Il tema dell'eredità introdotto a partire da Rm 4,13 spinge la riflessione entro lo schema ereditario stesso tra «padre e figlio». Egli divenne padre di una moltitudine di popoli richiamando la promessa della discendenza... ecco emergere il secondo tratto dello statuto della fede di Abramo:

«[19] Egli non vacillò nella fede, pur vedendo già come morto il proprio corpo -aveva circa cento anni- e morto il seno di Sara. [20] Per la promessa di Dio non esitò con incredulità, ma si rafforzò nella fede e diede gloria a Dio, [21] pienamente convinto che quanto egli aveva promesso era anche capace di portarlo a compimento. [22] Ecco perché gli fu accreditato come giustizia» [Rm 4,19-22]

Mentre ai vv. 3ss Paolo aveva sottolineato la fede di Abramo in «colui che giustifica l'empio», ora Abramo è presentato come colui che crede in un Dio che dà vita là dove c'è morte, ad un seno incapace di generare, ad un uomo morto nel corpo Dio ricrea la vita. Abramo, tra le righe, crede nella resurrezione, in un Dio che fa risorgere dai morti...

«[23] E non soltanto per lui è stato scritto che gli fu accreditato come giustizia, [24] ma anche per noi, ai quali sarà egualmente accreditato: a noi che crediamo in colui che ha resuscitato dai morti Gesù nostro Signore, [25] il quale è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione» [Rm 4,23-25]

Tipologicamente Abramo è «padre dei credenti», in quanto genera una moltitudine di popoli, sua discendenza ed eredi secondo la promessa. Ma Abramo [e Sara, ma l'attenzione non è su di lei] era «morto», non poteva generare, non poteva divenire secondo la promessa «padre di una discendenza»: mediante la fede in un Dio che dona la vita Abramo genera la vita, genera il «figlio della promessa». Notiamo che è Abramo a passare dalla «morte alla vita», dall'incapacità di generare al dono del figlio, questo perché credette! Sulla sua fede i figli di Abramo sono chiamati a credere... così «anche noi che crediamo in Colui che ha resuscitato dai morti Gesù...». Come ad Abramo «fu accreditato come giustizia», così «anche a noi». Come è possibile tutto ciò? L'espressione finale fa avanzare ulteriormente la figura di Abramo accostandola al Cristo: come Abramo credette e ciò significò il dono della vita, così Gesù Cristo stesso, venne risuscitato dal Padre suo! Il parallelo porta con sé la *fede* in un Dio che dona la vita, che giustifica: tutto questo è stato vissuto, al vertice, dal Figlio stesso Gesù Cristo nel quale si sintetizzano le due dimensioni della fede di Abramo: «credette in Colui che giustifica l'empio» [Rm 4,5] [cfr. «il quale è stato messo a morte per i nostri peccati» Rm 4,25] e «davanti al Dio nel quale credette, che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono» [Rm 4,17 e 4,18-22] [cfr. «ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione» Rm 4,25].

4.2.2. «Il giusto dalla fede vivrà» [Rm 1,17] e la riflessione di Rm 4

È interessante notare come Abramo sia presentato quale figura di credente giustificato ma non descritto come peccatore, come empio, bisognoso di perdono; la sua fede di fatto provoca la sua «resurrezione», in quanto «giusto» non per le opere ma per la fede. Questa presentazione di Abramo è quindi funzionale a far emergere la tipologia con Gesù Cristo, anch'egli «giusto» morto e richiamato alla vita. Infatti, appare paradossale che Abramo creda in un Dio che giustifica l'empio mentre egli appare solo come credente e non peccatore!

Ritornando alla citazione di Ab 2,4 che avevamo commentato possiamo ora tentare un'ulteriore interpretazione: l'argomentazione di Rm 1,16-3,20 ha prodotto una coscientizzazione sulla situazione generale di peccato: tutti hanno peccato, eppure la citazione di Abacuc afferma che «il giusto dalla testimonianza fede vivrà»... così continuando la lettura della Lettera riconosciamo in Abramo questa figura di «giusto», perché «giustificato da Dio» il quale mediante la sua fede in un Dio che non viene meno alle promesse ha ricevuto la vita, da un corpo morto, centenario. Se Abramo è tipo di Cristo, possiamo anche affermare che la citazione di Abacuc riguarda anzitutto Cristo stesso! Egli è per antonomasia il «giusto» di fronte a Dio, Egli è per eccellenza il «credente» di fronte a Dio, Egli è, al sopra di tutti, Colui che vive per sempre! In Lui anche ogni credente che crede con la fede di Gesù Cristo vive per sempre.

Ora siamo in grado di offrire senso anche all'espressione «ἐκ πίστεως εἰς πίστιν - dalla fede alla fede»: «la giustizia di Dio si rivela in ogni credente dalla fede alla fede», ovvero traccia un itinerario tipologico, includendo gli estremi e raccogliendo l'unica esperienza fondativa della fede, quella di Cristo, il «Giusto».

A questo punto dell'evoluzione del testo riconosciamo un possibile riscatto della traduzione di K. Kertelge, secondo la quale «ἐν αὐτῷ» indicava il Cristo stesso: la potenza di Dio, la sua giustizia si rivela in Gesù Cristo, Giusto, fedele e vivente per sempre per la salvezza di tutti coloro che credono, Giudei o Greci condotti entro la dinamica della fede [«da fede a fede»].

4.2.3. Riconciliati nel «nostro Signore, Gesù Cristo» (Rm 5,1-11)

Le due tesi presentate in Rm 4 attorno alla figura di Abramo, concepito come colui che ha creduto in un «Dio che giustifica l'empio» e in un «Dio che dà la vita ai morti» ritornano alla ribalta nel vocabolario della riconciliazione in Rm 5. Infatti, Rm 4 ha lo scopo di far transitare attraverso la prova scritturistica la forma della fede tipica di Gesù perché possa diffondersi su tutti i credenti in Cristo, fede che già era appartenuta *in nuce* ad Abramo, prima di ricevere la circoncisione. La rilettura cristologica della figura di Abramo (un «Abramo cristiano») permette a Paolo di estendere a tutti i credenti la stessa forma della fede già scritturisticamente fondata andando così a confermare la Legge che testimonia le dimensioni legate ad una «giustizia che proviene dalla fede» (cfr. Rm 3,31).

Il tipo di giustizia, quella della fede qui disegnata, fondata sulla «giustizia del re», capace di redimere attraverso il condono, il perdono o la grazia, fa sì che ogni battezzato diventi erede della promessa di Dio: «eredi si diventa per fede», quella proveniente dalla giustizia di Dio (cfr. Rm 4,16). Il sacrificio del Figlio di Dio permette di essere giustificati, ovvero riconciliati con Dio gratuitamente: chi paga, chi espia, chi porta la pena del Peccato dell'umanità è il Figlio di Dio; i figli di Adamo sono invece perdonati «gratuitamente». E con questo, Paolo deve fare il passo ulteriore per giungere così all'inizio della Scrittura, passando dalla fede di Abramo, alla storia di peccato di Adamo. Questo è il senso del passo di Rm 5,12-21 che la tradizione cristiana, da sant'Agostino in avanti, ha voluto leggere come fondamento della teologia del «peccato originale».

INDICE

| | |
|--|----|
| 1. INTRODUZIONE..... | 1 |
| 1.1. Le prospettive di teologia paolina..... | 1 |
| 1.2. Alla ricerca del messaggio della Lettera ai Romani | 3 |
| 1.3. La struttura di Rm secondo la BJ-CEI2008 | 3 |
| 2. RM 1,1-16A: L'ANNUNCIO DEL VANGELO E L'IDENTITÀ DEI DESTINATARI..... | 6 |
| 2.1. Testo..... | 6 |
| 2.1.1. Greco | 6 |
| 2.1.2. Traduzione italiana..... | 6 |
| 2.2. Rm 1,1-4 e il mistero dell'espressione «ἐν δυνάμει» [Rm 1,4a] | 7 |
| 2.3. Rm 1,5-7: l'identità dei destinatari della Lettera | 13 |
| 2.3.1. «Status quaestionis» | 14 |
| 2.3.2. La riflessione esegetica di R. Penna sui destinatari e sull'intenzionalità..... | 14 |
| 2.3.3. La nostra posizione sui destinatari della Lettera ai Romani..... | 15 |
| 2.3.4. Rm 1,5: il termine tecnico «πίστις» quale sintesi programmatica di carattere salvifico | 19 |
| 3. PRIMA SEZIONE: LE «DUE VIE», IL «GIUDIZIO FORENSE», LA «LEGGE» E IL DOMINIO DEL PECCATO [RM 1,16b-3,20] | 21 |
| 3.1. Testo..... | 22 |
| 3.1.1. Greco | 22 |
| 3.1.2. Italiano..... | 22 |
| 3.2. Rm 1,16-17: una «crux interpretum»? | 23 |
| 3.2.1. Le versioni | 23 |
| 3.2.2. Proposta di traduzione del testo..... | 25 |
| 3.2.3. Proposta di interpretazione complessiva | 33 |
| 3.3. Rm 1,18-3,20: un testo contraddittorio nel corpo della Lettera? | 38 |
| 3.3.1. Elementi del parallelismo..... | 39 |
| 3.3.2. Il processo argomentativo | 41 |
| 4. SECONDA SEZIONE: LA «VIA DELLO SPIRITO» [RM 3,21-8,39] | 47 |
| 4.1. Prima sotto-sezione: Rm 3,21-31 | 47 |
| 4.1.1. Testo..... | 48 |
| 4.1.2. Problemi di traduzione e commento..... | 49 |
| 4.2. Seconda sotto-sezione: Rm 4,1-5,11 | 57 |
| 4.2.1. L'evoluzione dell'argomentazione sullo statuto della «fede» di Abramo..... | 57 |
| 4.2.2. «Il giusto dalla fede vivrà» [Rm 1,17] e la riflessione di Rm 4 | 59 |
| 4.2.3. Riconciliati nel «nostro Signore, Gesù Cristo» (Rm 5,1-11) | 59 |